

LA "MUERTE DE LAS IDEOLOGÍAS":
UN ESPACIO PARA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Emilia Fonseca T.*

Cuando en 1978 preparamos nuestra tesis doctoral con el tema: "Teología de la liberación: puntos polémicos", hacíamos ver como uno de los problemas de ese pensamiento teológico era la entronización del modelo de sociedad socialista y el haber llegado casi a convertir dicho modelo en el horizonte utópico. Lo consideramos un problema porque en el desarrollo del discurso, esta propuesta revelaba una aceptación clara del modelo de sociedad que estaba en práctica en la Europa del Este y la asimilación de éste en muchos casos, al término bíblico de salvación. Tal como lo apuntábamos en dicho momento, la precariedad de éste (como de cualquier otro modelo social) podría poner en peligro todo un discurso, en el que apreciábamos intuiciones muy valiosas que eran opacadas por la insistencia en dirigir los esfuerzos hacia la consecución de un modelo social pre-fijado.

Los acontecimientos, de que hemos sido testigos en los años 90, nos dieron la razón. Tanto es así, que en ese momento, muchos teólogos de la liberación en América Latina se apresuraron a desmentir la identificación de su propuesta con el socialismo

* * Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

soviético. Podemos confrontar "El día latinoamericano" del lunes 22 de abril de 1991, con un artículo de fondo de Frei Betto, quien en su momento había publicado una entrevista con Fidel Castro, en la que éste aparecía prácticamente como un abanderado del "verdadero" cristianismo, y en la que redimensiona la misión de la teología de la liberación, proponiendo como "nuevos desafíos", aquellos que a nuestro entender debieron ser siempre los aspectos esenciales de ese discurso. V.g.: Esforzarse en precisar las mediaciones socioanalíticas e instrumentales, replantear el tema del basismo que "tiende a aislar la pastoral popular y a la Teología de la Liberación" (p.13); acentuar la importancia a la moral personal que había sido pospuesta a la moral social; comprender que "no hay ya temas del Primer Mundo, que no interesen al Tercero" (p.13) y otros. el título del artículo es suficientemente significativo: "¿Cayó la teología de la liberación como el muro de Berlín?". En el mismo reportaje y en un sentido muy semejante se pronuncian Leonardo Boff y Pablo Richard. Este último escribe también en la revista Pasos¹"La teología de la liberación en la nueva coyuntura. Temas y desafíos nuevos para la década de los noventa".

Estos hechos nos parecieron prometedores, porque la Teología de la Liberación nos parece, replanteada a la luz de los nuevos acontecimientos, una opción muy válida para buscar solución a los

1 N°34, marzo-abril, DEI, San José, Costa Rica, 1991.

problemas latinoamericanos desde una perspectiva realmente evangélica, que nos ponga en el sendero de la verdadera utopía: una sociedad justa y solidaria.

Empero, pareciera que los otrora activos teólogos de la liberación, no tienen actualmente la misma impaciencia por la transformación de la sociedad latinoamericana.

Uno de los planteamientos que en su oportunidad más llamaron nuestra atención, fue el hecho por Rubem Alves, sobre el papel de la esperanza en la Teología de la Liberación.

Por muy interesante que sea la obra de Alves, su influencia en los otros teólogos latinoamericanos fue exigua. Míguez Bonino le dedica algunas páginas de su obra "Hacer teología en una situación revolucionaria"², en las que hace hincapié en el hecho de que Alves, por haber realizados sus estudios teológicos en los Estados Unidos, sufre grandemente la influencia del pensamiento teológico de los países ricos y por ello se refiere más a la Sagrada Escritura. "Su crítica de la opresión está más bien focalizada en la sociedad tecnológica represiva nacida del capitalismo y no en las relaciones capitalistas de producción"³. Su trabajo, afirma Míguez Bonino, tiende más a proyectar una posibilidad de libertad humana entendida como creatividad del hombre, en vez de afrontar concretamente el problema de la

2 Crf. José Míguez Bonino, El Ser y el Mesías, Salamanca, Barcelona, 1986, pp. 98-104.

3 Ibid., pág. 100.

injusticia. En pocas palabras, los otros teólogos de la liberación critican a Alves su poca preocupación por la praxis política, afirmando que se preocupa más de las posibilidades del hombre como sujeto creativo que de sus posibilidades materiales⁴.

