

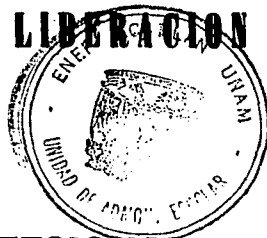


5
25
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
"ACATLAN"**

FALLA DE ORIGEN

CRISTIANISMO Y LIBERACIÓN



TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
MARIO MUNGUIA AVILA

ACATLAN, EDO. DE MEXICO

1995



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	Pág.
Agradecimientos.....	9
Abreviaturas.....	11
Introducción.....	13
Notas.....	28
I. La filosofía social en la teología de Gustavo Gutiérrez...	29
Notas.....	44
II. El origen de la Teología de la liberación.....	46
1. El origen histórico.....	49
2. El origen eclesial.....	64
3. El origen teológico.....	69
A) Teología clásica.....	70
B) Teología moderna.....	72
C) Teología de la liberación.....	76
Notas.....	80
III. La iglesia en el mundo a fin de milenio.....	82
1. La iglesia tradicional.....	85
2. La iglesia nueva.....	91
Notas.....	106
IV. El hombre y el sentido de la historia.....	108
1. El hombre nuevo.....	110
2. El sentido de la historia.....	120
Notas.....	134
Conclusión.....	136
Bibliografía.....	142

A quien vive la fe
con un sueño de vida

AGRADECIMIENTOS

Al país
a la Universidad
y a todos
gracias
por mi lugar
en las aulas
por la educación
y la cultura
por el presente
y el futuro

A mis innumerables
profesores
de toda la vida
a mis sinodales
Luz María Álvarez
Gerardo Aguilar
Alejandro Salcedo
Jorge Negrete
a mi asesor
Guillermo González
a Angel Eduardo Vargas
por la generosa magia
de su saber al escribir
conmigo esta tesis

Al Colegio de Bachilleres
a Luis Javier Rodríguez
Director del plantel 8
César A. Morales
Martín Fontecilla
a Guadalupe White
por su apoyo en terminarla

A mis compañeros
de la telesecundaria 211
Felipe Echeveste
Director del plantel
Pedro Ramírez y Martha Barrios
Lucía Zugarazo y Silvia Dongú
Ana María Ruiz y Silvia Cruz
Felicitas Huitrón y Luis Andrade
Irma Ramírez y María Echeveste
Rocío Rosas y Jesús Loreto
Rodolfo Sánchez y Carlos Velázquez
a José Luis y Marbella
Juana y Adriana
a mis alumnos y sus padres
por ayudarme a cumplir
esta tarea

A mis hermanos
Margarita, Alberto, Jaime, Martha
y Georgina por velar todavía
por mis estudios
a Remedios por buscar mi amistad
con la escuela desde niño
a Arturo Garibaldi
por estar atrás de mi vida
a Daniel Munguía
y a Socorro Avila
mi madre
por el poema de mi existencia
y darme todo de sí a cambio de nada

Por último
mi deseo de que mañana
el saber sea un privilegio
para todos

LISTA DE ABREVIATURAS

TL:	Teología de la Liberación.
DV:	El Dios de la vida.
VHL:	La verdad nos hará libres.
FHP:	La fuerza histórica de los pobres.
BPP:	Beber en su propio pozo.
TDRH:	Teología desde el reverso de la historia.

"Toda teoría general capaz de proporcionar el método para un análisis ideológico, me recería ser llamada liberadora."

JUAN LUIS SEGUNDO.

" Más que hablar sobre la liberación a la teología le interesa ser liberadora."

GUSTAVO GUTIERREZ.

I N T R O D U C C I O N

FALTA PAGINA

14...a la...

A lo largo de la historia de la filosofía ha habido grandes pensadores, quienes elaboraron nuevas y significativas visiones del mundo a partir de sus obras teológicas. La de San Agustín y la de Santo Tomás son las más conocidas, en éstas sintetizaron formas diferentes de concebir la realidad y de explicar la fe. Las teologías anteriores tradicionalmente han empleado los conceptos de diversas ciencias a partir de la experiencia humana y de realidades no ajenas del todo al estricto mundo religioso, llevando a cabo una transformación semántica de las mismas. Santo Tomás, por ejemplo, utilizó categorías de la física y la cosmología de Aristóteles, y San Anselmo trabajó con categorías del derecho germánico, aunadas a las de la escritura de la revelación de Dios en el lenguaje cotidiano de los hombres, esto con el fin de dar razón epistemológica, histórica y conceptual a su labor teológica. En esa operación conceptual plantearon no sólo ciertos conceptos de Dios, del mundo y del conocimiento, sino, además, vislumbraron los caminos de un proyecto de sociedad que correspondiera con cierto ideal divino y de hombre recíprocamente. Por ende, al pensamiento de su obra teológica le dieron la suficiente dimensión política para suponer los horizontes teóricos que anticiparan la realidad futura de la historia de la humanidad desde el presente. Con ello nos legaron sendas obras de una filosofía que no puede soslayar teórica ni prácticamente la sociedad en la que surge.

En esa misma perspectiva podemos hablar también de la obra filosófica de Platón y Aristóteles, quienes aluden a cierto modelo de sociedad con otro enfoque diferente al de una teología, no --

obstante, ambos expresan un pensamiento social.

"El pensamiento social, es decir, la reflexión de una sociedad sobre sí misma --dice Marini--, surge con las sociedades de clases, pero sólo se plantea allí donde un grupo o una clase experimenta la necesidad de promover o justificar su dominación sobre otros grupos y clases. Puede tratarse de una construcción ideal, como La República de Platón, donde se identifican los segmentos que forman la sociedad y se busca articularlos armónicamente en un sistema corporativo, o de una investigación comparada, como la Política de Aristóteles, donde se toma a las clases y su interacción como eje del análisis, en la perspectiva del equilibrio y la armonía social. En cualquier caso, la teorización va encaminada a asegurar o transformar un orden de cosas determinado a partir de un punto de vista de clase".¹

Así, en las sociedades reales o formuladas en algún modelo --teórico filosófico, el pensamiento social tiende a justificar el orden vigente recurriendo a factores externos que impondrían ese orden como necesario; esos factores pueden ser de naturaleza divina, sobrenatural, o se refieren a diferencias naturales o culturales evidentes, como las de carácter racial o religioso. Por ello, la humanidad se planteó como un problema para la iglesia católica el respeto y la defensa de los indios y negros en América, labor en la que Bartolomé de las Casas halló en la filosofía escolástica el apoyo racional para asumirla y fundamentar a su vez la antropología de su cristianismo²; en tanto que en el siglo XX, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez le plantea a la misma iglesia no sólo la defensa de los grupos sociales más oprimidos, sino fundamenta racionalmente una nueva obra teológica que concibe en ellos, desde una perspectiva cristiana, un insoslaya-

ble afán de liberación.

En la óptica de este autor el mundo tal como es, es cuestionable desde el punto de vista de la fe y la sociedad actual está - lejana al carácter humanista propio del cristianismo; por ello - Gutiérrez desde un punto de vista ético hace una crítica del capitalismo, misma que tiene su origen en el pensamiento de Marx.³

Desde su desarrollo el capitalismo es impulsado por una clase, la burguesa, bajo un sistema económico que no favorece a la sociedad, sino a un despliegue contrapuesto de intereses de clase, donde los propietarios son los principales beneficiarios y los - desposeídos llegan a vivir hasta situaciones verdaderamente in-- frahumanas.

Mirando hacia el proletariado, la burguesía afirma el carácter natural y necesario de la propiedad privada burguesa y el -- sistema de relaciones que se establece a partir de ella: el mercado capitalista, que consagra la compra y venta de la mercancía fuerza de trabajo. Esa propiedad privada y ese mercado se exponen como los elementos fundantes de la sociedad burguesa y su estado, previos al pacto social y a su hegemonía política, cuyos - propósitos y reivindicaciones son a su vez expresados por sus posiciones teóricas e ideológicas.

El pensamiento burgués excluye teórica e ideológicamente a la economía política como factor explicativo del orden social al negarle un carácter científico y la sociología de Comte fundamenta el estudio de la sociedad y proclama el orden social burgués como el orden en sí, inmutable, pero normal, contra el cual toda acción contraria es una desviación, inclusive, de tipo patológico. Ello descarta a la revolución, que pasa a la categoría de en

fermedad social. El capitalismo mundial halla también su justificación en las nociones de evolución y selección natural de Spencer, que consagran la tesis de supervivencia de los más aptos en el ámbito de las relaciones económicas entre los diversos países.

El capitalismo abandera los derechos del hombre desde la Revolución Francesa y desvincula su carácter de clase a todas las acciones emprendidas por la misma burguesía a nivel político, económico y cultural respaldándose en los conceptos de nación y Estado. En esa medida oculta y mantiene veladamente las relaciones de explotación y la desigualdad entre los que poseen los medios de producción y los que no poseen más que su fuerza de trabajo.⁴ La sociedad representa un conjunto de individuos libres e iguales ante la ley, que actúan movidos por interés personal, egoísta, subordinados tan sólo al movimiento de las leyes naturales - de la oferta y la demanda, en otras palabras, sometidos a las leyes ciegas del mercado tanto en el liberalismo inglés como en el neoliberalismo norteamericano.

A grosso modo, el capitalismo es un modelo social con un poder político que responde sobre todo a los intereses de la clase dominante, cuya democracia se respeta sólo si cumple ese fin; de la misma manera es un modelo económico que primordialmente coadyuva al enriquecimiento ilimitado de esos grupos sociales, cuyo desarrollo no contempla la satisfacción de las necesidades básicas ni asegura el porvenir de un número muy alto de miembros de la sociedad; y cuya renovación histórica ocurre nada más dentro de sus propias reglas, sin cambios sustanciales en sus principios y conceptos de democracia, justicia, igualdad, libertad ajeno por lo común a la mayoría de la clase dominada.

El sistema capitalista y sus doctrinas económicas se impusieron en América Latina desde fines del siglo pasado, con el saldo conocido hasta el presente de economías primarias (agrarias o mineras) de la región ligadas a las economías industriales del mundo, principalmente a los Estados Unidos, resultando esto en beneficio y privilegio de la clase dominante, que proclamó la vocación agraria de nuestros países y la asumió como destino histórico derivado de la división del trabajo. Por lo cual los países latinoamericanos en materia de desarrollo político, social y cultural están limitados profundamente por el curso y proceso de la economía norteamericana.

El capitalismo, como modelo social, sufre un nada armónico proceso de desarrollo que va de crisis en crisis y que culmina inclusive en un conflicto de guerra mundial para resolverlas; el desarrollo es para unos cuantos países, los avanzados tecnológicamente (los más aptos), mientras un buen número de países, los menos industrializados, no pasan del subdesarrollo.

La propuesta de que las naciones se industrialicen, creen su mercado interno, inyecten capital como alternativa para su desarrollo, trajo nuevamente una situación de dependencia para la región. Actualmente las sociedades latinoamericanas no sólo no alcanzaron a vivir su propia revolución industrial, sino que bajo la integración del mercado mundial y su proceso de globalización se continúa y amplía la superexplotación del trabajo como palanca del desarrollo de la productividad, a través de la introducción de nuevas tecnologías (la informática, la biotecnología, la microelectrónica), empleadas una vez más en función de las necesidades de la producción y de la dinámica cambiante de los mercados, lo -

que las lleva a una situación más profunda de neodependencia.

En torno a este esbozo de la historia contemporánea, Gustavo Gutiérrez, en su obra Teología de la liberación, conocida en Medellín (1968), sustenta una inédita y sólida crítica de la teología, la iglesia y el mundo a partir de una nueva interpretación de la fe, que deviene para el hombre en una toma de conciencia acerca de la historia de liberación cristiana respecto a la presente sociedad capitalista.

Con los aportes teóricos de numerosos teólogos del subcontinente, Gustavo Gutiérrez, elaboró, desde 1945, los fundamentos racionales de su obra sobre el cristianismo de hoy, para lo que recurrió a los conocimientos aportados por las ciencias sociales, a determinadas categorías filosóficas y, desde luego, a la relectura del vasto legado de la tradición bíblica.

La delicada labor de pensar la fe, de interrogarse por el valor de la vida cristiana y el significado de Dios en la existencia humana, para dar respuesta a la inquietud del hombre actual por su ser individual, su misión social y su destino histórico y divino, lleva al autor a la creación de la Teología de la liberación. Dicha obra surge en un tiempo de crisis en el mundo y la ausencia de una teología que haga más creíble y eficaz el valor de la fe frente a una realidad social contraria a la visión cristiana sobre el hombre, la sociedad y Dios.

Hoy los valores humanos no puede decirse que sean respetados en la sociedad capitalista, los ideales de justicia, libertad, igualdad, bienestar son un mito pregonado por la burguesía, que la iglesia sólo dice como suyos pero sin defenderlos propiamente como par

te de sus principios cristianos; en tanto, la teología tradicional, justificadora de la situación de dominación y control a que se ven reducidos pueblos, clases y hombres en Latinoamérica, no contempla en su esperanza el mensaje bíblico hacia la creación de una nueva vida del hombre en el transcurso de su existencia histórica. En cambio, Gutiérrez sí concibe en su teología la idea de una Latinoamérica liberada con la creación de un modelo social, que surge desde una interpretación bíblica, histórica y teórica en torno a un mundo que se transforma, apuntando actualmente hacia una sociedad democrática, a una economía que atienda las necesidades de nuestros pueblos, que supere los prejuicios y exclusiones basados en factores étnicos y culturales, y hacia la construcción de sociedades integradas y solidarias. En última instancia, la concepción del mundo interpretada por Gustavo Gutiérrez --en su clásica obra de teología-- nos hace ver, que la crítica de la sociedad capitalista pasa por un complicado y conflictivo proceso histórico de cambio revolucionario, propiciado por la situación de injusticia, opresión, explotación y violencia institucional de una clase en el poder sobre otra clase dominada, y que aquél termina por modificar el orden estructural y superestructural del sistema, con el surgimiento de una nueva sociedad socialista.⁵

En dicho proceso de cambio social, el autor, expresa el carácter violento de la lucha de clases, que se da en la sociedad donde ocurre una revolución. No obstante, la Teología de la liberación no opta por la violencia como el camino de la transformación de la sociedad --como sus detractores equivocadamente creen. Para Gutiérrez, la iglesia cumple más bien la función de denunciar la violencia institucional contra la clase sometida; a la vez, la op

ción liberadora de los pobres por sí mismos, que coincide más con esta interpretación cristiana del mundo, es un proceso de cambio social por medios pacíficos, que la mayoría de las veces no se desarrolla por la intransigencia política de la clase hegemónica en la sociedad, y el único camino que le queda a un movimiento de liberación es la violencia revolucionaria.

Ahora bien la Teología de la liberación es el fundamento racional de un vasto y activo movimiento cristiano no sólo latinoamericano, sino europeo, africano, norteamericano, en una palabra: occidental y oriental. Cada cristianismo tiene su filosofía, es decir, su forma de pensar, hablar y practicar la fe; pues no hay un cristianismo único, sino diferentes modos de ser cristiano, que de acuerdo a la realidad histórica y cultural a la que pertenecen, motivan diversas interpretaciones de Dios, el hombre y la sociedad basadas en la razón humana.

Así, en un sentido más amplio el cristianismo es un modo de vida, que en el pensamiento de Gutiérrez se explica a partir de entender de una nueva manera la fe, de que el concepto de Dios manifiesta un sentido liberador desde sus raíces bíblicas, y que teólogos, obispos, curas, fieles y laicos comparten y contribuyen en el compromiso de fe a la búsqueda incesante de construir con el pueblo, sujeto de su propia liberación⁶, una nueva sociedad más humana, justa, libre y fraterna al reino de Dios.

Dicha visión del mundo de Gustavo Gutiérrez sustenta una filosofía social que intento desarrollar a lo largo de la reflexión y el análisis del presente tema sobre la Teología de la liberación. Para tal efecto, entiendo por el término filosofía, la reflexión

y el conocimiento de los problemas más relevantes para la humanidad, como es la realidad total: mundo, Hombre, Historia, Dios.⁷ - Asimismo, la filosofía deviene en una toma de conciencia de la -- realidad del hombre y en la búsqueda de una solución, no única ni definitiva, a la problemática del mismo.

En general, la filosofía se avoca a explicar los fundamentos -- más profundos de la realidad, como son su origen, naturaleza, historia y finalidad a través de un pensamiento racional y lógico. - En este trabajo, la noción de filosofía alude al origen y valor -- de la fe, al sentido y naturaleza de Dios y a la historia del hombre que deriva de la finalidad de la misión cristiana. En esta vi sión la fe no es mediada solamente por la razón, sino, sobre todo por la praxis histórica.

En una idea más particular, la filosofía quiere conocer y ex-- plicar el mundo en el que el hombre existe. Así, sus preguntas gi ran en torno del origen, la naturaleza, la historia y el sentido del mundo humano; cuestiones que los filósofos han llegado a res- ponder desde una óptica puramente filosófica o basados en ciertas teorías teológicas, cuyo pensamiento plasmó el ideal de un futuro mundo social que resolviera las dificultades cotidianas de la exis- tencia humana.

En esa línea, la filosofía es obra de un pensamiento abstracto sobre un acontecer concreto en la historia del hombre en un mundo real, y en el que se sitúa la fe, la iglesia y la salvación cris- tianas; siendo la historia el hacer y el acontecer del hombre en el mundo, en una relación interactiva, hombre-mundo, que los modi fica, desarrolla, transforma, los construye, los destruye y los - perfecciona mutuamente, según una interpretación de la razón huma

na. Por ende, el filósofo se pregunta al seno de una filosofía de la historia: ¿cuál es el origen de la historia?, ¿qué es la historia?, ¿en qué consiste su hacer?, ¿cuál es la finalidad última de la historia? Es claro, que una de las respuestas a estas interrogantes es Dios, porque el hombre, desde sus más remotos comienzos se ha preocupado por el conocimiento de la divinidad. "Así, la búsqueda del conocimiento de Dios, su ser, su existencia, su intervención en la historia y su significado para el mundo, para el hombre y para la historia de ambos, ha preocupado tanto al hombre del saber prefilosófico como al filósofo desde la aparición de la filosofía, sólo que ésta lo ha buscado sirviéndose de la luz de la razón humana."⁸ No obstante, no vamos a hablar aquí de un Dios visto a la luz de los ojos del pensamiento mítico de la antigüedad, ni siquiera del Dios de los filósofos, sino de pensar y comprender el Dios de la Biblia, cuyo ser deviene, en la visión de Gustavo Gutiérrez, en el fundamento de la liberación humana.

Dios es el origen de todo y generador de la vida, es el fundamento último de la fe y del ser del hombre y da sentido a la globalidad de la vida personal y colectiva. El Dios de la Biblia es un misterio, es más lo que no sabemos que lo que sabemos de El; y, más allá de la capacidad de comprensión humana sobre El, es más la esperanza histórica que se tiene de El en la creación de una nueva vida por y para el hombre.

En la obra de Gustavo Gutiérrez no se cuestiona si Dios existe se reflexiona una teología tomada en su doble significado del término griego *logos*: razón y palabra, palabra razonada y razonamiento verbalizado, que gira en torno al sentido de Dios para el hombre: liberación y vida. "La liberación es voluntad de vida. (Sic)

La liberación se hace contra la opresión, la servidumbre y la --- muerte. La liberación expresa voluntad de vivir, y, entonces, liberando Dios se revela como un Dios liberador, como un Dios vivo, como el Dios de la vida.⁹ Así, se habla del Dios en que se cree, conscientes de lo poco que se sabe de El, con el carácter preciso de la reflexión teológica de Gutiérrez de que a Dios se lo contempla y se le práctica, se le venera y se pone en obra su voluntad, sólo después se le piensa. A Dios se le halla en la contemplación, en el silencio, en la práctica se le calla, en el compromiso, en el trabajo diario, se le vive, pues la fe en el Dios de los cristianos es una fe de vida, es una fe que se hace en la humana labor de contribuir a la liberación de una sociedad oprimida por el sistema injusto que es el capitalismo. De esta nueva interpretación de la fe de Gustavo Gutiérrez se deriva una concepción del mundo, la cual me interesa analizar porque ella contiene una filosofía social que manifiesta una nueva noción de hombre, de sociedad y de historia desde un punto de vista cristiano, la cual rompe con el viejo concepto de la fe, la teología y la iglesia, reivindicando a su vez el cristianismo original y la reinterpretación del pensamiento bíblico desde una perspectiva humanista que concibe a Dios en el fundamento de un futuro mundo liberado en la historia presente. La importancia de este estudio sobre la filosofía social en la obra de Gustavo Gutiérrez realza el valor de la filosofía misma, cuya reflexión teológica nos plantea el conocimiento de una fe objetiva, social e histórica contrapuesta a una creencia intimista, personal y meramente contemplativa, que demanda de la iglesia, y lleva al cristianismo, a ejercer un influjo liberador en la vida de los hombres, en la circunstancia de

de su existencia histórica, así como en el destino y en el curso de los acontecimientos del mundo que vivimos. Pues en la obra de Gutiérrez va consigo el conocimiento de la verdad en búsqueda del sentido total de la vida. ¿O es poco, desde el punto de la reflexión humana, tratar de responder a la pregunta sobre cuál es la verdad y el sentido del cristianismo hoy para el mundo, el hombre y la historia que guía el discurso de la teología de la liberación?

Finalmente, para llevar a cabo el presente estudio de análisis filosófico sobre la obra en cuestión, recorro al siguiente método: aplico una hermenéutica¹⁰ para comprender y explicar el pensamiento de Gustavo Gutiérrez, a través de la exégesis de sus principales textos: "La Teología de la Liberación", "El Dios de la vida", "La verdad nos hará libres", "La fuerza histórica de los pobres", "Beber en su propio pozo" y "Teología desde el reverso de la historia"; asimismo instrumento de modo parcial, dado mis pocas tablas en la investigación filosófica, el método histórico¹¹ para ubicar el surgimiento de la obra de la Teología de la liberación en su marco histórico y situar también en el momento actual la posible vigencia de este pensamiento social; y, en combinación con ambas herramientas de estudio, incursiono en el uso pretendido de método de la sociología del conocimiento¹², que se atiende a la influencia de los factores sociales en determinadas formas del pensamiento, admitiendo a su vez una interpretación y explicación filosófica de los acontecimientos y fenómenos sociales. Así, La hermenéutica es una interpretación filosófica de un pensamiento, se refiere a explicitarlo en sus bases teóricas para entenderlo y

comprenderlo. Es una técnica en el estudio de la disciplina teológica y de las ciencias en general. Es un método auxiliar en la fundamentación de la validez de la interpretación histórica y de una significación sociológica en la investigación de esta tesis.

