

FE Y POLÍTICA

**Una propuesta de humanización desde la dimensión política de la fe para la
construcción del Reino de Dios**

CARLOS ALONSO GÁNDARA RICARDO



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C., 2015**

FE Y POLÍTICA

**Una propuesta de humanización desde la dimensión política de la fe para la
construcción del Reino de Dios**

CARLOS ALONSO GÁNDARA RICARDO

Director

David Eduardo Lara Corredor

Trabajo de investigación como requisito para optar por el título de Licenciado
en Teología

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C., 2015**

AGRADECIMIENTOS

A mi madre Mary Ricardo, a mi tía Teresa Ricardo, mi padre Robert Gándara y a mi primo Alberto Hernandez. Sin ellos no hubiese podido realizar este sueño. De nuevo, infinitas gracias.

DEDICATORIA

A Hamell Gonzalez por su incondicional apoyo, por estar siempre cuando más lo necesité. A él este esfuerzo.

Nota de aceptación

Firma del presidente del Jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará por que no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia (Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964).

Bogotá, D.C., 2015

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN----- | 8 |
| 1. PROBLEMA A INVISTIGAR----- | 9 |
| 2. JUSTIFICACIÓN----- | 10 |
| 3. MARCO METODOLÓGICO----- | 12 |
| 4. MARCO TEÓRICO----- | 15 |
| 4.1 MARCO REFERENCIAL----- | 16 |
| | |
| CAPÍTULO I | |
| LA FE Y LA POLÍTICA COMO INDICIO HOY----- | 19 |
| 1. EL COMPROMISO FE Y POLÍTICA----- | 20 |
| 1.1 La necesaria relación entre la fe y la política----- | 21 |
| 1.2 Un contexto de relación entre la fe y la política----- | 22 |
| 2. TEOLOGÍA POLÍTICA COMO CREENCIA EN Y POR LOS DEMÁS----- | 26 |
| 2.1 A la espera de Cristo con los pies en la sociedad----- | 27 |
| 3. RECONCILIANDO LOS CONCEPTOS----- | 29 |
| 3.1 La relación teología y política en la Iglesia----- | 31 |
| 3.2 Fe y política como tiempo, memoria y espera----- | 35 |
| | |
| CAPÍTULO II | |
| FE Y POLÍTICA COMO ACCIONAR HUMANO----- | 39 |
| 1. TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN POLÍTICA EN CLAVE HERMENÉUTICA----- | 40 |
| 1.2 La mediación hermenéutica----- | 45 |
| 2. EL PRIMADO DE LA CRÍTICA----- | 49 |
| 3. PRAXIS POLÍTICA Y ACCIÓN TEOLÓGICA----- | 52 |
| 3.1 Dios es el tiempo y en el sufrimiento ¿esperanza o resignación?----- | 54 |

| | |
|--|-----------|
| 4. SI ES ACCIÓN EN EL MUNDO, ES UNA TEOLOGÍA DEL MUNDO----- | 56 |
| 5. EL ACCIONAR HUMANO COMO COMPROMISO Y RESPONSABILIDAD-- | 60 |

CAPÍTULO III

| | |
|---|-----------|
| CREER DESDE LO HUMANO Y ESPERAR EN EL REINO DE DIOS----- | 63 |
|---|-----------|

| | |
|--|-----------|
| 1. UNA INCONFESADA FE EN EL HOMBRE----- | 64 |
|--|-----------|

| | |
|---|-----------|
| 1.1 Lo humanamente político es lo “mundano” del Reino----- | 66 |
|---|-----------|

| | |
|---|-----------|
| 2. EL PROBLEMA DEL CONCEPTO HUMANISMO Y CLARIFICACIÓN DEL TÉRMINO----- | 69 |
|---|-----------|

| | |
|--|-----------|
| 2.2 ¿Humanismo cristiano? Una apuesta hermenéutica----- | 72 |
|--|-----------|

| | |
|---|-----------|
| 3. ESPERANZA EN EL REINO DE DIOS, UN FUTURO PLANIFICADO DESDE LA ACCIÓN----- | 74 |
|---|-----------|

| | |
|---|-----------|
| 3.1 Diatriba contra la desesperanza: esperar como primacía del vivir humano----- | 77 |
|---|-----------|

| | |
|------------------------------------|-----------|
| 3.2 A los desesperados----- | 80 |
|------------------------------------|-----------|

| | |
|---|-----------|
| 4. UNA ESPERANZA QUE PLANIFICA EL FUTURO DESDE LA PRAXIS Y LA RESPONSABILIDAD----- | 82 |
|---|-----------|

| | |
|---|-----------|
| 4.1 Acción y liberación: elementos prácticos necesarios para la humanización y construcción del Reino de Dios----- | 87 |
|---|-----------|

| | |
|--|-----------|
| 5. COMUNICAR ESPERANZA Y LIBERACIÓN: NARRAR EL REINO----- | 92 |
|--|-----------|

| | |
|--------------------------|------------|
| CONCLUSIONES----- | 100 |
|--------------------------|------------|

| | |
|--------------------------|------------|
| BIBLIOGRAFÍA----- | 106 |
|--------------------------|------------|

INTRODUCCIÓN

Para nadie es un secreto la dificultad que implica abordar el tema fe y política en una misma propuesta o en una misma escenario de justificación; son conceptos con total independencia uno del otro. La misma expresión fe y política puede resultar despreciable si no se conoce a profundidad. En todo caso la discusión no carece de apasionamiento.

El tema no ha surgido por casualidad o de un capricho dramático de la teología, la relación fe-política tiene su contexto histórico, su propio desarrollo sistemático dentro de un objetivo teórico y hasta práxico, si se quiere la expresión, como lo veremos más adelante. Lejos de un fanático triunfalismo, la indiferencia que pueda suscitar o el entusiasmo que pueda despertar este tema, lo claro es que todo esto responde a una necesidad que amerita urgente atención. La necesidad de la que hablamos, el problema a abordar, sin duda recae sobre los cristianos, seguidores de Jesús y el Reino de Dios, pero al mismo tiempo, cristianos inmersos en una sociedad y por supuesto ubicados dentro de un contexto político.

De acuerdo con esto, podríamos decir entonces que la necesidad de abordar el binomio fe-política dentro de un discurso eminentemente teológico como problema, nace de la situación del compromiso cristiano dentro del escenario y la acción política. El quehacer teológico entonces, tendría que ir acorde con un tipo específico de compromiso coherente con la propuesta del Reino de Dios, anunciada por Jesús de Nazaret, pero acorde también con la inevitable realidad política donde se sitúa cada persona dentro de la sociedad lo quiera o no.

Sin embargo, hay que tener cuidado con reduccionismos, el resultado que puede surgir de la relación fe-política podría desembocar en la instrumentalización de tipo ideológico y hasta pedagógico que justificaría el compromiso cristiano. Considerar como mero instrumento ideológico la relación fe-política para justificar el accionar cristiano o su compromiso, sería caer en un reduccionismo de significado, y hasta conceptual en lo que respecta a la fe y la política misma.

Fe y política, es una propuesta de humanización desde la dimensión política de la fe para la construcción del Reino de Dios, como se titula este acercamiento, al menos de esperanza, frente a los desesperados, de alivio frente a los marginados y alienados, de atención frente a los olvidados de la sociedad; a veces, hasta de la misma iglesia depósito de esperanza, justicia y caridad, ambiciona más que un simple reconocimiento, no le interesa adherirse a ninguna ideología que pretenda perpetuarse en el poder, ni convertirse en un discurso subversivo que alimente determinado fanatismo.

1. PROBLEMA A INVESTIGAR

Esta propuesta ha nacido de un profundo compromiso por la búsqueda del Reino de Dios anunciado por Jesús el Cristo, compromiso en la comunicabilidad de este mensaje de salvación, en el contexto de la sociedad y el accionar político de la persona humana, en su devenir cotidiano de cristiano, en su itinerario de fe y en medio del mundo secular. Nace también, y en última instancia, de la exigencia y la responsabilidad frente a lo que Metz en su propuesta llama la “reserva escatológica”¹, donde presupuestos como justicia, paz, reconciliación y libertad, nacen de la profunda convicción de que el discurso y el quehacer cristiano no son auténticos si no son capaces de volcarse sobre sí, examinar y revisar su propia justificación, su fundamental contenido con empeño significativo en medio de las paradojas y contradicciones de la sociedad y los conflictos que suscita.

No es un exabrupto semejante pretensión, si con delicada sutileza se comprende que esto es posible, la relación fe-política, aun en los escenarios más puros y radicales, donde con gran ímpetu se procura el sumo cuidado de un ejercicio especializado y académico de la fe en sí y para sí. Aunque dicha pretensión pueda ser sancionada y reprendida, so pena de rebajar la teología al mero ámbito social, y a la revisión de sus propios contenidos en pro de una misma utilidad social. En todo caso cualquier reproche no es injustificado, la realidad que muestra la historia del cristianismo pone de manifiesto lo que ha ocurrido, a saber, la instrumentalización de la fe por causa de la política, pero también de la política por asuntos de la fe.

En nuestro contexto occidental tan radicalmente secularizado y tan religiosamente ambiguo, el cristianismo se ha erigido sobre una base fuerte de neutralidad.² La iglesia en la modernidad, y después del siglo de las luces, fue ocupando su lugar, en la medida en que no interfería en los asuntos del estado ni en las estructuras de poder.³

Pero entonces ¿Cómo se desarrolla y se realiza nuestra humanidad?, ¿desde la ideología, desde el progreso y el desarrollo, desde dónde y con qué o quiénes, desde la fe y la política qué sería una acción humanizadora? ¿Encuentra lo humano correlato en la realidad? El reto es no desplazar esta tensión a otro

¹ Johannes Baptist Metz, *Dios y tiempo Nueva teología política*. Madrid: Trotta 2002, 18

² Marcel Xhaufflaire, *La teología política*. Salamanca: Sígueme 1972, 15

³ *Ibíd.*

sector sino apropiarla y hacerla creativa, cooperativa desde la **relación** fe-política. Es un llamado siempre referido hacia el compromiso como creyente y ciudadano con un discernimiento y acción concreta. Por ello la pregunta a investigar es *¿cómo la relación fe-política, permite al creyente y seguidor de Jesús, hacer una apuesta de humanización desde la dimensión política de la fe, para la construcción del Reino de Dios?*

2. JUSTIFICACIÓN

No pocas teologías a lo largo de la misma modernidad han validado esta situación, han huido y se han rehusado a todo tipo de injerencia en el ámbito político.⁴ Esta radical distinción entre el ámbito de la fe y el político no pasa desapercibido en la realidad de los creyentes cristianos, hasta el punto de experimentar cierto malestar que pone en conflicto su realidad y esencia como creyente y su condición política dentro la sociedad.

En todo caso tal situación lleva a que el cristiano se pregunte si el hecho de ser creyente en Cristo Jesús, implicaría o no un compromiso y/o una acción concreta respecto a la política. Aun más, aquel cristiano de fe, inmerso en un contexto político, se puede preguntar con total legitimidad si ese acto de libertad y compromiso que llama fe, puede ser compatible en alguna medida con una opción política atrayente. Y también, si la fe cristiana puede intervenir, decir una palabra, una crítica a la acción política, o solo debe conformarse con los asuntos religiosos, morales, de costumbre y tradición.

