

Fe y política

Faith and politics

COLCIENCIAS TIPO 2. ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

RECIBIDO: AGOSTO 1, 2015; ACEPTADO: SEPTIEMBRE 15, 2015

Abel Martínez Herrera

abmahe@yahoo.com.mx

Universidad Javeriana, Cali-Colombia

Resumen

El propósito de este artículo es mostrar que el cristianismo no es solamente una oferta de salvación interior, sino que tiene una dimensión social y pública, que propone una humanidad nueva: el reino de Dios, donde se juega el destino de la mayoría de los ciudadanos, especialmente de los niños pobres, los indígenas, los campesinos marginados, los ancianos, etc. En este sentido, la fe cristiana es un proyecto de liberación integral que tiene como experiencia fundante la praxis de la compasión y la solidaridad.

Palabras Clave

Teología de liberación; cristianismo; política; liberalismo.

Abstract

This paper shows Christianity, not only as an offer of personal salvation, but has a social and public dimension, which proposes a new humanity: the kingdom of God, where is decided the fate of most citizens, especially poor children, indigenous, marginalized peasants, elderly, etc. In this sense, the Christian faith is an integral liberation project whose founding experience is the practice of compassion and solidarity.

Keywords

Liberation theology; Christianity; politics; liberalism.

I. INTRODUCCIÓN

Existe un desencanto actual ante todo proyecto de transformación social que ha privilegiado el interés y la productividad por encima de la dignidad del ser humano, convirtiéndolo en un simple objeto. Sobre todo, en una sociedad donde el 20% de la población posee el 80% de toda la riqueza de la tierra es porque el referente económico del mercado genera unas relaciones asimétricas que no garantizan unos mínimos para vivir con dignidad. ¿Cómo ser consecuentes con las mediaciones sociopolíticas de la fe cristiana sin ser ingenuos y acomodarnos a la realidad?

Por esta razón, la interpretación política de la fe cristiana en clave de liberación resulta algo complicado de realizar. La lucha por la justicia social y la libertad presentan hoy un interés universal, que claman al cielo y piden ser escuchados. Esto indica que hay que estar pendiente de las nuevas mediaciones políticas, socio-económicas, culturales y religiosas, porque pueden ser manipuladas para justificar la alienación y la injusticia.

Estas mediaciones tienen su referente también en la tradición judeocristiana. Como historia dotada de identidad, crecimiento y progreso, en el marco de una promesa de liberación. Pero también se puede encontrar una presencia cristiana muy alejada de la realidad, más preocupada por ilusiones banales, que por un vitalismo trascendente; un individualismo fragmentado, que una comunidad solidaria; la búsqueda de privilegios y poder, que el bien común. Estos cristianos están en la sociedad pero se han olvidado de la memoria peligrosa y subversiva de Jesús que pone en marcha un proceso de transformación, como esa pizca de levadura que es capaz de fermentar la masa.

Recapitulando, sabemos, que el cristianismo busca hablar de Dios y dar testimonio de él, y a través de esta racionalidad práctica caminar en torno a la justicia, la libertad y la solidaridad. Pero los medios que utilizamos no son los más indicados para impulsar los cambios que se quieren realizar.

En esta perspectiva, se requiere reconocer que la situación actual y la realidad política, presentan una dificultad máxima para poder traducirlas y lograr una transformación en la fe. Es importante ser conscientes de estas situaciones, para no quedarse en soluciones cómodas que no transparenten el mensaje cristiano.

De ahí que es importante cultivar la sensatez para

comprender estas dificultades; se necesita un análisis de la situación sociopolítica actual, y poder repensar y resituar el compromiso político cristiano.

Ciertamente, lo anterior lleva a plantear un diálogo entre la fe cristiana y las teorías políticas. La fe se constituye en un impulso vital que recoge experiencias, las ilumina y las profundiza, a la luz del mensaje de Cristo. Pero reconoce que hacen falta las mediaciones de la racionalidad política, para poder situarnos en la realidad. Ignorar el contexto político social es no hacer justicia a la fe cristiana en el que se manifiesta en la historia humana. Para “dar razones de la razón del pueblo creyente” (Tamayo, 1994). De no ser así el cristianismo sería opio para el pueblo y se convertiría es un falso espiritualismo sin sed de justicia, libertad, paz y gozo en el Espíritu Santo.