REVALORACION DEL CONCEPTO DE "ESPERANZA"

Sacar el concepto de "esperanza" del olvido al que había sido condenado por el pensamiento filosófico, ha sido el mayor mérito de Ernest Bloch.

En efecto, durante siglos, las consideraciones sobre la "esperanza", había sido privativas de los moralistas. La decisiva influencia del pensamiento, griego -en el cual la función prioritaria del hado deja muy poco espacio a la esperanza- en la filosofía occidental, hace de la "esperanza" un concepto que no puede ser utilizado por un filósofo, sin que sus escritos se conviertan en escritos religiosos o en moralistas y dejen de ser filosóficos. La "esperanza" es considerada como una virtud teologal, de la cual, ni siquiera los tratados de teología (también estos con fuerte influencia griega) se ocupan demasiado.

Bloch, en cambio, hace de este concepto el punto central de su filosofía⁵. El hombre, afirma este autor, "vive únicamente en tensión hacia el futuro" y es en esta tensión que realiza su

4 Ibid.

5 Ernest Bloch, "Das Prinzip Hoffnung", Berlín 1954.

propio ser.

Esta "filosofía de la esperanza" nace de una relectura del Marxismo. La importancia de la "esperanza" en la investigación filosófica del hombre encuentra su valoración exacta, dice Bloch, en una filosofía como la marxista, que no quiere contemplar el mundo, sino transformarlo.

La tesis marxista de la alienación como principio de la explicación de la historia, es también la base de la explicación de Bloch; pero mientras que para Marx esta alienación es únicamente económica, en este autor tiene una raíz ontológica. El hombre está alienado porque es incompleto, por tanto, es esta misma alienación la que lo hace "esperar". El futuro es por ello, el tiempo privilegiado del hombre, porque es en él que el hombre puede llegar a su plenitud.

Esta esperanza de "completeza" está puesta en lo posible, que es la raíz última de todas las cosas: hombre y mundo, o -en términos de Bloch- de lo subjetivo y de lo objetivo. Este "posible", el "no-todavía" es el principio de desarrollo de cualquier realidad.

El hombre que tiende siempre hacia este futuro, hacia este posible, espera la llegada de la Utopía. La esperanza se convierte en este planteamiento, en la certeza de poder alcanzar el fin, y la Utopía (a diferencia de la connotación negativa que de este término habían dado otras concepciones marxistas, en las cuales

este concepto viene contrapuesto de ciencia⁶) traduce en figuras concretas tales fines.

En esta búsqueda incansable de "Utopía", en esta atracción que el futuro ejerce sobre el presente, en esta esperanza que da al hombre la certeza de alcanzar su plenitud, Bloch ve la catapulta para el hombre en la búsqueda permanente del trascender las situaciones presentes y buscar nuevas.

Esta concepción "futurística" del hombre, permite a Bloch revalorizar la concepción religiosa del mundo. Desde este punto de vista, a la religión le corresponde una gran tarea en esta tensión hacia el futuro. En el camino hacia la Utopía; la religión (si bien liberada de conceptos religiosos y de la fe en divinidades que están por encima y fuera de este mundo, es decir se concibe un trascender sin trascendencia⁷), tiene el importantísimo papel de ser la protesta contra la naturaleza fragmentaria e incompleta de la existencia, y es la esfera en que el hombre incompleto proyecta su deseo de una verdadera existencia, es decir, de una "patria de identidad".

Así, el concepto de esperanza se carga de un nuevo sentido extremadamente positivo y deja de ser patrimonio del escrito de cuentos.