Empero, a estas alturas hay que ser honestos frente a este tema si no queremos traicionar los principios del evangelio o trasgredir la conciencia de fe respecto al compromiso político, pues, tratar de reconciliar fe y política, o tratar de inferir un concepto político del evangelio significa que la realidad política, al menos como se empieza a entender desde la modernidad hasta nuestros días, no es parte esencial o inherente del mismo evangelio ni de la tradición cristiana. Son conceptos que sobreviven con total independencia uno del otro. Pero si se trata de trazar un objetivo honesto y respetuoso del evangelio y también de la realidad política, entonces hay que decir que la aspiración de este acercamiento es tratar de deducir el carácter político del evangelio, desde donde y como entenderlo.

Por consiguiente, para poder comprender ese carácter político de la Revelación, bastaría acudir al mismo evangelio en la praxis de Jesús. Cuando en el Evangelio de Juan 18:38, Pilato pregunta a Jesús qué es la verdad, la cuestión se vuelca hoy

⁴ *Ibíd.*

sobre el intento de demostrar esa verdad y comunicarla más allá de un sentimentalismo ideológico, en la delgada línea que nos plantean los conflictos y problemas de la sociedad actual: ¿la indiferencia o el compromiso?, ¿la acción o el olvido?, ¿de qué lado se está?

Ha sido no poco el descontento entre los creyentes y algunos versados de la teología, con relación a la disociación o asilamiento que ha existido entre la reflexión teológica teórica y la actividad pastoral, aunque Vaticano II hizo un intento formidable por conciliar doctrina y pastoral.⁵ Por supuesto, el tema es la identidad del cristiano planteada sistemáticamente a nivel teológico y eclesial, como también intramundano. Porque la revelación es dada y ofrecida en la historia, desde ella y con ella. La fe cristiana puede ser o debe convertirse en factor constitutivo de emancipación frente a determinada situación política.

El cristianismo en su devenir histórico, solo puede ser liberador tanto en cuanto asuma un compromiso de cara a la acción política, por el mismo carácter intramundano de la encarnación, que no niega lo espiritual ni la experiencia trascendente. Con todo esto, algunos podrían argüir ¿no son los problemas políticos eminentemente políticos y las realidades de fe netamente teológicas y eclesiales? Puede que así sea, pero lo que se intenta aquí, en el resultado que pueda surgir del binomio fe-política debe apuntar hacia un ejercicio radicalmente crítico y consensuado del “triumvirato” teología, iglesia y sociedad.

Este intento, aproximación o acercamiento es todo, menos absoluto o totalitario, de primera entrada es limitado y modesto, pero, también, si se quiere ser honesto y responsable entonces se debe perfilar el problema con total sobriedad en el contexto actual de la situación, para que se vaya desarrollando según las justificaciones u objeciones despertadas y el intento de darles respuestas en la aclaración del propósito primigenio para evitar desviaciones. Para ello J. B. Metz será la base de esta reflexión, y su sabiduría el puente que intenta unir dos polos que coquetean una reconciliación y a veces se amenazan con un frío divorcio.⁶

Por tanto, se trata de relacionar dialécticamente, desde la perspectiva teológica de J. B. Metz, las dimensiones de fe y política en el accionar humano, que posibilite un proceso de humanización de la persona. Para ello, se debe delimitar las comprensiones conceptuales de la fe y la política, como dimensiones del accionar humano; fundamentar teológicamente la relación dialéctica entre la fe y la política, como dimensiones del accionar humano, y mostrar porqué es necesaria una

⁵ Xhaufflaire, *La teología política*, 16

⁶ Metz, *Dios y tiempo*, 40-41

relación entre fe y política para todo el proceso de humanización del hombre y mostrar una propuesta de comunicabilidad en dicha relación sostenida en el anuncio del Reino de Dios.

3. MARCO METODOLÓGICO

El método elegido para este proyecto de investigación es el documental y el hermenéutico respectivamente. Al respecto diré que el problema no ha surgido de la nada como se ha mencionado anteriormente, sino que tiene en su sustrato preexistente un compendio reflexivo, teórico y conceptual. Por consiguiente, no basta con un acercamiento intuitivo del tema, sino, que es necesario una base sólida o conjunto de documentos (autores) que den fe de los elementos investigativos en cuestión. En la formulación del problema, que en este caso es, *fe y política una propuesta de humanización desde la dimensión política de la fe para la construcción del reino de Dios*, hay que tener de ante mano una prudente resolución aproximada del problema, una razonabilidad anticipada, otorgada precisamente por los documentos y/o autores seleccionados, pero salvaguardando la propia autonomía y novedad en la investigación propia.

En cuanto a la investigación documental se trata, su objetivo entre otros, es analizar cierto tipo de fenómenos de orden histórico, psicológico, sociológico, etc. Busca información con documentos ya existentes y con técnicas muy precisas; hay que aclarar, sin embargo, que este tipo de variante en la investigación científica, va más allá de una mera recopilación o recolección de documentos, pues no es tanto el cúmulo de datos recogidos como la producción misma y la organización del proceso investigativo.⁷

Porque esta producción organizada de datos permite orientar un tipo de directriz científica que permita avanzar en la formulación de nuevos problemas, el descubrimiento de hechos que han podido pasarse por alto entre documento y documento, dirigir fuentes de investigación de todo tipo, la creación de “instrumentos” para la resolución de problemas abordados, y por supuesto la creación o formulación de hipótesis que permitan un proceso más amplio y serio de la investigación. Por ende, es necesario tener claro las diferentes técnicas que en particular utiliza este tipo de método de investigación documental, a saber,

⁷ Fer Güiza *Diapositivas sobre la investigación documental*. En es.slideshare.net/FerGiza/investigación-documental-16405056, consultado el 5 de junio de 2015.

localización y fijación de datos, así como el análisis de los documentos y los contenidos.⁸

Como la investigación documental tiene un concepto restringido en su metodología, en este proyecto en particular no bastaría para realizar nuestros objetivos. Porque este tipo de investigación aunque pueda tener un enfoque más o menos analítico de los textos, su pretensión central es la búsqueda de fuentes impresas y/o documentos escritos.⁹ Por ello es necesario tomar mano del método hermenéutico teológico.

Para empezar, cuando se habla de método hermenéutico, es necesario tener en cuenta que en sí, es más que un método, es un modo de ver la realidad y desde allí llevar a cabo una posible transformación. Es decir, se piensa más en una realidad comprensible y/o susceptible a su aplicación y a la implementación de una serie de fases que se dan en este mismo proceso respecto a la teología dentro de la cultura y en el contexto “real” donde se desarrolla.¹⁰

La *significación*, actúa como la mediación para la comprensión del mundo, de los hechos, acontecimientos y del propio acto humano.

El hombre es auténtico, cuando acepta el contenido de significación de un desarrollo acumulativo de la tradición, o cuando cuestiona el contenido de una decadencia acumulativa, debe siempre hacerlo “únicamente en interacción con las tradiciones de la comunidad donde nació”. A su vez, estas tradiciones no son “sino el depósito legado por las vidas de sus predecesores”. Esta autenticidad es la que posibilita que personas y grupos encuentren identidad.¹¹

Se trata entonces, de un nuevo lenguaje, una manera nueva de ver el mundo, una “nueva racionalidad”. No trata entonces de interpretar por interpretar, es que interpretando se pretende y se busca una transformación de aquello que se interpreta. Es una búsqueda de sentido que en la teología colinda con la Revelación cristiana (texto), bajo el acontecer transformador y liberador (pretexto) y en un contexto determinado que necesite tanto la ecualización del texto, como la legitimidad del pretexto.

La misión de la Teología, como hermenéutica, consiste precisamente en crear nuevas interpretaciones del cristianismo y favorecer prácticas

⁸ *Ibíd.*

⁹ Jesús Andrés Vela S.J., *Investigar en teología*, Bogotá, Facultad de Teología, 2006, 86

¹⁰ *Ibíd.*, 87

¹¹ *Ibíd.*

cristianas significativas en función de situaciones históricas concretas. Asistimos al paso de una teología como “saber” constituido en el ámbito puramente especulativo, a la teología en clave hermenéutica.¹²

Por todo esto, se hace necesario y hasta imprescindible en este proyecto de investigación, el método hermenéutico. No basta solo con la compilación de textos sobre los que versa la investigación documental. Porque *“una hermenéutica o interpretación está ya de por sí supuesta en toda expresión o símbolo lingüístico, cuya finalidad es, precisamente, suscitar una captación de sentido, convertir algo en inteligible”*.¹³

A esta interpretación o hermenéutica, se le suma el impacto o la eficacia que debe tener la Revelación de Dios manifestada por Jesús, en la vida de las personas, los pueblos y en cada movimiento secular al interior de las sociedades. Por ende, se establece un “trunvirato” desde lo documental, lo hermenéutico y lo prático, para transformar lo que se quiere de acuerdo con los objetivos expuestos, a la luz del Evangelio encarnado en las gentes y sus comunidades. *“[...] reencontrar la realidad de Dios en el corazón del mundo actual y de la vida moderna, de modo que la Palabra de Dios se haga contemporánea al hombre de aquí y de ahora”*.¹⁴

Es por tanto una necesidad fundamental, aplicar el texto al contexto y con el pretexto:

El deber de apropiarse el texto de tradición para producir teología, y sobre todo, acción en el mundo, es correlativo con el deber de apropiarse responsablemente la propia contextualidad, temporalidad, historicidad y ello con miras a la pretextualidad del hacer que es elemento definitorio de la comprensión, tan importante y tan sustantivo como el de preguntar y responder, como el hablar y el escuchar, como el escuchar y el realizar.¹⁵

De acuerdo con lo anterior, el pretexto, no es otro sino el pretexto de liberación, de emancipación, de la remembranza, el pretexto de humanización. Y en este mismo sentido, si la teología en su procedimiento renuncia al bagaje histórico, al sentido vivencial que otorga la narración de fe, si no se encarna en las experiencias de los

¹² *Ibíd.*

¹³ Alberto Parra Mora, *La función hermenéutica de la teología*. En revista *Theológica Xaveriana*, Vol. 26, no. 1-2 (Ene – Jun., 1976), 47

¹⁴ *Ibíd.*, 56

¹⁵ Alberto Parra Mora, *Textos, contextos y pretextos teología fundamental*. Bogotá, Facultad de teología, 2005, 265.

pueblos y de la gente concreta, entonces se vuelve muda, pierde el sentido y queda solo en elucubraciones y verborreas huecas.

El pretexto en sí, marca el sendero, el itinerario procesual y procedimental de la teología. Así que, el punto de partida del procedimiento es el “sujeto histórico-social”, la misma persona “Aquí y ahora”. El procedimiento de la teología, nace en la misma historia donde Dios se ha revelado en la persona de Jesús, pero al mismo tiempo nace en aquellos acontecimientos, hechos y experiencias que necesitan liberación, que necesitan encarnar el genuino mensaje de salvación. Esto por supuesto no queda en el vacío, y como consecuencia surge un tipo actitud, comportamiento y decisión del creyente. Nace una experiencia, un nuevo modo de ver la realidad, de vivir, un nuevo enfoque y paradigma, nace una responsabilidad, un compromiso, una política.