El trabajo lo conforman cuatro capítulos: La filosofía social en la teología de Gustavo Gutiérrez; El origen de la Teología de la liberación; La iglesia latinoamericana; El hombre y la historia y la perspectiva de la Teología de la liberación. En el primero se analiza brevemente el planteamiento de la filosofía social propia de la visión del mundo del autor; en el segundo, se afirma la importancia del conocimiento de la realidad latinoamericana, de la acción de la iglesia en la sociedad y de la teología anterior en la fundamentación de la obra mencionada; en el tercero, se reafirma el surgimiento de una iglesia comprometida con el cambio social en el mundo; en el cuarto, se trata de la conciencia del hombre y su papel liberador en la historia y en él también se sostiene la necesidad de un orden social alternativo al capitalismo mundial, pese a la caída del socialismo, desde la perspectiva de una liberación cristiana.

NOTAS

1. Marini, Ruy Mauro y Millán, Mária. La teoría social latinoamericana. Los orígenes. Tomo I. México, El Caballito, 1994. - p. 17.
2. Fornet-Betancourt, Raúl. Estudios de Filosofía Latinoamericana México, UNAM, 1992. p. 77.
3. Marx, Karl. Introducción General a la crítica de la economía política/1857. México, Pasado y Presente, 1982. pp. 65-9.
4. Cfr. Marini y Millán. Op. Cit. p. 20.
5. Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. México, CRT, -- 1974. pp. 57-58.
6. Ibid. p. 168.
7. Rodríguez Patiño, Joel. Curso de Filosofía. México, Alhambra - Bachiller, 1990. p. 38.
8. Ibid. p. 40.
9. Gutiérrez. El Dios de la vida. Perú, Pontificia Universidad Católica, 1973. pp. 18-19.
- 10 Ferrater Mora, José. Diccionario Filosófico de Bolsillo. Madrid, Alianza, 1989. pp. 366-68.
- 11 Rodríguez. Op. cit. pp. 122-25.
12. Uña Juárez, Octavio. Taller de Investigación. México, UNAM, - sin año. p. 7.

I. LA FILOSOFIA SOCIAL EN LA TEOLOGIA DE GUSTAVO GUTIERREZ

FALTA PAGINA

30...a la... 

En el presente capítulo abordo el sentido de la filosofía social propia de la visión del mundo que surge de la nueva manera de hacer teología en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez, la cual rompe con la teología, la iglesia y la fe tradicionales y esboza, al mismo tiempo, una idea inédita de hombre, de historia y de sociedad. Pues dicha filosofía social en la teología de Gutiérrez enuncia la prevaleciente necesidad de forjar una sociedad basada en un modelo de justicia, libertad, igualdad y oportunidades para -- una mayoría marginada, desde el punto de vista de la fe y el compromiso cristiano.

El hombre comienza la reflexión teológica no sólo por la curiosidad y la admiración del creyente en torno a los actos de la fe y las formas tradicionales de vivirla, sino, además, por la extrañeza y la inquietud que genera la caducidad de las ideas propias de una teología que ya no es capaz de trazar la inspiración de -- nuevas formas de pensar y hacer la fe, a través de las cuales el hombre intenta explicar de manera racional y afrontar humanamente la presente realidad de crisis social: en busca de la existencia de un nuevo mundo acorde con su fe.

Sobre esta reflexión cabe la pregunta ¿qué es la teología para Gutiérrez?, pues es a partir de dicha categoría que el autor genera los nuevos conceptos de la fe, de Dios, de mundo, de hombre, de iglesia, de sociedad y de historia, cuya elemental comprensión y explicación constituyen el puente teórico de esta investigación para hablar de la filosofía social, que concibo en la Teología de la liberación. Con Gutiérrez, la teología sufre un cambio de significado, del cual deriva una nueva concepción del mundo, ese tér

mino recoge el legado conceptual de la teología y la filosofía anteriores, y en una nueva síntesis del concepto define a la teología como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe". Dicha noción teológica sintetiza las pasadas funciones de sabiduría y de saber racional, sin las cuales no podría hacerse esta relevante interpretación de Gustavo Gutiérrez, a través del estudio sistemático de las fuentes fundamentales que sustentan su obra: la Biblia, la historia y las ciencias.

En esta óptica se hace necesario matizar el término teología para abordarlo en el significado actual que nos propone el autor: por un lado, el teólogo de la liberación define a la teología¹ como una reflexión o inteligencia de la fe propia de todo creyente, especialista, intelectual o no, que orienta ante todo la vida y la misión de la comunidad cristiana; por otro lado, la teología es, pues, un constante afán de saber en torno al sentido de la fe que el hombre tiene acerca de Dios² y, al mismo tiempo, tiene el cuidado de no tomar como hecha la sabiduría de la fe que históricamente busca.³

Dicha búsqueda de la reflexión teológica pretende culminar cada vez más en un conocimiento más cierto de la fe. Por esa razón el saber de la fe es un sentido propio de toda teología antigua o contemporánea, tradicional o liberadora, y al cual Gutiérrez le da un mayor realce en su obra. La sabiduría del teólogo se busca con un triple significado: es un saber en verdad lo que se dice, es un saber hacer las cosas y es un saber estar en el mundo; en suma, el saber de su fe es una verdad que se hace en el mundo, el teólogo y el creyente necesitan conocer de la fe esas tres cosas,

es decir, el fiel ha de saber la verdad que le inspira creer en Dios, para hacer la verdad de su fe que le es indispensable, de lo contrario no podrá creer realmente y, mucho menos, estar en el mundo viviendo bajo el ideal de amar a Dios.

La labor del teólogo, que aspira a ser verdadero, es un pensar libre y desinteresadamente la fe del creyente⁴, ha de intentar un conocimiento --necesario y útil-- para comprender y explicar la fe en un contexto diferente al de la antigüedad. La teología antigua es una contemplación de la fe y la vida cristiana, una meditación cuya sabiduría busca el progreso espiritual del hombre y la perfección de la vida de fe de la comunidad cristiana, este modo de ver a la sabiduría de parte del teólogo antiguo desemboca en un modelo a seguir en el camino a la santidad; es la teología de un acto intimista y ausente del compromiso cristiano por la vida presente de los hombres, en el que cada persona se ocupa de la --propia salvación del alma individual, de su vida en otra existencia; es una sabiduría que aleja al hombre de su quehacer humano -- en el mundo, es propia de un teólogo cuya conciencia de fe está -- entregada, en última instancia, a la preferencia de una vida no -- terrenal que a su mismo devenir histórico;⁵ en suma, bajo la sabiduría de la fe el hombre alcanza la plenitud de su existencia en un mundo superior no humano y en el que la vida humana trasciende en Dios.

Mas la noción de sabiduría teológica adquiere en nuestro autor un sentido distinto: la meditación de la fe no se limita a una -- simple contemplación pasiva de la vida cristiana, ni es la vía ex

clusiva en la búsqueda del progreso espiritual del creyente, ni la perfección de la existencia humana depende de la santidad y la reflexión de la fe, vacía y abstracta, y la conciencia del teólogo y del hombre de fe, común y corriente, no carece del sentido social e histórico que lleva a un compromiso cristiano que aspira -- que la vida de la sociedad presente vaya acorde con la visión de -- su fe.

Más tarde, la teología medieval supera ese viejo carácter contemplativo de libre y desinteresado saber sobre Dios. La teología deviene en un saber racional propio de un determinado compromiso -- caritativo del cristiano hacia el prójimo. La noción de teología -- mantiene el antiguo sentido de sabiduría con un cambio perceptible -- la meditación no es suficiente para hablar de la sabiduría de la -- fe. Más precisamente, la fuente de esta sabiduría no es el entendimiento, sino la caridad que une al hombre que cree con Dios. Así, -- la sabiduría de la fe para ser tal requiere de una acción humana -- de caridad, que debe darse a todos los hombres necesitados. Con es -- to está presente en la teología el esbozo de un incipiente compro -- miso cristiano en la medida que la contemplación y la predicación -- de la fe van juntas, se concretan en la vida.⁶ En una palabra, el -- teólogo avizora una influencia irreductible de la contemplación en -- la acción y la teología avanza, a su modo, a una espiritualidad -- del actuar cristiano en el mundo, a pesar de que la labor común -- del teólogo no es sino entender y explicar la verdad de la revela -- ción de una manera clara y sistemática. La teología, sin embargo, -- no es sólo una reflexión doctrinal de la vida cristiana, ni de la -- fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación indiscuti --

ble con la tarea restringida de definir, enseñar y defender la verdad bíblica. El conocimiento teológico pasa por un examen crítico que lo haga más creíble y aceptable en la vida de fe del creyente, aunque, bajo esta visión teológica, el hombre sigue aspirando a la plenitud de la existencia en un mundo superior no humano y donde la vida terrena aún trasciende en Dios.

De tal visión medieval de la teología, Gutiérrez, rescata el aspecto principal de una comprensión de la fe, que anticipa con claridad la necesidad de valorar el acto de la fe desde la perspectiva de la acción humana en el mundo. El autor recupera el acto de la contemplación y la predicación por la intención de su compromiso de caridad cristiana con los demás, sin lo cual la reflexión actual de la fe no se abriría camino en la visión de la Teología de la liberación, cuyo sentido de la fe no depende nada más del pensamiento, sino de la acción que implica ser cristiano frente a Dios y los hombres. De ahí resulta a la postre una interpretación teológica con un modo de pensar, de conocer y de vivir la fe, que tiene origen en la praxis cristiana que el hombre lleva a cabo en su devenir histórico.

Ahora cabe preguntar, ¿cuál es el sentido de la filosofía social en la teología de Gutiérrez? Un esbozo de esta filosofía contiene la idea de una reflexión que se ocupa del hombre desde cualquier concepción ya sea teológica, pedagógica, jurídica, psicológica, etc., que alude una posición crítica a un determinado modo de vida humana y a un ideal de existencia, contribuye a una toma de conciencia de la problemática y la perspectiva de ésta, y aspira a

comprometerse con el necesario cambio de la realidad.

De manera particular, dicha filosofía tiene el papel de preparar las condiciones para un nuevo ejercicio de la reflexión, su desafío comienza en la realidad y se justifica en el proceso histórico de formación de la misma, refiere a un hombre situado en la historia y su cultura, se plantea el cambio social vía de la liberación de las estructuras opresoras de la sociedad actual, -- siendo el sujeto histórico del cambio el pueblo como portador de una praxis político cultural, y sintetiza, pues, un pensamiento vivo en sentido de transformación hacia una nueva vida social éticamente fundada en la razón del hombre, sujeto concreto que vive y ejerce su razón en un contexto dado.

Así, la opción a un modelo social nuevo está avalada por un -- verdadero diagnóstico de la realidad, en el que --a grosso modo-- una sociedad como la nuestra no puede pasar de la dependencia al desarrollo sin liberarse del imperialismo y sin revolucionar las estructuras sociales presentes para salir del subdesarrollo en Latinoamérica. Por tanto, asume una posición crítica de la realidad histórica del continente, reinterpreta la existencia de las sociedades regionales desde una pluralidad oprimida y la mayoría de pobres y que sistematiza en torno a una herencia experiencial de dolor y opresión, de injusticia y muerte; pero también de resistencia y lucha por la realización de la utopía de una vida humana -- nueva, cuyo programa de cambio social se basa, sobre todo, en la reivindicación de los pobres como verdaderos sujetos y beneficiarios de la transformación de la sociedad.⁷

Esta filosofía es una reflexión que constituye un aporte teórico y práctico hacia la construcción de una sociedad alternativa a

la presente; dicha reflexión no está hecha, se hace en la medida que intenta contribuir a la solución de los problemas reales de sociedades históricas concretas, aún y cuando la solución propuesta a los problemas políticos y sociales sea un ideal, una probable alternativa, para un futuro mejor. Este proceso ocurre en un sentido ético-antropológico que comprende la experiencia histórica de las grandes mayorías sufrientes de América Latina a las que se les debe el modelo de una sociedad con justicia social, que logre una vida humana armoniosa, en paz y libertad. Asimismo no se pierde la esperanza de alcanzar en la historia la realización de esta misma utopía bajo la influencia de una lucha libre, pacífica y con derecho pleno; aunque el conocimiento de la realidad política indica, lo contrario, que una lucha de liberación no se inicia, desarrolla ni resuelve, sin un elevado grado de conflicto y un mínimo sacrificio social, a sabiendas de que la liberación de una sociedad no trae las respuestas a los problemas vitales del hombre de hoy, de una vez y para siempre.

En esa lectura de filosofía social interpreto la visión del mundo de Gustavo Gutiérrez, cuya obra muestra a un hombre en proceso de liberación hacia una sociedad más humana. La teología, de acuerdo a él, es inteligencia de la fe, fruto del encuentro entre la fe y la razón, con un soporte también ideológico y no exclusivamente filosófico y en una interpretación de la realidad a través de la fe sustentada en una diversidad del pensamiento y de los conocimientos científicos actuales. Pues para el autor: "Asíntimos hoy día a una gran complejidad y una pluridimensionalidad del saber humano: filosofía, ciencias, expresiones artísticas. To

do eso debe intervenir en el trabajo de la inteligencia de la fe." ⁸ En esa línea, la teología deviene un conocimiento crítico de la fe, de la experiencia y el compromiso cristiano de la iglesia, del presente y el futuro de la historia, pues la realidad del hombre es el centro de su preocupación, buscando el teólogo la comprensión de la fe en la historia de la sociedad donde se pone en juego la existencia humana.

En esta línea la teología de Gutiérrez presenta una visión antropomórfica de Dios, cuya promesa bíblica de salvación y de su presencia activa de liberación se realiza en la historia del mundo, como veremos más adelante. El vínculo entre Dios y el hombre el autor lo subraya de la siguiente manera:

"El mensaje evangélico al revelarnos a Dios, nos revela a nosotros mismos en nuestra situación ante el Señor y con los demás hombres. El Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre..." ⁹

Tal reflexión de la fe aleja su atención de una realidad sobrenatural para centrarse en la existencia del hombre en el mundo, para vislumbrar una solución a los problemas y las necesidades del hombre en el presente y el porvenir de su vida; por lo tanto, mira la realidad humana en su circunstancia y no es una esfera distinta a nuestra existencia, en esa óptica le da una dimensión humana al compromiso del hombre para cambiar su realidad

La teología enuncia y anuncia un compromiso de vida para el hombre, la vocación de servicio de la iglesia va más allá de inculcar y conservar la fe, sino que ésta adquiera un sentido de vida en el mismo presente de los hombres, la fe es un compromiso con Dios y el prójimo, es un acto de confianza y entrega hacia -

los demás,¹⁰ cuyo fin último consiste en liberar al hombre de la presente historia de opresión humana.

La teología no es una ideología racionalizadora y justificadora de un orden social y eclesial establecido, en su ligazón con la praxis hace lectura del rumbo histórico con el objeto de descubrir y manifestar su sentido profundo, para hacer el compromiso liberador de los cristianos más radical y lúcido. Por ende, el teólogo es alguien comprometido en hechos históricos a través de los cuales países, clases sociales y hombres pugnan por librarse de la dominación y la opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres.¹¹ En esa hermenéutica destaca -- la dimensión escatológica de la historia abierta al futuro, que el hombre construye hacia su sentido final: el encuentro entre Dios y los hombres.

Para el autor la teología es, ya se ha dicho, una reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe, pero vale la pena ahondar aquí sobre ese concepto. Eso significa que el teólogo descubre el sentido de la fe a través de la razón y la palabra, pero sólo en el acto mismo de la fe que realiza el hombre, fuera de este ámbito no podría hablarse sobre la verdad que inspira al creyente. El teólogo conoce entonces la fe en la realidad humana es decir, en la relación de un hombre con los otros hombres. No sabe de la fe en la esfera exclusiva de la razón, donde el modo de pensar realiza y verifica el conocimiento de la fe en las fronteras del mismo pensamiento. Para el teólogo de la liberación el conocimiento de la fe se busca, la verdad de la fe no es

tá hecha, no reside en generar una simple erudición ni depende de la razón, sino de la acción humana, del gesto concreto del hombre hacia los demás, del compromiso de vida y de caridad del cristiano con sus semejantes.

El hombre, pues, realiza, una praxis de fe. El hombre conoce el mundo en la medida que actúa sobre él. No hay conocimiento al margen de la práctica de la fe.¹² Así, el fundamento racional y explicativo del conocimiento de la fe, de acuerdo al pensamiento de la teología de la liberación, está en la praxis y no en ninguna especulación de la razón humana.¹³ De ahí, para el teólogo de la liberación:

"Lo primero es el compromiso de la caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo."¹⁴

Así, el teólogo asume una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y la reflexión de la comunidad cristiana. La reflexión teológica es necesariamente una crítica de la sociedad y de la iglesia "animada por una intención práctica e indisolublemente unida a la praxis histórica".¹⁵ En tanto pensamiento crítico, cuestiona -- sus fundamentos y propone esa nueva manera de hacer teología, -- que conserva la validez de ideas anteriores para elaborar nuevos puntos de vista que generan un cambio en el conocimiento teológico y en el enfoque de la realidad histórica. En dicho cambio teórico y práctico, la teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe es liberadora y de la transformación de la existencia de la humanidad. No se limita a pensar el mundo sino que busca situarse como un momento del proceso a través del

cual el mundo es cambiado al construirse una nueva sociedad, justa y fraterna, acorde al reino de Dios.¹⁶ Dicha teología es liberadora del hombre y la comunidad cristiana, no sólo de la opresión que se vive, también de toda forma de alienación religiosa.

En esa medida, la teología es una lectura crítica de la praxis histórica en el sentido de la transformación del mundo. La reflexión se da en la historia con vistas a una acción transformadora del presente y a la luz del futuro de salvación en que se cree y se espera, iluminándola con la palabra de Dios cuya promesa bíblica está presente en el devenir de la humanidad para llevarla a su pleno cumplimiento. Por ello, Gutiérrez afirma:

"La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se verificará, literalmente hablando, nuestra fe."¹⁷

La verdad de la fe no depende de una simple afirmación de conocimiento bíblico establecido a priori. La fe es una verdad que se hace, un conocimiento que pasa la prueba de la acción cristiana de transformar el mundo actual en un mundo distinto, humano y justo. A su vez, la verdad de la fe adquiere una dimensión progresiva, variable, histórica; es un camino no definitivo, ni estático ni estéril.

La teología, en otras palabras, está en íntima relación con la situación histórica en que nace, no se explica sin su contex-

to y es en función de éste que se entienden sus ideas, ya que se piensa en el presente y se analizan las ideas y las soluciones pasadas por la dimensión que les damos hoy en la tarea de alcanzar un nuevo porvenir humano. En este sentido, la teología es un pensamiento histórico que da respuesta a la problemática contemporánea que vive el hombre, esto es, deviene en una posible solución de una determinada realidad y un tiempo.¹⁸ Por lo mismo, la teología es un conocimiento que alude al cambio de las circunstancias históricas y que previene a la vez sobre la necesidad de cambiar dicho conocimiento al paso de la misma realidad presente, pues su verdad no es una verdad eterna.

De la misma manera, la reflexión teológica también se hace desde la presencia y el actuar de una iglesia de servicio y no de poder, centrada en los hombres de su tiempo y no en ella misma; tampoco en una iglesia formuladora de verdades, sino en la de una vocación para conseguir un mundo mejor. En suma, en una iglesia que puede contribuir a cambiar a la sociedad.¹⁹

La iglesia, pues, tiene una tarea humana en el mundo, ahí donde ocurre la existencia de los hombres, en la sociedad en que es iglesia y también sujeto de la historia. Al respecto al autor nos dice:

"La reflexión a la luz de la fe debe acompañar constantemente el actuar pastoral de la iglesia. La teología, relativizando las realizaciones históricas, contribuye a que la sociedad y la iglesia no se insalten en lo que no es sino provisorio."²⁰

La vida de la iglesia es el lugar teológico de esta reflexión

de la fe a través de la praxis histórica, que se sitúa en el contexto de la sociedad, la ciencia y la acción liberadora del hombre como respuesta a la opresión existente. Ante lo cual Gutiérrez expresa:

"Esto nos llevará a estar especialmente atentos a la vida de la iglesia en el mundo, a los compromisos que los cristianos, impulsados por el Espíritu y en comunión con otros hombres, van asumiendo en la historia. Atentos en particular a la participación en el proceso de liberación hecho mayor de nuestro tiempo y que toma una coloración muy peculiar en los países del tercer mundo."²¹

La iglesia cumple así una labor de reflexión crítica de sí misma, pues se abre a la totalidad de la historia y se acerca a los problemas del mundo actual, a partir de los hechos y las preguntas del mundo y a la luz de los datos de la revelación y la teología clásica. Ahora bien, la iglesia tiene en la teología de la liberación un nuevo método de reflexión cuyo fundamento epistemológico (modo de conocer) reside en la praxis histórica o la acción liberadora de la fe, es decir, es una teología con un proyecto histórico de sociedad basada en la interpretación bíblica de Dios que se plantea una crítica de la fe, de la comunidad cristiana y el mundo, es una toma de conciencia por realizar el mensaje bíblico hacia un porvenir libre y humano sin el dominio del hombre sobre el hombre, a través de la lectura de la historia, la ciencia y la filosofía; en dicha tarea, este compromiso liberador verifica la fe bajo la praxis social que asume el hombre en el proceso de transformación de la realidad, reafirmando esta nueva manera de hacer teología.

N O T A S

1. Werner, Jaeger. La teología de los primeros filósofos. México, CFE, 1972. p. 10.
2. Cfr. Runes, Dagoberto. Diccionario de filología. México, Grijalbo, 1986. p. 367. Teología deriva de theós, dios y logos, estudio, por lo que es el estudio del problema de Dios y su relación con el mundo de la realidad; es una rama de la investigación filosófica que trata de Dios. El término ha sido utilizado para referirse a una religión, de ahí que la teología pueda ser "cristiana", "judía", "presbiteriana", "protestante", etc., cuando se emplea en este sentido - se restringe su significado en "histórica", "sistemática", "polémica", "eclesiástica", "apologética". No obstante, la teología no tiene por qué ser adscrita nada más a la religión; puede ser un estudio puramente teórico sobre Dios y su relación con el mundo, en un plano de investigación libre.
3. Zea, Leopoldo. Introducción a la historia de la filosofía. México, UNAM, 1988. p. 11.
4. Gutiérrez, Gustavo. Teología de la liberación. México, CRT, 1974. p. 25.
5. Ibid. p. 23.
6. Ib. p. 28.
7. Fornet-Betancourt, Raúl. Estudios de Filosofía Latinoamericana. México, UNAM, 1992. p. 81.
8. Gutiérrez, G. La verdad nos hará libres. México, CRT, 1979. pp. 22 y 83.
9. Gutiérrez. TL. p. 28. Cfr. también Cerutti. Filosofía de la liberación latinoamericana. México, CFE, 1983. p. 150. Para el autor la teología de la liberación es la antropología de un hombre situado en un ámbito geográfico, político, social y cultural concreto.
10. Gutiérrez. TL. p. 34.
11. Ibid. p. 38.
12. Sánchez, Adolfo. Filosofía de la praxis. México, Grijalbo, 1980. p. 158 y ss.