6 Recordar el conocido escrito de Engels: El socialismo, de la utopía a la ciencia.

7 Cfr. E. Bloch, Ateísmo nel cristianesimo, per la religiones dell' Esodo e del Regno, 3 ed., Feltrinelli, Milán, 1976.

EL CONCEPTO DE "ESPERANZA" COMO PRINCIPIO HERMENEUTICO

Con el propósito de dialogar con una sociedad que había acogido de manera muy positiva la filosofía de Bloch, un grupo de teólogos alemanes buscan hacer una lectura de la Palabra en clave de la esperanza. Así nace en Alemania un movimiento teológico que ha tenido mucha importancia: "la Teología de la Esperanza".

El máximo exponente de este grupo de Jürgen Moltmann, que en su conocida obra "Teología de la Esperanza" realiza una interpretación de la palabra de Dios, utilizando como criterio hermenéutico el término "esperanza"⁸ tomado de la obra de Bloch.

En polémica con los teólogos de la "muerte de Dios", los seguidores de Moltmann, sostiene la posibilidad de un discurso sobre Dios; no en el sentido en que lo había hecho la teología tradicional, sino hablando de Dios a través de la experiencia histórica del hombre en busca de un futuro.

Identificando la esencia del hombre en su actitud de tensión hacia el futuro (siguiendo a Bloch), los teólogos de la esperanza, consideran que Dios puede ser visto por el hombre moderno, como "aquel que debe venir" como "el viniente". El Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento es el Dios de la promesa, es el Dios que tiene el futuro como su modo constitutivo de ser⁹. Esta potencia

8 Jürgen Moltmann, Teología della speranza, 5 ed., Queriniana, Brescia 1976.

9 "El Dios del que estamos hablando no es un dios intramundano, sino el Dios de la esperanza (Rom. 15:13), un Dios para el que según los términos de E. Bloch "el futuro es la cualidad del ser". Moltmann, Op. Cit. p.110.

del futuro tiene la ventaja de liberar al hombre del presente y produce las fuerzas para superar este mismo presente¹⁰.

En la teología de la esperanza, el centro de la Revelación es Cristo¹¹. Pero no tanto el Cristo que ha venido, cuanto el Cristo que "debe venir", porque Cristo es el anticipador del futuro de Dios. Es decir, la teología de la esperanza lee los textos sacros no en clave epifánica (o sea de manifestación de lo divino) sino en clave proléptica (o sea de anticipación del futuro)¹².

El punto central de la teología cristiana, para estos teólogos debe ser la escatología y no la epifanía¹³, porque la teología debe explicar fundamentalmente la Segunda Venida¹⁴. Segunda Venida que ha sido prometida en la resurrección.

El Cristo resucitado es, pues, el que nos permite tener esperanza porque no solo ha demostrado que Dios cumple la promesa

10 "Paz con Dios significa conflicto con el mundo, porque el aguijón del futuro prometido incide inexorablemente en la carne de toda realidad incompleta presente. Si tuviésemos frente a los ojos sólo lo vemos, aceptaríamos serenamente o de mal grado las cosas como están. Pero el hecho de que no nos adaptamos y que no se establezca ninguna serena armonía entre nosotros y la realidad, es fruto de la esperanza inextinguible". Ibid. p.75.

11 "La escatología cristiana habla de Jesucristo y de su futuro; reconoce la realidad de la resurrección de Jesús y anuncia el futuro del resucitado.! Ibid. p.11.

12 "El centro de los escritos del Nuevo Testamento es el futuro del Cristo resucitado, que anuncian, indican y prometen. Para entender entonces los escritos bíblicos de la existencia y su comprensión del mundo; es necesario dirigir la mirada en la misma dirección hacia la que ellos miran" Ibid. p.289.

13 Cfr. Ibid. p.p. 9-13.

14 Ibid. p. 24.

(es decir no es sólo aquel que fue enviado), sino también aquél que abre la perspectiva futura del hombre. La resurrección de Cristo es la causa de la esperanza del cristiano ("El es nuestra esperanza" Col.1:27).

La escatología cristiana habla del futuro con base en una determinada realidad histórica. Anuncia "la posibilidad (para esta realidad) de tener un futuro"¹⁵, un futuro que es sorprendentemente nuevo, por lo que no puede ser explicado en términos de una repetición de una realidad ya conocida.