¿A quien o a quienes va dirigida esta humanización desde la fe y la política para la construcción del reino de Dios? Es la humanización, la liberación es un asunto primeramente humano, no es exclusivo de la fe, ni de las instituciones academicista que vierten su producción literaria sobre este y otros temas. Pero sin duda, la acción cristiana tiene mucho que hacer y que decir al respecto, tanto más cuanto que nuestro contexto latinoamericano es decisivo para definir el horizonte de fe y de sentido al que se quiere llegar o al menos proponer.

4. MARCO TEÓRICO

Ahora bien, como el propósito es intentar llegar al desarrollo de nuestro objetivo desde del binomio fe-política en relación, sería justo entonces aclarar algunos aspecto vitales y coyunturales que nos permitan abrir el umbral del tema y una asimilación básica del proceso investigativo. Para ello algunas palabras son claves en la fundamentación de esta reflexión, y que nos sitúan en el horizonte cualitativo del método y el análisis. La búsqueda de significación desde la hermenéutica, es vital para la conclusión de este proyecto, las palabras aquí definidas de modo enciclopédico, lejos de queden en un concepto plano, se articulan correspondientemente en la consecución de lo que se pretende en última instancia, a saber, la humanización del hombre desde la relación fe-política para la construcción del reino de Dios.

Las palabras claves que es escogido para su definición, de acuerdo a nuestro tema son: **fe, política, relación, dialéctica, humanización, dimensión**. Estas

serán definidas desde el Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española en su vigesimotercera edición:

Fe: en la religión católica, primer de las tres virtudes teologales, asentimiento a la revelación de Dios, propuesta por la iglesia. Conjunto de creencias de una religión. Conjunto de creencias de alguien, de un grupo o de una multitud de personas.

Político: Perteneiente o relativo a la doctrina política. Perteneiente o relativo a la actividad política.

Relación: exposición que se hace de un hecho. Conexión, correspondencia de algo con otra cosa. Conexión, correspondencia, trato, comunicación de alguien con otra persona

Dialéctica: arte de dialogar, argumentar y discutir. Método de razonamiento desarrollado a partir de principios. Capacidad de afrontar una posición.

Humanización: acción o efecto de humanizar o humanizarse.

Dimensión: Aspecto o faceta de algo.

4.1. Marco referencial

El debate que se ha desarrollado en torno al tema fe y política, ha ido tomando gran relevancia con el pasar del tiempo. Ha sido motivo de gran debate en varios sectores y también se ha despertado cierto fervor en países latinoamericanos. Una de las voces más autorizadas en el debate, es la del profesor Johann Baptist Metz, junto con Jürgen Moltmann y otros autores como Marcel Xhaufflaire y Alberto Parra Mora S.J., serán pioneros en este proyecto de investigación, y sus reflexiones teóricas y escriturísticas serán base fundamental para su desarrollo y conclusión.

Aunque se debe ser consciente que en la relación del pensamiento de Metz y Moltmann pueden existir puntos de encuentros o de discrepancias:

[...] Hay un punto de confluencia en la búsqueda teológica de Moltmann y Metz: rescatar los fundamentos escatológicos que subyacen en la tradición judeo-cristiana. Aunque en la fundamentación escatológica metziana no se pierde el horizonte del futuro, es claro que la esperanza tiene sentido, en la medida en que no pierde la referencia de la memoria. La escatología de Moltmann hace énfasis en el futuro, aunque no pierde de vista el pasado y

presente, pero no enfatiza la categoría memoria con la fuerza de la propuesta metziana.¹⁶

Y también:

[...] A pesar de las diferencias en horizontes comprensivos acerca de la escatología, en cuanto que Moltmann pone el acento en el advenimiento de la esperanza, y Metz, por su parte, centra su comprensión escatológica en el sufrimiento, en la memoria de la pasión humana. Esta diferencia no invisibiliza un punto común: ambos cuestionan la manera de hacer teología que se configuró a partir de la comprensión predominante que se le dio a la Ilustración.¹⁷

En el debate en torno al tema en cuestión, han surgido no pocas objeciones y hasta acusaciones como nos lo muestra Marcel Xhaufflaire:

¿Es una forma sublimada de recuperación de la ideología neomarxista? ¿Es una nueva variante de aquella teología clerical, que se creía muerta y que no acaba de morir? ¿Es la expresión de los viejos desprecios a la política práctica por un propósito de política ideológica? ¿Tiene como función transfigurar la lenta agonía del cristianismo histórico, propiciando su cambio? ¿Se considera como el proyecto cristiano de una transformación revolucionaria del mundo?”¹⁸

La experiencia de fe del cristiano, y su condición de situados dentro de la sociedad y/o un contexto político pone alerta a la teología política, en cuanto que puede y debe disponer, mediar y erigir un compromiso acorde con la fe, el Reino de Dios y a la misma acción política.

Es aquí donde se ubica el debate fe-política, a saber, la identidad del cristiano, la legitimación de una determinada acción, praxis y reflexión teológica, así como el intento de mostrar el “verdadero” cristianismo” desde una teología fundamental. En un mismo ejercicio, la relación fe-política (teología política) se convierte en acción crítica de la sociedad (condición política), de la iglesia (identidad del cristiano) y de la teología misma (autocrítica y cuidado contra la ideología).

Existen dos cosas esenciales para poder entender la teología política de Metz: su carácter de teólogo fundamentalista y la categoría “nuevo” de su teología política. De la primera se puede inferir que, de manera muy consciente, nuestro autor no

¹⁶ Daniel Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, Bogotá, Facultad de teología, 2009, 82

¹⁷ *Ibíd*

¹⁸ Xhaufflaire, *La Teología Política*, 13

intenta ofrecer una teología mas entre otras teologías, sino que su objetivo es un verdadero esfuerzo teórico fundamental y “fundante” de la misma teología como lo muestra en su obra *La fe, en la historia y la sociedad*. La segunda se refiere a lo que Metz llama “Nueva teología política”. Y de ser “nueva” la susodicha es porque ha existido una vieja teología política más relacionada a la teoría política propuesta por Carl Schmitt por citar un autor.¹⁹

De lo que se trata entonces es de una “Nueva teología”, una teología de cara a la realidad, de cara al sujeto y a la sociedad, una teología inquieta y preocupada por los problemas más urgentes que aquejan a las personas, pero al mismo tiempo les da herramientas a las gentes para que con conciencia crítica actúen en pro de una transformación no solo personal, sino de la misma comunidad donde se ha formado y la comunidad humana.

Empero, para que el tema pueda desarrollarse honestamente en busca de nuestros objetivos, es necesario decir que esta teología política sólo será viable tanto en cuanto lo político sea tan legítimo como lo teológico. De esta manera se ha tratado el tema, salvaguardando pues la complejidad del mismo y la profundidad que merece.

No es fácil la asimilación de las tendencias que se desprenden de este debate, pues como ya hemos dicho, suscita rechazo por una parte, apasionamiento por otro y así. En todo caso, este es el estado en que se encuentra el tema en la actualidad. Vaticano II es sin duda un gran intento por encarnar la fe en la sociedad, la vida del creyente en la cultura y su contexto, particularmente con la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* - “sobre la iglesia en el mundo contemporáneo”²⁰ Y también, el mismo Benedicto XVI dijo alguna vez al respecto: “[...] es necesario que la política y la sociedad se guíen por la consideración del bien común. Los valores cristianos son útiles no solo para determinar aquello que abarca este bien común”.²¹

¹⁹ Metz, *Dios y tiempo*, 9

²⁰ Xhaufflaire, *La Teología política*, 16

²¹ Catholic.net

Capítulo 1

LA FE Y LA POLÍTICA COMO INDICIO HOY

En los tiempos modernos y en nuestro contexto posmoderno -válgaseme la expresión- el tema fe-política ha suscitado un gran fervor en algunas personas, aquellos que con fe asumen su realidad, la interpretan y viven en ella el acontecimiento salvífico llamado Jesús de Nazaret. Fe y política no es tema extraño, ajeno o perdido de los problemas y conflictos que hoy viven las comunidades, así como la fuerte esperanza y solidaridad que sostienen sus corazones desencantados. Pues de otro modo el mensaje iría por un lado y la vida de las gentes por otro.

Este argumento, surge como un grito en medio del desierto, un grito que no está dirigido a la nada o al eco, sino a la humanidad misma. Un grito siempre vivo que acompañe en los problemas y al mismo tiempo sea una interpelación a la conciencia y al corazón mientras se camina en este misterioso itinerario cotidiano, de fe y de vida.

La relación de los términos fe-política, como posible proceso de humanización, es necesaria y urgente, particularmente por aquellas cuestiones que más aquejan y problematizan la vida de las personas, en su realidad de fe y su condición de ciudadano en un contexto político. Para el creyente, no hay que perder el horizonte de que es el Señor quien acompaña y su Espíritu renueva constantemente en la historia, libertad y realidad.

Como es Jesús el Señor de la historia, Él acontece, vibra y dirige el sentir de aquellos que esperan. En la actualidad, se hace evidente el despertar de una sed irresoluta de dignidad, paz, reconciliación, libertad y justicia. Esto se percibe en el espíritu de los pueblos y comunidades, en la juventud desesperada, en los trabajadores mediocrementemente remunerados, en las madres de luto, en los padres mutilados, niños desnutridos y viejos olvidados. La fe al respecto tiene que intranquilizarse, inquietarse, irrumpir en la indiferencia, el cansancio, el hambre y el hastío de hombres y mujeres desgarrados por una voluntad artificial que es todo, menos humana.

Es sin duda una misión permanente, y por lo mismo la renovación del espíritu se hace imprescindible. La pregunta central en esta justificación hay que enunciarla sin temor: ¿desde donde se hace teología? Si lo que se hace no lleva a una transformación de la realidad, entonces es necesario renunciar a lo que se hace y dirigirse a la realidad misma.

1. EL COMPROMISO FE Y POLÍTICA

No se puede evadir la realidad que la relación fe-política, tenga objeciones, aporías contra el intento de conciliar ambos conceptos, y no está mal que existan, de hecho son necesarias. Empero, si la fe y la política son una realidad constitutiva a la vida del ser humano, entonces pueden ser un lugar teológico, que en la fe es evidente, no así en la política. En cualquier caso, es necesario que el teólogo logre captar el suceder de la revelación de Dios en las realidades históricas de la persona humana y la sociedad. Porque en la historia, Dios se sigue revelando.

Pero, no toda realidad revela a Dios, aún cuando en el anti-signo puede haber revelación, el resultado que pueda surgir de la relación fe-política como posibilidad de humanización de la persona, que puede ser un dato de la realidad y por lo tanto un signo de los tiempos. Y así,

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlo a luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza.²²

Pero, ¿por qué es necesario transformar la realidad? muy a menudo, los discursos de justificación validan y perpetúan realidades de alienación, marginación, empobrecimiento e injusticia. Por tanto, la responsabilidad del creyente con conciencia crítica, debe volcarse sobre los modelos políticos que pregonan progreso y desarrollo. La crítica debe escapar a la absolutez de dichos modelos, porque se presentan con faz de totalidad y revestidos de realización verdadera del futuro.

Hasta este punto podemos decir, que toda esperanza del futuro intramundana tiene que confrontarse con la comprensión de Reino de Dios. A fin de cuantas ¿De qué lado se está? La teología política se centra en la crítica a la teología, a la iglesia y a la sociedad, no es una crítica por la crítica. Se ubica radicalmente sobre las categorías liberadoras de solidaridad, justicia, paz, reconciliación, libertad. Esta es la responsabilidad y el compromiso del creyente en su fe y en su condición de

²² Pablo VI, Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, Dic 7de 1965, numeral 4

ciudadano en el contexto político, de cara a la realidad misma, aquella que se quiere transformar.