Esta praxis de liberación parte de la palabra viva de la realidad de los pueblos, que la reflexiona críticamente a la luz de la fe. Busca crear una sociedad fraternal, que implica una dimensión política, una caridad al modo de Jesús, en una situación de injusticia y violencia institucionalizada.

También la fe busca transmitir algo de intelección racional para que el cristiano asuma una reflexión crítica sobre la praxis de la liberación. Y generar un diálogo con los no creyentes acerca de la importancia que tiene el fenómeno religioso, como aporte político-social, de respetar la vida y la dignidad humana, la individualidad y la diferencia. Además, mirando los orígenes de la cultura occidental se puede descubrir que la democracia moderna difícilmente se podría explicar sin tener en cuenta los valores cristianos. De ahí que la vivencia religiosa de la fe se debe abrir al diálogo en el pluralismo y defender los derechos que tienen todas las personas de participar en la construcción de un mundo más humano.

Lo que propongo hacer en este escrito es mostrar que la fe nos exige ser eficaces en ámbito de la praxis. Por eso su discurso no puede ser acrítico y anacrónico, con respecto a esa obra que incide profundamente en la vida de los humanos, como es la política, una de las más nobles tareas y vocaciones del hombre y, por lo tanto, del cristianismo.

La primera parte responde a una mirada política desde nuestros orígenes, la segunda al compromiso político de los cristianos, y la tercera a la teología de la liberación, una propuesta política integral a partir de la realidad sufriente de América Latina. Al final, se presenten las conclusiones.

II. UNA MIRADA POLÍTICA DESDE NUESTROS ORÍGENES

La primera pregunta que surge es ¿qué es la política?, cuando hablamos de política, ¿de qué estamos hablando? Estas preguntas son fundamentales porque determinan en cierta manera la construcción de ser humano y la realidad social que se quiera proponer en aras de responder a una vida digna y plenamente humana. La política es un proyecto inconcluso por realizar y una de las vocaciones del hombre, y por lo tanto también del humanismo cristiano. El por qué de esta afirmación es algo que voy a desarrollar.

La política desde sus orígenes comporta una realidad reflexiva y es vista como una relación de confrontación y de tensión; también se puede encontrar una lectura enfocada de la política como consenso o reconciliación, entonces, se definiría como productora de un orden social. Estas dos clasificaciones contrapuestas de la política recorren el pensamiento occidental desde sus orígenes.

Estas dos tendencias de la realidad, política como tensión y política como consenso, aparece en los griegos desde su nacimiento. Se puede lograr una caracterización a través de dos filósofos que piensan la realidad en relación con el hombre y la sociedad que existe.

En primera instancia, esta Heráclito y su idea de la lucha, que es la norma del mundo, y la guerra, la progenitora de todas las cosas. El lugar donde se encuentran los opuestos es el fundamento. Sólo lo que se contraponen se une, de lo distinto nace la más bella armonía. La realidad es la comprobación del incesante devenir de las cosas y se mantiene en constante tensión.

En segunda instancia, aparece Parménides, la realidad es unitaria, coherente, eterna, homogénea y por lo tanto imperecedera. Lo uno es la identidad pura, es la propiedad de todo lo que es, del universo en conjunto.

Aún en el pensamiento contemporáneo persiste un interés por la realidad política Karl Popper (1977, p. 155) escribió:

No puede haber sociedad humana que carezca de conflictos: una sociedad tal sería una sociedad no de amigos, sino de hormigas. E incluso si fuera obtenible, existen valores humanos de la mayor importancia que serían destruidos al lograr esa sociedad, y que por tanto nos disuadirían de intentar producirla.

Por otra parte, es cierto que debemos producir una reducción del conflicto. Así tenemos aquí un ejemplo de pugna de valores y principios pueden ser valiosos y esenciales además para una sociedad abierta.

De acuerdo con lo anterior, podemos extraer algunas consecuencias que son fundamentales para entender la política. La realidad política, entendida como conflicto, le corresponde al hombre que lucha contra otros para alcanzar el poder; y la realidad política, entendida como consenso, le corresponde al hombre establecer un orden para vivir de forma pacífica y encontrar salida a los conflictos.