La escatología cristiana basa todas sus afirmaciones en "la persona y la historia de Jesucristo"¹⁶ por lo que sus afirmaciones no son sueños peregrinos, sino que tienen un sólido fundamento en el futuro del Cristo que resucitó y por lo tanto "deben al mismo tiempo comunicarnos algo sobre el futuro que de él se puede esperar"¹⁷.

La fe, para esta teología, es lo que vincula al hombre con Cristo¹⁸, y debe tener estrecha relación con la esperanza, sin la cual sería inexistente. La fe nos permite esperar, es decir es el fundamento de la esperanza, pero al mismo tiempo, la fe sin la esperanza moriría, porque "la esperanza no es otra cosa que el

15 Ibid. p. 11.

16 Ibidem.

17 Ibidem.

18 Cfr. Ibidem, p.13.

esperar los dones de los cuales la fe tiene certeza de que fueron verdaderamente prometidos por Dios"¹⁹.

En esta relación (expresada en las bellísimas páginas de Calvino citada por Moltmann²⁰, "la prioridad corresponde a la fe, pero el primado a la esperanza"²¹.

Pero la esperanza sobre la que se apoya la fe no es una fuga del mundo, sino lo que compromete al cristiano en la búsqueda de aquellos bienes que Cristo ha prometido con su resurrección. En virtud de esta apertura hacia un futuro que no se conoce, pero que tampoco es incierto -porque "la fe tiene certeza de los dones prometidos por Dios"- la comunidad cristiana es siempre un elemento de crítica y de contraste hacia cualquier realidad que quiera cerrarse hacia el futuro.

Por su fe, toda comunidad cristiana es siempre profética, en cuanto niega la perfección de cualquier comunidad humana y por tanto, impulsa a esta última hacia su superación y su plenitud; aquella anuncia a partir de la fe en la verdad de Dios la certeza en el futuro que nos fue prometido²².

En esta perspectiva escatológica, la comunidad cristiana

19 Ibid. p. 14.

20 Cfr. Ibid.

21 Ibidem.

22 "Aquella (la esperanza) hace de la comunidad una fuente de impulsos siempre renovados, tendientes a realizar el derecho, la libertad y la humanidad aquí en la tierra, a la luz del futuro que ha sido anunciado y que debe venir", Ibid. p.15.

tiene la tarea esencial de preparar el advenimiento del Reino, es decir, es fundamentalmente misionera²³. Solo de este modo la comunidad cristiana es verdaderamente la anunciadora del mensaje evangélico, un mensaje que -centrado en la persona de Jesucristo- no habla ni del "logos griego ni de las proposiciones fundadas sobre la experiencia, sino solamente (...) de las palabras de esperanza y de las promesas del futuro"²⁴.

Así la teología de la esperanza desea encarnar la esperanza en la historia. La esperanza, para el cristiano, es consecuencia de su fe²⁵, y la fe impulsa la transformación de cualquier realidad de este mundo a fin de que sea la preparación para el advenimiento del Reino. Es en la tensión dialéctica entre esta realidad del Reino dada por y en la fe ("La fe cree que nos ha sido dada la vida eterna") y la realidad histórica que debe ser superada, que se inserta la acción de la comunidad cristiana, una acción que se cumple en la esperanza de que "Dios se muestra siempre padre hacia nosotros".

LA TEOLOGIA DE LA ESPERANZA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Este planteamiento teológico, que hemos comentado

23 Ibid. p.p. 189-309.

24 Ibid. p.11.

25 "En efecto, si falta esta esperanza podemos pronunciar discursos bellísimos sobre la fe, pero es cierto que no la poseemos en ningún grado". Calvino, Institutio 111, 2,42; Cit. por Moltann, Op. Cit. p.14.

rápidamente, tuvo algún eco en la teología de la liberación, sólo gracias al trabajo de Rubem Alves, que dedica su obra más importante -Teología de la esperanza humana- al análisis precisamente, de aquello que la hermenéutica en clave de esperanza puede decir a los pueblos oprimidos.