Si la crítica se sitúa sobre esta base, se mantiene a salvo de las amenazas de la ideología. En cambio, se sostiene en la promesa del Reino de Dios, aceptando y asimilando en la realidad de la persona de Jesús. La teología política sería entonces la mediación fundamental para la transformación de la realidad.

Es innegable el desencanto que existe en los espíritus modernos ante todo proyecto de transformación de la realidad, de transformación social. La fe cristiana es todo menos romanticista, su determinación mesiánica no solo constituye esperanza sino también transformación, reestructuración como proyecto social; proyecto anunciado y emprendido desde tiempos veterotestamentarios por los profetas. Es ilusorio concebir el cristianismo como una experiencia puramente interior, porque el creyente está en medio de la sociedad, más aún, es sociedad, está ubicado inevitablemente en el escenario político, allí donde se juega la suerte del hombre, los empobrecidos, de los marginados y alienados.

Es un clamor profético en favor de la justicia y la libertad, es más que un simple asistencialismo; de lo que trata la presencia del cristiano en medio de la sociedad es a apuntar a encarnar la misma justicia, la reconciliación, paz y libertad. Es la *metanoia* que afecta y transforma la realidad misma. No se trata de una presencia pública cristiana en las instituciones civiles. En cambio, se ubica en las buenas voluntades de hombres y mujeres que quieren profundizar desde su fe, el compromiso político de justicia, libertad y solidaridad en el contexto de las sociedades democráticas.

1.1 La necesaria relación entre la fe y la política

Con determinada frecuencia, las palabras traen consigo un bagaje conceptual que dificulta la propia comprensión e impide en no pocos casos un genuino avance reflexivo respecto al objetivo que se pretende. Si no se es minucioso en la forma de la comunicabilidad de lo que se propone, el contenido toma distancia tanto así del intérprete, que muchas veces se pierde tanto el uno como el otro, en un laberinto codificado y sin amparo inteligible.

Tal es caso cuando se escucha la expresión: fe y política. La pretensión de una relación entre la fe y la política, de relacionar ambas realidades en un mismo ámbito de comprensión, resulta para muchos, un intento escandaloso y hasta irritante; para otros, en cambio, podría significar una luz de esperanza en medio del desencanto de las sociedades modernas.

Es un tema sumamente pertinente dentro de la misma reflexión teológica, y desde la praxis social donde se ubican las personas en la sociedad y los cristianos. No es posible negar que, en medio de la calma y serenidad con la que a menudo se caracteriza la teología, hablar de fe y política genera aspavientos y escozor en muchos rostros impávidos que se han mantenido en la quietud y frivolidad de la academia, el pulpito, el confesionario o las calles de una misma ciudad. Sea cual sea la actitud frente al tema, es casi que imposible la indiferencia absoluta, porque tampoco es posible la opción apolítica, puesto que hasta para renunciar a ella hay que politizar.

Si se habla del aspecto institucional de la fe cristiana, y no obstante existe también la parte vivencial de la fe, hay que reflexionar la fe en la cotidianidad de la comunidad inmersa en la sociedad, en el mundo, en la política. Esta reflexión va generando una nueva preocupación teológica, abordada por la teología política; pero, no se puede avanzar sin esclarecer el propio término teología política, que según Metz, dice: *“Yo entiendo la teología política, en primer lugar como un correctivo crítico frente a la extremada tendencia privatizadora de la teología actual; y, a la vez, en sentido positivo, como el intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones propias de la sociedad presente”*.²³

1.2 Un contexto de relación entre la fe y la política

¿Cuál es el contexto histórico y hasta filosófico en que fue naciendo la teología política? El escenario donde se fue desarrollando la teología política, en preciso aclarar, se ha germinado en un mundo profano:

La expresión “teología política” procede de la filosofía de la Stoa. Aquí se distinguen tres clases de formas divinas: las fuerzas de la naturaleza personificadas, los dioses patrios y los dioses míticos. Las imágenes divinas de los poetas son míticas; naturales o esenciales, los conceptos de los filósofos, y políticos, los de la Polis. La teología mítica se adapta muy bien al teatro, la teología natural cuadra con la escuela de los filósofos y la teología política es apropiada para el Estado.²⁴

Este contexto sitúa el origen profano y filosófico en que fue surgiendo la teología política, y que ciertamente no fue ninguna novedad del cristianismo al menos en sus inicios. Y así, *“[...] mientras que la Stoa griega consideró la “teología natural” de los filósofos como las más elevada, porque conducía a una religión de la*

²³ Metz, *Dios y tiempo Nueva*, 13.

²⁴ Jürgen Moltmann, *Conversión al futuro*, Madrid, Marova, 1974, 218

*humanidad, encontramos entre los estoicos romanos la primacía de la teología política, la theologia civilis, de la razón religiosa del Estado”.*²⁵

Luego del contexto filosófico de la teología política, desprendida de la *Stoa* griega, ubica en el cristianismo de cara a la religión del Estado romano. El espíritu del cristianismo siempre fue visto como sospechoso para el Imperio romano, una “mancha” que jamás pudo quitarse la naciente fe, fue el hecho de que a su líder lo haya crucificado el poder público, por subversivo, rebelde y alborotador del orden preestablecido del pueblo.

La confesión de fe cristiana en Jesús resucitado, como único Señor, salvador y redentor del pueblo y la humanidad, ponía en crisis la estructura estatal del imperio, “[...] se reprocha que los cristianos hacen una revolución (estasis) del cielo. Ellos aíran a los dioses y traen desgracia sobre los hombres. Por eso ellos son “enemigos públicos del Estado” y “enemigos de todo el género humano”.²⁶ Esta enemistad entre el cristianismo y el Estado romano tiene como punto neurálgico al Jesús crucificado.

Posteriormente, y con la fundamentación del cristianismo como monoteísmo, cimentado en la tradición filosófica de corte aristotélica, nace el problema del monarquismo. Los filósofos griegos unieron las categorías cristianas con la noción del monoteísmo metafísico. Esto trajo como consecuencia la deducción de un solo Dios, una razón, un mundo y un cosmos; esto es, monarquismo absoluto. A su vez, tuvo implicaciones en el orden político, tanto más cuanto que si solo existía un Dios, una sola razón, una sola noción del mundo y un cosmos, entonces se infería políticamente que existía en orden a lo anterior, un emperador, una ley expuesta y sujeta por el mismo, y un reino legitimado por el mismo poder imperial y absoluto.²⁷

La idea de unidad en Dios y la idea de unidad en la iglesia pidieron, por así decir, la correspondiente idea de unidad política... de esta manera, de la fe cristiana surgió una religión política del imperio romano y de la teología cristiana surgió una metafísica imperialista del estado. La idea del Reino de paz de Cristo se unió a la idea de pax romana, pues Augusto, al ser tenido como el salvador sobre la tierra y al mismo tiempo con su llegada se convirtió, entre los romanos, como el primer señor sobre las naciones, se disolvió el múltiple poderío sobre la tierra y la paz abarcó a todo el mundo.

²⁵ Moltmann, *Conversión al futuro*, 218

²⁶ *Ibíd.*, 220

²⁷ *Ibíd.*, 221

El cristianismo se convirtió en la religión interna del reino de paz exterior romano. Así surgió la primera teología política del cristianismo.²⁸

Por otra parte, pero en sintonía con lo hasta ahora expuesto sobre el contexto histórico de la teología política, surge en la época moderna y el renacimiento un nuevo orden de ideas en lo que respecta a la religión y el estado, la teología y la política. *“El cristianismo se dividió en una serie de religiones políticas, distintas confesionalmente, de los diversos Estados. Por eso se comprende que en la época de la Ilustración el universalismo cristiano se trasplantó al humanismo postcristiano y fue heredado por él”*.²⁹

Surgen diversos pensadores todos ellos con grandes e innovadoras ideas en relación a la política, el estado, la religión y la teología. Autores como Maquiavelo, Rousseau, Hobbes entre otros, plasmaron con gran ímpetu el rechazo o simpatía entre religión y Estado. Es *“[...] una teología política moderna que se separa de las confesiones cristianas, propia de la “religión burguesa”, que licencia la religión cristiana especial de sus funciones públicas civiles”*.³⁰

¿Qué queda entonces desde la modernidad hasta nuestros días? Si la teología debe convertirse fundamentalmente en teología política ¿significa esto que la política vendría a ser la nueva religión?, ¿si entonces la fe sobrepasa las “barreras” de lo institucional para qué sirve la iglesia en plena posmodernidad?, ¿si hablamos de una teología política esto no anularía lo específicamente cristiano?

De ahí nace el reto del cristianismo, si quiere convertirse en una “religión de la humanidad”, entendida esta religión en su más auténtico y primigenio concepto, si no quiere quedar supeditado a un mero plano intimista, personal y privado, es necesario que renuncie a todo el fanatismo que ha arrastrado tras sus huellas confesionales y nacionalistas. Esto lo logrará a lo sumo, si no renuncia a su inherente espíritu político y abriéndose camino a una genuina liberación del hombre.

Moltmann ilumina al respecto cuando dice que esta teología política:

No es un adorno de discursos políticos mediante símbolos religiosos, sino una reflexión teológica de los cristianos que sufren ante la miseria pública de la sociedad y luchan contra ella movidos por su conciencia. La teología política es una reflexión teológica de las situaciones y tareas mundanas [...] y tiene su propia dignidad en el mundo para los cristianos. [...] crece cada

²⁸ Ibíd., 221-223

²⁹ Ibíd., 224

³⁰ Ibíd.

día más la impresión de que tampoco nosotros tenemos derecho a hablar de Dios si no actuamos en medio de los conflictos de nuestro mundo político.³¹

Así las cosas, la tensión que hoy enfrenta el cristianismo, no consiste en la defensa de la autenticidad de sus contenidos dogmáticos, sino en la manera en que este afecta su entorno social y viceversa.

Precisamente en este punto entra la crítica de la religión moderna realizada por Marx, Feuerbach y Freud. Tal crítica no se interesa ya, como ocurría en las antiguas luchas de religión, por la “verdadera religión”, sino por la situación política del poder y por las frustraciones psíquicas, a las que la religión concedía su bendición de arriba y la apariencia sagrada.³²

Es bien sabido que Metz es el primero quien abre el debate sobre el asunto de una teología política, antes construida, pues hubo autores que trabajaron el tema desde otra perspectiva conceptual y teórica, como es el caso de Carl Schmitt y su teología política de corte teoría política y *“la impresión de calificar como “teología política a este conjunto instaurador de la alianza entre lo sagrado y el poder.”*³³

Tres presupuestos conllevaron a Metz a plantearse una teología política como fundamentación misma de la teología: *“[...] la vivencia de la II Guerra mundial [...] el holocausto Auschwitz [...] y el asentamiento del comunismo, que parecía definitivo en Alemania Oriental, con su doctrina de alcance universal.”*³⁴

Pero desde una perspectiva académica:

[...] el contacto con la Escuela de Frankfurt desempeñó un importante papel en la formación de la teología política de Metz. Pensadores como Ernst Bloch fueron cruciales interlocutores en el desarrollo de Metz, quien comenzó a participar en una serie de diálogos con los pensadores a si llamados “marxistas revisionistas”. Y Horkheimer y Adorno, ejercieron gran influencia. Esto le llevó a una desafección de la teología trascendental de Karl Rahner...de quien fue un excelente discípulo.³⁵

La preocupación de Metz en su propuesta de teología política, parte fundamentalmente de aspectos como, sacar la religión del ámbito privado y meramente individualista, y proclamar con voz profética el mensaje de salvación

³¹ *Ibíd.*, 216

³² *Ibíd.*

³³ Xhaufflaire, *La teología política*, 25

³⁴ Carlos Corral Salvador, *Teología política una perspectiva histórica y sistemática*, Valencia, Tirant Humanidades, 2011, 284-285

³⁵ *Ibíd.*

dentro de la sociedad moderna de acuerdo a una teología crítica de la sociedad misma.