13. Ibid. p. 164.
14. Gutiérrez. TL. p. 35. Del mismo autor. El Dios de la vida. -- Perú, Pontificia Universidad Católica, 1973. p. 6.
15. Gutiérrez. TL. p. 34.
16. Ibid. p. 41.
17. Ib. p. 33. Cfr. también Richard, Pablo. La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Colombia, DEI, 1981. p. 22.
18. Zea, L. La filosofía americana como filosofía sin más. México--co, XXI, 1989. p. 65.
19. Fazio, Carlos. La cruz y el martillo. México, Joaquín Mortiz, 1987. p. 14.
20. Gutiérrez. TL. p. 36.
21. Ibid. p. 39.

II. EL ORIGEN DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

FALTA PAGINA

No 4.7 a la.....

El presente capítulo comprende el origen histórico, eclesial y -- teológico de la obra de Gustavo Gutiérrez, a través de esos aspectos, el autor, halla el sentido de liberación que hace más creíble y viable el significado de Dios entre los pobres; la misión de la iglesia y la esperanza de vida de los pueblos creyentes; -- asimismo, ve en la liberación el proceso verificador de la verdad de la fe y el compromiso de los cristianos para que el hombre logre el cambio de un modo de existencia capitalista, inhumana e injusta, a una socialista, humana y justa, lo cual define de manera más clara y sólida la idea de filosofía social que sustento en su teología.

En efecto, para explicar la teología de la liberación es preciso situarla en el contexto en que ha nacido, se desarrolla y actualiza. Una teología se comprende a partir de su estructura interna, pero cobra mayor significado y trascendencia al seno del contexto que la rodea: la historia, la iglesia y la teología. "Vale ciertamente la afirmación de que el conocimiento de un contexto histórico nos ayuda a explicar la vigencia de un universo ideológico."¹ Precisamente la vigencia de la visión del mundo que propone la -- teología de la liberación es un punto que nos ocupa ineludiblemente en nuestro trabajo. Su actualidad depende, por un lado, de la influencia que haya alcanzado en la iglesia y, por otro, de la -- aceptación que también haya logrado en la sociedad. En suma, su -- visión del mundo es actual en la medida que responda teológicamente con eficacia a la problemática de la fe y de la vida social de su tiempo.

1. EL ORIGEN HISTORICO

Una lectura de la situación histórica en que vive la humanidad, sobre todo en la que una mayoría práctica su fe, es indispensable en el origen de la teología de la liberación, con la finalidad de seguir dando cuenta de lo que Dios significa para el hombre. Así, el punto de partida de toda deliberación teológica sobre la historia es la realidad de riqueza insostenible para pocos hombres y una miseria denigrante para los dos tercios de la humanidad.² Para lograr un análisis más serio y profundo de esta paradójica situación humana en el capítulo cuarto se presentan los datos más recientes. Ante ese panorama a mediados del siglo, América Latina recibió la propuesta de que un adecuado modelo de desarrollo sacaría a nuestros países de sus problemas económicos. El desarrollo expresó en su momento las aspiraciones de los hombres por consideraciones de vida más humanas, sobre todo, en los países pobres de la región. Para algunos estudiosos del capitalismo, el desarrollo ofrecía un nuevo dinamismo, la innovación técnico-económica y la creatividad político-social que urgían en Latinoamérica hacia el bienestar como el objetivo de la vida económica y no la riqueza. El desarrollo era el camino hacia el bienestar propuesto por los países avanzados del orbe, en particular de los Estados Unidos para la región, y la evidencia de su viabilidad era que los niveles más altos de bienestar pertenecían a los países industrializados; por ende, la industrialización era el camino que los países pobres debían seguir hacia el progreso.

En los hechos el desarrollo fue una cuestión puramente económica-

ca: un aumento de riqueza para los capitalistas foráneos y una -- elevación del bienestar para ciertos grupos sociales, es decir, -- en un desarrollo propio de los países ricos, cuyo nivel de bienes tar es anhelado por los países pobres. Este es el modelo de desarrollo que el capitalismo impulsó en América Latina, sin avanzar a una visión más integral del mismo y que todavía se sostiene hoy en día. En relación a este punto, Gutiérrez expresa:

"El desarrollo, en una perspectiva más bien economista y modernizante, ha sido con frecuencia promovido por organismos internacionales en estrecha relación con los grupos y gobiernos que tienen en sus manos la economía mundial. Promovían cambios que -- procuraban acrecentar el dominio y los intereses de los grandes grupos económicos internacionales y los de sus aliados naturales: los grupos nacionales dominantes."³

En contrapartida a ese tipo de desarrollo, se llegó a ver a éste como un proceso global que abarca aspectos económicos, sociales, políticos y culturales cuyo avance o retroceso es recíproco y que, de algún modo, responde más a las aspiraciones de cualquier país; sin embargo, los resultados siguieron siendo los mismos.

Esa perspectiva global del desarrollo llevó a tomar en cuenta -- los condicionamientos externos e internos de la evolución económica de un país y la tarea de evaluar la distribución de los frutos y la mecánica de las relaciones entre los agentes de la vida económica internacional, lo que condujo a los científicos sociales a comprender que "la dinámica de la economía mundial lleva simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los menos y de mayor pobreza para los más."⁴ Para no ir muy lejos, en la década del se

50

senta los países ricos habían acumulado sus riquezas en un 50%, - mientras los pobres del mundo no salían de su miseria y frustración.⁵

Por ello la estrategia de desarrollo para Latinoamérica comprendía un proceso social global, cuya dimensión ética tomara en cuenta los valores morales en una perspectiva humanista de nuevo tipo, para que el cambio social se correspondiera con una mentalidad de servicio y no de riqueza. En tal sentido Gutiérrez propone:

"Este enfoque de tipo humanista intenta colocar la noción de desarrollo en un contexto más amplio: en una visión histórica, en la que la humanidad aparece asumiendo su propio destino. Pero esto lleva juntamente a un cambio de perspectiva, que --previas correcciones y la inclusión de otros elementos-- preferiríamos designar con el término liberación."⁶

La novedad en el cambio de perspectiva en línea de liberación depende del conocimiento de las causas profundas de la situación histórica de América Latina, el desarrollo capitalista fue y es - el proceso económico aspirable, pero alcanzado por pocas regiones del mundo. El tercer mundo subdesarrollado reconocía la necesidad de iniciar una política que le permitiera salir de su atraso, lo que significó una paulatina toma de conciencia sobre el carácter insostenible de tal situación.

América Latina adoptó, por tanto, la posibilidad de lograr un desarrollo económico sustentado en un crecimiento hacia afuera y hacia dentro, a partir de la década del 50. "Después de la segun-

da guerra mundial (1939-1945), el capitalismo avanzó a toda velocidad, en un boom gigantesco. Se dieron verdaderos 'milagros económicos' en los países devastados por la guerra. De este modo, - los países desarrollados y centrales de Europa y de América del Norte se distanciaron todavía más de los países del Tercer Mundo la periferia económica. Estos, a su vez, intentaron insertarse - en el sistema global en calidad de dependientes, secundarios, periféricos, tardíos." ⁷ Esos países habían salido del subdesarrollo por la combinación de tres factores importantes: el capital, la tecnología y el mercado. Los países pobres carecían de ellos, por eso se habían quedado en el subdesarrollo. El desarrollo era posible a la vista. "Este modelo venía apuntalado por los estudios socio-económicos de un buen número de expertos en su gran mayoría, pertenecientes naturalmente a las naciones desarrolladas. La teoría del desarrollo tiene como punto central y eje, el pensar dicho desarrollo como un proceso lineal. Es decir, que si siguen los pasos y el camino tomado por las naciones industrializadas, el éxito es seguro. Sólo es cuestión de tiempo. Es, pues, una teoría cronológica, de un simple retraso en el reloj social de los países subdesarrollados. El camino se tenía como comprobado. Se estudió con detalle el proceso de Japón, de Canadá, de -- Australia, y no se diga de Inglaterra y los Estados Unidos." ⁸ El subdesarrollo se veía como una etapa previa al desarrollo, para lograrlo se tenía que inyectar capital, ampliar los mercados y - crear la tecnología necesaria. Sobre este aspecto Gutiérrez indica:

"Los países subdesarrollados aparecen así como países atrasados situados en etapas anteriores a la -

de los pueblos desarrollados obligados, por consi--
guiente, a repetir, más o menos, la experiencia his-
tórica de estos últimos en su marcha hacia la socie-
dad moderna."⁹

Esta fase del desarrollo capitalista implicó la internacionali-
zación del capital para solventar las deficiencias de las econo-
mías latinoamericanas. América Latina se abrió de par en par a --
las multinacionales con la esperanza de que podría entrar, tarde
o temprano, al club de los países ricos. Las empresas extranjeras
tenían la ventaja de poseer las tres condiciones del desarrollo:
capital, mercado y tecnología, su implantación en los países lati-
noamericanos traería, sin duda, un impulso desarrollista.

En los últimos años, dice Gutiérrez, la dependencia opera en -
el desplazamiento de las inversiones extranjeras hacia el sector
moderno de la economía, hacia los sectores más dinámicos de la na-
ciente industria nativa, vinculada cada vez más estrechamente al
capitalismo internacional. Esta nueva forma de dependencia, subra-
ya, sume en la misma condición de subdesarrollo a los países lati-
noamericanos y pugna por un cambio urgente de esta situación.¹⁰

Puesto que años después de que varios países de América Latina
vivieron bajo los derroteros marcados por la vía hacia el desarro-
llo, los sociólogos de la CEPAL nos asombraron con las consecuen-
cias de dicha teoría: se había modernizado el capitalismo en esos
países, un sector de los mismos había crecido enormemente, peque-
ñas regiones habían adquirido un alto nivel industrial, la rique-
za se había concentrado en grupos más restringidos, aumentando la

explotación de la fuerza de trabajo por los grandes centros económicos y también el número de los excluidos, se habían creado enormes masas de pobres, de marginados, de oprimidos en el continente. Las crisis económicas del capitalismo se resolvían y resuelven -- siempre en la misma dirección de mayor concentración de la renta y la exclusión de las mayorías del bienestar o, en otros términos sin ampliar la distribución de los bienes y la creación del mercado interno, mostrando con ello una política ineficaz e insuficiente para encauzar la evolución económica, social y política en Latinoamérica.

"Hoy se percibe con claridad --dice Gutiérrez-- que el modelo desarrollista adolece de graves errores de perspectiva. No tenía suficientemente en cuenta los factores políticos y, lo que es más grave, se mantenía a un nivel abstracto y ahistórico; las sociedades subdesarrolladas, atrasadas, se yuxtaponían estáticamente a las sociedades desarrolladas modernas." 11

Los países latinoamericanos eran originaria y constitutivamente dependientes y su dependencia los llevaba a tener un proceso de desarrollo desigual que no les permitió alcanzar los niveles de bienestar y consumo de los países avanzados; en vez de disminuir, había crecido la dependencia de los países periféricos respecto a los países centrales, es decir, no había signos de verdadero desarrollo autónomo. La distancia entre los países desarrollados y subdesarrollados tenía origen en un fenómeno, para los teóricos de la dependencia la situación del subdesarrollo es el resultado del proceso económico que vivían: "En relación al desarrollo y expansión de los grandes países capitalistas. El subdesa-

rollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países."¹² El subdesarrollo no era realmente una fase previa al desarrollo que se supera con la entrada de capital, de la tecnología y el mercado. La inversión de capital era grande, pero todavía mayor fue la evasión. Los países ricos se desarrollaban todavía más. Mientras los países periféricos crecían en su dependencia, engendrando en su interior masas cada vez mayores de marginados que vegetaban en torno al pequeño grupo de los ricos. Las consecuencias de este proceso son una sola historia, el desnivel entre unos y otros países cubre todos los aspectos, incluido el cultural. De seguir las cosas así, son difícilmente recuperables los niveles culturales entre ambos grupos de naciones, pues pronto, si no ya, podrá hablarse de una inzanjeable diferenciación antropológica entre dos grupos humanos, entre dos tipos de hombre.¹³

En esta óptica de la interpretación de la realidad latinoamericana la dependencia externa también pasa a ser vivida como interna, en la que "sólo un análisis de clase permitirá ver lo que realmente está en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes. No tener en cuenta sino el enfrentamiento entre naciones disimula, y finalmente suaviza, la verdadera situación. Por eso la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial."¹⁴

Las falsas expectativas de modernización económica y el fracaso

so de transformación de las reformas de los países de América Latina hizo posible un conocimiento más claro de la realidad y dio paso a una nueva actitud en su aspiración de transformación. "Los países pobres toman conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen actualmente con ellos. Y, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos."¹⁵

Así la teología de la liberación empieza a entrelazar una idea de historia sobre la realidad de América Latina vista como un proceso de desarrollo y dependencia, de opresión e independencia, de dominación y liberación; a su vez, la comprensión de esta realidad del continente da lugar a una nueva concepción del hombre latinoamericano y la reflexión de la praxis histórica a la luz de la fe se convierte en una de las opciones que importantes sectores de la iglesia van tomando en el único continente mayoritariamente cristiano. A través de dicha obra, América Latina se descubre como una región dominada y oprimida con una situación más conflictual del proceso histórico, ante la cual Gutiérrez afirma:

"El desarrollo debe atacar las causas de la situación, y entre ellas la más profunda es la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos en relación a otros, expresión de la dominación de unas clases sociales sobre otras. (Sic) Unicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia,

puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista, o, por lo menos, hacer -- que ésta sea posible."¹⁶

De hecho, se trata de una nueva postura del hombre latinoamericano de llevar a cabo un proceso de liberación con un contenido humano, que pueda hacer real la política de desarrollo eficaz que no ha sido posible bajo la directriz del capitalismo en la región.

Durante los años 50 y 60, el desarrollo admitía entonces el sa^uneamiento financiero de las economías latinoamericanas, pero postergaba la aceleración de las reformas sociales, la distribución de las riquezas y el poder para las grandes masas, como en el caso de los gobiernos populistas; por un lado, las clases dominantes defendían su status quo y, por otro, los demás grupos sociales se movilizaban y exigían reformas profundas en orden a la distribución de las rentas y la tierra, a un mayor control nacional de sectores importantes de la economía para limitar la actuación de los capitalistas extranjeros, democratizar la enseñanza y la cultura, y aumentar la participación política de sectores marginales, como en el caso chileno con su aspiración pacifista al socialismo.

El crecimiento económico en América Latina fue a costa del rigor salarial, de la explotación de la mano de obra y de la concentración del capital en las manos de los países ricos y la burguesía nativa. Cuando este modelo se desarrolló, no se pudo sostener con la benevolencia del pueblo y de las clases medias críticas y se implantaron regímenes autoritarios para continuarlo. No obstan

te, cabe precisar, según Marini: "Cuando se abre el ciclo de las dictaduras militares, el desarrollismo cepalino entra definitivamente en crisis."¹⁷ De ese modo, bajo la doctrina de la seguridad nacional se intensificó más la explotación y la opresión de las masas populares a fin de lograr el 'milagro económico', como en el caso chileno. Y, en efecto, el milagro chileno logrado bajo el mando de Pinochet, hoy se muestra como ejemplo para toda América Latina. "Según las estadísticas, la Balanza Comercial, el Producto Interior Bruto y el ingreso per Cápita --dice Benedetti-- ofrecen cifras casi primermundistas, pero la realidad muestra que un 45% de los chilenos viven en la pobreza."¹⁸ Esto es, ahí donde hubo desarrollo económico fue una vez más para una élite dueña del capital local y extranjera, pero no para toda la población generadora importante de dichos beneficios. Y, si en tiempos de paz ya no era posible promover el desarrollo en la región, ahí estaban los militares para alentar dicha estrategia internacional del capital en su búsqueda desinteresada en el crecimiento de las sociedades latinoamericanas. "Hacia mediados de los setenta, el panorama político de América Latina era extraordinariamente sombrío. -- Respondiendo al ascenso de los movimientos populares y la izquierda, una cadena de golpes de Estado sumieron a la mayoría de los países en la dictadura y la represión."¹⁹ El cuadro del dominio militar en la región comienza con el fin del régimen popular de Arbenz (1954) orientado hacia el socialismo. Luego la revolución cubana encabezada por Fidel Castro, marcó en 1959 una nueva esperanza en Latinoamérica, evidenciando que la historia podía separarse del poderío norteamericano. La instalación de un régimen de justicia social dio inicio a nuevos movimientos de liberación na-

cional. La concepción de la lucha armada como vía para la toma -- del poder culminó con la muerte de Che Guevara en Bolivia.

En 1964 terminó el gobierno reformista de Joao Goulart instaurándose una dictadura que había de durar 18 años en Brasil. En -- 1966 un golpe militar daba fin al gobierno constitucional de Arturo Illia en Argentina. Después de un breve interinato de los peronistas en el poder, en 1973 los generales volvían a intervenir, -- para quedarse con el mando hasta 1984. En septiembre de 1973, un golpe de Estado dirigido por el general Augusto Pi -- nochet derrocó al gobierno socialista de Chile. Salvador Allende intentó en Chile, por primera vez en la historia, el tránsito pacífico hacia el socialismo sin un enfrentamiento armado de clases sociales, sin una ruptura violenta de estructuras. Su propósito -- era preparar un ulterior advenimiento del socialismo manteniéndose dentro de las reglas del juego de la burguesía; pero fracasó. El presidente Allende resistió hasta el final, convirtiéndose en mártir del primer intento de establecer el socialismo por la vía de la democracia.

En Uruguay, con un golpe en 'cámara lenta', que duró 20 meses, los generales siguieron el mismo camino. En febrero de 1973, el -- presidente Bordaberry aceptó la formación de un Consejo de Seguridad Nacional, dominado por éstos, y cuatro meses más tarde anunció la disolución del Congreso. El gobierno castrense había sido instaurado y el papel rector de los militares duró más de diez -- años, esos golpes costaron miles de vidas y sumieron a la población en un ambiente de terror que habría de influir profundamente

en la psicología popular en las décadas siguientes. En 1968, los militares peruanos también decidieron enviar tanques a Palacio. La junta militar dirigida por Velasco Alvarado puso en práctica una serie de reformas sociales y económicas avanzadas. Las nacionalizaciones se combinaron con la reforma agraria y la creación de cooperativas. En lo político adoptaron un modelo corporativo donde obreros, campesinos y colonos fueron integrados en una organización controlada por el gobierno. En Panamá, el general Omar Torrijos, después de derrocar al gobierno de Arnulfo Arias, adoptó una política similar, que mantuvo durante los once años (1968-1978) que estuvo en el poder. De 1964 a 1984 en Bolivia gobernaron los militares, entre ellos el general Hugo Suárez Bánzer del 71 al 78. Ecuador no fue la excepción castrense. Honduras y Guatemala estaban regidos por militares.

El Salvador estuvo regido por gobiernos civiles controlados -- por el ejército. Stroessner seguía gobernando Paraguay desde 1954, la dinastía de los Somoza mandaba en Nicaragua, y en Haití los Duvalier se eternizaban. Sólo en Costa Rica, Colombia y Venezuela -- hubo en la década de los setenta regímenes políticos que podían -- ser considerados democráticos.

En los setenta los movimientos revolucionarios de Centroamérica, en Guatemala, Nicaragua y El Salvador buscaron la transformación de sus sociedades. En Guatemala, la URNG promovió en la ciudad de México (1995) el acuerdo de una solución política a la guerra, con tal de buscar la democratización del país y transitar hacia el cambio social objetivo de su lucha pasada.

En Nicaragua, el triunfo del FSLN permitió su ascenso revolucionario al poder y a la creación de una economía equitativa que satisficiera las más elementales necesidades materiales y culturales de la población, con significativos avances en materia de empleo, salud, educación, salario, alimentación, tierra, derechos humanos, así como en la participación social y política innegables durante el mandato de los sandinistas; sin embargo, la incesante guerra contrarrevolucionaria promovida por los Estados Unidos para derrocar al FSLN, culminó con las elecciones de 1990 a favor de Violeta Chamorro. Los sandinistas reconocieron democráticamente su derrota y respetaron la entrega del poder. A partir de este acontecimiento, Nicaragua vive un retroceso en materia de los grandes avances sociales de la revolución.

En El Salvador, el FMLN durante doce años sostuvo un proceso revolucionario con la finalidad de crear una nueva sociedad basada en el derecho, la justicia, el bienestar y las libertades para las grandes mayorías. En 1992 el FMLN firma con el gobierno de Alfredo Cristiani los acuerdos de pacificación, aquél se convierte en partido político, deja la guerra y busca ganar el gobierno a través de las elecciones; los revolucionarios salvadoreños se plantearon la vía de la democracia y las reformas de tipo social como el instrumento político para seguir y también culminar la lucha de liberación emprendida antes con las armas, pero circunstancialmente (o sea, no definitivamente) en 1994, la historia es conocida, perdieron en las urnas.

El inicio de estas dos vertientes de la historia contemporánea

de América Latina, militarismo y liberación, se vieron envueltas por el peso aparente o no de la influencia del socialismo europeo en general y del socialismo soviético en particular. Bajo ese pretexto los Estados Unidos propiciaron, alentaron y protegieron los gobiernos autoritarios más anticomunistas que se recuerde. Frente a la dominación militar y proimperialista los intelectuales, las clases medias, el pueblo y la iglesia latinoamericana dieron, sin embargo, su respuesta.

Ese período de la historia latinoamericana propició un proceso de radicalización de segmentos intelectuales de las clases medias creando una impresión general y un clima colectivo de que se estaba en una fase pre-revolucionaria. Por lo mismo, Gutiérrez expresa: "Estamos, en América Latina, en pleno proceso de fermentación revolucionaria, situación compleja y cambiante que se resiste a interpretaciones esquemáticas, y exige una continua revisión de las posturas adoptadas. Sea como fuere, la insostenible situación de miseria, alienación y despojo en que vive la inmensa mayoría de la población latinoamericana presiona, con urgencia, para encontrar el camino de una liberación económica, social y política. Primer paso hacia una nueva sociedad."²⁰

Bajo la sombra de la dictadura se hizo acallar las voces populares y eliminar sus órganos de expresión. En este silencio represivo, el sistema iba engendrando gigantescas mayorías de pobres, de marginados, de expoliados. Pero esas masas no se quedaron calladas e inactivas. Se organizaron como pudieron en la lucha por la supervivencia y la mejora de condiciones de vida. De aquel es-

fuerzo surgieron movimientos sociales populares, muy distintos de los que habían agitado el clima político e ideológico antes del golpe militar, pues dichos movimientos, al no encontrar ningún espacio abierto en los antiguos órganos e instituciones populares, acabaron amparándose bajo el escudo protector de la gran institución de la iglesia. Esta fue la única institución importante que consiguió resistir los embates de la persecución y de la represión. Asimismo, al abrigo de los nuevos movimientos populares se mantendría encendida la conciencia emancipadora en el seno de la iglesia durante aquel largo periodo de la cerrazón política. La iglesia se hizo presente en esos movimientos, muchos de ellos surgieron con ella, otros recurrieron a su influencia, otros mantienen todavía estrechas relaciones con ella. Esto hizo que la iglesia se viese tocada por el doble aspecto de la pobreza: la existencia del inmenso mundo de los pobres y sus luchas organizativas. Otros movimientos sociales dejaron profunda huella en la iglesia por sus luchas revolucionarias surgidas en el sur del continente y, sobre todo, la revolución triunfante de Cuba y más recientemente la de los nicaraguenses, considerando también la enorme participación cristiana en la lucha de liberación del pueblo salvadoreño.