Ciertamente, también Alves (Como teólogo de la liberación) parte del análisis de la praxis de la liberación²⁶ y por tanto, le interesa confrontar los resultados de la hermenéutica con el proceso histórico en acto. Su interés en el diálogo con una cultura que lucha por su liberación, es decir, con una comunidad oprimida, hace que su discurso tenga un punto de partida distinto del de Moltmann.

En el análisis que el autor hace del concepto de historia en Moltmann²⁷, resalta el hecho de que este último considera la resurrección el origen de nuestra esperanza, por lo que la negación de la realidad presente viene dada por un "futuro trascendental" y no por la concreta, empírica "negación del presente".

La característica de "futuridad" del Dios de Moltmann, según Alves, convierte su discurso en a-histórico²⁸, porque no toma en

26 Cfr. Rubem Alves, Teología de la esperanza humana, p.p. 17-18.

27 Ibidem, p.p. 94-112.

28 "La pura futuridad de Dios es una forma de domesticación en la cual Dios pierde la dimensión del presente y se convierte por tanto en a-histórico". Ibidem. p.147.

cuenta el factor histórico fundamental: "el carácter fundamentalmente político de la historia"²⁹.

Considerar que la apertura al futuro es posible solamente gracias a la resurrección, dice Alves, hace que después de la cruz haya una creación ex nihilo, por lo que entre la cruz y la resurrección se establece un abismo incolmable. Este abismo hace imposible el diálogo con lo que Alves ha llamado el humanismo político, es decir, el movimiento que quiere crear una nueva realidad partiendo del sufrimiento que es "el padre de la esperanza y de la acción".

Esta crítica de Alves hacia la falta de la cruz en la teología de la esperanza, ha sido tomada en consideración de Moltmann, quien, en su obra "El Dios Crucificado", desarrolla la teología de la esperanza asumiendo como clave de la lectura la cruz y la pasión. Moltmann considera esta lectura no como una alternativa sino como una integración del discurso precedente.

Alves, por su parte, desarrolla una perspectiva teológica de la esperanza dentro de la teología de la liberación³⁰. Su punto de partida, como hemos visto es la cruz y no la resurrección. Por otro lado, lo que realmente le interesa a este autor es la relación que un nuevo lenguaje teológico puede tener con la praxis, por lo cual la fuente de la esperanza son los sufrimientos

29 Ibídem. p.104.

30 Conviene recordar aquí la diversidad de temas que forman parte de la teología de la liberación.

y las opresiones históricamente verificables que se destruyen mediante la praxis liberadora.

Es en este sentido que Alves identifica dos "lenguajes" posibles: el del mesianismo humanístico y el del humanismo mesiánico. Estos dos lenguajes hablan de la humanización. El primero es el lenguaje que hablan los humanistas políticos que ven la humanización como una tarea. Ellos parten de la negación de una realidad de opresión, y quieren afirmar una nueva realidad a través únicamente de las fuerzas humanas.

El segundo lenguaje, en cambio, es el de los cristianos, que ven la humanización como un "don". Es el lenguaje de aquellos que creen que las posibilidades para un nuevo mañana no dependen solamente de las fuerzas humanas y están convencidos "que la política por un mañana nuevo es la empresa de una fuerza que, siendo libre de la historia, y no pudiendo por tanto ser anulada por las posibilidades estadísticas y cuantitativas de que la historia dispone, es libre para la historia y crea por tanto posibilidades que no se pueden imaginar con el simple cálculo"³¹.

Estas posibilidades de futuro, dice Alves, no nacen del hecho de que "el Dios sea esencialmente futuro, sino más bien del hecho de que la comunidad de fe experimenta a Dios como presente determinado hacia el futuro"³².

31 Rubem Alves, Op. Cit. p.157.

32 Ibíd. p.147.

Alves analiza los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento utilizando esta clase de la presencia de Dios en la historia. Para él la esperanza de la comunidad cristiana depende de esta continua presencia de Dios en todos los hechos históricos, por lo que el hombre conoce a Dios en los signos de los tiempos.