Partiendo del "viraje antropológico" de la teología de Karl Rahner y situado dentro del horizonte escatológico de la teología y en su contexto político, logró una nueva contemporaneidad con las fuerzas sociales que entraron en liza aquellos años. No se trataba de una "politización de la Iglesia", sino de una "teología cara al mundo" y de "hablar de Dios en este tiempo".³⁶

2. TEOLOGÍA POLÍTICA COMO CREENCIA EN Y POR LOS DEMÁS

Lo anterior sitúa en un contexto histórico, académico y hasta filosófico, en todo el desarrollo de la teología política. Ahora, en lo que respecta *al correctivo crítico frente a la extremada tendencia privatizadora de la teología*.³⁷ El intento que hace Metz, es tratar de sacar el mensaje de salvación de una esfera netamente individualista e intimista. La implicación social de la Revelación ha quedado relegada por la experiencia trascendental, la praxis cristiana quedó ajena al mundo y a sus realidades sociales más urgentes, erigiéndose así, desde categorías impersonales anuladoras de una genuina relación social y una vivencia comunitaria de acuerdo con las primigenias comunidades cristianas.

Aunque posteriormente se da la separación iglesia y Estado, con anterioridad se tenía cierta conciencia de que la realidad religiosa estaba unida a la realidad social de la vida de las personas. Nace desde aquí, la crítica a la religión como aparato ideológico que afecta la praxis social y en no pocos casos la condiciona según su interés.³⁸

La teología quiso responder a esta crítica desde categorías piadosas, y dando por sentado el carácter a-político de la fe. Por consiguiente, lo que ha predominado en la fe cristiana, es la privatización del mensaje, supeditando la promesa a "un tu y un yo" sin mayor relevancia social. *"Y esta desprivatización es la principal tarea de la crítica teológica de la teología política [...] Una teología que quiera responder a esta crítica tiene que desentrañar, necesariamente, las implicaciones sociales y políticas de sus propios conceptos e ideas"*.³⁹

Sin una genuina crítica de las ideas y conceptos, la teología corre el riesgo de convertir el mensaje de salvación en ideología. La crítica que propone la teología

³⁶ Jürgen Moltmann, *Hablar de Dios en este tiempo la herencia de la teología política*. En revista *Selecciones de Teología*, Vol. 37, n° 148 (Oct.-Dic. 1998); 337-441)

³⁷ Metz, *Dios y tiempo*, 34

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Metz, *Dios y tiempo*, 14-15

política o la relación fe y política, no solo versa sobre la sociedad y la voluntad política misma, sino sobre todo, en el tipo de teología que se está proponiendo, debe volcarse sobre sí para evitar todo rastro ideológico que pueda contaminar la promesa escatológica. De no hacerlo, no solo puede incurrir en la ideología sino también:

[...] corre el peligro de dejar reducidos a Dios y la salvación a un correlato existencial privado y rebajar el propio mensaje escatológico al nivel de paráfrasis simbólica de la cuestionabilidad metafísica del hombre y de su avatar privado. Y con ello, en todo caso, se quita a las promesas todo carácter de conflicto y contradicción con la realidad presente y se les arrebatada, por tanto, su capacidad de crítica con la sociedad.⁴⁰

Así, una hermenéutica existencialista del Evangelio, también puede contribuir a una visión individualista de hombre de cara a Dios. No se puede negar, que en los escritos neotestamentarios, sobre todo en los paulinos, hay una fuerte experiencia de comunidad, de una comunidad que pretende transformar su entorno circundante y no solo su vida personal. Con mayor conciencia que la de ahora, las primeras comunidades cristianas, notaron que si el mensaje quedaba reducido solo al un ámbito personal y existencialista, no serviría de mucho en la construcción del reino de Dios manifestado en Jesús y por Él.

2.1 A la espera de Cristo con los pies en la sociedad

Ahora bien, lo anterior se refiere al correctivo de privatización de la fe: En cuanto al segundo aspecto sobre lo que entiende Metz que es teología política, en el “*cometido positivo de la teología política, como el intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones propias de la sociedad presente*”⁴¹, se puede argüir que, lo que busca y pretende es una nueva interpretación, reconstruir la relación fe y sociedad, iglesia y sociedad civil, escatología y praxis. Esta reconstrucción, no se conforma solo con reconocer ambas realidades e identificarlas como especie de un ejercicio enciclopédico que define un concepto sin mayor relevancia para otro concepto de igual modo definido.

Para ello, Metz se fundamenta en el concepto de “hombre ilustrado” de acuerdo al uso de la razón y de la libertad en Kant:

[...] ilustrado es según Kant, quien tiene la libertad de hacer uso público de la razón en todos los momentos. La realización de esta clase de ilustración

⁴⁰ *Ibíd.*, 15

⁴¹ *Ibíd.*

nunca es, por tanto, un problema puramente teórico; es esencialmente un problema político, un problema de praxis política, es decir que está ligado a las condiciones sociales y políticas en las que es posible, y solo con ellas, la ilustración. Ilustrado solo es quien al mismo tiempo lucha por crear las condiciones sociales y políticas de las que depende que sea posible el uso público de la razón. Por eso, cuando la razón se emplea para la libertad política, cuando la razón teórico-trascendental se hace visible en la razón práctica y no al revés, es inevitable la desprivatización de dicha razón. Y toda “teoría pura”, por denotada que sea, se presenta como una vuelta a la conciencia precrítica. Es decir, que la pretensión crítica del sujeto ya no puede quedarse en “puramente teórica”.⁴²

La relación fe-política, se fundamenta entonces en una intervención crítica de ambas, donde se ponga de manifiesto hermenéutico la responsabilidad social de la fe en la comprensión y el despliegue de la praxis social por un lado y por el otro pero intrínsecamente unida, la política como praxis operaria y crítica también de la teología, de la fe en todo su potencial reaccionario.

Pero, entonces, ¿dónde encuentra piso el intento de desprivatización? Esta postcrítica⁴³, encuentra su fundamento en la misma Revelación, en la tradición bíblica, la misma praxis de Jesús se enfrenta con los poderes públicos de su época, su opción por el Reino de Dios es ofrecida más allá de los límites y fronteras de lo privado. La salvación de la cruz no tiene escenario exclusivo o excluyente, fue otorgada a hombres y mujeres, por su condición de creaturas, personas y humanas, y por estas mismas condiciones el contexto salvífico es social y político, no tanto naturalista o cosmológico. Les fue en gracia otorgada. Considero que, por esta misma gracia universal, *“la religión cristiana tiene la figura crítica y liberadora de una responsabilidad pública”*.⁴⁴

¿Qué queda, si la fe cristiana se ubica dentro de una realidad social y política, se puede decir entonces que la fe se ve obligada a vincularse con algún tipo de “Estado social”?, no en absoluto, pues la promesa escatológica de justicia, paz, libertad y reconciliación, no son propiedad exclusiva de un aparato estatal ideológico, sino que son realidades liberadoras del mundo en tanto que social, político, y en tanto que devenir histórico.

Estos presupuestos, a saber, justicia, paz, libertad y reconciliación, y que fundamentan la “reserva escatológica” mantienen una relación histórica en tiempo presente y siempre renovado, en una “dialéctica crítica” siempre constante

⁴² *Ibíd.*, 17

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Metz, *Dios y tiempo*, 19

respecto a la sociedad.⁴⁵ Estas promesas, son más que una mera intencionalidad religiosa de corte piadoso, constituyen una verdadera transformación, no solo normativa o reguladora, sino como proyecto permanente y autocrítico en el horizonte liberador.

La experiencia de fe de las comunidades neotestamentarias anticipaba la promesa en el propio presente, superando así las condiciones opresoras del mundo. Pero mantener siempre vigente la “crítica liberadora” es fundamental e imprescindible, los tiempos cambian y con él, “el ahora” de las circunstancias sociales. De ahí la importancia de una genuina hermenéutica que actualice el mensaje de salvación en cada contexto y época. De cara entonces a la esperanza o la escatología, la teología política debe convertirse en teología crítica, tanto más cuanto que es teología de cara al mundo inmersa en la sociedad.⁴⁶

Empero, ¿a qué se refiere específicamente esta crítica de la teología?, ¿bastaría una crítica para transformar la realidad que se pretende?, ¿si la crítica se enfoca entonces en la desprivatización, con ello se estaría incurriendo en una despersonalización?

Hay que decirlo sin temor, no yerra la teología al intentar legitimarse en la tarea crítica de la sociedad, de la política y de sí misma, porque a lo que apunta directamente es a la conciencia de fe respecto de su quehacer en el mundo.

Además, su tarea no implica despersonalización, porque la existencia misma del hombre se ha convertido en tema político, y ella (la teología) es la concreción histórica que pone de manifiesto la conciencia misma en el despliegue liberador en la construcción del reino de Dios.

3. RECONCILIANDO LOS CONCEPTOS

Se ha expresado anteriormente, la dificultad conceptual que trate consigo “la teología política” o el intento de relacionar fe y política, tanto el dato como el mismo objetivo no deben subestimarse o predisponerse a la ligera, sin tener en cuenta la finalidad fundamental de la misma.

Es conveniente aclarar con el mismo Metz, que la intención de una teología política, no es llenar de nuevos contenidos los distintos compendios enciclopédicos respecto a la teología misma, no se trata tampoco de inaugurar una nueva disciplina que se abra campo en la academia en las discusiones de los eruditos, tampoco se trata de una mera aplicabilidad de la misma en la sociedad o

⁴⁵ Ibíd.

⁴⁶ Ibíd.

en la vida pública. Lo que intenta o pretende una teología política, es “[...] un momento fundamental dentro de la elaboración de una conciencia crítica”.⁴⁷

Es a lo sumo un nuevo lenguaje, pero dentro del mismo mensaje de salvación y la comprensión de una misma fe en Jesucristo el Señor. Más allá de la amenaza ideológica, la teología política intente salvaguardar la misma teología y a la iglesia, de cualquier rastro ideológico que de hecho en varios sectores se les ha impugnado. Efectivamente, la terminología “política” y “teología” y más aun “teología política” y su intento de relacionarla, es un verdadero reto, no me canso de decirlo. Pero como reto, se abre a un proyecto y fundamentación que pueda superar el prejuizamiento. Entonces:

[...] “político” no puede entenderse como mera táctica del ejercicio del poder en la sociedad, como posesión del poder en la sociedad, como estrategia y técnica de administración del poder. La política no puede hoy entenderse de forma tan estrecha, ya que hasta ahora –permítasenos decirlo así- nunca ha reivindicado más la sociedad su derecho a la racionalidad y nunca fue la “gran política” tan irracional en sus entramados ni dio tanta impresión de falta de cultura como hoy.⁴⁸

Ambos términos teología y política, no son el resultado de estratagemas racionales de cuño partidista. Antes bien, nacen de la preñez de la teología misma, en el seno mismo de la reflexión de mansaje revelado y de una iglesia muchas veces viuda de praxis. Hay que decirlo con vehemencia, no se trata de que la teología y la iglesia incurran en cuestiones partidistas reclamando así su puesto dentro de la sociedad, ni tampoco la iglesia puede entrometerse en lo que corresponde específicamente a la política.