Sin ese dato objetivo de las inmensas masas de explotados en el continente no podemos hablar de los niveles políticos y culturales de los latinoamericanos, de un proceso de concientización, de organización y de prácticas pastorales en líneas de liberación. Del compromiso contra la situación y el cuadro de miseria, de explotación y de dominio los movimientos políticos, sociales y cul-

turales irán adquiriendo cada vez mayor sentido y solidez para -- crear la conciencia y el clima de liberación, que está en el origen de la teología de Gustavo Gutiérrez.

La liberación de los países latinoamericanos implica, por ende, la creación de una nueva sociedad de inspiración socialista, que pudiera cambiar el actual estado de cosas que padece la mayoría - de estos pueblos. En esa tarea, los latinoamericanos necesitan de una teoría socialista propia que responda a su realidad, su cultura y su conciencia, y contribuya a la forja de una vida humana, - justa y digna, sin explotación, miseria, enfermedad, muerte, ignorancia, autoritarismo, opresión, antidemocracia inherentes a la - sociedad capitalista. A ese respecto, Gutiérrez reafirma:

"En este proceso de liberación está presente, además, explícita o implícitamente, un trasfondo que - conviene no olvidar. Procurar la liberación del sub continente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la -- historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que sea artífice de su propio destino. Es buscar la construcción de un hombre nuevo."²¹

2. EL ORIGEN ECLESIAL

La historia humana conoce por primera vez una práctica pastoral que gesta una teología de la liberación en el marco de diver-

Los movimientos revolucionarios ocurridos en el continente. Al principio de éstos la iglesia no estuvo presente, tampoco se exigió su presencia, era considerada alienante, con una posición conservadora y reaccionaria, lo que desacreditaba su labor pastoral. Hasta entonces las fuerzas de izquierda eran las que impulsaban la lucha por la liberación de los oprimidos. Sin embargo, una nueva conciencia de la iglesia en América Latina empezó a surgir con base en los documentos producidos por cristianos, entre los que había sacerdotes profundamente comprometidos con la causa de la liberación. Su papel de cristianos los llevó a cuestionar a la sociedad en nombre de su fe, "tres sujetos sociales fundamentales de la iglesia se acercaron a la problemática de la opresión y de la liberación: los obispos, los grupos intelectuales y los simples fieles, concienciados y organizados."²² Dicha conciencia de la iglesia también surge con las encíclicas de Juan XXIII que en Mater et Magistra y Pacem in Terris expresa preocupación por los problemas sociales y el pobre. El mismo Concilio Vaticano II establecía en el interior de la iglesia un clima de apertura a las realidades terrenas, humanas, históricas, lo que abrió el camino a una reflexión teológica inédita. En el Concilio, según Batista "El hombre pasó de ser objeto del mundo a ser sujeto del mismo. El mundo se hizo el lugar del hombre, no simplemente en su calidad de habitat material, sino principalmente en la condición de posibilidad de su existencia humana de relaciones, de significado, de realización de su ser humano y de su salvación."²³

La iglesia sale al mundo para cumplir su misión en una nueva relación con los hombres. En el documento Lumen Gentium la ige-

sia deja atrás la visión jerárquica que la caracteriza y corporativa de una sociedad perfecta para ubicar la relación entre la -- iglesia y el reino de Dios en su dimensión histórica. Esto con la intención de acercar más a la iglesia y al pueblo. La constitu--- ción pastoral *Gaudium et Spes*, con la apertura a los problemas so-- ciales, asumió la metodología de ver, juzgar y actuar, que facilitó el encuentro entre los pastores, los intelectuales y las capas populares. Los teólogos necesitaban del aporte imprescindible de los pastores y del pueblo para reflexionar la fe y esa perspectiva teórica es la que se empleó en la obra de los teólogos de la -- liberación más tarde.

Para Juan XXIII la iglesia en los países subdesarrollados es -- la iglesia de todos, en particular de los pobres. Este objetivo -- del Concilio fue hacer a la iglesia más conforme a la verdad del evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestra -- época: el tema fundamental fue precisamente la iglesia en cuanto iglesia de los pobres. Una verdadera ola de evangelismo desató es-- te Concilio, la mística de la pobreza y la franca preocupación -- por la suerte material y espiritual de los pobres llevó a muchos obispos a dejar palacios y a sacerdotes y religiosos a salir de -- sus grandes y ricos conventos o colegios para ir a vivir más cerca de los necesitados. Eso permitió a los obispos, en la Conferen-- cia General en Medellín, declarar la opción por los pobres y a la teología de la liberación surgir a partir de la óptica del pobre. Además, en este movimiento de la iglesia de América Latina, el -- CELAM influyó decididamente, por su preocupación por los proble-- mas sociales, en el nacimiento de la teología de la liberación.

El espíritu de Medellín fue reafirmado después por la encíclica - de Pablo VI, *Populorum Progressio*, abriendo el espacio para las - nuevas experiencias, para los compromisos sociales, para la lucha por un mundo justo. Quedaba abierto al espacio para una profunda transformación de la iglesia, que salía de su rincón conserva---dor.²⁴ En suma, la iglesia necesitó de esa apertura para que se - elaborara una teología que reflexionara la fe y la realidad latinoamericana en una línea de liberación. En este sentido, el tema de la liberación en una perspectiva teológica surge en los mismos textos de la iglesia confrontado con la noción de desarrollo como la perspectiva para sacar del subdesarrollo a los países del subcontinente.

En *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* se insiste en la urgencia de suprimir las injusticias existentes en el mundo mediante - un desarrollo económico orientado al servicio del hombre. La *Gaudium Spes* señala que la distancia y la dependencia entre las naciones pobres con las naciones ricas y subraya muchos pueblos hoy independientes padecen excesivas desigualdades; vislumbra la necesidad de liberarse de esa dependencia y plantea que la liberación no se le vea sólo como fruto del esfuerzo puramente económico y - social, lo que implica verla también desde una perspectiva divina y teológica.²⁵ El texto abre la posibilidad de una liberación plena y verdadera, de un humanismo nuevo que defina al hombre por su responsabilidad en la historia en la creación de una sociedad -- realmente nueva; y también alude que bajo las reivindicaciones -- económicas y políticas está la aspiración de las personas y los - grupos sociales de una vida plena y de una vida libre, digna del

hombre. No obstante, la *Gaudium et Spes* evita los aspectos más -- conflictuales de la situación de la humanidad, o sea, las formas más agudas de los enfrentamientos entre clases sociales y entre países. La encíclica habla de un desarrollo integral y de edificar un mundo en el que el hombre sin excepción pueda vivir una vida plenamente humana, liberada de las servidumbres que le vienen de otros hombres. Aunque para realizar los cambios necesarios se dirige a los grandes de este mundo y no a los pobres para que rompan su situación actual y tomen las riendas de su destino. En el mensaje de los obispos del tercer mundo la liberación se toca más abiertamente, continuando el llamado de la encíclica anterior "Surgida de un hondo movimiento histórico, esta aspiración a la liberación comienza a ser acogida en la comunidad cristiana como un signo de los tiempos, como un llamado a un compromiso y a una interpretación. El mensaje bíblico, que presenta la obra de Cristo como una liberación, nos proporciona el marco de esa interpretación. La teología parecería haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana sobre el enfrentamiento entre hombres, clases sociales y países -- agrega Gutiérrez."²⁶ Dicho proceso de liberación, desde una óptica bíblica entraña el paso de la existencia humana de la esclavitud a la libertad, del pecado a la gracia; el pecado es visto como la causa última de la miseria, de la injusticia y de la opresión en que viven los hombres, es la ruptura con Dios.²⁷ La liberación, en una palabra, es liberación del pecado y comunión con Dios y los hombres.

En resumen, el término de liberación comprende tres significa--

ciones que se implican mutuamente en un proceso que se realiza en la obra salvadora de Cristo: un primer significado expresa las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos de liberarse de las clases opresoras y los pueblos opulentos; un segundo significado concibe la historia como un proceso de liberación del hombre, que toma conciencia de su destino y asume la rienda de -- los cambios sociales que se desean, que se forja a lo largo de su existencia y asume la libertad de construir un hombre nuevo y una sociedad cualitativamente diferente; y un tercer significado implica que Cristo libera al hombre del pecado, de toda injusticia y opresión, y lo hace vivir auténticamente libre y en comunión -- con él. 28

3. EL ORIGEN TEOLOGICO

Una teología sigue la tradición católica de las anteriores, -- continúa el patrimonio teórico acumulado, pero también cuando hay una razón de naturaleza epistemológica y otra razón histórica rompe con su pasado y expresa de nueva manera la fe. Por ende, para ubicar la continuidad y la originalidad de la teología de la liberación, es preciso tocar las preguntas fundamentales a las que responden las teologías tradicional y moderna. Caben antes algunas precisiones sobre la relación que guardan entre sí las teologías: epistemológicamente, ninguna teología hace caducar total y radicalmente a la anterior; una teología adquiere una cima espacial y temporal en que se le conoce y no agota por completo su dimensión funcional, ocasional y coyuntural, y tiene, a su vez, un alcance

universal pero transitorio a pesar de ser una teología dominante. Históricamente, las preguntas fundamentales de una teología son la conciencia de una época y permiten distinguir tres grandes corrientes de pensamiento, que se relacionan entre sí como tres tipos de conciencia diferentes: la teología clásica, la teología moderna y la teología liberadora.

A) TEOLOGIA CLASICA

En la teología clásica sus exponentes más conocidos son San Agustín, de quien Gutiérrez retoma el signo de los tiempos como una clave de interpretación; otro es San Anselmo, de quien continúa su visión peculiar de creer para entender; y el más destacado de todos Santo Tomás, de quien asimila el hecho de recurrir a los aportes teóricos de las diversas ciencias para llevar a cabo una nueva comprensión teológica.

Después del Concilio Vaticano II la teología clásica envolvía aún a la iglesia o a amplios sectores del cuerpo eclesial, de ahí la importancia que tiene conocer su perfil, la teología escolástica reinaba en muchos lugares, las instituciones docentes se limitaban en su mayoría a transmitir los contenidos y a seguir sus reglas.

Toda teología pretende ser una respuesta a una pregunta fundamental, misma que se define a partir de una idea y en un contexto determinado. La teología tradicional responde a un contexto social donde la fe se vive de manera tranquila, incuestionada e incuestionable, en un ambiente de profunda uniformidad religiosa. Sus problemas se refieren a la inteligibilidad de las verdades -

70

de la fe ya establecidas. Esta teología pregunta, por ejemplo, cómo se comprende el hecho dogmático de la redención universal de Cristo con la ausencia de pecado en la concepción de María, siendo la respuesta que María quedó libre de pecado por los méritos de Jesús. En la teología clásica se entiende a partir de la fe todas las cuestiones, una pregunta de un horizonte distinto al de la fe superaría la conciencia histórica de esta teología.

La interpretación de los principios fundamentales de la revelación es una óptica exclusiva de la fe, que limita el enfoque político o social en el discurso teológico y en la labor pastoral, -- así como en la cotidianidad de los miembros de la iglesia. La razón define, expone, explica las verdades reveladas sostenidas por la autoridad eclesiástica; ilustra y confirma la doctrina oficial. La razón se empeña en construir un sistema doctrinal orgánico, estructurado, coherente, eliminando los errores, las herejías, las ideas que amenazan la integridad del dogma. La estructura fundamental de la metodología de esta teología consiste en articular armónicamente la autoridad y la razón de los textos bíblicos y -- clericales; en el aspecto formal, su reflexión relativa al ser de Dios está construida dentro de un horizonte puramente religioso.

Esta teología, "scientia de Deo", se centra en el conocimiento de Dios en oposición al mundo. Conoce a partir de la fe, de los principios generales de las fuentes de la revelación y deducidas por el raciocinio, otras verdades de fe. Su concepto de verdad es subjetivo, ahistórico, esencialista. Su cosmovisión es fija e inmutable, su verdad también es rígida y eterna, abstraída de todo

contexto histórico. Esta teología se pone al servicio del magisterio de la iglesia de manera oficial y adquiere un carácter autoritario, jerárquico, institucional, católico, y en ese sentido obligatorio para toda la iglesia. A veces es la única teología reconocida y ocupa los espacios de las universidades y de los seminarios con un alto grado de legitimación. A veces presta el servicio de defender el orden establecido y de consolidar la alianza entre la iglesia y el poder.

Cuando se realizó el Concilio, la teología clásica había perdido ya el dominio hegemónico en la iglesia por las penetrantes críticas que sufría y por su exclusión evidente en ciertos sectores de la misma. Por eso, en un primer instante, la teología de la liberación surge en una ruptura con la teología clásica. La trascendencia de la teología clásica sigue siendo una línea fundamental en la teología de Gutiérrez, el centro de ésta está en la cuestión de Dios, a pesar de su carácter immanente y su compromiso social. Su primera pregunta no es sobre el hombre, sino sobre Dios. La teología de la liberación pretende responder a la pregunta cómo se revela Dios ante el pobre, la dimensión de liberación nace de la experiencia de Dios en los pobres, la ruptura y superación con la visión escolástica está en la reinterpretación de Dios, con un aspecto sociocrítico liberador del hombre y su alejamiento de un papel sustentador y legitimador del orden establecido.

B) TEOLOGIA MODERNA

En la teología moderna están Blondel, Karl Barth, J. Maréchal,

P. Rousset y K. Rahner, entre otros teólogos de la dialéctica, cuyos aportes coinciden en el aspecto de afirmar la trascendencia de Dios sin chocar con la autonomía de la razón humana, pensando sin el cual no habría de elaborarse una teología centrada en el hombre; también se puede mencionar a J. B. Metz que elaboró -- una teología política que sostiene la crítica de la fe, la iglesia y la teología; por su parte J. Moltman elaboró la teología de la esperanza, enfatizando a la revelación bíblica como una "anticipación del futuro" y no una simple manifestación de lo divino.

La teología de la liberación nace en el momento en que la teología moderna europea es hegemónica en el mundo católico. La teología neoliberal brota de nuevas exégesis a la pregunta fundamental de su homólogo anterior y de las nuevas preguntas de la modernidad. El sistema teológico de las verdades dogmáticas se hallaba en un proceso de rápida disolución y la ideología del creciente capitalismo, después de la segunda guerra mundial, provocaba profundas transformaciones socioculturales que reestructuraron teóricamente la práctica pastoral y el pensamiento eclesial. Creció ampliamente el trabajo teológico y en diferentes para dar respuestas específicas a la problemática que le es planteada: científica, filosófica, política, secular, histórica. La teología de la liberación se sitúa ante las múltiples teologías modernas, sintetiza sus aportes y supera sus limitaciones, condicionadas por su elaboración desde una perspectiva de los países centrales y no -- desde la situación de países pobres.

En el horizonte teológico mencionado, surge una razón cientí

ca autónoma que plantea nuevas preguntas a la tradición teórica. Antes la razón explicaba, ordenaba los temas teológicos pero no - de la tradición, sino de las experiencias verificadas a posteriori. La razón se opone al dogma como fuente de conocimiento, cuestiona las verdades definidas por la autoridad, la razón no está - al servicio de la fe, sino de sí misma. De forma que la razón de la teología moderna se ve continuamente enfrentada a cuestiones - científicas que la obligan a repensar, reinterpretar y reformular sus afirmaciones clásicas. En ese enfoque, la teología moderna europea lleva a cabo una síntesis entre la razón filosófica y las - exigencias de la revelación divina en los términos de que la trascendencia de Dios no choca con la autonomía de la razón humana, - como otras versiones teológicas suponían. Dicha immanencia del -- pensamiento es una clave en la interpretación de la teología de - la liberación.

La teología moderna europea también mostró avances en su razón histórica. Cuestiona una teología donde la historia sea resultado de un ya previsto proyecto de Dios; su nueva lectura de la revelación y la realidad la lleva a explicar que el proyecto salvífico de Dios se realiza hoy en la historia, rompe por consiguiente la visión de la teología tradicional acerca de una historia dual, natural y profana, y con una concepción unitaria de la historia favorece el nacimiento posterior de la teología de la liberación. A esto hay que añadir que la lingüística moderna hizo que se hablara de tres lenguajes en vez de uno en toda interpretación discursiva: el lenguaje de la revelación o del hecho divino, el lenguaje de la fe en respuesta a la revelación y el lenguaje teológico

de cuño científico que actualiza a los anteriores. No basta con creer que Dios habló, que la comunidad y la iglesia primitivas mediante la tradición formularon su fe. El problema es preguntarse por el significado de esas afirmaciones hoy, por la fidelidad de esas interpretaciones y la comprensión contemporánea de sus lenguajes escritos en un ambiente cultural tan lejano al nuestro.

Con la modernidad la experiencia se vuelve la fuente del conocimiento, surge un hombre ilustrado que no se pregunta por la esencia de las cosas ni de las verdades naturales o sobrenaturales, por la revelación en sí o las definiciones de los dogmas, sino que busca el significado de esas cuestiones en la realidad del hombre. La teología parte de condiciones inmanentes, existentes en el sujeto humano, que analiza y entiende la revelación de una manera existencial, y a la visión cosmocéntrica y teocéntrica le sucede un giro antropocéntrico.

La razón política de la teología moderna europea supone la autonomía entre la política y la teología, cuestiona la privatización de la fe, su conocimiento y la ausencia del carácter social en ambas. La respuesta es una teología que para situarse en la sociedad se plantea la crítica de la fe, de la iglesia y de la teología, con una visión de la trascendencia no reducida a la realidad. Otra respuesta es la acción solidaria de la teología de la esperanza que hace de este concepto el principio hermenéutico de la palabra de Dios y pone el énfasis de que Jesús anticipa el futuro. Ambas líneas teóricas de una y otra teología van a ser retomadas por la teología de la liberación en su peculiar modo de pensar la

fe.

Por último, dentro del campo teórico previo a la teología de la liberación, se recoge el aporte de la teología de la secularización. Esta teología intenta responder al movimiento de emancipación de las realidades humanas en relación al mundo de lo sagrado intenta encontrar un lenguaje secularizado para anunciar a Dios - en una sociedad en la que se ha perdido sentido de este nombre, - para ello busca la mediación de lo social y lo político para que los que creen en Dios puedan dar testimonio en favor suyo y esto acerque a la sociedad más hacia Dios; y, en una palabra, muestra cómo las razones religiosas de la Biblia anuncian una tendencia - secular al liberar al hombre respecto de los dioses y los señores de este mundo.

C) TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La teología clásica respondió a las preguntas que la fe hacía a la fe, la teología moderna retomó las preguntas de la razón - autónoma, mientras la teología de Gustavo Gutiérrez reflexiona - las preguntas de la práctica liberadora en un continente de opresión y de movimientos de liberación. Con esta teología el teólogo y la iglesia ocupan en Latinoamérica un inédito lugar social.⁷⁹ Este teólogo presenta preocupación por la fe de los creyentes en el camino de la lucha de los pobres y oprimidos por superar dicha situación humana.

Es una nueva teología que alude a una circunstancia y sus pro

blemas: la dominación de un continente cristiano, donde los cristianos conscientes de su fe, actúan por la transformación de su realidad. Sus preguntas, cómo se revela Dios ante los pobres, surgen de la experiencia histórica, del vínculo de las promesas de Dios hechas con la necesidad de la realización histórica del hombre, a través de un proyecto de liberación o de una praxis liberadora en el presente.

La teología de Gutiérrez nace de los compromisos concretos de la fe de los cristianos con la praxis de liberación del hombre latinoamericano; la fe cobra en la historia un sentido histórico, significar para el hombre un medio de liberación, no toda la liberación, y el hombre se convierte en el creador de la historia, en la que interviene, a través del hombre mismo, la influencia positiva de Dios para que se lleve a cabo dicho proceso liberador.

La teología liberadora recurre a una reflexión crítica de la realidad de América Latina, su concepto "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe" vincula la interpretación y la transformación de la realidad en las estructuras básicas del mundo actual, supone entonces que la reflexión y la acción van juntas; además de que sus respuestas tienen consecuencias de alcance político y económico para las prácticas pastorales de la iglesia latinoamericana.

Dicha teología es, pues, una crítica social del primer mundo, del liberalismo democrático burgués erróneamente aplicado para lograr el desarrollo del capitalismo periférico y sumir solamente en la dependencia al tercer mundo, conduciendo inevitablemente a los pueblos latinoamericanos a movimientos populares en busca de liberación, de una situación de pobreza y marginación.

Es una teología que ve a lo político separado de la fe, pero - también reconoce en esta una dimensión política que no le puede - ser sustraída; cuestiona no sólo los presupuestos de la sociedad moderna capitalista, de cómo los países ricos y las minorías privilegiadas pueden disponer y gozar de los derechos y el bienestar del sistema, pero no las mayorías, por lo que considera incompatible esta situación con el pensar cristiano y elige la opción -- por los pobres desde una posición de fe. La fe no es apolítica ni su carácter político es conservador y legitimador del status quo, más bien desempeña una función crítica liberadora; dicho de otra forma, la fe no es un acto privado, sino un hecho social que cobra vida en la medida que la iglesia se compromete por el pobre - para cambiar su realidad presente. Asimismo, la dimensión social de la fe desenmascara el carácter ideológico de la misma, no obstante, se reviste de un ropaje ideológico inherente al criterio - hermenéutico de su interpretación bíblica, histórica y teológica: el pobre, el sujeto marginado de la historia de los vencedores y de los poderosos,³⁰ es el escogido y predilecto de Dios para llevar a cabo su propia liberación.

Es una teología que contiene una nueva concepción de la historia, supera la vieja visión dual, divina y profana, natural y divina, y se sitúa en la interpretación de una historia única: la unidad de la historia se interpreta a partir del pobre, Dios se - revela partidario de su liberación, se identifica con ellos y los convierte en lugar de la historia de la salvación.

Ahora bien, esta teología para convertirse en una crítica de -

la fe, la iglesia y la sociedad actuales y en un nuevo modo de -- pensar en Dios, se basó en el conocimiento de la Biblia, la historia y las ciencias sociales, y en particular recurrió tanto al legado teórico de la teología como de la filosofía anteriores.