Para este autor, el lenguaje teológico ha sido siempre un lenguaje derivado de la historia. En el Antiguo Testamento, en primer lugar, porque el pueblo hebreo reconoce a su Dios en los eventos históricos concretos, eventos de liberación³³. Pero también, "el conocimiento del Nuevo Testamento no se separa de este contexto"³⁴, "porque Jesús es visto como el «Mesías», es decir, como aquel a través del cual la política liberadora de Dios viene actuada"³⁵.

Es por tanto el presente lo que media el futuro. Esta mediación se da en la historia. El futuro es absolutamente inexistente ahora, es realmente no-ahora (efectiva y formalmente), Dios crea este futuro en la historia. En esta acción ininterrumpida de Dios en la historia, el cristiano basa su esperanza en el futuro. El "Dios presente", no el "Dios futuro", abre las posibilidades hacia un futuro absolutamente nuevo, y es

33 "El lenguaje en torno a Dios o lenguaje teológico era un tentativo de leer los signos de los tiempos, de descubrir el poder liberador de los eventos actuales. Donde los eventos eran expresión de eficacia «a pesar de todo», allí se encontraba su Dios" Ibid. p.143.

34 Ibid.

35 Ibid. p.144.

el fundamento de la esperanza en el lenguaje del humanismo mesiánico. Es siempre la esperanza de un futuro que es mediado del presente.

Esta mediación del presente es la que realiza la relación entre el lenguaje del mesianismo humanista y del humanismo mesiánico, junto con una "misma visión de la liberación humana y la misma pasión por ella"³⁶. Los dos movimientos luchan por la liberación a partir de las condiciones presentes. Sus lenguajes se identifican por la negación de "lo que es" y la afirmación de los que "debería ser".

En esta dialéctica, para el mesianismo humanista, el futuro es generado solo por una experiencia histórica, en la cual únicamente las fuerzas humanas intervienen para conseguir la libertad. Por ello, cuando el presente cierra toda posibilidad de futuro (y esta es generalmente las condición actual de los pueblos oprimidos), el mesianismo humanista, si desea continuar arraigado en la historia concreta, se convierte en un lenguaje cínico y sin esperanza; o bien, se separa de la historia y se convierte en la expresión de una esperanza sin historia, un lenguaje romántico.

El humanismo mesiánico, en cambio, aún permaneciendo profundamente, arraigado en los datos de facto de una historia cerrada y de opresión, puede todavía hablar "en la esperanza de que la política mesiánica de Dios llevará al hombre y a la

36 Ibid. p.137.

historia a un nuevo futuro y una nueva esperanza".

En esta dialéctica de la libertad, en la que el hombre niega el presente para afirmar su apertura hacia el futuro, se produce la creación de un nuevo tipo de hombre.

Crear un "hombre nuevo" significa dentro de este marco, eliminar todos los factores que impiden al hombre realizar libremente en la historia y abrir posibilidades para la creación de un futuro de libertad. Los fundamentos de estas posibilidades se encuentran ya en el hombre que fue creado por Dios dentro de una economía de liberación.

El hombre es capaz de construir la historia y de "construirse", por que es capaz de reaccionar no solo biológicamente a los retos externos, sino también de responder inteligentemente al interior de las relaciones con su ambiente y con los otros hombres.

Para cumplir su misión de apertura hacia el futuro, el hombre debe vivir entre la negación y la esperanza. Es en esta tensión dialéctica entre la negación de "lo que existe" y el anuncio de "lo que vendrá", que el hombre se realiza como creador de la historia.

Para llevar a cabo esta función de denuncia de una sociedad cuyos hechos cierran la posibilidad al futuro, y de anuncio de un nuevo futuro, el hombre debe adquirir un espíritu crítico³⁷.

37 Este es el planteamiento que hace Paulo Freiré con respecto a la tarea de la educación en América Latina. Cfr. Educación para

En la creación de esta nueva realidad humana están empeñados cristianos y no cristianos.