La relación fe-política, no solo ha nacido del intento revolucionario y frustrado en el corazón de muchos creyentes desencantos y totalmente cansados de la sociedad y la voluntad política. Tampoco ha nacido exclusivamente, del frenético intento de una búsqueda de identidad en medio de esta “sociedad líquida”. ¿Cómo definir entonces teología política?, ¿qué es lo propio de esta “teología política siendo honestos en su definición y evitando todo tipo de arbitrariedad y exabruptos?

Si se quiere aproximar a una definición respetuosa del tema, es necesario partir diciendo que, el núcleo que fundamenta la reflexión, es lo relacionado a la teología y su quehacer. Una teología, que se ha visto afectada a los largo del tiempo en su relación con otras disciplinas, hasta el punto que su reflexión en no pocos casos

⁴⁷ Johann Baptist Metz, *Teología Política*. En revista *Selecciones de teología*. Vol 10. No. 37. (Enero-Marzo 1971), 99

⁴⁸ Metz, *Dios y tiempo*, 71

se ha visto supeditada por el ejercicio de otros campos, lo mínimo que puede hacer es mantener firme su capacidad crítica, desde la misma fe y la tradición, en relación con la sociedad.

Pero esta intromisión, de la teología en su capacidad crítica respecto a la sociedad, no pasa desapercibida, y “su hablar de Dios” o su reaccionar sobre todo en escenarios donde se bogue por la justicia y la libertad, trae su consecuencia, tanto si se manifiesta críticamente como si calla y omite algún suceso. Por ende, no puede la teología prescindir de su reacción crítica respecto a la sociedad y a la vida del hombre. Este mismo reaccionar crítico es lo que se ha conocido como teología política.

3.1 La relación teología y política en la Iglesia

Ahora bien, la iglesia en tanto que institución material, visible e histórica, no puede no tener implicación política alguna, aunque su institucionalidad no agote el plan de salvación ofrecido a cada hombre, en ella pervive en tanto que depósito de fe y libertad. Esta misma realidad histórico-social, hace que ella sea estructuralmente política aun cuando no se haya reconocido como tal.

La iglesia ha mantenido una determinada opción dentro de la historia de la política de la humanidad, y también una determinada tendencia en la historia de la política y de la libertad política de los hombres en la época moderna.

En este terreno tenemos que tener en cuenta que la iglesia no es neutral, que, por así decirlo, no es políticamente inocente, y además en todos los niveles, en el más elevado de la institución eclesial en su conjunto y en los niveles de las iglesias nacionales, cosa que se ve ahora más clara en el caso de las iglesias sudamericanas que entre nosotros, pero que entre nosotros, en el fondo, no es menos real, aunque de modos diferentes, mas sublimados.⁴⁹

El discurso sobre Dios en el seno de la iglesia, debe ser sometido a crítica para verificar en todo caso, si dicho discurso no es otra cosa sino el intento por perpetuar ciertos modelos ideológicos que marginan y alienan al hombre. O si contrario a esto, está fundamentado en una genuina construcción de la libertad y la justicia social, la paz y la reconciliación al servicio del reino de Dios. *“Por consiguiente, la teología política no es el intento de encomendar otra vez a la*

⁴⁹ Metz, *Dios y tiempo*, 73

iglesia una política bien definida, sino, antes que nada, el intento de impedir tal cosa”.⁵⁰

La iglesia mediante el cumplimiento de su misión como propagadora de esperanza y libertad en la sociedad y de cara a ella misma, ella a lo sumo es testimonio genuino de una esperanza liberadora para el pueblo de Dios oprimido, esclavizado y alienado. *“De aquí se deduce que la iglesia no existe para sí misma, para reproducirse sin más ni más y asegurar simplemente su poder. La reserva escatológica se aplica en primer lugar a ella misma: tampoco ella puede automatizarse como sujeto absoluto de la historia”*.⁵¹

“Politización de la teología” o “politización de la iglesia”, son expresiones, objetivos equivocados y por tanto se rechazan con contundencia. La teología política pretende sacar del letargo inconsciente a toda teología que se proclama como ajena a la realidad política, pero también a aquella teología y aquella iglesia que se ha idealizado en lo político.

La iglesia como comunidad de fe que vive en la esperanza y la libertad, es acreedora de la crítica en tanto que transformación. Esta crítica no debe concebirse como un sistema cuasi judicial y condenatoria donde la iglesia actúa en la sociedad como juez implacable. *“La crítica no puede verse estimulada más que a partir de constelaciones sociales determinadas, a partir de la percepción de unos peligros concretos que amenazan la justicia y la paz”*.⁵²

Jamás la teología ha sido tan apolítica como a veces se quiere, ha sido más bien inconsciente de su designación reaccionaria y crítica de la sociedad. No se intenta –hay que aclararlo- de sustituir religión por política, como pretenden algunos sectores de corte marxistas. De ser así, la política se transformaría entonces en la religión moderna de la actualidad: *“La Divinización de la política es una superstición que los cristianos no pueden permitirse”*.⁵³

Entiéndase entonces que, cuando Metz hace alusión a una “nueva teología política”, esto presupone que ha existió una “vieja teología política”, que no es otra sino la politización de la teología, o bien sea la sacralización del aparato estatal de poder con acceso directo a los contenidos de fe.⁵⁴ Como se dijo, cuando se identifica lo político con lo estatal, entonces se incurre en lo totalizante de la confusión, en la que la teología no saldría bien librada. Seguro resbalaría. De ahí la importancia del sustrato hermenéutico para interpretar correctamente lo propio

⁵⁰ Metz, *Dios y tiempo*, 75

⁵¹ Marcel Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, Salamanca, Sígueme, 1978, 34

⁵² *Ibíd.*, 36

⁵³ Moltmann, *Teología política ética política*, 51

⁵⁴ Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, 37

de la teología, lo propio de la política y la justa medida de la relación conceptual entre ambas. *“Lejos de poner una alternativa en el propio terreno de la doctrina social y del aparato socio-cultural y caritativo de la iglesia, la teología política se esfuerza más bien en circunscribir el horizonte teológico-práctico en el que tienen que inscribirse para ser fieles al evangelio”.*⁵⁵

Para no caer de nuevo en esta “vieja teología política”, y preservar la teología de toda vinculación totalitaria respecto a la política, Metz recurre a lo que él mismo llama la “reserva escatológica”: Libertad, paz, justicia y reconciliación, no son categorías subordinadas al discurso ideológico de la política, porque el despliegue, el devenir de la totalidad de la historia solo pertenece a Dios. La Historia está reservada solo a Él, y en esta mediada el Reino es el anuncio profético de la esperanza del hombre.⁵⁶

El hecho de que precisamente sea esto una “reserva”, mantiene la dialéctica contra toda presunción de querer, por un lado, adaptar el pasado al presente, y por el otro, anticipar el futuro en pro de la misma ideología que se proclama como el desarrollo y progreso absoluto del hombre. Hoy abría que añadirle, no solo progreso y desarrollo sino también técnica, o progreso y desarrollo sostenido por el mito de la técnica e instrumentalización del hombre.

[...] promesas bíblicas escatológicas, no pueden vincularse con ningún régimen político determinado, pero con ello tampoco se quiere decir que están reducidas al aspecto privado y personalista que Metz tanto denuncia. Antes bien, son el fermento esencial de un llamado a la responsabilidad y compromiso social del cristiano.⁵⁷

Hasta este punto es comprensible el intento de sacar la fe de un ámbito netamente personalista. Pero con ello, surge la sospecha del “oscurecimiento del sujeto”, ¿Si la fe no es solo una experiencia personal, sino que como vivencia comunitaria se legitima, dónde queda el sujeto en tanto que persona diferenciada, razonable e intransferible?

La historia de la religión cristiana narra cómo va haciéndose sujeto un pueblo, y el individuo, en la presencia de su Dios. “Sujeto”, en este contexto, no es el individuo aislado, la mónada, que solo en tiempo ulterior se percató de su coexistencia con otros sujetos. Las experiencias de

⁵⁵ Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, 36

⁵⁶ Cfr, Metz, *Dios y tiempo*, 57

⁵⁷ *Ibíd.*

solidaridad y antagonismos, de liberación y angustia, compartidas con otros sujetos, pertenecen por principio a la constitución del sujeto religioso.⁵⁸

La “reserva escatológica”: libertad, paz, justicia y reconciliación, es precisamente un encuentro comunitario de responsabilidad y compromiso por el otro, y tanta identidad otorga, que ni el sujeto ni la comunidad se pierden en abstracción, sino que por la misma tensión-dialéctica no discurren en caminos opuestos, sino convergentes, aunque dentro de experiencias distintas y diferentes vivencias. Por consiguiente, esta “reserva escatológica” no queda en el aire y no se desvanece en él, porque *“la fe de los cristianos es una praxis dentro de la historia y de la sociedad, que se concibe como esperanza solidaria en el Dios de Jesús en cuanto Dios de vivos y muertos que llama a todos a ser sujetos en su presencia”*.⁵⁹

Si esta esperanza de fe, “es una praxis dentro de la historia”, entonces por ser histórica es memoria viva, *“memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi”*. Memoria no ha de entenderse como el cúmulo de recuerdos y datos fechados minuciosamente. Se trata entonces de una “memoria de libertad”:

Porque nosotros recordamos en la fe el testamento del amor de Jesús, en virtud del cual el reino de Dios entre los hombres aparece porque su amor comenzó a implantarse entre nosotros los hombres, porque Jesús se presentó formando parte de los insignificantes, marginados y oprimidos, y porque él anunció la llegada del reino de Dios precisamente como la llegada del poder liberador de un amor sin reserva que no sigue los mismos cálculos que las relaciones de poder entre los hombres.⁶⁰

De esta memoria viva, que no es otra que la memoria de Jesucristo, la iglesia tiene que beber. Por el mismo carácter histórico de la revelación como ya se ha mencionado, la iglesia va hacia el pasado, pero se compromete con la esperanza de la promesa. Fe, esperanza, compromiso y acción, no se excluyen sino que se retroalimentan en la tensión del mundo presente. *“Por eso mismo, la fe y la comunidad cristiana no deben buscar la imagen de su propio futuro al lado o por encima de su responsabilidad hacia el mundo presente: su esperanza no es un calmante sino un estímulo para la transformación activa del mundo”*.⁶¹

Las promesas, por la misma tensión de cercanía y distanciamiento, de pasado y futuro desde el presente nos ponen cara a cara con el mundo de acuerdo con el compromiso, sin huir del mundo, sino manteniéndonos críticos en él y no pese a él. Se trata entonces de un futuro prometido a la humanidad, y entiéndase

⁵⁸ Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 77

⁵⁹ *Ibíd.*, 91

⁶⁰ Metz, *Dios y tiempo*, 76

⁶¹ Xhaufflaire, *La teología política*, 37

humanidad como la historia misma del hombre en devenir y proceso de formación del hombre mismo, formación que asumen y asimilan en responsabilidad precisamente aquellos que esperan. Los que esperan, no están sentados en el ocio de la indiferencia, sino que su fe es acción transformadora coherente con la libertad que ejercen en el presente.