Estas concepciones antagónicas de la política aparecen en la historia de la cultura occidental, a veces se da prioridad al elemento de la lucha otras al elemento de unidad. Algunos autores que acentúan la lucha por el poder son: Hobbes, Maquiavelo, Max, y Schmitt; y en el otro lugar del orden: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Rousseau y Kant. Esta clasificación tienen un carácter ideal, que a veces puede privilegiar algunos rasgos sobresalientes, olvidando la riqueza de la diversidad de sus pensamientos.

Ahora quiero dejar estas reflexiones de la doble concepción de la política que se encuentran en el origen del pensamiento occidental, y caracterizar la acción política con la ayuda de la democracia griega y de la experiencia política liberal moderna.

III. LA POLÍTICA, SE ARRAIGA EN EL DESEO DE VIVIR Y DE VIVIR BIEN

Para Aristóteles, la política es una actividad humana por excelencia, el hombre es un “animal político” (*zoon politikon*). Dentro de esta concepción se intuye una visión del ser humano: sólo la vida social permite al hombre desarrollar la virtud y la felicidad. Porque la polis es anterior al individuo, pues éste no puede existir sin aquella. La polis tiene su fin, que no es distinto al del hombre en sociedad, toda acción se realiza buscando el bien, pero el bien no consiste en lo que cada quien cree bueno o desea, sino en lo que realmente le beneficia, según la naturaleza. Su fin no es el poder ni el mantenimiento de la vida, su fin es el bien común.

Todas las asociaciones políticas tienden a un bien; la asociación política, que es la más alta y comprende a todas las demás, tiende al bien en un grado mayor, tiende al más

alto bien. En otras palabras, sin la existencia de un espacio social o mundo del hombre, no hay posibilidad de la existencia humana. El hombre es un ser social por naturaleza, el *animal sociale* al que referían los medievales.

Retomando el hilo del discurso, la política aristotélica designa el conocimiento reflexivo de todo lo relacionado con una vida satisfactoria en la polis, que implica el deseo de convivir y participar, y también el comportamiento de los hombres en función de su relación con otros hombres. Toda esta filosofía práctica nos permite acceder a la acción política, en tanto que el hombre posee razón y capacidad de expresión (memoria), en donde se descubren las interpretaciones del mundo, las expresiones de dominio sobre los hombres y las formas de entender los hechos que permite articular lo vivido con la experiencia. En esta relación se puede afirmar: “todo es político, aunque lo político no lo sea todo” (Mounier, citado por Casaldáliga 2008, p.10).

En consonancia con lo anterior, el Estado es una comunidad que no sólo tiene en cuenta la existencia humana, sino que procura la prosperidad material y la vida virtuosa y feliz de los ciudadanos. La praxis aristotélica tiene un *ethos* pedagógico que posibilita la vida buena y justa; en este sentido, todo legislador debe preocuparse por la educación porque a través de ella se forman el carácter, los modos de ser y las costumbres que se adquieren en la medida en que se aprende a convivir con los demás.

La herencia de los griegos permanece hasta la posteridad en el pensamiento contemporáneo. Hannah Arendt (1998, p. 39), hace una reflexión en torno a la política:

(...) sin embargo, si bien es cierto que sólo la fundación de la ciudad- estado capacita a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción y al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas parece haber precedido a la polis y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático.

Este argumento se puede entender a partir de un telos pedagógico que consiste en un proceso de construcción consciente a través de las manos, los pies y el espíritu. En otras palabras, toda la arete griega enseña a “pronunciar discursos y realizar acciones”.

La política en la Grecia antigua era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la

individualidad humana; era equivalente a ser un hombre entero y verdadero. Pero también hay que decir, que las decisiones en la antigua Grecia estaban limitadas a los ciudadanos libres, entre estos, a los sabios y filósofos. Quedaban excluidos los esclavos y las mujeres. Quizás por eso Aristóteles no dudaba en escoger la aristocracia como el mejor de los gobiernos.

Como presupuesto básico la idea central sería, que la política es fundamental en la vida humana, pues de ella depende la vida feliz y justa en sociedad, y que el ser humano alcance su realización.