El análisis de Alves concluye con la afirmación de la diferencia existente entre el "mesianismo humanístico" y el "humanismo mesiánico"³⁸.

El primero confía la "liberación" (a nivel de creación de un nuevo tipo de hombre) a las fuerzas humanas solamente. El punto de apoyo es el análisis científico de los datos de facto y la dialéctica de negación de lo viejo y creación de lo nuevo.

El segundo, en cambio, permaneciendo profundamente inserto en la historia, espera porque sabe que el hombre ha sido ya liberado por dios en Cristo³⁹, y que su acción en la historia no es solamente una acción humana. El poder mesiánico procedente desde fuera de la historia es la garantía de la eficacia de las acciones liberadoras.

De este modo, el hombre permanece abierto hacia el futuro, porque "en el horizonte de la libertad se debe encontrar un «don», un mundo más humano".

En este contexto, Alves ve el lenguaje teológico como un lenguaje que debe arraigarse profundamente en la historia, pero

la libertad. del autor.

38 Cfr. Rubem Alves, Op. Cit.

39 "Es en este contexto que se puede entender a Jesús: como la fuerza y la norma de la política histórica de Dios para la liberación humana". Rubem Alves, Op. Cit. p.154.

que al mismo tiempo debe ser libre en la historia y para la historia.

La teología adquiere, entonces, pleno derecho de ciudadanía en la transformación de este mundo; porque la historia de la salvación es la historia humana y la liberación del hombre de sus situaciones de opresión y de miseria, la construcción de un mundo más humano, son tareas esenciales de la comunidad de fe, si bien no son exclusivas de ésta.

Este hombre estará en constante tensión hacia el futuro, porque a diferencia de los humanistas políticos, no se cerrará jamás hacia las posibilidades de mayor libertad, llamado como ha sido a la plena comunicación con Dios.

En fin, Alves desea un criterio hermenéutico que impulse a los cristianos en la lucha por la liberación y que valore la praxis en este sentido; por ello está en desacuerdo con Moltmann, primero con partir de la escatología para hablar de esperanza, y segundo con el hacer surgir la esperanza de la resurrección, sin integrar a ésta la cruz.

El temor de restar al lenguaje teológico algo de su carga de conflictualidad que los teólogos de la liberación afirman como único impulso para comprometerse en la praxis liberadora, hace que esta teología sea crítica respecto de cualquier otro movimiento teológico que no haya nacido en las mismas condiciones socio-políticas suyas o que no considere la praxis como el punto medular

del discurso teológico.

Los temas usuales en otras reflexiones teológicas son extraños en los escritos de los teólogos de la liberación. En concreto, en relación con la teología de la esperanza, los argumentos esenciales de ésta, son prácticamente desconocidos, por los teólogos de la liberación.

La prueba de la existencia de Dios a través de su acción en el mundo histórico, que ocupa la atención de los teólogos de la esperanza, no es un argumento de la teología de la liberación, donde lo único que interesa es la acción política de Dios en la historia en cuanto esa justifica la acción revolucionaria de los cristianos.

Por otra parte, el papel central de la figura de Cristo en la teología de la esperanza es totalmente inexistente en la otra teología y más bien se considera que tal centralidad es negativa para una reflexión teológica que quiera ser revolucionaria.

En efecto, Assmann considera que toda Cristología es una ideología y que, por tanto, el Cristo "cristológico" no es el Cristo verdadero "que es ya pasado": las cristologías hacen referencia más bien a un Cristo que cada grupo social elabora según sus intereses. Las cristologías así concebidas son cristologías en conflicto.