Finalmente, el pensamiento teológico de Gustavo Gutiérrez conduce, sin lugar a dudas, a la reflexión de una filosofía social - derivada del conocimiento de la fe que se prueba y comprueba en el proceso mismo de la historia de liberación que alienta el compromiso de la iglesia cristiana; dicha filosofía, como se supuso en el primer capítulo y se analizó a través de este capítulo, manifiesta una profunda preocupación por el hombre; sienta las bases de una nueva reflexión teológica que le da un nuevo sentido a la fe, la iglesia y a Dios; es una toma de conciencia sobre la realidad de dominación, de explotación y de injusticia del capitalismo y de la necesidad histórica de los pueblos del mundo de liberarse de la dependencia y el subdesarrollo; y anuncia, en su crítica de tal situación y lucha por transformarla, la creación de un nuevo modelo de sociedad, justa y humana, y de un hombre nuevo con posilidad de una vida digna de vivirse.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

la fe, la iglesia y la sociedad actuales y en un nuevo modo de -- pensar en Dios, se basó en el conocimiento de la Biblia, la historia y las ciencias sociales, y en particular recurrió tanto al legado teórico de la teología como de la filosofía anteriores.

Finalmente, el pensamiento teológico de Gustavo Gutiérrez conduce, sin lugar a dudas, a la reflexión de una filosofía social - derivada del conocimiento de la fe que se prueba y comprueba en el proceso mismo de la historia de liberación que alienta el compromiso de la iglesia cristiana; dicha filosofía, como se supuso en el primer capítulo y se analizó a través de este capítulo, manifiesta una profunda preocupación por el hombre; sienta las bases de una nueva reflexión teológica que le da un nuevo sentido a la fe, la iglesia y a Dios; es una toma de conciencia sobre la realidad de dominación, de explotación y de injusticia del capitalismo y de la necesidad histórica de los pueblos del mundo de liberarse de la dependencia y el subdesarrollo; y anuncia, en su crítica de tal situación y lucha por transformarla, la creación de un nuevo modelo de sociedad, justa y humana, y de un hombre nuevo con posibilidad de una vida digna de vivirse.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

N O T A S

1. Batista, Joan. Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio. España, Sal Terrae, 1989. p. 51 y 52.
2. Cfr. Gutiérrez. Teología de la liberación. México, CRT, 1974. p. 116.
3. Ibid. p. 51.
4. Ib. p. 48.
5. Ib. p. 116.
6. Ib. p. 50.
7. Batista. Op. cit. p. 56.
8. Oliveros, Roberto. Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976). México, CRT, 1981. p. 42.
9. Gutiérrez. TL. p. 115.
10. Ibid. p. 120 y 121.
11. Ib. p. 117.
12. Ib. p. 118.
13. Ib. p. 123.
14. Ib. p. 125. Cfr. también García Marcos, M. Historia de la Filosofía. México, Alhambra, 1991. p. 283 y 284. De hecho, según este autor, la admisión de la sociedad dividida en clases y su lucha entre ellas se reconocía por los historiadores franceses desde comienzos del siglo pasado; ahora bien, para Marx, la opresión del hombre por el hombre, la lucha de clases, tiene como causa principal la propiedad privada y la revolución socialista debe poner fin a esa situación, en la cual los productores de la riqueza, los trabajadores no son propietarios y los propietarios no producen.
15. Gutiérrez. TL. p. 51.
16. Ibid. p. 52.
17. Marini Ruy, Mauro y Millán, Mária. La teoría social latinoamericana. Subdesarrollo y dependencia. Tomo II. México, El Caballito, 1994. p. 149.
18. Benedetti, Mario. Perplejidades de fin de siglo. México, Nueva Imagen, 1994. p. 205.
19. Semo, Enrique. México tocado por la fiebre democrática que

- transforma a América Latina. Proceso. 926. p. 51 y s.
20. Gutiérrez. TL. p. 129.
21. Ibid. p. 131 y s.
22. Batista. Op. cit. p. 80. Cfr. también Concha, Miguel. Cristianos por la revolución en América Latina. México, Grijalbo, -- 1977. p. 87 y s. Para el autor, un nuevo tipo de reflexión -- teológica hace que el compromiso de sacerdotes y pastores con los pobres, los oprimidos y la clase trabajadora, asuma una -- responsabilidad política necesaria para hacer efectivo el -- amor a los oprimidos exigido por el Evangelio, nucleados a veces en movimientos y organizaciones propias que constituyen -- un aporte al proceso latinoamericano de liberación.
23. Batista. Op. cit. p. 68.
24. Gutiérrez. TL. p. 175 y n.
25. Ibid. p. 63.
26. Ib. p. 66.
27. Idem.
28. Ib. p. 69.
29. Cfr. Llosa, Jorge Guillermo. Identidad histórica de América -- Latina. México, Diana, 1992. p. 65. Para el autor, la iglesia y la fe se convierte en un asunto social del que se tiene plena conciencia, y para el cual la teología de la liberación se convierte en una respuesta en la situación histórica latinoamericana.
30. Batista. Op. cit. p. 97.

III. LA IGLESIA EN EL MUNDO A FIN DE MILENIO

FALTA PAGINA

83 ...a la.....

El modo de entender el evangelio, de interpretar la fe y de práctica pastoral de la iglesia nos dan una visión de Dios del que depende la relación entre la iglesia y el mundo; ésta relación es la que analizo en el presente capítulo por la influencia que tiene la iglesia en la idea de hombre, sociedad y mundo. De acuerdo a cada teología hay una misión de la iglesia, un sentido determinado de salvación y una manera de realizar y construir el presente y el futuro social del hombre en el mundo. Así, cabe plantear, desde la vieja iglesia y, sobre todo, la iglesia nueva de este -- fin de milenio, ¿cuál es la idea que sobre el hombre tiene Gutiérrez?, ¿qué tipo de sociedad es compatible con la concepción de vida del cristianismo?, ¿cuál es el mundo que anuncia la teología de la liberación considerando el antes y después de la irrecuperable caída del socialismo hasta ahora? La respuesta a cada uno de estos aspectos es vital para comprender que una nueva teología -- manifiesta no sólo una reflexión crítica ante la iglesia, sino el necesario cambio de la misma para seguir cumpliendo su misión dentro de su propia concepción de la fe, y --al mismo tiempo-- enfatizar la dimensión filosófica de la obra de nuestro autor en ciérrnés.

Cada nueva época ve el cristianismo con una mirada más amplia y profunda, con una teología que le es propia de acuerdo a los conocimientos y métodos con que cuenta para entender su fe y hallar el sentido de las fuentes de la revelación. En la antigüedad el pensamiento labraba su saber de la fe desde la contemplación, convirtiéndola en un acto intimista hacia la santidad en Dios. En la edad media, el teólogo tuvo la inclinación sabia de buscar un saber racional de la fe por medio de la contemplación en la acción,

esto es, no sólo predicar, también hacer la caridad al prójimo necesitado y acercar cristianamente los hombres a Dios. En la época moderna, la teología es hecha desde el punto de vista de la praxis humana, aunque no todas las teologías sean liberadoras ni todas planteen un cambio radical en su concepción del mundo.

En esta línea histórica, cada nueva teología trajo consigo un conocimiento, a través del cual la iglesia se reconocía a sí misma con cierto papel en el mundo, cada nuevo modo de pensar la fe generó un cambio sensible en la iglesia para ver el mundo, para explicarlo, para relacionarse con la sociedad; en suma, para pensar creer, sentir y darle vida a su fe, hallar un sentido del evangelio y actuar en su misión de salvación ante la humanidad. Antes el mundo se pensaba a partir de la iglesia, casi durante sus dos mil años de existencia. Ahora, desde la segunda mitad del siglo XX, la iglesia se piensa a partir del mundo. Hoy la iglesia no termina de romper con su pasado tradicional y aún de aceptar que la misma se hace en medio de una historia, bíblica y social, de liberación del hombre pobre del mundo; en particular, la vieja iglesia que como centro de la salvación del hombre en el mundo, pasa a ser una iglesia nueva que concibe en el hombre el centro de la salvación y, a la vez, el compromiso de contribuir a operar el cambio de la realidad del mismo.

1) LA IGLESIA TRADICIONAL

La historia de la iglesia tradicional transcurre del siglo XVI

al XX y no pierde del todo su vigencia, a pesar de que en los --- años sesenta surge una nueva iglesia latinoamericana. La iglesia tradicional es apolítica, no sitúa su discurso en la historia concreta ni concibe a la fe como una expresión de la praxis de liberación; por ende, es notorio su falta de compromiso social y de conciencia histórica, acepta los hechos innegables de la realidad de dominio, pero no avanza sobre las posibles soluciones a la misma. Entre sus exponentes están sacerdotes, teólogos y jefes de la iglesia en todos los países latinoamericanos. Su teología es de tipo existencialista y ahistórica, que no posibilita situar con mayor sentido social a la iglesia en el mundo actual, como la de Bultman; en su obra de fe, la acción política no es la vía de hacer una sociedad más justa, como en el caso de Barth; e inclusive la fe no se hace en la historia, como en el caso de Molthman, los tres teólogos europeos. De hecho, la teología europea fue la principal influencia en la vida activa de la iglesia tradicional. A grandes rasgos, la historia de la iglesia tradicional abarca los siguientes momentos: el primer período va de 1492 a 1808 durante el cual la evangelización se torna en la justificación religiosa y moral de la conquista y del colonialismo; el segundo período va de 1808 a 1959 durante el proceso de independencia y surgimiento de los Estados nacionales; el tercer período va de 1959 a la fecha durante el cual surge una nueva iglesia sustentada en la teología de la liberación del hombre.

En la concepción de la iglesia tradicional, escolástica o clásica, su teología para ver el mundo, relacionarse con la sociedad y cumplir con su función espiritual es muy limitada, menos com--

prometida con la salvación del hombre, también acrítica y ahistórica en la comprensión y explicación de la realidad humana. Se valora poco la realidad terrestre y, de igual manera, la tarea humana, lo que no permite situar mejor a la iglesia en el mundo moderno. El hombre y el mundo no son autónomos o independientes a la existencia de Dios o a lo que éste tiene proyectado para ambos. La iglesia es el centro de la salvación y ésta no existe fuera de ella. Esta manera de concebir la misión de la iglesia en el mundo ve la existencia de dos clases de hombres: los hombres de fe para quienes puede haber salvación en el cielo y los hombres sin fe -- que no pueden ser salvados. Además la iglesia es la depositaria -- única de la verdad religiosa. Esta visión eclesiocéntrica gravitará con fuerza la vida y la reflexión cristiana hasta nuestros --- días.¹ La iglesia es entonces una institución centrada en su poder frente al mundo. La tarea humana es para los cristianos velar y trabajar por este interés espiritual de la iglesia, que está representada por los obispos, sacerdotes, religiosos y la ayuda auxiliar de los laicos. Los miembros de la iglesia tienen una función hasta cierto punto estrictamente religiosa, mientras los laicos pueden rebasarla dada su situación personal en la sociedad. La iglesia y sus miembros no tienen una función social: los sacerdotes católicos no pueden intervenir en la vida política del país, los laicos sí. La 'política cristiana' es entonces la que contribuye a que la iglesia realice su misión evangelizadora y evite -- que sean afectados sus intereses.² Esta postura de la iglesia se caracteriza por la separación entre la fe y la vida social, inspira actitudes pastorales desconectadas de la realidad y posturas políticas conservadoras que tienden a mantener el orden social es

tablecido.³ La iglesia cumple su misión de salvación de la sociedad humana en el terreno de la civilización, en lo clerical y en la realidad histórica, pero sin intervenir institucionalmente en el tiempo y la construcción del mundo. Hay una relación clara entre iglesia y mundo, éste está supeditado a Dios. El papel de la iglesia en el encuentro entre el hombre y Dios, que se promete -- aquí y ahora, se sitúa en realidad fuera de este mundo, no es parte de la historia que se vive hoy. Los cristianos sólo se reúnen para compartir y celebrar su fe y, si acaso, examinar a la luz de la palabra de Dios sus opciones políticas, pero sin comprometerse. Y quizá si lo hacen no abierta o declaradamente, su 'práctica política' se lleva a cabo a través de la moral y la conciencia cristiana del laico, que inevitablemente se ve envuelto en el devenir cotidiano de la realidad de su sociedad.

Por lo común, la iglesia cumple dos misiones: la evangelización y la animación de lo temporal en términos, reitero, estrictamente religiosos, convirtiendo a los hombres a la fe y bautizándolos. Su función ante el hombre no va más allá, la construcción -- del mundo no le incumbe, esta tarea es poco grata a las instituciones cristianas entronizadas en el poder. "El sacerdote -- dice Gutiérrez -- rompe su punto de inserción en el mundo. Su misión se identifica con la de la iglesia: evangelizar y animar lo temporal. Intervenir directamente en la acción política es traicionar su -- función. Al laico, en cambio, su situación en la iglesia no le hace abandonar su inserción en el mundo. A él le corresponderá, -- pues, tanto edificar la iglesia, como construir el mundo."⁴ Sin embargo, la iglesia interviene en lo temporal y lo hace política-

mente,⁵ Aunque lo niega, lo hace con su silencio ante el injusto sistema por las buenas relaciones que tiene con él o por no cuestionar la opresión que vive la sociedad inclusive bajo un gobierno dictatorial. "Se descubre entonces que la intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen a la autoridad eclesiástica, pero no para otros. Es decir, que ese principio no es aplicado cuando se trata de mantener el status quo; pero es esgrimido cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una actitud considerada subversiva --- frente al orden establecido."⁶ La iglesia y sus respectivos miembros se ven en el dilema, bajo una teología tradicional, de separar lo religioso de lo político sin gran éxito, su participación en la sociedad por conservar el orden de ésta, desacredita a una iglesia que cae bajo el peso de una teología alienante; por el contrario, la intervención de obispos, sacerdotes y laicos en la construcción de una ciudad temporal, cuya tarea es la búsqueda permanente de un sistema basado en la justicia, el respeto a los derechos y la fraternidad humana, traza una nueva perspectiva teológica para la iglesia, su sentido religioso no sería exclusivamente en defensa de los intereses eclesiásticos.

El motivo de esa participación de los cristianos es la cuestión social que los conduce a una toma de conciencia de la situación alienante propia de su medio: la iglesia como parte del sistema y un sector de la misma jugando un papel por el orden establecido. Al respecto Gutiérrez escribe: "Se ha tomado conciencia también, y cruelmente, que un amplio sector de la iglesia está, de una manera o de otra, ligado a quienes detentan el poder econó

mico y político en el mundo de hoy. Sea que pertenezca a los pueblos opulentos y opresores, sea que en los países pobres --como en América Latina-- esté vinculado a las clases explotadoras."⁷ Y agrega, "sólo en los últimos años se ha tomado conciencia clara de la amplitud de la miseria y, sobre todo, de la situación de --opresión y alienación en que vive la inmensa mayoría de la humanidad. Estado de cosas que representa una ofensa al hombre y, por --consecuencia, a Dios. Más aún, se percibe mejor tanto la propia --responsabilidad en esta situación, como el impedimento que ella --representa para la plena realización, de todos los hombres, explotados y explotadores."⁸ Esta situación fue rechazada porque la --institución eclesiástica predicaba una lírica unidad espiritual --de todos los cristianos y se eximía de tomar partido efectivo por los oprimidos y despojados. Esto llevó a compromisos auténticos y generosos de muchos cristianos en la construcción de una sociedad justa, en particular al laico. "En su tarea temporal, el laico, --busca crear con otros hombres, cristianos o no, una sociedad más justa y más humana, consciente de que al hacerlo está construyendo, en último término, una sociedad en la que el hombre pueda res--ponder libremente a la llamada de Dios."⁹

Dicha tarea de edificar una cristiandad profana, es decir, una sociedad inspirada en principios cristianos implica la necesidad de afirmar la autonomía de lo temporal frente a la iglesia y, asimismo, la del mundo ante Dios, sin que se dé alguna contradicción entre ambas cuestiones. Para el autor de la teología de la liberación: "La fe bíblica afirma, en efecto, la existencia de lo creado como algo distinto al creador, como el espacio propio del

90

hombre, erigido por Dios en señor de la creación. La mundanidad - aparece así como la exigencia y condición de una auténtica relación del hombre y la naturaleza, de los hombres entre ellos y, finalmente, de éstos con Dios." ¹⁰ Con ello la teología se sitúa en la perspectiva histórica que no asume su visión tradicional, cambia radicalmente la manera de concebir la situación de la humanidad frente a la salvación y, al mismo tiempo, la manera de concebir la misión de la iglesia en el mundo. La iglesia ya no es un lugar exclusivo de la salvación, ni ésta un asunto cristiano solamente; supone, además, una nueva toma de conciencia en la que la voluntad universal de salvación --entendida aquí como liberación-- no opera sin la libre aceptación del hombre. Se admite, por otra parte, el aspecto de lo político en lo religioso, los cuales se distinguen entre sí y se tratan por separado; en consecuencia, la fe alcanza una dimensión social que no tenía antes y el hombre actúa con mayor libertad religiosa, con el derecho a no ser coartado por la imposición de la fe cristiana y optar por la verdad frente al error religioso. De ahí que se vaya vislumbrando en el terreno de la fe una nueva teología.

2) LA IGLESIA NUEVA

En la nueva iglesia se hallan, entre otros, Juan Scannone, Lucio Gera, Enrique Dussel, José Miguel Bonino (argentinos), Methos Ferré, Rafael Avila (colombianos), Raúl Vidales, Luis del Valle (mexicanos), Comblin, Leonardo Boff (brasileños), Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Hugo Assmann (chilenos), Ignacio Ellacuría, Jon

Sobrino (salvadoreños), Virgilio Elizondo (chicano), Antoncich, -
Cussianovich y Gustavo Gutiérrez (peruanos). La lista sería más -
larga, pero baste con estos nombres para suponer la importancia y
el alcance de una iglesia en línea de liberación que se desarro-
lla en todo el continente (en Norteamérica, Centroamérica y Suda-
mérica) desde los años sesenta y, sobre todo, en los setenta des-
pués de la presentación de la teología de la liberación en Mede-
llín (1968). En los noventa la teología de la liberación se ex-
tiende con mayor peso a Europa, Norteamérica, Africa y se afirma
más en América Latina. La nueva iglesia se difunde por los cen-
tros de reflexión teológica como son el Centro Bartolomé de las -
Casas, en Lima; el grupo de teólogos que colaboran en la Universi-
dad Centroamericana "José Simeón Cañas", en San Salvador; el Cen-
tro de Reflexión Teológica, en México; y también a través de di-
versas publicaciones como las siguientes: "Vozes" en Brasil; Stró-
mata en Argentina; Servir, Christus y Contacto en México; Páginas
en Perú; SIC en Venezuela; Mensaje en Chile; ECA en el Salvador;
Diálogo Social en Panamá; Misc Jeci en Perú; Sobre este punto, di-
ce Oliveros: "Esta visión del quehacer teológico latinoamericano
en línea de liberación, aunque presentada en forma esquemática, -
manifiesta la vitalidad de la iglesia latinoamericana. La semilla
sembrada hace cuatro siglos y abonada con los sacrificios y ale-
grías de los cristianos empieza a fructificar en la toma de con-
ciencia de nuestro ser y misión actual. La iglesia latinoamerica-
na va aprendiendo desde el compromiso con el pobre el significado
y exigencias históricas de ser la 'porción' reflexivamente cristi-
ficada de América Latina."¹¹

Una nueva conciencia de la iglesia lleva a los cristianos a recuperar la unidad entre la fe y la vida social, la teología moderna le permite manifestar su disposición a participar en el arreglo de los problemas de la época y hacerse eco de las necesidades humanas.¹² Se trata de una nueva conciencia eclesial y de una redefinición de la tarea de la iglesia en el mundo, la redefinición de la formulación de la fe, de su influencia en el devenir histórico de su moral, de su estilo de vida, del lenguaje de su predicación, de su culto a partir de una teología más abierta al mundo y a lo social. Así, la teología de la liberación expone un contexto filosófico y teológico no tradicional, más histórico y concreto que hace salir a la iglesia de su estrecha óptica individual -- para ver con ojos bíblicos que los hombres, todos los hombres, -- son llamados al encuentro con Dios en la historia, es decir, en el mundo; por lo tanto, la iglesia tiene que actuar aquí y ahora, o al menos hacer algo, para que se realice aquél.

La teología evoluciona entonces de una visión más centrada en lo sobrenatural, sagrado y espiritual, a una concepción temporal y profana, propia del hombre y de una fe más humanizada en la -- que el encuentro con Dios es también una realización del ser humano, donde la autonomía del hombre y la voluntad de Dios, no excluyen sino se relacionan en la salvación. "En efecto, la orientación a Dios --dice Gutiérrez-- es vista aquí como constitutiva del espíritu humano: en todo acto de conocimiento está contenido implícitamente el deseo de conocer a Dios. Este deseo define el dinamismo intelectual del hombre. La gracia de la visión de Dios viene así a colmar una profunda aspiración del espíritu humano.

El hombre se realiza plenamente en ese encuentro, dependiente de una libre iniciativa de Dios. El orden natural y el sobrenatural se hallan así profundamente unidos.¹³ Por un lado, Dios crea en el hombre una profunda afinidad orientada hacia su naturaleza; -- por otro, sólo se conoce al hombre llamado al encuentro con Dios. Esta unidad entre lo natural y lo sobrenatural posee cierto nivel metafísico y abstracto, pero que recupera en ella el punto de vista histórico y existencial del hombre y de la salvación, y rompe el dualismo teológico que tradicionalmente se había establecido. El enfoque teológico de la relación entre el hombre y Dios es otro, el mundo y la acción humana son condición necesaria de la salvación, a la vez la relación del mundo y la iglesia es otra, -- se afirma la autonomía del primero con ésta. El hombre tiene conciencia de la fe en la secularidad, esto es, en el desprendimiento de la tutela religiosa que lo limitaba a la pasividad y la espera de la gracia divina en el don de la salvación. Dicha secularidad es el resultado de una transformación en la autocomprensión del hombre, éste pasa de una cosmovisión a una visión antropológica de la realidad a través de su desarrollo científico, su inteligencia descubre no sólo las leyes de la sociedad, la historia y la psicología, sino también una forma diferente de concebir su relación con Dios.¹⁴ El hombre toma conciencia de sí mismo, de su capacidad creadora, de ser responsable de su destino y la libertad de hacer la historia.¹⁵

Con esta teología, el papel de la iglesia es distinto, ésta -- puede llamar a los hombres a participar tanto de la revelación como de la salvación desde su propia conciencia y realidad, pues la

iglesia sólo se comprende en función de la promesa que anuncia a los hombres. La existencia de la iglesia, por tanto, no es para sí --como centro del mundo--, sino para los otros --con Jesús como centro de la salvación--, es decir, la iglesia no puede ni debe ser una institución de poder o únicamente para sobrevivir --como en los casos cuando pierde su sitio en el poder en la historia de ciertos países--, sino convertirse para todos los hombres --en particular los más necesitados-- en una institución con la humilde vocación de servicio que haga algo por mejorar el mundo y elevar la vida de éstos a una condición más digna. La iglesia anuncia la promesa de Dios a los hombres, su encuentro en la historia porque la historia viene de Dios; en este sentido, la iglesia es sacramento, revelación eficaz del llamado a la comunión con Dios y a la unidad de todo el género humano. Sólo en el cumplimiento de su misión la iglesia toma auténtica conciencia de sí misma y de la necesidad de que para cumplir su tarea humana, debe convertirse al mundo, dejarse habitar y evangelizar por él.