IV. LA POLÍTICA, EL ÁMBITO DE LO PÚBLICO

La política se inscribe en el ser social del hombre. En el encuentro humano con los otros se percibe que hay un espacio donde se puede participar e intervenir en todo aquello que tenga un interés común o donde las decisiones que se tomen afecten a toda la población; ese lugar se llama “lo público”, antagónico a este espacio que consiste en el disfrute de los goces privados fuera de la observación de los otros: el lugar de “lo privado”.

La política es la organización de la vida humana; es más que una dimensión y abarca todas las dimensiones de la vida social. En esta línea de pensamiento me parece pertinente recordar a Pericles, el estratega griego a quien le tocó conducir la democracia ateniense en la época de mayor apogeo. La democracia no se concebía tanto por su origen popular como gobierno del pueblo, organizado según éste, sino como el “tribunal del pueblo”, al que los gobiernos deben someter sus actos cuando no obran en beneficio del bien común. Es en el espacio público donde la palabra se convierte en medio de búsqueda e investigación, de discusión y argumentación contradictoria. Nace una nueva práctica política que se desarrolla en el ágora, donde se debaten los problemas privados y públicos.

Hablar de la política como espacio público significa hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana. Es el lugar expuesto a la vida de todos, donde hay normas, leyes y reglas de juego, apto para establecer un fin bueno, a favor de los intereses de la comunidad.

Frente al espacio público de la política también se debe incluir el territorio de lo privado. La búsqueda del interés general moldea el encuentro con los demás, ahí se establecen nexos sociales gracias a las diferentes miradas y

deseos; y el ámbito de lo privado garantiza la no interferencia y la protección contra todo tipo de poder que someta al individuo a la autoridad del conjunto.

Con respecto de lo anterior, las dimensiones de lo público y de lo privado son esenciales para entender el lugar de la política en la sociedad. Hay que tenerlas en cuenta porque son puntos de referencia en los principios jurídicos de Occidente.

De acuerdo con los comentarios anteriores, José María Mardones (2005, p. 89) nos recuerda que:

(...) el ser humano es ser político en el sentido profundo y radical del término. De la política depende la vida verdaderamente humana, es decir, la vida buena y justa en sociedad y la realización o no del ser humano. Es por tanto, unas de las actividades humanas más fundamentales y que merecen mayor consideración.

Lo que acabamos de decir, me introduce en el segundo tema: el compromiso político de los cristianos, que consiste en la voluntad de actuar políticamente a partir de la fe.

V. EL COMPROMISO POLÍTICO DE LOS CRISTIANOS

La fe cristiana no puede ser ajena a nada humano. Desentenderse de la dura realidad es cerrar los ojos ante los diferentes problemas y las dificultades que se presentan en nuestra condición humana. Dios se manifiesta en el clamor de los marginados y excluidos, en la lucha contra las condiciones de opresión y violencia, de injusticia, y sufrimiento que afecten a cualquier ser humano. De este modo, desentenderse de la política es renunciar a situarnos en el mundo y negar la dimensión profética que tiene el amor al prójimo.

De ahí se desprende que la universalidad del amor al prójimo no se puede hacer desde la desvinculación política, porque todos somos hijos de un mismo padre, que se revela en los pequeños y olvidados a los ojos de la sociedad de este mundo.

Gustavo Gutiérrez (1972) sostiene: “prójimo no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente”. Este pensamiento se repite constantemente en la tradición profética, el amor al prójimo es el lugar decisivo del encuentro con la divinidad. Por esta razón, el

verdadero culto a Dios se concreta en la buena noticia para los oprimidos y en la esperanza para los que carecen de ella.

También en la tradición bíblica se encuentran diversas metáforas que tienen un carácter político. La expresión “Reinado de Dios” describe una situación humana en la que Dios libera al hombre de los falsos dioses que no dan vida y esclavizan.

En los evangelios existe una relación entre el reino de Dios y la vida de los seres humanos. El anuncio del reino provocó esperanza entre los más pobres y marginados. En los relatos del Nuevo Testamento, Mateo y Lucas dicen que Jesús “recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, proclamando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo” (Mateo 4,23; Lucas 4,40). Esto nos viene a decir que curar enfermedades y dolencias es dar vida y potenciarla en su plenitud.