En esas los Cristos de los opresores son Cristos que oprimen a los Cristos de los oprimidos. Este fenómeno no tiene nada de

"absurdo" para el sociólogo y menos para el político. El problema se presenta penoso "para un teólogo o un biblista, que confía en hacer progresar la historia a través de la simple purificación de las ideas". El teólogo de la liberación y el cristiano revolucionario, (siempre en la visión de Assmann), no tienen problema en reconocer la realidad del conflicto de las cristologías, porque para ellos el texto es la realidad conflictiva de la Región que se resuelva en un juego de poder en el cual tienen una gran influencia estas "ideologías cristológicas". Assmann no se refiere nunca a aquellas "ideologías cristológicas", que no tienen ninguna influencia en América Latina, dejando de lado algunos aspectos que podrían ofrecer a la "cristología de izquierda" que, según su criterio, debe ser creada por la teología de la liberación, algunas concepciones del Cristo analizadas por movimientos "heréticos" que no tienen nada que ver con las "comunes ideologías cristológicas" que hacen el juego a los opresores latino-americanos, según el pensamiento del autor.

Existe (dice Assmann) también un "Cristo de Izquierda" que se inserta activamente en la lucha de clases y toma partido con las clases oprimidas, y que inevitablemente antagoniza con todos los Cristos de las clases opresoras. Esta cristología de izquierda no es un corpus sistemático y estructurado, sino que está constituida más bien por las intuiciones que los cristianos revolucionarios tienen de lo que es su Cristo y de su misión. "Es una especie de

Cristo de frente amplio de izquierda, bastante tolerante y no muy sectario", que sin embargo, adquiere características de la consciencia de clase" y tiene "un carácter antitético"⁴⁰. En este contexto los cristianos revolucionarios, se acercan a una cristología en las metáforas cristológicas con que distinguen a sus luchadores revolucionarios: "el Che vive", "Camilo presente", etc.

En fin, Assmann presenta, como única posibilidad de análisis cristológico en la teología de la liberación, la toma de consciencia del hecho sociológico del conflicto histórico de las "ideologías cristológicas", entendiendo como un hecho irreductible e inevitable, y la estructuración de una nueva "ideología cristológica", esta vez de izquierda; que permite concebir un Cristo comprometido en la lucha de clases, un Cristo que ha tomado partido, no por la humanidad entera, sino por una clase social puramente delimitada. Lo demás adolece de "idealismo"⁴¹. En esta perspectiva se niega la posibilidad de una cristología que, en la profundización del trabajo Hermenéutico, puede revelar la figura de un Cristo universalmente entendido que motiva a los cristianos todos, sin distinciones accidentales, a llevar adelante una misma lucha por la liberación del hombre.

Gutiérrez, más teólogo y menos sociólogo que Assmann,

40 Ibid. p.p. 137.

41 Ibid. p. 135.

considera la posibilidad y la necesidad de una cristología que amparándose al texto bíblico, permita a la teología de la liberación una mayor fidelidad al "Jesús de Nazareth en quien Dios se hizo carne"⁴². El autor considera de gran importancia el conocimiento, cada vez más fiel a la realidad del evento Jesús, para una teología que, como la latinoamericana, quiere ser liberadora. Sin embargo, la importancia adquirida por el elemento político en esta reflexión teológica, ha hecho que las escasas referencias a la cristología en la obra de Gutiérrez, estén dirigidas hacia la relación de Jesús con la política de su tiempo. Las pocas páginas que el autor dedica al problema cristológico miran a clarificar en qué sentido se puede hablar de Jesús como un liberador político.

La teología de la liberación, por tanto, habla (en los pocos casos en que el argumento aparece) más del Jesús histórico que del Cristo de la fe.

Por otro lado, la importancia que adquiere la escatología en la teología de la esperanza es inconcebible para los teólogos de la liberación más representativos, que desean poner el acento en la liberación socio-política concreta, liberación socio política que tenía como meta la sociedad socialista que tuvo vigencia en los países de Europa del Este en décadas anteriores.

Es por esto que ante afirmaciones como "La crisis del

42 Gustavo Gutiérrez, Teología... Cit. p.223.

socialismo coloca a la teología ante el deber ético de rescatar la esperanza de los pobres", pensamos importante rescatar el pensamiento de Alves que hemos sintetizado, porque nos parece una fuente valiosa en donde el "movimiento teológico liberador" podría refrescarse para retomar la bandera de la lucha por los pobres en América Latina.