La iglesia es la humanidad misma atenta a la palabra --aunque no todos son cristianos--, pueblo de Dios que vive en la historia y se orienta hacia el futuro prometido por él. Dicha caracterización de la iglesia Gutiérrez la expresa de la siguiente manera:

"...la iglesia debe significar en su propia estructura interna la salvación cuya realización anuncia. Su organización debe estar en función de su tarea. Signo de liberación del hombre y de la historia, --ella misma debe ser en su existencia concreta un lugar de liberación. Un signo debe ser claro y comprensible. Concebir a la iglesia como sacramento de

la salvación del mundo hace más exigente su obligación de transparentar en sus estructuras visibles el mensaje de que es portadora. No siendo un fin en sí lo que importa es su capacidad de significar la realidad en función de la cual existe, fuera de la cual no es nada, que la hace vivir bajo el signo de lo provisorio y hacia cuyo cumplimiento se orienta; el reino de Dios que se inicia ya en la historia. La ruptura con un orden social injusto y la búsqueda de nuevas estructuras eclesiales en -- que están empeñados los sectores más dinámicos de la comunidad cristiana tienen su fundamento en este enfoque eclesiológico . "16

La iglesia se sitúa en la realización de la unión de los cristianos con Dios, en la eucaristía y la creación de la fraternidad humana, lo que supone una aceptación renovada del sentido de la vida, la entrega de uno a los demás y, en la exégesis bíblica de la teología de Gutiérrez, la puesta en común de los bienes necesarios a la existencia terrestre.

"En la eucaristía celebramos la cruz y la resurrección de Cristo --dice Gutiérrez--, su pascua de la muerte a la vida, nuestro paso del pecado a la gracia. La última cena se presenta en el evangelio teniendo como telón de fondo la pascua judía que celebraba la liberación de Egipto y la alianza del Sinaí. La pascua cristiana asume y revela el pleno sentido de la pascua judía. La liberación del pecado está en la raíz misma de la liberación política la primera hace ver lo que está verdaderamente en juego en la segunda; pero de otro, la comunión con Dios y con los demás supone la abolición de toda injusticia y expoliación. Esto se expresa ya en el hecho de que la eucaristía haya sido instituida en el curso de una cena. Para los judíos la comida en

común era un signo de fraternidad, ligaba a los comensales en una especie de pacto sagrado. Por otra parte, el pan y el vino son signos de fraternidad - que evocan al mismo tiempo el don de la creación, - la materia de la eucaristía lleva en ella misma esta referencia recordando que la fraternidad se --- arraiga en la voluntad de Dios de dar a todos los - hombres los bienes de esta tierra para que ellos -- construyan un mundo más humano."17

Así, la misión de la iglesia --y su renovación hoy-- no se define en sí misma o en su teología --por más liberadora que sea--, sino por las circunstancias históricas y sociales, los métodos pastorales, una efectiva toma de conciencia sobre el mundo en que vive y el compromiso real por cambiar éste. La razón de la iglesia es servir, amar y solidarizarse con el prójimo, como en el pasado bíblico de Jesús; la iglesia no puede ser indiferente a la realidad de miseria y opresión que la rodea, su discurso teológico (su explicación de la realidad desde una perspectiva de la revelación) parte también de una toma de postura respecto a la situación histórica del hombre, el mundo injusto que vive, a quien va dirigida la opción evangélica y cree en Dios. La liberación del hombre, -- arriba aludida, tiene que ver no sólo con el pecado y la situación de pecado, sino también con la necesidad de transformar la realidad que los provoca; aún más, la liberación cristiana tiene como objetivo no sólo desbaratar las ataduras que aprisionan al hombre, sino además construir una auténtica fraternidad humana, -- como signos claros de la salvación. En este sentido, la promesa del reino de Dios no es una promesa para después, es la promesa bíblica que la iglesia empieza a cumplir hoy, más bien continúa .

hoy en el mundo, pero que ciertos sectores de la misma no aceptan y comprenden que la opción cristiana es una preferencia bíblica - por el oprimido, el marginado, el desposeído de la tierra. La situación del hombre en la tierra es lo que marca el camino de la - historia y define el carácter de una teología en una perspectiva liberadora.

Por esta razón, para Gutiérrez el dilema central de su reflexión teológica consiste en buscar la relación que hay entre la - salvación cristiana y el proceso de liberación del hombre en el - mundo. La respuesta a esta cuestión está en la historia: el modo de vida de la existencia del hombre es lo que inclina a cristia-- nos y teólogos a concebir la compleja realidad del mundo, a tomar una posición respecto a ésta, así como a clarificar y definir su conciencia a partir de una interpretación fidedigna de la tradi-- ción bíblica. La lectura de la Biblia se entiende desde el contex-- to de la historia actual. La visión de la realidad del hombre en América Latina deriva de su sistema de vida: "Un sistema como el capitalista, en el que la acumulación del capital, la eficiencia y la globalización resultan centrales, puede producir, como de - hecho ha producido, opresión, dependencia e injusticia, sin que - haya logrado, por lo menos hasta hoy, generar mecanismos realmen-- te eficaces para abatir la marginación, la miseria y la desespe-- ranza de millones de seres humanos y la dependencia de pueblos en - teros."¹⁸ Esas realidades de miseria, explotación, injusticia son males estructurales, situaciones de pecado producto de una econo-- mía y una política basada en la riqueza, el lucro y la opulencia de unos cuantos, cuya violencia institucionalizada tomada como un

98

fenómeno natural condena a vivir en condiciones inhumanas a una - mayoría de la mayoría social. La teología de la liberación nace - en ese contexto latinoamericano ante la necesidad que experimenta el hombre de liberarse de una sociedad injusta como el capitalismo y de alcanza una nueva forma de vida humanizante. Dado que "... la existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre los hombres y de comunión con Dios. La pobreza es expresión - de un pecado; es decir, de una negación de amor. Por eso es incompatible con el advenimiento del reino de Dios, reino de amor y de justicia."¹⁹ En otras palabras: "Sin un compromiso real contra el despojo y la alienación, y en favor de una sociedad solidaria y - justa la celebración eucarística es un acto vacío, carente de respaldo por parte de quienes participan en él. Esto es algo que muchos cristianos en Latinoamérica sienten cada vez más cruelmente y los hace cada vez más exigentes con ellos mismos y con toda la iglesia."²⁰

Ahora bien, el problema del capitalismo no es solamente el cúmulo de necesidades insatisfechas que arroja en sus más variados aspectos: el político, el económico, el social, el cultural, sino además de que no ofrece una solución a cada una de las limitaciones para la mayoría de la sociedad; por consiguiente, en ésta surge una lucha revolucionaria que aspiraba hasta hace algunos años, a construir el socialismo, pero que desde la caída del mismo en - Europa los procesos de liberación y las luchas sociales en Latinoamérica se plantean al menos la posibilidad de crear un modelo alternativo de sociedad que sí resuelva el anhelo de justicia, libertad y de igualdad que buscan y no tiene todos los hombres opri

cidos. Considerando esta situación, Gutiérrez expresa: "En América Latina, ser iglesia hoy quiere decir tomar una clara posición respecto de la actual situación de injusticia social y del proceso revolucionario que procura abolirla y forjar un orden más humano. El primer paso consistirá en reconocer que en realidad una -- postura ya está tomada: la iglesia se halla vinculada al sistema social vigente. Ella contribuye en muchos lugares, a crear 'un orden cristiano' y a dar un cierto carácter sagrado a una situación alienante y a la peor de las violencias: la de los poderosos contra los débiles. La protección que recibe de la clase social usufructuaria y defensora de la sociedad capitalista imperante en Latinoamérica, ha hecho de la iglesia institucional una pieza del sistema, y del mensaje cristiano un componente de la ideología dominante."²¹

La iglesia no puede ser parte de un sistema injusto y sin una opción real de mejorar la vida humana, ni el evangelio puede resultar una mera justificación ideológica al orden de opresión que priva en la sociedad; la actitud de la iglesia frente al hombre debe ser la de asumir digna y cristianamente su papel de salvación: "Esta afirmación de la vocación única a la salvación, más allá de toda distinción, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiano o no cristiano. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora."²² En otras palabras, la liberación es un momento en la historia de la salvación, y no la agota; liberación

100

y salvación cristiana no se identifican, la primera es parte de la otra; es decir, la vida humana no está sola por un lado y la esperanza de su salvación por otro. "En América Latina --reitera el autor-- el mundo en que la comunidad cristiana debe vivir y celebrar su esperanza escatológica es el de la revolución social, --su tarea se definirá frente a ella. Su fidelidad al evangelio no le deja otra alternativa: la iglesia debe ser signo visible de la presencia del Señor en la aspiración por la liberación y en la lucha por una sociedad más humana y más justa. Sólo así la iglesia hará creíble y eficaz el mensaje de amor de que es portadora."²³ La iglesia, por ende, tiene los mismos problemas que la sociedad, su crítica de ésta la abarca a ella; en última instancia, la postura crítica de la misma, propone no dejarse asimilar por una sociedad que busca realizar reformas que hagan funcional al sistema sin cuestionarlo globalmente ni suprimir las injusticias, sino --operar cambios profundos en el sistema capitalista hacia una nueva sociedad socialista; y dicha función de crítica la expresa la iglesia en la permanente denuncia de la realidad social que reina y el esperanzador anuncio del evangelio. La denuncia va desde el rechazo a la injusticia y la opresión hasta la crítica de medidas asistenciales, parciales y limitadas, que no cancelan el sistema de explotación, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre.²⁴ La denuncia tiene este carácter porque una situación de injusticia, explotación y de violencia institucional expresada en la supresión de derechos, --persecución, represión y muerte de los oprimidos, es incompatible con el advenimiento del reino. Por un lado, dice Gutiérrez: "El mensaje evangélico hace ver, sin evasiones, lo que está en la ---

raíz de la injusticia social: el rompimiento de una fraternidad - basada en nuestra situación de hijos del Padre; hace ver la alienación fundamental que yace bajo toda otra alienación humana."²⁵ La fraternidad humana, por tanto, será el fruto del encuentro de los hombres con Dios en el devenir histórico, este acto significa al mismo tiempo su desalienación humana. Por otro lado, "esto no se hace real y significativo, sino viviendo y anunciando el evangelio desde dentro del compromiso por la liberación; sólo en la - solidaridad concreta y efectiva con los hombres y clases explotadas, sólo participando en sus luchas podemos comprender y hacer - incidir en la historia esas implicaciones del mensaje evangélico. La predicación de la palabra sería vacía y ahistórica si pretendiera escamotear esta dimensión, no sería el mensaje del Dios que libera..."²⁶

El anuncio evangélico bordea lo histórico, el espíritu cristia no encarna en el tiempo, en nuestro aquí y ahora, responde a situaciones presentes precisas y no nada más a realidades pasadas. El evangelio es un mensaje para que los hombres tomen conciencia de su existencia. Este carácter concientizador del evangelio lleva a rectificación de la acción pastoral de la iglesia dirigida a todos los hombres, a dirigirla en particular a los oprimidos de - los pueblos oprimidos, éstos son los agentes de la acción pasto- - ral. En efecto, el proceso de liberación requiere de la participa - ción activa de los oprimidos, es a los pobres a quienes toca el - papel protagonista de su liberación.²⁷ Con el evangelio la igle- - sia concientiza, politiza, porque se dirige a hombres que viven - bajo determinadas relaciones sociales que los mantienen en una - -

102

condición subhumana, porque su presencia en la iglesia opera una transformación de su concepción de mundo, Dios, fe, hombre, historia y sociedad, de las estructuras eclesíásticas, de sus valores y comportamiento, porque además se comprende que "el anuncio evangélico abre la historia humana al futuro prometido por Dios, revelando su obra presente. Ese anuncio hará, de un lado, ver toda -- realización de la fraternidad y de la justicia entre los hombres como un jalón hacia la comunión total, y, por lo mismo, el carácter incompleto y provisorio de todo logro humano cualquiera que -- éste sea. El evangelio realizará esta función a partir de una visión global del hombre y de la historia..."²⁸

Una recapitulación de los principales elementos vistos hasta aquí, me permiten afirmar que con la teología de la liberación -- ocurre un cambio en la iglesia, si bien se mantienen casi intactas sus estructuras, no así su mentalidad teológica y religiosa, su concepción de la fe y la práctica pastoral de sus miembros, -- que la llevan a una manera tradicional o comprometida de cumplir con la misión de salvación que tiene en el mundo, y en la que se expresa necesariamente una nueva filosofía social sobre el hombre desde el punto de vista cristiano. Por una parte, la iglesia tradicional recurre a una teología que sitúa la salvación (del alma) fuera de la realidad humana y toma a la fe sin un sentido comprometido en el cambio social, por ende resulta acritica al modo de vida presente y al margen de la historia y de una posición política, pues no pretende buscar la creación de un mundo mejor, una sociedad afín a la moral cristiana que le dé al hombre una vida digna; su verdad religiosa no sólo es creer en sí y cuya verifica---

ción de la misma ocurre en la intimidad del pensamiento humano, - preservando la mencionada relación con Dios y el interés eclesiástico por conservar el orden social establecido. Por otra parte, - la iglesia nueva rompe con la teología anterior en tanto la visión de su fe reflexiona y se verifica en la praxis de liberación del hombre, la cual surge del mensaje bíblico de un Dios que libera, dicha interpretación de la Biblia se hace desde el contexto actual y en función de la misión única de la iglesia, la salvación humana. En esa perspectiva la teología de Gutiérrez permite a la iglesia actual pensar, hablar y obrar acerca de una fe, un Dios y una salvación (de la cual la liberación es sólo un momento que se manifiesta comprometida, crítica, política, social e histórica. La fe en la eucaristía, bíblicamente, celebra la resurrección de Cristo y la liberación de Egipto, las cuales devienen en el paso de la muerte a la vida, de la esclavitud a la libertad, - del pecado a la gracia, entendido el pecado como la alienación fundamental de toda alienación humana, la ruptura con Dios, la negación del amor y la fraternidad humana, la situación de miseria y opresión en que viven los hombres y que denuncia el evangelio; a la vez que anuncia la supresión de ese estado de cosas, con el advenimiento del reino, la comunión con Dios que significa la abolición de la injusticia y la explotación, en otras palabras, la liberación del pecado de la que la liberación política constituye un momento. Así la eucaristía deviene en compromiso de fe contra el despojo y la alienación y en favor de una sociedad solidaria y justa, cuya fraternidad entre los hombres es fruto de la voluntad divina de dar a todos ellos los bienes necesarios a la existencia terrestre para que construyan un

mundo más humano. De ahí que la teología de la liberación parta de un conocimiento histórico sobre la realidad del capitalismo -- que produce opresión, dependencia e injusticia, sin abatir la -- marginación,, miseria y desesperanza de pueblos enteros; ni re-- suelva, a corto y largo plazo, su problemática social. La razón de la iglesia, en suma, es para el autor servir, amar y solidari_ zarse con el prójimo, pobre y oprimido, sujeto de la liberación; tomar conciencia de la situación de la injusticia social que sufre y, sobre todo, una posición clara y definida sobre el proceso revolucionario que busca abolirla y forjar un nuevo hombre, -- una sociedad justa y un mundo libre --con lo que se refrenda la filosofía social de esta obra teológica.

N O T A S

1. Gutiérrez, G. Teología de la liberación. México, CRT, 1974. - pp. 328-29. Cfr. Bull, George. Política en el Concilio Vaticano II (1962-65). España, Oikus-Tau, 1967. p. 30.
2. Gutiérrez. TL. p. 84.
3. Cfr. Richard, Pablo. La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Colombia, DEI, 1981. pp. 36 y 97.
4. Gutiérrez. TL. p. 90. Sobre el compromiso de los laicos ver también Vallier, Iván. Catolicismo, control social y modernización en América Latina. Argentina, Amorrortu, 1970. p. 46.
5. Iñiguez, Jorge y Concha, Miguel. Cristianos por la revolución en América Latina. México, Grijalbo, 1977. p. 122. O, igualmente ver, De Lella, Cayetano. Cristianismo y liberación en América Latina. Vol. 1. México, Nuevomar, 1984. p. 38.
6. Gutiérrez. TL. p. 96.
7. Idep.
8. Ibid. p. 95.
9. Ib. p. 90.
10. Ib. p. 100.
11. Oliveros, Roberto. Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976). México, CRT, 1981. p. 403.
12. Rahner, Karl. La reforma que llega de Roma. España, Plaza & Janes, 1970. p. 80.
13. Gutiérrez. TL. p. 104.
14. Batista. Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio. España, Sal Terrae, 1989. p. 140.
15. Gutiérrez. TL. p. 101. Cfr. también Bagú, Sergio. La idea de Dios en la sociedad de los hombres. México, XXI, 1989. p. 89. En su obra cada acontecimiento histórico es una situación especial del hombre frente a Dios y aquél es creador de un cambio incansante de una historia humana con un sentido único que no se repite.
16. Gutiérrez. TL. p. 335.
17. Ib. p. 338.
18. Blanco, Víctor. ¿Opio o liberación? Este país, tendencias y -

opiniones. AÑO IV, No. 41. México, D.F., agosto de 1994. p. -
27.

19. Ibid.

20. Gutiérrez. TL. p. 341. Cfr. también a González Ruiz y otros. Comunidades de Base. España, Marova, 1973. p. 160. Para el autor ciertamente el porvenir de la iglesia está unido al interés en la humanidad de transformar las relaciones sociales en provecho de su liberación.

21. Gutiérrez. TL. p. 342.

22. Ib. p. 108.

23. Ib. p. 336.

24. Gutiérrez. La fuerza histórica de los pobres. Perú, CEP, 1980 p. 194.

25. Ibid. p. 206.

26. Gutiérrez. TL. pp. 347-48. Cfr. del mismo autor Desde el reverso de la historia. Perú, CEP, 1977. p. 50.

27. Gutiérrez. FHP. p. 205.

28. Gutiérrez. TL. p. 351.

IV. EL HOMBRE Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA

FALTA PAGINA

10:9a la 

En este capítulo abordo dos preguntas básicas ¿qué es el hombre? y ¿cuál es el sentido de la historia? Ambas cuestiones, medulares en la filosofía social contenida en la obra de Gustavo Gutiérrez, las respondo basado en la visión sobre Dios expuesta en la Teología de la liberación. La teología del autor concibe un nuevo puesto del hombre en la historia. El hombre es, ante Dios, sujeto forjador de un nuevo mundo; y es, fundamentalmente, historia hacia la emancipación plena de la sociedad humana. Ahora -- bien, dichas ideas de hombre y de sentido de la historia se produjeron por el cambio en la manera de pensar la fe, a partir de lo cual se estableció una nueva relación entre el hombre y Dios, entre la iglesia y el mundo; y, de algún modo, llevó a la sociedad a vivir la esperanza de que el movimiento cristiano contribuya con su compromiso liberador en la forja de un hombre nuevo y a cambiar para siempre la historia.

1) EL HOMBRE NUEVO

Con la Teología de la liberación el hombre abandona la vieja imagen de sí mismo y del mundo. El hombre era un sujeto contemplador de la salvación, a la espera de este acto otorgado por -- Dios; la salvación se situaba fuera del mundo y correspondía a -- salvar el alma (individualmente) para pasar a la otra vida en el cielo, después de morir. En este caso la salvación del hombre no era en vida o en el devenir de la existencia, ni lograda por la acción humana y ésta tampoco tenía como fin cambiar la realidad social. El mundo, por ende, era el mismo, no sufría cambios libe

110

radores del hombre originados por el juicio de la fe, de Dios y -
la iglesia, cuya voluntad de salvación significa que el hombre me-
jora la vida humana en su existencia; algo que no disfruta en la
situación social actual. De ahí que cabe hacer la siguiente pre-
gunta ¿qué es el hombre desde el punto de vista del pensamiento -
teológico de Gutiérrez? El hombre es un sujeto que empieza a per-
cibirse en forma diferente, ya no tiene el papel pasivo en la his-
toria de atenerse a la realidad de su tiempo y al designio de la
voluntad divina; ahora adquiere una dimensión dinámica e históri-
ca de ser activo y creador de la realidad, vinculado a Dios que -
rige la existencia pasada, presente y futura del hombre en el mun-
do, y es en el aquí y ahora que ocurre la salvación del --
hombre, por la acción del mismo.

El hombre es un ser consciente, dice Jaspers.¹ El hombre lo es
en relación a Dios, él es el sentido de la vida humana, su princí-
pio y final. Al contrario de lo que pensaba la teología anterior,
Dios se da en la historia. En el pensamiento teológico de Gutié-
rrez, el hombre vive bajo el logos de un Dios liberador. Dios ---
existe en la medida que creo en él y aún más en tanto el hombre -
se libera. Lo importante no es la comprensión lógica de Dios, si-
no el carácter humano del hombre a partir de su conciencia acerca
de Dios, pues el conocimiento del hombre está en función de la fe
y sólo en la fe se conoce al hombre verdadero. El conocimiento y
la verdad de la fe del hombre se da en el encuentro con Dios en -
el mundo, en la historia, no más allá, y en la experiencia del en-
cuentro entre Dios y el hombre, éste adquiere mayor conciencia de
su realidad.

En el discurso de la Teología de la liberación ser un hombre de fe tiene un significado: el hombre es un ser libre o alguien que actúa para alcanzar su libertad. La libertad del hombre depende de su acción.² El hombre es libre en referencia a Dios. "Cuanto más propiamente libre es el hombre, tanto más cierto es Dios para él".³ Creer en Dios conlleva a realizarse en libertad. La libertad es necesaria para lograr la realización humana. Pues el hombre ha nacido en condición de pecado (mal social estructural), que continúa a lo largo de su existencia. El pecado del hombre es un acto de infidelidad a Dios, expresado en la amenaza a la subsistencia humana provocada por la situación de dominación y sometimiento, explotación y opresión, subdesarrollo y dependencia. Ante lo cual el hombre pretende rescatar su dignidad. La dignidad del hombre consiste en ejercer la libertad de darse a sí mismo su ser histórico.⁴ El hombre elige su ser, elige su destino; la elección de que se habla, es una elección de vida, de libertad. El hombre debe alcanzar una mejor vida, una mayor libertad, a partir de lo que significa la fe por y para él, la posibilidad de crear un orden social justo, es decir, el reino de Dios anunciado en la historia. Pues Dios es el fundamento último y englobante del comportamiento humano, afirma Gutiérrez.⁵ Dios está en el hombre honrado, justo, libre. Así, el hombre cristiano anuncia su propio ser: un mundo creado por Dios. El ser humano se hace en la historia, una historia que es también de salvación. "Se le abre al hombre la posibilidad para ocupar el lugar en la historia y en la sociedad que él determine."⁶ El hombre no lo tiene todo, está en posibilidad de ser, no asume pasivamente la vida cristiana; tiene un papel activo en la historia, es un ser histórico, su condición

social de pobre, de débil, de despojado, de humillado, de necesitado, de mendigo, etc., lo impulsa a buscar un nuevo modo de vida para todos los hombres.