Por otra parte, todo esto resulta significativo si se complementa con el mensaje de las Bienaventuranzas (Lucas 6,20-23; Mateo 5, 2-12). Según este proyecto de vida, el reino es el de los pobres, de los que sufren y pasan hambre, de los que lloran y se ven perseguidos y calumniados. Por ende, el reino es la respuesta a los que tienen unas vidas más indignas, excluidas por los sistemas políticos, económicos y culturales, donde prevalece la “voluntad de poder” y no el amor al prójimo.

Jesús toma en serio el sufrimiento humano porque Dios es misericordioso y entrañable, busca a los perdidos y cuida de los pequeños. Su mensaje se dirige a los pobres y asume expresamente la tarea profética de anunciar la buena noticia a los *anawim* (Isaías 61,1).

En este sentido, hay que superar todas las actitudes privatizadoras del cristianismo y reactivar la memoria peligrosa y subversiva de Jesús de Nazaret. Y luchar por liberar al hombre de las esclavitudes históricas, cargando con las consecuencias de ese compromiso que implica una transformación social a través de la justicia, la paz y la caridad política, que se sintetiza en el amor a Dios y al prójimo.

Ello significa que frente a una cultura del olvido –o de la amnesia cultural–, el cristianismo aparece como la activación del recuerdo, que en palabras de Metz (2007) significan “memoria Passionis”. Recuerdo peligroso y liberador, donde Jesús se reconoció como uno de los insignificantes, marginados y oprimidos de la sociedad.

Por todo esto se comprende que una fe sin sensibilidad por la justicia y el derecho es un culto vacío, sin transcendencia, es escapismo y alienación. Mostrando un Dios individualista que encubre una lógica de voluntad de poder, donde los más fuertes están destinados a sobrevivir y a acabar con los más débiles.

Los presupuestos de este individualismo posesivo amenazan con colonizar todos los ámbitos de la vida interpersonal y ponen en peligro los proyectos más importantes de la modernidad: la reivindicación de los derechos humanos, la democracia y la paz.

Tal concepción está esencialmente confrontada con el discurso teológico sobre el reinado de Dios, que conlleva a tomar partido por la libertad, ante las formas de poder político que se consideran, a sí mismas, absolutas. El cristiano debe ser portador de libertad crítica y no olvidar que la relación con lo divino está configurada con lo humano y coincide con la justicia social.

Ahora bien, más allá de una sociedad donde la justicia y el sentido común se constituyan en un imperativo universal para los seres humanos: ¿qué ofrece el cristianismo en la construcción de una nueva humanidad?

Con respecto a esta pregunta, José María Mardones (1993, p. 73) interpreta la realidad política de los cristianos de la siguiente manera:

(...) ofrece un interés liberador que se centra en los pobres. Es decir, el punto de mira no es tanto el pobre aislado y solitario, cuanto las mayorías pobres y sufrientes de este mundo. Su causa, su clamor de situación injusta e indebida, que solicita una reestructuración de este mundo, desata el anhelo liberador. No es exclusivo del creyente, pero sí tiene la peculiaridad de que recoge el clamor bíblico contra la injusticia y la opresión que brota, sin aceptar componendas, de las víctimas de la historia.

Este pensamiento tiene su fundamento en las tradiciones judeocristianas, que serían las religiones de la historia, del amor-justicia, de la profecía y de la política. Estos criterios universales nos exigen poner en relación a Dios desde los pobres y a los pobres desde Dios, para liberarlos de la opresión. ¿Cómo ser cristianos en un mundo pobre sin rebelarse contra la miseria que clama al cielo?

Se instaura así una nueva lógica, la voz y el rostro de la otredad, un compromiso ético ineludible para la humanidad. Emmanuel Lévinas, un pensador judío, nos recuerda que toda interpretación que absolutice el *cogito* está marcado por la voluntad de poder y por el mito del totalitarismo. Encontramos una afirmación del ego que reduce a los seres humanos a simples objetos que se utilizan como medio para instrumentalizar toda experiencia dadora de sentido y significado. Para Lévinas (1974) el rostro del otro se manifiesta de manera diferente a las cosas, su existencia se impone y ante esa realidad, debo reconocer que el otro es vulnerable y que me exige ser responsable ante el rostro sufriente del pobre, de la víctima y del desvalido, que me interpela y me obliga a no ser indiferente ante su camino. En el fondo encontrarse cara a cara con el prójimo es también encontrarse con lo divino.

En consecuencia, la eficacia de una praxis política verdadera será posible en la medida en que sea capaz de responder a la injusta pobreza y opresión en que son obligados a vivir los seres humanos. Por lo tanto, es necesario leer la historia desde la utopía de otro mundo posible, contra el capitalismo como sistema económico que justifica el progreso sin importar el costo humano y social que haya que pagar.

Por eso quiero referirme al filósofo Walter Benjamín (1973), quien contrapone la historia del sufrimiento a la idea del “progreso indefinido”. Olvidar el sufrimiento es deshumanizarse y perder la propia identidad de la clase oprimida, es ocultar la mirada de las víctimas, que es la condición necesaria de toda verdad.

Estas palabras expresan la experiencia fundamental que dio origen a la teología de la liberación, que ha sido elaborada a partir de la propia realidad latinoamericana. Por eso la pregunta: ¿qué significa amar a Dios y al prójimo hoy en América Latina?

VI. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, UNA PROPUESTA POLÍTICA INTEGRAL A PARTIR DE LA REALIDAD SUFRIENTE DE AMÉRICA LATINA

Hablar de teología en América Latina es situarnos en el contexto propio de la teología de la liberación, que es el resultado de la búsqueda de Dios y de dar testimonio de su palabra en las diversas circunstancias presentes y responder a los desafíos sociales, políticos y económicos del continente.

La teología de la liberación se configura por el principio de la liberación contra la injusta pobreza a la cual se ven

sometidos millones de hermanos latinoamericanos. Los pobres se convierten en el lugar teológico por excelencia.

El documento de Puebla (CELAM, 1978), en sus puntos 29 y 30, describe quién es el pobre, de la siguiente manera:

29. Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc.

30. Al analizar más de fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque, haya también otras causas de miseria.

Esta perspectiva pone en relación teología y pobres, Dios y liberación.

Lo específico de la teología de la liberación fue ampliar la concepción del pobre y mostrarnos que existen diferentes tipos de opresión social: racial, étnica, sexual y económica, donde el oprimido es mucho más que el análisis científico y racional que hace un psicólogo social, antropólogo, economista, etc. Por eso se debe escuchar a los oprimidos, pues ellos, por su experiencia de vida, saben mucho más de pobreza que cualquier economista. En consecuencia, el teólogo de la liberación es un servidor de la comunidad, para quien el compromiso con los pobres es el acto primero; y el segundo es articular el entendimiento racional con la sabiduría popular. Una hermenéutica teológica liberadora que privilegia la lógica de la aplicación sobre la de la explicación.

Esta praxis de liberación aparece en toda la Biblia, desde el relato de Caín y Abel; la opción por el pobre se constituye en la predilección de Dios por los más débiles y olvidados de la historia humana. Esta percepción se manifiesta en el amor gratuito de Dios, que libera a su pueblo de la esclavitud político-religiosa, en medio de tantas fuerzas de muerte que se imponen con las armas del poder de la violencia y la injusticia, ante el sufrimiento que clama al cielo y pide ser escuchado por Dios. El libro del Génesis (4,9-10) lo expresa de forma general: “Caín,

¿dónde está tu hermano Abel? ¿Qué has hecho? La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra”.

Esto significa que toda teología, si quiere responder a los signos de los tiempos, tendrá que confrontar siempre a la fe y su praxis liberadora, y a la historia con sus contradicciones. Si se olvida de esta misión estaría cerrando los ojos a los oprimidos

Como consecuencia del planteamiento anterior, la soberanía de Dios se promueve en la medida en que se practique el derecho y la justicia, como un medio de liberación y humanización en la cuestión radical de los pobres, encarnada en la realidad de América Latina. En otras palabras, es volcarse hacia los pobres para construir y vivir una caridad política desde los pequeños.

A partir de esta realidad concreta, la teología de la liberación nace de la compasión con los que sufren y se dirige a la praxis de la transformación social que busca mejorar las condiciones de vida plena de los seres humanos y responder a las situaciones de hambre, miseria, discriminación y desigualdad económica, que son contrarias a la justicia social, a la equidad y a la dignidad de la persona humana.