Bajo esta noción teológica se concibe que la historia la hace el ser humano, El hombre construye con su acción el mundo.⁷ El ideal de hombre es el del individuo que pretende elegir para sí una realidad propia: la utopía de enfrentar su libertad, para tomar las riendas de la historia y decidir su destino. "En este proceso --alude Gutiérrez-- el hombre se construye a sí mismo, alcanza una conciencia real de su propio ser, se libera en la adquisición de una genuina libertad, por medio del trabajo, que transforma el mundo y educa al hombre. El hombre asume así, gradualmente, las riendas de su destino y se orienta hacia una sociedad en la que se vea libre de toda alienación y servidumbre."⁸ El devenir histórico aparece entonces como un proceso de génesis de la conciencia y de la liberación del hombre que tiende a transformar el mundo, la sociedad capitalista donde se da la explotación de unos hombres, clases y países por otros, hacia una historia donde el hombre pueda vivir como tal. El hombre, consciente de sí mismo y de que sólo arriesgando su vida puede conservar su libertad, es más crítico de la realidad, de sus aspiraciones de cambio, de los condicionamientos socioeconómicos y de sus creaciones ideológicas para enfrentar con mejor racionalidad y mayor iniciativa histórica dicho cambio. "Iniciativa que debe asegurar el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, es decir, que debe orientarse hacia una sociedad en la que dominada la naturaleza, creadas las condiciones de una producción socializada

de la riqueza, suprimida la apropiación privada de la plusvalía, establecido el socialismo, el hombre pueda comenzar a vivir libre y humanamente."⁹ En esa línea, el hombre anticipa el futuro,¹⁰ el cambio social y el devenir histórico. En este punto cabe plantear con precisión ¿qué es la historia en el punto de vista de Gutierrez? La historia es un proceso de liberación del hombre, cuya libertad es una conquista histórica, una lucha contra lo que lo --- oprime; haciéndose necesario que el hombre, a medida que descubre nuevas formas de opresión, perciba nuevas dimensiones de liberación. Esta concepción de la historia descubre en el hombre un ser creyente y creador orientado hacia su futuro, para el que la liberación es histórica, social, política, económica y cultural, además de individual, íntima, psicológica; pues, en definitiva, --- la liberación consiste en la realización de formas cualitativamente distintas de vivir, de hacer una revolución cultural permanente y de crear una sociedad y un hombre nuevo.¹¹

Así, el hombre es un ser transformador de la realidad y el centro de explicación de la misma. En dicha explicación, no se interroga por la esencia de una verdad para situarse en el mundo frente a sí mismo; se pregunta por el significado de la realidad situado en un momento y un lugar de la historia, a partir de la que interpreta un texto. De hecho la Biblia se lee desde el actual --- contexto histórico del hombre, sin lo cual no tendría ningún significado. Ese es el modo de pensar el Dios de la Biblia. La conciencia del hombre está dada por su experiencia en relación a --- Dios, la naturaleza, los hombres, las ciencias y la historia; de ese modo, el hombre conoce el mensaje de la Biblia en la medida ---

tiene una experiencia vivida y crítica de éste. Por ende, el anuncio de un hombre nuevo en el evangelio se recoge por los cristianos de hoy como un compromiso histórico y moral. Sólo así Dios le da sentido a toda la vida personal y colectiva. El Dios de la Biblia se presenta como un misterio; es más lo que no se sabe, que lo que sí sabemos de él, y también es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos en él. No es el Dios que comprendo sólo con la razón, sino el que siento con el corazón. El Dios que se siente, el Dios que se ama, el Dios que se sufre.¹² Se habla de Dios conscientes de que es poco el conocimiento sobre él sin parecer dueños de tal conocimiento. A Dios se le venera y se le pone en obra su voluntad. Sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia. El misterio de Dios vive en el silencio y el compromiso, en la experiencia del amor humano; el lenguaje simbólico para hablar de él. Su dimensión inefable hace insuficientes las palabras, cuando esto ocurre es necesario la mediación del silencio, de la contemplación y la práctica, para pensar y hablar de él. En la Teología de la liberación debatir sobre la existencia de Dios no es la cuestión fundamental, sino la de reflexionar en torno al Dios en que se cree, al significado del reino y al dilema de cómo hablar de él desde la práctica y la contemplación.¹³

El Dios del que se habla es histórico. Dios se revela al hombre con su intervención en la historia, dando la misión de liberar al pueblo israelita de la opresión de los egipcios. El hombre funda la fe en Dios por la obra de liberación del pueblo judío y su marcha hacia la apropiación colectiva de la tierra prometida.¹⁴

"La liberación --dice Gutiérrez-- es voluntad de vida. No nos cansaremos de repetirlo. La liberación se hace contra la opresión, - la servidumbre, y la muerte. La liberación expresa voluntad de vivir, y, entonces, liberando Dios se revela como un Dios liberador como un Dios vivo, como el Dios de la vida."¹⁵ Ese es el anuncio evangélico de Jesús, de vida liberada. El Dios que hace el cosmos es el que hace pasar a Israel a la liberación. "La creación del mundo da inicio a la historia, a la empresa humana y a la gesta salvífica de Yavhé. La fe en la creación le quita su carácter mítico y luminoso. Ella es obra de un Dios que salva y actúa en la historia, ésta queda integrada en la historia que se construye -- con el esfuerzo del hombre."¹⁶ La liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo, de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Así, el éxodo fue la marcha hacia la tierra prometida, en la que se pudo establecer una sociedad libre de la miseria y la alienación. "En todo el proceso el hecho religioso no aparece como algo aparte. Está situado en el contexto... Es la raíz de la situación, allí se decide, en última instancia, el desplazamiento introducido por el pecado, la justicia y la injusticia, la opresión y la liberación."¹⁷ La obra de Cristo es una nueva creación, la salvación es presentada simultáneamente como liberadora del pecado y de todas sus consecuencias: el despojo, la injusticia, el odio.

El hombre es el centro de la obra creadora por medio del trabajo. Su liberación está vinculada a la necesidad y el lugar de una participación activa del mismo en la construcción de la sociedad.

La liberación es producto de una ardua y conflictiva praxis social. "Trabajando, transformando el mundo, rompiendo con una situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia el hombre se forja él mismo."¹⁸ En su realización el hombre sitúa el devenir histórico de la humanidad definitivamente en el horizonte salvífico, en Dios. Por lo que Gutiérrez señala: "De un punto de vista esencialista y abstracto, se pasó a un punto de vista existencial, histórico y concreto: sólo conocemos al hombre efectivamente llamada a la comunión con Dios."¹⁹ En la comunión entre hombre y Dios hay una sola historia. La historia humana es el cumplimiento de la promesa bíblica. La promesa se realiza progresivamente en la historia, pero no se agota: la alianza de Dios con el pueblo de Israel es su primera expresión, la encarnación misma del cumplimiento de algo prometido, anticipación del futuro. La promesa de Dios también se cumple en Cristo. La resurrección de Jesús la lleva a través de incipientes realizaciones hacia su plenitud. La acción liberadora de Cristo está en el devenir histórico de la humanidad. Dicha escatología la presenta la Biblia como el motor de la historia salvífica orientada hacia el futuro. La escatología aparece así no como un elemento más, sino como la clave en la comprensión del cristianismo. Por un lado, está su orientación al futuro: la salvación sólo puede venir de un nuevo acto histórico, de una nueva acción de Dios. Dios se revela como fuerza del futuro del hombre y no como ser ahistórico. Por otro, para las vicisitudes actuales del hombre, la Biblia anuncia un reino de paz, que supone el establecimiento de la justicia, la defensa de los derechos de los pobres, el castigo de los opresores, una vida sin temor de ser es-

clavizados por otros, la liberación de los oprimidos. Paz, justicia, amor libertad son realidades intimistas y sociales portadoras de una liberación histórica. Dicho en otra palabra, sólo en el acontecimiento histórico, temporal y terrestre se puede abrir el futuro de la realización humana. El hombre orienta entonces su mirada hacia este mundo para ver en el más allá no la 'verdadera vida', sino la transformación y la realización de su vida presente, en la que es necesario suprimir el pecado. "El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebra de comunión de los hombres entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo."²⁰ Con ello los profetas de la Biblia veían en la injusticia no ya un desorden social o una ofensa al pobre, sino una violación de la voluntad divina, amén de caracterizar el pecado de situación inhumana.

Es a partir de ahí que se presenta a los cristianos el reto de la fe, sobre todo en los pueblos del tercer mundo cuyo presente y futuro gira en torno al eje injusticia-justicia social, opresión-liberación. En los países subdesarrollados el rechazo a la situación injusta y deshumanizante hace más creíble y aceptable el evangelio, que no puede servir para justificar el actual estado de cosas, sino denunciar la raíz del pecado y buscar en el cambio de las estructuras un nuevo orden social. Es decir, surge ante la actitud de evasión de la iglesia tradicional, una voluntad cristiana revolucionaria: el mensaje del evangelio debe, en primer lugar, esclarecer la situación del hombre y, en segundo, hallarle una solución a su problemática. Precisamente porque en el evangelio la situación del hombre está rodeada de opresión e

118

injusticia, describe también una historia de esperanza y libera --
ción. "La perspectiva de la liberación política --que arranca des--
de su basamento económico-- recuerda los aspectos conflictuales -
del fluir histórico de la humanidad. En él no sólo hay un esfuer--
zo por conocer y dominar la naturaleza, sino también --condiciona--
da y condicionante-- una situación de miseria y despojo del fruto
del trabajo propio, provenientes de la explotación del hombre por
el hombre, del enfrentamiento de clases sociales, y, por consi---
guiente, una lucha por liberarse de estructuras opresoras que im--
piden que el hombre viva con dignidad y asuma su propio desti---
no."²¹ De hecho, una situación de injusticia no es una casualidad,
hay detrás una responsabilidad humana. Se trata del pecado como -
un hecho social, histórico y no solamente interior y personal. --
"El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del
hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, -
razas y clases sociales."²² Exige, por tanto, una liberación radi--
cal, política. Ahora bien, el sentido de la liberación del hombre
"no es manifestado como la condición última de una sociedad justa
y de un hombre nuevo."²³ La realización del hombre en una nueva -
sociedad no agota el reino de Dios, liberación y reino no se -
identifican. El proceso de liberación histórica del hombre no ven--
cerá las raíces de la opresión, de la explotación del hombre por
el hombre, sino con el advenimiento del reino. Es más, puede de--
cirse que el hecho liberador es acontecimiento salvífico, creci---
miento del reino, pero no es toda la llegada del reino ni toda la
salvación.

2) EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Para los hombres latinoamericanos en los últimos años el mundo ha cambiado; y, sin embargo, la historia sigue siendo la misma. -- Los años transcurridos no han sido buenos: es innegable que se -- produjo un progreso real, de 1960 a 1980 hubo una expansión económica que sólo benefició, en última instancia, a los países capitalistas del primer mundo. Desde 1980 el patrimonio de un millón de familias estadounidenses ricas se incrementó en un cuarenta por -- ciento y la fortuna depositada en los bancos por los cuatrocientos norteamericanos más ricos equivale a la totalidad del ahorro colocado en los bancos comerciales por toda la población norteamericana. Hoy en día, tanto el rezago frente al mundo industrializado como las desigualdades sociales en América Latina son mayores que antes. A pesar de un decenio de democracia, la suerte de la -- mayoría de los latinoamericanos no ha mejorado significamente. -- Después de una década de pesadillas dictatoriales, desaparecidos, torturados, prisioneros políticos, escuadrones de la muerte, corrupción administrativa, etc., en los ochenta se intentó un desarrollismo que no funcionó. En esa década perdida, la crisis del -- capitalismo latinoamericano fue evidente: descenso de los niveles de vida, estancamiento económico, tasas astronómicas de inflación, fuga de capitales, crecimiento infinito de la deuda externa, migraciones masivas, reformas limitadas que no solucionaban los problemas de fondo de cada sociedad.²⁴ La política recomendada por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial obligó a reducir el gasto social: millones de latinoamericanos en la pobreza -- pasaron a la miseria total y en algunos países el empobrecimiento

120

llevó a decenas de personas al asalto de supermercados en Río en 1984, en Buenos Aires en 1989 y en Caracas en 1991. En 1994 el Banco Mundial sostiene que las economías de la región deben expandirse a un ritmo de 3.4 por ciento anual, para que la pobreza en América latina no aumente.²⁵ Probabilidad improbable en muchos países locales, una utopía más del modelo de desarrollo capitalista. Algunas cifras nos dan una imagen más clara de la realidad socioeconómica del subcontinente. De un total de 450 millones de habitantes, el 60 por ciento vive en la pobreza, ésta aumentó de 120 millones de personas (33 por ciento de la población) en 1980 a 270 millones (62 por ciento) en 1990. Esto debido al grave problema de la desigualdad en la distribución del ingreso. 196 millones de ciudadanos carecen de medios suficientes para atender sus necesidades básicas, 130 millones de latinoamericanos carecen de servicios básicos y regulares de salud para preservar su vida. El 45 por ciento del total de habitantes son niños y la mayoría vive en la extrema pobreza.²⁶

Hacia 1989, el 40 por ciento de los hogares presentaba alguno de los grados de la escala de desnutrición; el 44 por ciento de la fuerza laboral se hallaba sin trabajo o subempleada; de 25 millones de cesantes en 1980, el desempleo aumentó a 40 millones en 1986; el 68 por ciento de la población se aloja en viviendas inadecuadas, entre el 30 y 60 por ciento vive en condiciones de hacinamiento, insalubridad, desamparo social; al menos 100 millones de latinos viven en villas miserables. Asimismo, la crisis económica se agudizó, en 1989 el producto por habitante fue 8 por ciento inferior al de 1980; la inversión se contrajo 20 por

ciento y la capacidad productiva fue 15 por ciento menor. No hay ninguna duda de que la realidad de América Latina es la de un subcontinente empobrecido. Esto para que 15 por ciento de los ricos del planeta vivan bien. Es ya sentido común que el resto, aproximadamente 80 por ciento viva en la pobreza. El empobrecimiento de la región se dio por la transferencia de recursos financieros al exterior, entre 1982 y 1988 se envió 178.7 mil millones de dólares, en esos años la deuda externa ascendió de 331.1 mil millones de dólares a 401.4 mil millones de dólares. Fue casi la mitad de la deuda acumulada, hecho político y económico de graves consecuencias, menor inversión de beneficio social, transferencia de propiedad y empresas a consorcios extranjeros, más dependencia y subdesarrollo, pues se pone en juego la soberanía de los pueblos y su derecho a decidir su destino como países hipotecados al poder financiero internacional que define su futuro en todos los campos de la existencia humana.²⁷ Actualmente, en 1995, el hambre afecta a 750 millones de personas en el mundo, a consecuencia de la extrema pobreza.²⁸ El 45 por ciento de éstos se concentran en África. El hambre es algo inaceptable que degrada a los hombres. 40 mil niños mueren de hambre diariamente en el tercer mundo. La forma más sutil del hambre, no es la hambruna, la malnutrición crónica o la deficiencia de nutrientes (vitamina A, yodo, hierro) es el hambre silenciosa por la incapacidad de las personas de producir alimentos o de lograr ingresos para comprarlos. Esto en tiempos de victoria del capitalismo sobre el socialismo.

Hacia los sesenta el desarrollo había fracasado como la vía para llevar al hombre a una vida plena. En los ochenta, las posi-

122

lidades de desarrollo para los pueblos de América Latina se convirtieron en un fracaso más del capitalismo dependiente. Sin embargo, la nueva política económica de la Organización de Estados Americanos para lograr el progreso social en la región, es una estrategia de cooperación interamericana para el desarrollo integral, basada en la solidaridad y el fortalecimiento de las instituciones democráticas, que lleve a la superación de la pobreza. El mismo discurso, la misma propuesta, la misma realidad latinoamericana de mayor hundimiento económico, atraso social, limitación política y peores estragos culturales. El desarrollo integral que se propone incluye los campos económicos, social, educativo, cultural, científico y tecnológico. El modelo de desarrollo debe ser el resultado de las decisiones y los esfuerzos de cada Estado con el apoyo de una cooperación internacional renovada. Es to es, modernizar la economía, industrializar el país, liberar el mercado con tratados de libre comercio entre democracias representativas. El proyecto de este tipo de desarrollo capitalista busca el crecimiento sostenido con equidad social y la promoción de la participación directa de todos los grupos de la población, tanto del sector público como del privado en la solución de los problemas. Además, coordinarse a nivel continental en trabajos comunes para mejorar los niveles de nutrición, salud, educación, generación de empleo, integración económica, transferencia de tecnología, turismo, conservación del ambiente, promoción y extensión agropecuaria, lucha contra el narcotráfico, y difusión y conservación de la identidad nacional.²⁹ En suma, proponen medidas para reformar el sistema, que muchas de las veces hacen más eficiente la política de desarrollo para los ricos, pero no para que los po

bres salgan del subdesarrollo. Sin duda, el capitalismo no ofrece salidas concretas al mejoramiento real de la vida del hombre, basta confirmar que en el último medio siglo en América Latina la pobreza no disminuyó. Sus escasas y precarias reformas parciales no significan un cambio estructural de fondo, como por ejemplo en -- 1995 el Banco Mundial apoya un programa de microcréditos de 50 dólares por persona, para ayudar a los más pobres a mejorar su condición, y llama a los gobiernos a que inviertan en las personas mediante el incremento de los recursos destinados a educación, salud, planificación familiar, nutrición y tecnología agrícola. Las reformas políticas, económicas o sociales se convierten en una -- ilusión que fabrica falsas expectativas en las clases sometidas, acerca de un cambio que no se realiza o se realiza de manera tan gradual que ni a largo plazo se perciben nuevas formas de relación política, económica y social entre los países, las clases y los hombres. La beneficencia y el asistencialismo de los sectores dominantes tiene un merecido valor social, pero no pasa de ser un paliativo a los graves problemas humanos de miseria y atraso, y -- tampoco es la posibilidad de un camino seguro en la búsqueda por construir un país mejor.³⁰ De hecho, la meta histórica de la sociedad capitalista es reproducirse y perpetuar su existencia, aun que no garantice al hombre una condición de vida más humana.

En el caso del socialismo su caída pareció derrumbar también -- la historia, de que la sociedad prometida no fuera alcanzable y -- el futuro un mal recuerdo de esa utopía, y bien podría decirse -- que con el socialismo perdimos la esperanza de vida, los sueños -- de igualdad, libertad y justicia y se autoderrotó el hombre en su

lucha por construir un mundo que privilegiara la realización humana. En fin, el porvenir tiene sus encrucijadas, el socialismo no está escrito y la historia no perdona los errores cometidos a nombre del mismo. El fracaso socialista es un parteaguas en el presente de la humanidad. Para ciertos teóricos fue el fin de la historia, la muerte de las ideologías, la permanencia del capitalismo; para otros la historia se sembró de incertidumbre con el regreso de las ex sociedades socialistas a economías pasadas, con la posibilidad en el cambio de la sociedad en duda, con una razón poco clara que comprendiera los presentes sucesos; para unos más dejó al movimiento de la Teología de la liberación casi en el desamparo histórico, anunciando en el tránsito a la salvación del hombre la visión de un mundo socializado, y si, para algunos, hoy no es viable este tipo de sociedades, ya no es válida por tanto la filosofía social propuesta en la obra de Gutiérrez --a su vez, los cristianos tienen que renunciar a semejante alternativa.

Por ese panorama de la realidad a nivel mundial y latinoamericano, capitalista y socialista, cabe hacer la pregunta de ¿cuál es el sentido de la historia aún válido en el enfoque teológico de Gustavo Gutiérrez? Hace 30 años la Teología de la liberación dio cuenta de que los modelos de desarrollo no constituyen la solución a la problemática social latinoamericana. Hoy los modelos neoliberales pese a sus reconocidos fracasos en la década pasada, se anuncian como el camino más corto y menos doloroso para superar la crisis y arribar al progreso anhelado por décadas. Por eso ¿cuál es la alternativa para que el hombre logre el verdadero desarrollo? A fines de los ochenta el mundo se asombró del imprevis-

125

to y apresurado desmantelamiento del socialismo sobre todo europeo. Por ello, ¿el socialismo es todavía alternativa hacia una sociedad más humana? ¿está cancelado en la historia? La filosofía social de Gutiérrez nos enseñó a mirar el mundo con ojos bíblicos que descubrían en la naturaleza de Dios una sociedad de paz, de amor, de satisfacción individual y social, espiritual y material; un reino de fe en la tierra logrado por el hombre mismo andado en un camino parecido al del socialismo --pero éste tomó un atajo o topó últimamente en un abismo. Por ende, ¿la liberación de los pueblos pobres y oprimidos no está en la promesa de la salvación humana? ¿hasta dónde es válida la perspectiva histórica de la Teología de la liberación? Una y otra vez la misma cuestión, ¿y la respuesta?

En la Teología de la liberación la relación entre hombre Dios no cambia; eso quiere decir que mientras el capitalismo no ofrezca un mejoramiento real a la existencia del hombre y el socialismo conocido no lo fue y no lo es lo suficiente, la visión de un mundo futuro fraterno a Dios y al hombre, el anuncio del cambio de la sociedad contraria a uno y otro y la promesa cristiana de forjar un hombre nuevo es la misma. ¿Por qué? Las razones de ello son, entre otras, las siguientes. Prevalece la realidad que ocasiona una condición inhumana de vida, que es necesario cambiar para que el hombre tenga otro destino. El destino del hombre está unido necesariamente a Dios: la salvación. La salvación ocurre en dos aspectos estrechamente vinculados entre sí constituyendo una sola historia, como liberación humana y venida del reino de Dios. Ambos con un solo significado: el fin de todo dominio del hombre

sobre el hombre y el principio del reinado de Dios. La salvación es un acto de comunión con Dios y fraternidad entre los hombres, el rechazo del pecado: el poder contra el hombre, la injusticia, la pobreza. En ese acto se busca vivir de manera concreta a Dios. en el hombre. En otras palabras, Dios se revela y salva en la historia, en el encuentro con el pobre, el explotado, el marginado y en el compromiso cristiano de liberar a los hombres de esa condición humana. La fe y la salvación brotan, pues, en la esperanza - de arrancar de raíz la injusticia y aportar la liberación total.

"Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase expoliada, a la raza despreciada, - al país dominado... Convertirse es comprometerse - con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente."³¹

En esa línea, la misión de la iglesia --el compromiso cristiano de liberación-- seguirá siendo necesario mientras la realidad de dominio sobre el hombre exista;³² y, ciertamente, las causas - que dieron origen a la Teología de la liberación, se convierten - en las nuevas realidades de la región: pecado, injusticia, desigualdad, violencia y muerte, baste releerlas estadísticas ofrecidas al principio de este inciso. El sistema capitalista basado en la explotación de unos países, clases y hombres por otros se opone, de hecho, a la expresión de una auténtica paz y justicia entre los hombres; y lo legítima una iglesia que, las más de las veces, encubre la opresión con su silencio ante ésta, para que unos vi--

van bien de la miseria de muchos con sus necesidades prácticamente insatisfechas, sobreviviendo el pecado y la negación de Dios. En este aspecto, el sistema capitalista no tiene más futuro que - mantener el status quo presente; por el contrario, sólo el hombre la clase, el país oprimidos pueden denunciar el carácter injusto e inhumano del capitalismo y anunciar, desde la fe, el nuevo futuro de liberación. Para el teólogo, el sacerdote, el pueblo creyente, el sentido de la historia está en la línea del pobre hacia la liberación del mismo, a pesar de la caída del socialismo en el -- mundo.

Semejante tarea lleva al hombre a tomar conciencia de la fe, - de sí mismo y de la realidad para buscar y conquistar su libertad en la historia. Por ello, el hombre de hoy es consciente y sensible al hecho de que la mayoría de la humanidad no puede satisfacer sus más elementales necesidades. Ante lo cual, la fe sólo se concreta en un compromiso por construir una sociedad, donde todos los hombres puedan ver satisfechas sus necesidades materiales y - espirituales; si no esta será una más de las muchas utopías que - sólo han pasado por la cabeza del hombre. No obstante, la utopía, del hombre nuevo, de la nueva sociedad, no es el sueño imposible, el orden sin lugar y tiempo o simplemente la realidad imaginada - popular o individualmente, no; la utopía da razón de la esperanza que tiene el hombre, le permite soñar despierto el porvenir y activar el cambio social del sistema actual, en suma, la utopía de la Teología de la liberación moviliza y libera la acción humana - para que los hombres busquen y conquisten la paz y la justicia co mo todos los derechos que aseguran una mejor existencia. Sin la -

vida de muchos que rechazan el orden capitalista, alienante y desigual, y se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, el aspecto de la historia cristianizada no tendría sentido. Su utopía se verifica en la praxis, en la realidad; al contrario de una ideología que no proporciona un conocimiento adecuado y científico de la realidad y tiende a conservar el orden actual justificándolo, la utopía conduce a un conocimiento científico de la realidad y a una praxis transformadora de lo existente.³³ La construcción de una sociedad justa pasa, inevitablemente, por el conflicto y la violencia institucional, hecho que motiva a buscar con mayor lucidez y coraje el establecimiento de la paz y la justicia entre los hombres.³⁴

En la Teología de la liberación, en suma, el hombre se orienta con su fe hacia una sociedad libre de toda alienación --incluida la religiosa-- y toda servidumbre por medio de una revolución que suprima la dependencia, la explotación, la propiedad privada, la plusvalía, la desigualdad y las clases para que los hombres establezcan relaciones de igualdad y justicia entre sí, el trabajo humano sea más creativo y armónico en el dominio de la naturaleza y la socialización de la producción y la riqueza los lleven al verdadero desarrollo, a vivir en auténtica fraternidad libre y humana.

En efecto, la utopía de una nueva sociedad fue y seguirá siendo el sueño con que viven y luchan más de un hombre, una comunidad cristiana y un pueblo por cambiar la realidad de pobreza; se habla aquí del cambio del sistema capitalista y de una problemática

ca contemporánea, ¿cuál es la opción de un cambio social que pueda conducir al mejoramiento de la sociedad? ¿el socialismo ya no es la opción en la transformación del mundo? ¿el capitalismo cierra prácticamente los caminos hacia una mejor vida humana? La tarea histórica de crear una nueva sociedad y un hombre nuevo no -- cancela la posibilidad de un nuevo desarrollo de la lucha socialista, dependiendo de las aspiraciones y circunstancias de cada -- pueblo; aunque en el mundo y, en particular, en latinoamérica se busca construir una sociedad alternativa³⁵ aún antes del tropiezo socialista, iniciativa que empiezan a recoger los mismos teólogos del movimiento de la Teología de la liberación. Así, la liberación no es una vía exclusiva hacia el socialismo, sino hacia una sociedad cada vez más humana; pero sí a que cambie la actual dominación capitalista del hombre, a una situación histórica donde -- el hombre viva en una condición social, justa y libre.

"¿Qué significa en realidad liberación? Significa -- que el oprimido llegue a ser otro en un orden nuevo. Por lo tanto, la liberación no se cumple dentro de la totalidad, como retorno a la unidad, sino muy -- por el contrario: es el proceso por la construcción de un nuevo ámbito, de una patria nueva. De tal manera que no hay siquiera necesidad de matar al opre-- sor, porque el oprimido será la causa de la conver-- sión de aquél. Si no hay más que dos términos, es -- necesario matar al opresor, pero si hay tres, puedo al mismo tiempo que librarme, convertir al opresor. Esto último sólo si él entra en el proceso porque -- bien puede ser que no lo quiera; en ese caso viene la lucha y también la muerte y es muy posible que -- muera el opresor, pero también por supuesto, que -- mueran muchos oprimidos."³⁶

Dicha variante en la lucha de la liberación no niega la postura original de la Teología del autor, la historia pone en juego la necesidad de un sistema social alternativo derivado, sobre todo, de un capitalismo reformado. Dicha obra se nutre de la historia, no es un pensamiento estático, ni definitivo; el cambio radical de la sociedad no es su última palabra y el cuestionamiento y rechazo del tipo de reformas que enmascaran, ahondan y continúan la explotación humana se mantiene, pero también es una permanente reflexión en torno a los caminos que los hombres de fe pueden seguir para lograr una mejor existencia humana. Pues cabe no olvidar que la liberación se escribe en la historia y es necesario -- buscar caminos nuevos siempre.

En América Latina se puede luchar por un modelo social cuya -- economía reduzca las desigualdades y mejore los niveles de vida, sobre todo de los pobres. La búsqueda de estos logros es preferible al status quo actual. El futuro de la región pasa por la creación de una sociedad moderna, justa y democrática, donde la cuestión social sea una lucha política con un programa de esperanza -- en los derechos, la tierra, el trabajo, la educación, la salud, la vivienda, la dignidad, la distribución equitativa de la riqueza, la libre expresión y asociación, etc., que reivindique al hombre por el carácter moralmente inaceptable de la vida que vive la aplastante mayoría de los habitantes latinoamericanos. 37

La necesidad del cambio social es incuestionable. El hombre -- puede trascender a una nueva realidad social con el capitalismo: una participación política en el ejercicio del poder, democracia, 131

una economía de carácter social, respeto a los derechos humanos, una sociedad que conduce su destino histórico hacia un mejor país. La construcción de una mejor sociedad pasa también necesariamente por el rompimiento de los lazos de la dominación interna y la dependencia externa, la limitación de la explotación económica y -- las carencias sociales, el límite de la riqueza y la pobreza para logra la vida que los pobres de cada lugar no tienen, y la fe y su iglesia no sigan siendo una expresión más de la alienación humana. En esta perspectiva, nadie puede olvidar que la reforma del capitalismo no se hace sola, que precisa de la lucha popular e inclusiva hasta de la existencia de un movimiento revolucionario -- que conquiste un cambio de fondo a nivel político, económico y social del sistema. La reforma social del sistema capitalista no -- significa un simple juego para aparentar que todo cambia y en los hechos nada cambie, constituye un verdadero conjunto de reformas del funcionamiento y la estructura de la sociedad hacia nuevas relaciones humanas y justas.

Si en la realidad latinoamericana se niega esta posibilidad de cambio del propio sistema capitalista, hombres, clases y pueblos volverán a tener como una última alternativa de revolucionar a la sociedad por la vía del socialismo; el camino de la reforma de la sociedad moderna capitalista puede ser a través de las instituciones, la legalidad y la paz, lo que no significa sin conflicto político, costo social ni riesgo histórico. Un movimiento así lo ideal es que su causa justa pueda triunfar; aunque también corre el riesgo de perder, pues la historia no está escrita y los poderosos no entregan en bandeja de plata el nuevo porvenir humano a

un pueblo que seguirá siendo el sujeto de su propia liberación.

N O T A S

1. Jaspers, K. La filosofía. México, FCE, 1991. p. 53.
2. Villoro, Luis. El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento. México, FCE, 1992. p. 32.
3. Jaspers. Op. cit. p. 54.
4. Villoro. Op. cit. p. 29. Cfr. también Mondolfo, Rodolfo. El humanismo de Marx. México, CFE, 1977. p. 30.
5. Gutiérrez. El Dios de la vida. Perú, Pontificia Universidad - Católica, 1973. p. 8.
6. Villoro. Op. cit. p. 28.
7. Zea, L. La filosofía americana como filosofía sin más. México XXI, 1989. p. 96.
8. Gutiérrez. Teología de la liberación. México, CRT, 1974. p. - 56. Respecto a los fundamentos filosóficos en la obra del autor están, el primado del pensar y del conocimiento de Descartes que pone de relieve el aspecto creador de la subjetividad humana; el cambio de método en la manera de pensar de Kant, - para quien los objetos se conocen en la experiencia, no a --- priori sino a través de lo que ponemos en ellos; el tema de - la historia de Hegel, la conciencia de su ser y la conquista de la libertad por sí mismo; y el pensamiento social de Marx, la transformación del mundo por medio del trabajo y la crítica al capitalismo.
9. Gutiérrez. TL. p. 58.
10. Villoro. Op. cit. p. 33.
11. Gutiérrez. TL. p. 62. Cfr. También Mercader, M. Cristianismo y revolución en América Latina. México, Diógenes, 1974. p. -- 122.
12. Gutiérrez. DV. p. 3.
13. Ib. p. 9.
14. Ib. p. 13.
15. Ib. p. 19.
16. Gutiérrez. TL. p. 202.
17. Ib. p. 206.
18. Ib. p. 209.

19. Ib. p. 200.
20. Ib. p. 198.
21. Ib. p. 235. Cfr. también Gutiérrez. Beber en su propio pozo. Perú. CEP, 1983. p. 48 y 145.
22. Gutiérrez. TL. p. 237.
23. Ib. p. 239.
24. Otero, Lisandro. La utopía cubana desde dentro ¿a dónde va Cuba hoy? México, XXI, 1993. p. 51.
25. Castañeda, Jorge. Sorpresas te da la vida. México 1994. México, Aguilar, 1994. p. 88.
26. Sin autor. "Reunión de la OEA sobre plan contra la pobreza". La Jornada. No. 3383. p. 48.
27. Cfr. Pérez E., Adolfo. La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992. México, JM/Planeta, 1992. p. 186 y s.
28. Agencia Efe y Afp. "Padecen hambre 750 millones; podrían ser 1,300 a fin de siglo: BM." La Jornada. No. 3820. p. 1 y 53.
29. Aranda, Jesús. "La pobreza crítica amenaza a la democracia." La Jornada. No. 3389. p. 33.
30. Castañeda, Jorge. La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y -- promesa de la izquierda en América Latina. México, JM, 1993. p. 534.
31. Gutiérrez. TL. p. 268.
32. Román, J. Antonio y Aponte, David. "Se sustituyó la lucha de clases por la lucha de empresas: Celam". La Jornada. No. 3825. p. 1.
33. Gutiérrez. TL. p. 314.
34. Ib. p. 78.
35. Otero. Op. cit. p. 52.
36. Dussel, E. Introducción a una Filosofía de la liberación latinoamericana. México, Extemporáneos, 1972. p. 69.
37. Castañeda. Op. cit. pp. 466 y 514.

CONCLUSIONES

FALTA PAGINA

137 a la 

Inicié esta investigación bajo la idea de desarrollar la filosofía social de Gustavo Gutiérrez en su obra la Teología de la liberación, bajo dos premisas y supuestos específicos: 1) que todo tipo de pensamiento teológico expresa una filosofía de forma explícita o implícita; 2) que la Teología de la liberación hace suya una filosofía social que le es propia y alude a una alternativa a la futura existencia humana. Con dicha finalidad teórica analicé la visión del mundo del pensamiento teológico de Gutiérrez destacando en el trayecto de cada capítulo los elementos que, a mi parecer, integran su filosofía social: hombre, historia, sociedad, moral -- cristiana, iglesia y Dios, cuyo cambio significativo de éstos derivó de la novedad en el modo de pensar la fe, y condujo a una ruptura con la teología tradicional y al cristianismo contemporáneo a definir su misión por la construcción de un nuevo mundo social.

En el primer aspecto desarrollé la concepción de teología. La teología es vista como un esfuerzo de la inteligencia por comprender y explicar la praxis histórica del hombre en una línea de liberación a través de la fe. Así, la fe no sólo es una creencia en Dios que se siente y entiende, sino --sobre todo-- se verifica en el compromiso de vida que Dios significa para el hombre; esto es, la fe se concretiza en la praxis histórica del hombre en su liberación, pues el Dios en que se cree es un Dios que libera y la fe es liberadora del encuentro entre Dios y los hombres. Aún más, el hombre tiene como destino histórico a Dios en la salvación y es el sujeto de ésta, la cual es tomada como la venida del reino de Dios en la historia y de la que el proceso de liberación humana es parte, no toda la salvación.

La salvación para el hombre significa un acto de la voluntad divina, aceptada en la fe, la realización de la promesa bíblica que se cumple en el devenir histórico en la cancelación del pecado; el pecado se expresa en todas las formas de la condición inhumana en que existe la humanidad, la ruptura con Dios y los hombres y, por tanto, una necesidad cristiana de cambiar la realidad de miseria, explotación, injusticia, violencia y muerte como la desigualdad, la marginación, la opresión, la riqueza, etc., que edifican la sociedad capitalista, para construir un modelo de nueva sociedad basada en la justicia social.

En el segundo aspecto se comprendió a la filosofía social como una reflexión crítica al mundo deshumanizante capitalista, cuyo presente de crisis política, económica, social, eclesiástica y teológica implica una necesaria alternativa de sociedad y hombre nuevos, la cual fue durante su vigencia el socialismo; pero tras la caída del mismo la historia ahora plantea, una vez más, el dilema de ¿cuál es el tipo de sociedad que puede dar al hombre un modo de vida más humano? Por lo que la reflexión giró también en torno a la posible actualidad de la Teología de la liberación, afirmando aquí la vigencia de la filosofía social del autor debido a la existencia evidente de las causas de la realidad latinoamericana que le dieron origen: un sistema capitalista que por su carácter inhumano e injusto es inaceptable para el hombre y el cristianismo. En consecuencia, la iglesia, desde un punto de vista ético y moral, no puede coexistir justificando un modo de vida basado en la riqueza y el lucro de pocos y la pobreza y el despojo de muchos. Pues dicha situación estructural no se corres-

ponde con la visión humanizadora que se deriva de la idea que el hombre de fe tiene en Dios, propia de la Teología de la liberación. Tal pensamiento social, propuesto por un nuevo modo de pensar la fe, va desde una perspectiva bíblica, histórica y científica a la crítica y el conocimiento de la realidad del hombre actual, la iglesia y la teología --sobre todo en los fundamentos y el aspecto sociopolítico de ésta--; lo que trastocó la tradicional visión del mundo de una iglesia, que, en la óptica del autor, ha de hacer del compromiso cristiano una opción por los pobres, para que éstos como sujeto de su propia liberación --expresión de un momento de la salvación-- construyan un nuevo mundo social, --donde sociedades y hombres puedan humanizarse a plenitud.

Así, la esperanza del hombre en la utopía de la liberación --cristiana seguirá siendo la búsqueda incesante por crear un mundo social que reivindique la vida y la fe, la razón política y la --creatividad moral que superen los lastres socialistas y defina el nuevo rumbo de la historia. La historia, sabemos, no es lineal, --sus avances y retrocesos pueden ser impresionantes, una formación económica no es capaz de sostenerse y ser una verdadera alternativa de vida, los hombres vuelven a un sistema de explotación y del dominio inexcusable del mercado libre y se reproducen como por arte de magia los problemas y vicios sociales del pasado en lo --que fueran sociedades de pretensión humanista; pero la historia, en la reflexión de la fe, seguirá siendo un complejo y prolongado proceso en la conquista de la liberación humana por nuevas formas de vida, la realidad no se puede estancar, cerrar, repetir, la --historia es suceso inesperado, creación, cambio en el que el capi

talismo del mundo actual no es el fin del hombre. De lo contrario la Teología de la liberación se vendría abajo con su interpretación del futuro mundo social y, al final de cuentas, habría que aceptar el mundo tal como es, sin buscar cambiarlo omitiendo la historia y la voluntad divina que mueve al hombre a su transformación; la salvación, en consecuencia, ya no tendría lugar, aquí y ahora, y el significado de la existencia cristiana rompería el compromiso concreto de su fe en la liberación.

BIBLIOGRAFIA

FALTA PAGINA

143 a la 

Bibliografía Principal

- GUTIERREZ, Gustavo. Teología de la liberación. México, CRT, 1974. 339 p.
- GUTIERREZ, G. El Dios de la vida. Perú, Pontificia Universidad Católica, 1973. 96 p.
- GUTIERREZ, G. La verdad nos hará libres. México, CRT, 1979. 250 p.
- GUTIERREZ, G. La fuerza histórica de los pobres. Perú, CEP, 1980. 423 p.
- GUTIERREZ, G. Beber en su propio pozo. Perú, CEP, 1983. 208 p.
- GUTIERREZ, G. Teología desde el reverso de la historia. Perú, CEP, 1977. 59 p.

Bibliografía secundaria

- BAGU, Sergio. La idea de Dios en la sociedad de los hombres. México, XXI, 1989. 173 p.
- BATISTA, Joac. Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio. España, Sal Terrae, 1989. 286 p.
- BULL, George. Política Vaticana en el Concilio Vaticano II (1962-1965). España, Oikus-Tau, 1967. 143 p.
- CASTAÑEDA, Jorge. La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina. México, JM, 1993. 556 p.
- CASTAÑEDA, Jorge. Sorpresas te da la vida. México 1994. México, -- Aguilar, 1994. 173 p.
- CERUTTI, Horacio. Filosofía de la liberación latinoamericana. México, CFE, 1983. 326 p.
- DE LELLA, Cayetano. Cristianismo y liberación en América Latina. - Vol. 1. México, Nuevomar, 1984. 263 p.
- DUSSEL, E. Introducción a una Filosofía de la liberación latinoamericana. México, Extemporáneos, 1972. 149 p.
- FAZIO, Carlos. La cruz y el martillo. México, JM, 1987. p.
- FERRATER MORA, José. Diccionario Filosófico de Bolsillo. Madrid, Alianza, 1989.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. Estudios de Filosofía Latinoamericana. México, UNAM, 1992. 165 p.
- GARCIA, M. Historia de la Filosofía. México, Alhambra, 1991. 409 p.
- GONZALEZ RUIZ, J. El Cristianismo no es un humanismo. Barcelona, -

- Península, 1966. 229 p.
- GONZALEZ RUIZ, J. y otros. Comunidades de Base. España, Marova. - 1973. 229 p.
- INIGUEZ, J. y CONCHA, M. Cristianos por la revolución en América Latina. México, Grijalbo, 1977. 159 p.
- JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos. México, -- CFE, 1992. 265 p.
- JASPERS, K. La filosofía. México, FCE, 1991. 151 p.
- LLOSA, J. Guillermo. Identidad histórica de América Latina. México, Diana, 1992. 183 p.
- MARX, K. Introducción general a la crítica de la economía política/1857. México, Pasado y Presente. 1982. 123 p.
- MARINI, Ruy Mauro y MILLAN, Mária. La teoría social latinoamericana. Subdesarrollo y dependencia. Tomo I. México, El Caballito, 1994. 221 p.
- MARINI, R. M. y MILLAN, Mária. La teoría social latinoamericana Subdesarrollo y dependencia. Tomo II. México, El Caballito. -- 1994. 318 p.
- MERCADER, Manuel. Cristianismo y revolución en América Latina. México, Diógenes, 1974. 146 p.
- MONDOLFO, R. El humanismo de Marx. México, CFE. 1977. 156 p.
- OLIVEROS, Roberto. Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976). México, CRT, 1981. 487 p.
- OTERO, Lisandro. La utopía cubana desde dentro ¿a dónde va Cuba hoy? México, XXI, 1993. 133 p.
- PEREZ ESQUIVEL, A. y otros. La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992. México, JM/Planeta, 1992. 304 p.
- RAHNER, Karl. La reforma que llega de Roma. España, Plaza & Janes 1970, 204 p.
- RICHARD, Pablo. La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Colombia, DEI, 1981. 98 p.
- RODRIGUEZ PATIÑO, Joel. Curso de Filosofía. México, Alhambra, 1990. 132 p.
- RUNES, Dagoberto. Diccionario de Filosofía. México, Grijalbo, 1986. 397 p.

- SANCHEZ, A. Filosofía de la praxis. México, Grijalbo, 1980. 464 p
- UÑA JUAREZ, Octavio. Taller de Investigación. México, UNAM, s/a. 76 p.
- VALLIER, Iván. Catolicismo, control social y modernización en América Latina. Argentina, Amorrortu, 1970. 229 p.
- VILLORO, Luis. El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento. México, FCE, 1992. 127 p.
- ZEA, L. Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía. México, UNAM, 1988. 257 p.
- ZEA, L. Una filosofía americana como filosofía sin más. México, - XXI, 1989. 119 p.

Hemerografía

- AFF y EFE. "Padecen hambre 750 millones; podrían ser 1.300 a fin de siglo." La Jornada. Año XI. No. 3820. México, D.F., a 27 de abril de 1995. 60 p.
- ARANDA, Jesús. "La pobreza crítica amenaza a la democracia". La Jornada. Año X. No. 3389. México, D.F., a 15 de febrero de 1994. 52 p.
- BLANCO, Víctor. "Opio o liberación?" Este país. Tendencias y opiniones. Año IV. No. 41. México, D.F., agosto de 1994. 88 p.
- ROMAN, José Antonio y APONTE, David. "Se sustituyó la lucha de -- clases por la lucha de empresas: Celam." La Jornada. Año XI, -- No. 3825. México, D.F., a 3 de marzo de 1995. 64 p.
- SEMO, Enrique. "México tocado por la fiebre democrática que trans -- forma a América Latina." Proceso. Año XVII. No. 926. México, -- D.F., a 4 de agosto de 1994. 82 p.
- Sin autor. "Reunión de la OEA sobre plan contra la pobreza." La -- Jornada. Año X. No. 3382. México, D.F., a 8 de febrero de 19 -- 94. 52 p.