La experiencia de Dios en América Latina no se reduce al ámbito personal, sino que ejerce una influencia en la esfera política, donde la reflexión teológica se centra entre la oposición histórica que ha existido entre la muerte y la vida.

La teología de la liberación es una reflexión crítica y sistemática sobre la experiencia de Dios vivida dentro de una práctica de liberación que cuestiona todos tipos de idolatrías que legitiman la muerte y exigen sacrificios humanos, que favorecen los intereses personales sólo de unos pocos.

El elemento distintivo fundamental en América Latina, es discernir al verdadero Dios de los ídolos falsos, el ser humano es capaz de distorsionar la imagen de Dios cuando absolutiza: el dinero, el capital, el poder, el prestigio, la técnica y las instituciones. Este tipo de idolatría crea una falsa dimensión espiritual que normalmente está al servicio de la dictadura del orden establecido.

En este caso concreto, la teología de la liberación insiste en el compromiso radical de la vivencia de la fe en el contexto de la liberación, no solamente a nivel individual, sino a nivel político, social e histórico. La fe se

presenta como una dimensión histórica e integral, donde el creyente se acerca a la realidad y combate la opresión en todos los sistemas de la vida social, personal, material y espiritual.

En América Latina la vida no se reduce a un concepto abstracto y académico. Al contrario, la vida aparece como una mediación fundante de lo económico, lo político, lo ético y lo espiritual. La vida se concreta en la alimentación, el trabajo, la fiesta, la participación ciudadana, el medio ambiente, la educación, la cultura y la casa. Esta opción por la vida nos permite discernir el criterio racional de lo irracional, porque Dios se da a conocer en la vida humana concreta, en el compromiso solidario con los que sufren hambre, miseria y opresión. Quien mejor resume esta realidad divina es San Ireneo de Lyon (180, libro IV, 20.5-7): *Gloria Dei Vivens Homo*. La gloria de Dios es el ser humano vivo. La gloria de Dios es la causa de los pobres y donde se juega su liberación.

Por otra parte, la pobreza y la desigualdad son cada vez más universales, la injusticia y la deshumanización crecen en los países industrializados. El sistema productivo de la globalización neoliberal esta universalizando el sufrimiento humano, el sistema económico se ha colocado como el primer objetivo de la humanidad, ocultando la experiencia del sufrimiento como una condición necesaria para conocer la verdad.

De esta forma se introduce un nuevo concepto de memoria ante la invisibilidad de las víctimas que tienen una larga historia. Porque ante las situaciones catastróficas el hombre moderno prefiere seguir adelante, sin mirar atrás.

Por ello, la memoria se convierte en un asunto peligroso, porque expresa las injusticias pasadas en la voz de las víctimas frente a todas las formas de olvido que la política y la historia, dan por clausuradas. Al respecto Reyes-Mate (2008, p.100) dice

(...) la humanidad ya no puede, si quiere vivir en paz, si quiere vivir de verdad, vivir de espaldas, a la memoria. Tiene que partir del deber de la memoria para poder tener una nueva concepción de la política, de la moral, o de la realidad.

Sí, la teología de la liberación hace de su opción por los pobres, el lugar teológico por excelencia. La teología europea según Metz (2007), también está llamada a “mirar el escenario de la historia con los ojos de las víctimas”. Desde los pobres y las víctimas se puede descubrir una

dialéctica de alteridad y de afinidad, en el mismo Dios y en nosotros, como categorías salvíficas.

También podemos añadir el interés político que se ha planteado en la cultura europea por la figura de Pablo de Tarso, que está vinculado a la historia, al pensamiento, a los conflictos, a los valores y a las antinomias de civilización occidental. Pablo se convierte en un referente dialéctico que pretende defender la universalidad del ser humano sin ningún tipo de exclusiones. “Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues en Cristo Jesús todos sois uno” (Gálatas 3,28). Este enunciado tiene un sentido básico, en el cual se desarrollan grandes temas: la ley y el espíritu, el don y la gratuidad, lo universal y lo particular, la igualdad y las distinciones sociales, lo político y lo que no es político.

Lo dicho hasta aquí muestra que la teología de la liberación y las nuevas teologías políticas tienen como principio hermenéutico responder a la crisis espiritual que vive el ser humano, buscando cierto espíritu de lucidez en la construcción de otro mundo posible.

En suma, podemos decir que la teología de la liberación es una teología integral, porque articula fe y política, dentro del horizonte global del pobre y su liberación.

VII. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Desconocer que la fe presenta una dimensión pública y social, es privatizar el cristianismo. Sería un análisis sin justificación y de ninguna trascendencia fundamental para transformar la sociedad. Además no se puede huir de la actividad política si se quiere humanizar la sociedad. El ser humano es un ser político en el sentido fundamental y trascendental del término.

En otras palabras, de la política depende la vida verdaderamente humana, es decir, la realización de la vida buena y justa en sociedad o el fracaso del ser humano, porque responde a la dimensión social del hombre y del mundo, que está en búsqueda de una permanente construcción de la forma de ser y de comportarse con sus semejantes.

También la política busca una salida a la dominación y se ubica al lado de la emancipación. Por eso hay una relación entre política y teoría crítica de la sociedad, que siempre estará encaminada a realizar ese anhelo de justicia.

De ahí se desprende la necesidad de analizar las mediaciones socio-políticas actuales, con el fin de adquirir

algunas luces para el asumir un compromiso político cristiano. Sobre todo porque la fe cristiana se vive y se reflexiona en comunidad. Y se necesita una conciencia, lucida y sensible, ante los problemas estructurales que vive la sociedad.

Frente a esta situación, los cristianos están llamados a no perder de vista las estructuras políticas y sociales, que en cierta medida son las que determinan el futuro de los oprimidos y pobres de este mundo. Este postulado cristiano debe estar dirigido a trabajar por instaurar unas condiciones estructurales donde la vida y la dignidad humana estén a favor del bien común de las grandes mayorías, que son excluidas y marginadas por el poder de la economía mundial.

Otro modo de mirar la dimensión política de la fe cristiana es mirar el Dios bíblico que se manifiesta en el clamor del pobre y del oprimido. Dios no se complace con las injusticias, las desigualdades y el sufrimiento; más allá de ese mensaje de justicia y libertad, Dios ofrece un mensaje liberador que se concreta en la causa de los pobres.

Finalmente, habría que destacar el planteamiento de la teología de la liberación sobre la opción por los pobres, que se presenta como una reflexión histórica encarnada en la realidad de América Latina, y que responde a esa situación de opresión y pobreza, a la cual están sometidos los pueblos de América latina.

La teología de la liberación está dirigida a la praxis y a la praxis de la transformación social, donde los pobres puedan alcanzar una vida digna y justa, ante todo mecanismo de opresión y muerte, que se presente como poder idolatrado para dominar a las personas y a la sociedad.

VIII. REFERENCIAS

- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- Benjamin, W. (1973). *Discursos interrumpidos*. Madrid, España: Taurus.
- Casaldáliga, P. (2008). La política murió... ¡Viva la Política! [introducción]. *Agenda Latinoamericana Mundial*, 17, 10-11
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina*. Recuperado de http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, España: Sígueme.
- Ireneo de Lyon (180/1994). *Contra las herejías*, J. Garitaonandía (Trad.). Sevilla, España: Apostolado Mariano.
- Lévinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Mardones, J.M. (1993). *Fe y política*. Santander, España: Sal Terrae.
- Mardones, J.M. (2005). *Recuperar la justicia*. Santander, España: Sal Terrae.
- Metz, J.B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, España: Sal Terrae.
- Popper, K. (1977). *Búsqueda sin término*. Madrid, España: Tecnos.
- Reyes-Mate, M. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona, España: Anthropos.
- Tamayo, J.J. (1994). Recepción en Europa de la teología de la liberación. En I. Ellacuría, & J. Sobrino (Eds.), *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (pp. 51-78). Madrid, España: Trotta.

CURRÍCULO

Abel Martínez Herrera. Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad *Lumen Gentium* (Cali, Colombia); Magíster en Educación con énfasis en Desarrollo Humano, Universidad de San Buenaventura (Cali). Profesor del Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Javeriana (Cali).