Al respecto Metz sigue diciendo: *“La responsabilidad cristiana ha de captar fielmente aquella situación en la cual y para la cual ella trata de dar la respuesta de la fe como una respuesta de esperanza”*.⁶²

Desde la responsabilidad y la “reserva escatológica”, la esperanza se convierte en signo de liberación en este mundo. Hoy en día, no es admisible una conciencia aletargada y una iglesia indiferente frente a los conflictos que vive el hombre en la sociedad. La economía se ha levantado a ultranza contra todo intento de caridad y solidaridad, los atropellos en pro de las ideologías izan bandera donde quiera que conquisten. Se acentúa con mayor relevancia el poder capitalista en detrimento de los países pobres o como los llaman ahora, países en vías de desarrollo.

Violencia racial, de género, intrafamiliar, y social de todo tipo.

La teología política tiene también que exponer las verdades teológicas centrales atendiendo a la relación, que en ella se articula, entre la fe y la razón relacionadas con la sociedad. Y así, a su luz, la fe cristiana aparece como libertad crítica con la sociedad, la iglesia, como el sitio de esa libertad, a la que se sabe llamado el cristiano a la vista del mensaje escatológico.⁶³

3.2 Fe y política como tiempo, memoria y espera

Pero de acuerdo con lo anterior, ¿qué entendemos por iglesia? La respuesta no es unívoca. Por un lado se concibe a la iglesia como institucionalidad histórica y visible en la sociedad pero crítica de esta. Es ella consciente del depósito de gracia y reserva escatológica que tiene entre sus manos, no como represión aduanera de la fe, sino como posibilidad siempre abierta a la libertad, el perdón y la reconciliación. Por otro lado, y dice Metz:

Cuando aquí hablamos de iglesia, nos referimos a la iglesia que somos nosotros, sobre todo nosotros los que intentamos vivir de esta manera la memoria de Jesucristo, nosotros para los que resulta del todo ilusoria la

⁶² Metz, *teología del mundo*, 185

⁶³ Metz, *Dios y tiempo*, 37

idea de una trasmisión de la memoria de Jesucristo sin iglesia alguna, sin institución alguna de por medio.⁶⁴

La memoria de Jesucristo, debe ser para la iglesia y para la crítica de la sociedad un despertar contundente, lejos de un adoctrinamiento “*es una memoria peligrosa y subversiva*”.⁶⁵ Sacude la conciencia de fe, hasta el punto de poner en crisis todo intento de totalizar la facticidad del tiempo en tensión con la esperanza.

Esta memoria aunque “*peligrosa y subversiva*” sufre también la inhumanidad del hombre, las esclavitudes, las idolatrías, la instrumentalización por la técnica, sufre por los migrantes, el olvido de los pequeños, la división del mundo, llora y sufre los conflictos ideológicos que han teñido de sangre los ríos de los pueblos enajenados. “*Puede que la fe y la teología sientan que se les pide demasiado. Pero lo indudable es que si la fe no tiene nada que decir a estos problemas ya no tendrá en absoluto nada que decir a la mayoría de los hombres*”.⁶⁶

Es el hombre ser de la esperanza, es la iglesia el depósito de la libertad. Su sentido no radica para sí misma, como una suerte de reflejo empañado donde con mirada borrosa intenta guiar a tuertos y ciegos en medio de una noche perpetua y absolutamente sin luna. Ella solo se visibiliza en cuanto anuncia la salvación de forma permanente y concreta y solo así adquiere su significado en el mundo, no negándolo, sino superando los obstáculos de la ideología y abriéndose camino en medio de la sociedad secularizada y el pluralismo.

De ello resulta que, si no quiere imponerse de modo totalitario, la iglesia debe renunciar a proclamar de forma obligatoria un orden social determinado. No puede ser fiel al carácter universal de su mensaje más que haciéndolo intervenir por medio de la crítica.⁶⁷

Superado ya el consabido tema de la institucionalidad de la iglesia, que en Metz no es obstáculo para la libertad en el compromiso y la responsabilidad⁶⁸, ¿cómo entender entonces la crítica que debe hacer la iglesia y/o el cristiano de acuerdo al compromiso y la responsabilidad social?, ¿será esta crítica en la iglesia un mero acto teórico o un simple desafío? Esto es crucial para poder comprender este contexto si se quiere llegar a una definición clara de la relación fe-política en la “reserva escatológica”, la esperanza, la memoria y la crítica, en coherencia con nuestro objetivo.

⁶⁴ *Ibíd.*, 81.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ Walter Kasper, *Utopía política y esperanza cristiana*, Selecciones de teología, vol.10, enero-marzo 1971, no.37, 222

⁶⁷ Xhaufflaire, *La teología política*, 55

⁶⁸ *Ibíd.*

Por consiguiente, “[...] es siempre necesario que la iglesia, que predica un mensaje que se dirige a todos, no olvide que ella no es más que una realidad particular, una parte determinada de la sociedad”⁶⁹ no es conveniente que en una sociedad secularizada la iglesia se presente con voz de mando autoritaria. Porque de lo contrario, la crítica a la sociedad podría convertirse en un enmascaramiento político-ideológico.

Al mismo tiempo, la iglesia no debe temer al pluralismo. En efecto está en medio de él, y hoy por hoy es el mismo pluralismo quien determina los movimientos sociales y hasta los procesos de identidad o en su defecto alienación, que se presentan en la sociedad actual. En medio del pluralismo, la crítica a la sociedad se legitima toda vez que la iglesia se renueve en discurso y acción asimilando la libertad. Asumiendo este “*principio de libertad*”⁷⁰, es como la iglesia no sucumbe a la idolatría de la ideología y mantiene la memoria de Jesucristo, la paz, la justicia, la reconciliación y la libertad.

Esta crítica, que es no es del todo negativa:

[...] tiene un gran significado práctico para los cristianos...estando provocada por conjuntos sociales determinados (peligros y amenazas contra la paz, la justicia y la libertad) entraña compromisos socio-políticos que, en casos límite, pueden ser de naturaleza revolucionaria. A través de la crítica negativa; se abren nuevas posibilidades, es motivo de esperanza, “imita” el tránsito de Jesús por la muerte hacia la resurrección.⁷¹

Ahora bien, para evitar el riesgo de la abstracción respecto a la crítica, hay que aclarar lo siguiente: si bien es cierto que parte de la memoria de Jesucristo en tanto que Jesús nos sitúa de cara al reino de Dios, la crítica debe partir de la situación actual del presente. De otro modo, caeríamos en una dialéctica filosófica volcada sobre un totalitarismo de la historia y ajena a la realidad misma en tanto que abstracta. La crítica “*debe ser determinada, es decir, ejercida sobre situaciones precisas de injusticia, de opresión, de violencia, etc.*”⁷²

Esta crítica se hace cada vez más necesaria, urgente y diligente. Nuestro tiempo se caracteriza por una tremenda expansión ya no solo de productos (globalización del mercado), sino también geográfica y de información. La economía ha dejado de ser vasalla de la política para convertirse en determinante absoluto de los roles sociales mundiales (futuro de una “teología económica”).

⁶⁹ Ibíd. 55

⁷⁰ Ibíd.

⁷¹ Ibíd. 56

⁷² Ibíd. 58

En este contexto, surge un fenómeno nuevo en su forma y extensión: la exclusión. Diversos grupos humanos, por diferentes razones, no tienen atendidas sus necesidades por el mercado en expansión. Quedan sitiados al margen o fuera del mismo, haciendo surgir una nueva forma de pobreza, en muchos casos, absoluta.⁷³

⁷³ Márcio Fabri Dos Anjos. *Teología y nuevos paradigmas*. Bilbao: Mensajer, 1999, 58

Capítulo 2

FE Y POLÍTICA COMO ACCIONAR HUMANO

Siempre que se hable de “teología política”, ha de entenderse en el contexto de la responsabilidad social de la fe. Ya Benedicto XVI en su carta apostólica manifiesta esta responsabilidad de la fe: *“La fe, precisamente porque es un acto de libertad, exige también la responsabilidad social de lo que se cree”*.⁷⁴

En la teología política, “[...] opera una nueva reflexión entre teoría y praxis, conocimiento y moral, reflexión y revolución, que tiene que conformar también la conciencia teológica, si es que esta no quiere retrotraerse a una etapa de la conciencia anterior, precrítica.”⁷⁵

Por tanto, la tarea de la reflexión política dentro de la teología, se enmarca dentro de la relación de intervención de la política en los asuntos del quehacer teológico en tanto que crítica. Esta intervención de la política en la reflexión crítica de la teología, no debe concebirse como un abuso o arbitrariedad donde la política le imponga sus categorías y/o presupuestos al contenido teológico. La cuestión se ubica dentro del consabido tema *fides et ratio* en el intento de tratar con mayor seriedad el problema de la responsabilidad social de la fe.

Así, la fe escatológica y la praxis social se erigen como el problema hermenéutico en el despliegue de la capacidad crítica de la teología política y/o el intento reaccionario de la fe en la sociedad. Es una relación dialéctica entre sociedad y salvación, esperanza y accionar humano. Esta dialéctica en cuestión, no deja en indiferencia y sin reacción tanto a la iglesia que es comunidad de libertad y salvación, ni al cristiano que se encuentra inmerso en la sociedad y en contexto político determinado acorde a su cultura y núcleo de formación.

Esta dialéctica, “[...] exige siempre una nueva concepción de iglesia y un cambio de comportamiento institucional frente a la sociedad moderna.”⁷⁶ y también

[...] la iglesia como institución debería y tendría que distinguirse y ser eficaz por tener desterradas, en su seno, ciertas formas de comportamiento social, como por ejemplo, el racismo, el nacionalismo y cualquier tipo de menosprecio del ser humano.⁷⁷

⁷⁴ Benedicto XVI, *Carta apostólica en forma motu proprio con la se convoca el año de la fe Porta Fidei*. En w2.vatican.va/.../hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html. (Consultada el 15 de julio de 2015)

⁷⁵ Metz, *Dios y tiempo*, 17

⁷⁶ *Ibíd.*, 24

⁷⁷ *Ibíd.*, 25

En la fundamentación teológica de la fe y la política como dimensiones del accionar humano, lo primero que hay que preguntar es ¿de qué tipo de acción se está hablando?, ¿es cualquier tipo de acción genuinamente acción de libertad, emancipación y salvación del hombre?, ¿cómo ésta acción podría humanizar al hombre de fe y político por naturaleza?, ¿por qué hablar de acción humana, cuando no es esta la responsable de la barbarie, la injusticia y todo tipo de atrocidades en detrimento de la misma humanidad?

Para poder ubicar esta aproximación de cara al objetivo de este capítulo, no solo son necesarias las preguntas ya emitidas sino prevenir la teología política de todo intento de relación inmediata y ligera con la sociedad, sin reservar para sí el horizonte dialéctico de la intervención crítica de la fe en la sociedad, pues ya se advirtió que desde la *fides et ratio* la política interviene en el contenido teológico.

1. TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN POLÍTICA EN CLAVE HERMENÉUTICA

Lo propiamente dialéctico de la teología política se circunscribe en el proceso histórico de la misma revelación de Dios. Este carácter histórico legitima la experiencia y la aserción de la trascendencia plasmada en ese horizonte histórico pero al mismo tiempo liberador y crítico de las condiciones humanas del tiempo presente.⁷⁸ Se renuncia entonces a la concepción Barthiana de una *teología dialéctica*, que raza sobre la relación Dios-hombre prescindiendo del flujo histórico del mensaje bíblico cristiano.⁷⁹

En el mensaje cristiano, el testimonio de fe se sabe inscrito dentro de una experiencia de libertad en la sociedad, libertad que se erige desde el trípode de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, y por muy virtudes teologales, estas no quedan suspendidas dentro de una noción meramente metafísica, antes bien, se articulan dentro de la misma sociedad bajo el principio relacional de la fe y la razón.

De esta manera fe, esperanza y caridad se convierten por esencia en una nueva hermenéutica crítica de la sociedad, de la teología y de la iglesia misma:

[...] la fe dogmática como adhesión a formulas doctrinales en las que se recuerda el pasado de peligro y se traen a la memoria esperanzas tenidas para romper críticamente el imperio de la conciencia dominante (y de sus “represiones”); la esperanza como protección críticamente liberadora del

⁷⁸ Cfr., *Ibíd.*, 37

⁷⁹ *Ibíd.*

individuo por la negación concreta de todo totalitarismo histórico-social, en la medida en que la esperanza, por principio, considera el conjunto de la historia sometido a la reserva escatológica de Dios; el amor no como un suceso interpersonal, sino como algo referido a la sociedad: como entrega incondicional y desinteresada a la libertad y la justicia en beneficio de los demás.⁸⁰

Si se habla entonces de una nueva hermenéutica, de acuerdo a las virtudes teologales y como fundamento de una genuina acción, es conveniente preguntar en definitiva ¿qué es lo que interpreta la teología?, ¿bajo qué sustrato o fundamento interpreta aquello que interpreta?, ¿por qué es necesario que interprete en dado caso que lo haga?, ¿no es la teología una disciplina autosuficiente que se erige en medio del campo del saber de las ciencias del espíritu por sí misma?, ¿es acaso la hermenéutica la legitimación de la reflexión teológica?

La cuestión es la reflexión teológica, que no parte del vacío en su haber disciplinario, sino que nace de la Revelación, hacia la misma realidad del ser humano, en tanto que humano y persona. No se trata entonces de una interpretación de ideas o conceptos metafísicos alejados y abstraídos de la realidad, hechos y acontecimientos más radicales del hombre como persona y como ser comunitario. Interpretando la complejidad humana a la luz de la palabra, es como la teología se encarna dentro de la vida de las gentes y solo así se hace razonable, por el mismo carácter histórico de la Revelación, porque Dios en la historia se ha revelado y se sigue revelando en los acontecimientos humanos y el accionar mismo del hombre.

Por consiguiente, es la interpretación teológica un ejercicio genuinamente de unicidad, allí donde cada saber y disciplina ofrece un concepto de hombre reducido por su propio método, la teología sale de ese laberinto porque aborda equilibradamente las dimensiones del ser humano sin supeditarlos a abstracciones conceptuales, aunque en ciertos momentos puede converger con el interés y objetivo de otras disciplinas del saber relacionadas con las ciencias sociales. Es decir, por encima de la fragmentación de las disciplinas, la teología se erige como fuerza razonada e integradora en lo que respecta al hombre. Así lo muestra Alberto Parra S.J cuando dice: “[...] la teología ejerce y ha ejercido siempre una función crítica sobre los modelos sociales y concurre con las ciencias sociales en el delineamiento de estructuras siempre más razonables y humanas”.⁸¹

⁸⁰ Ibíd., 37

⁸¹ Parra, *La función hermenéutica de la teología*, 50

¿Cómo se enfrenta, entonces, esa interpretación teológica, de cara a la vida del hombre, en su cotidianidad, en su ir y venir, en los conflictos, la muerte, el trabajo, en la pobreza, la violencia, la marginación, la enfermedad, la política, etc.? Es sin duda un reto mancomunado, el pretender penetrar en el horizonte de comprensión, verdad y sentido de la vida del hombre. Pero es precisamente lo que debe hacer, si con la interpretación se pretende transformar cierto tipo de realidad a la luz del evangelio y la praxis liberadora de Jesús de Nazaret. Porque:

[...] una función de la teología, en tanto que reflexión sistemática sobre la fe, consiste en renovar y actualizar en cada época, en cada cultura, en cada nuevo lenguaje y presupuesto, en las circunstancias sociales cambiantes, el significado del cristianismo, su verdad, su sentido.⁸²

No es posible la legitimación de la teología y de una interpretación de la misma, sin el fermento fundamental e irrenunciable de la Sagrada Escritura. Al mismo tiempo, esa legitimación solo es posible por la actualización e interpretación de la misma, en toda su conformación histórica, social, contextual, etc. Del mismo modo, la Palabra no está alejada de la realidad del hombre, antes bien, encuentra su correlato en los acontecimientos sociales y verdaderamente humanos, en donde la Revelación sigue aconteciendo no solamente en la liturgia, sino también en los problemas, conflictos, reconciliación, el lenguaje, la cultura, cada época y escenarios particulares como la familia, el trabajo, la vida en pareja, el matrimonio, el arte y hasta la comida, etc.

Un genuino ejercicio hermenéutico, puede significar un giro que permita una comprensión distinta de esa misma realidad interpretada. Ahora bien, ¿cómo entrelazar esta interpretación con la relación fe-política como una propuesta de humanización para la construcción del reino de Dios?

La responsabilidad social del creyente es crítica liberadora desde una “reserva escatológica” como ya se mencionado, bajo los presupuestos fundamentales de: justicia, libertad, paz, reconciliación, solidaridad y esperanza. El creyente en tanto que situado en el mundo, en la sociedad, en un contexto, tiene una responsabilidad, un compromiso de cara a la acción política, la que debe confrontar con la comprensión de Reino de Dios.

El contexto, el “desde donde”, se hace parte fundamental de cara al ejercicio teológico de interpretar. Se parte entonces de la realidad, y así se logra comprender y asimilar la Revelación. Se dice entonces que humanizar para la

⁸² Ibíd., 54

construcción de Reino de Dios, porque este Reino-reinado de Dios es la intencionalidad primera de la praxis de Jesús, el horizonte utópico, y fundamento de un discurso liberador que se escapa a toda pretensión ideológica. Fundamento no solo discursivo sino de la acción del cristiano. Por ende, el creyente desde la fe, no está inmerso en la neutralidad, obtención o indiferencia, porque el accionar siempre determina opciones y decisiones de una forma u otra.

Ahora bien, en todo este caminar hermenéutico el teólogo puede caer bajo el engaño de que lo único que compete al interpretar es una ingenua revisión y una crítica sin más, descuidando así el verdadero y genuino objetivo hermenéutico de cara a la teología, a saber, transformar el propio y particularísimo ejercicio y pensamiento de teologizar.

El teólogo no interpreta la realidad como agente externo, lejano o desconocido, sino que interpretando la misma, se interpreta a sí mismo y también, el modo, el método y desde donde “hace” teología. En este proyecto esto es de fundamental comprensión, porque de la mano de la crítica está la hermenéutica y seguidamente la transformación (praxis-acción). Desde la relación de la interpretación con la teología, la crítica y la transformación, es necesario entonces comprender:

[...] la circularidad hermenéutica que les permita al lector del texto de la tradición, desde los contextos históricos de situación, con el pretexto ético de nuestra liberación en Cristo. Es porque el plano lineal de los elementos metodológicos de texto, contexto y pretexto, o de comprensión, interpretación y aplicación, resultan en puro paralelismo y tangencialidad ocasional, si no se opera una verdadera circularidad entre los elementos dichos, de modo que el pretexto de liberación modifique el análisis de situación y la comprensión de la tradición; que el texto santo de tradición divino-apostólica modifique el contexto y el pretexto; y que textos, contextos y pretextos jueguen la comprensión del sentido operativo y transformador de la existencia y del entorno.⁸³

Esta reflexión sobre texto, contexto y pretexto en el quehacer teológico es de vital importancia para este intento de fundamentar fe-política como dimensiones del accionar humano, tanto más cuanto que de lo que se trata es de inferir la realidad política del evangelio. Son no pocas las objeciones que existen en torno al tema, incluso desde la misma Sagrada Escritura, muchos apelan a la cita del Evangelio de Marcos 12, 17: “[...] *dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de*

⁸³ Parra, *Textos contextos y pretextos teología fundamental*, 37

Dios.” Como el respaldo que niega toda vinculación entre fe y política, descuidando una seria exégesis y reduciendo el Evangelio a una descontextualización arbitraria.

Es cierto que, muy seguramente, la noción de política en el contexto del evangelio no es el mismo que impera en estos tiempos modernos y posmodernos, y que ha ido cambiado a lo largo de cada estadio histórico de la humanidad y las sociedades humanas. Pero por cuestiones como la entrada triunfal de Jesús a Jerusalén, la expulsión de los vendedores del templo, cada denuncia, la invitación a perdonar, a poner la otra mejilla (Mt 5, 39), entregar no solo la capa sino también la túnica, la parábola del buen samaritano, el sermón del monte, las curaciones en sábado, y en definitiva su opción radical por los pobres y desvalidos, son cuestiones fundamentales así como lo es todo el evangelio, y que tienen si bien no solo implicaciones políticas, son tan políticas en sí mismas como experiencias auténticas de fe.

Se trata entonces de un compromiso real, genuino y auténtico de la teología respecto a la acción, liberación y transformación:

[...] tres niveles por lo que la reflexión teológica tiene que pasar ineludiblemente para poder volverse histórica y concretamente operacional, son:

- 1) El nivel del análisis socio-económico político, vale decir, el nivel del esfuerzo de lectura racional de la realidad histórica (que implica, desde luego, una opción también ético-política en la misma elección de los instrumentos del análisis, que jamás son del todo neutrales).
- 2) El nivel de la opción por determinadas tesis políticas, que aun cuando “se imponen” como consecuencia clara en lo esencial de la fundamentación socio-analítica, con todo incluyen de hecho un plus ético decisivo que no deriva del análisis en sí, sino que se alimenta de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia.
- 3) El nivel estratégico-táctico, vale decir, el nivel de la implementación planificada de la óptica más genéricas de las tesis políticas, que implica la “obediencia y disciplina” (para usar términos tradicionales de la ética teológica y pastoral) de la praxis política eficaz.⁸⁴

La hermenéutica, se ha enmarcado en la teología como fundamentación de comprensión en el aspecto procedimental y metodológico, así, el *texto* se refiere específicamente a la revelación y tradición expuestas ambas bajo la luz de la fe. El

⁸⁴ *Ibíd.*

contexto, a la fuerza de transformación de la crítica y la reflexión. El *pretexto*, es sin duda la mediación de la praxis en el compromiso ético de la liberación.

Frente a todo lo anterior, si se habla de compromiso y responsabilidad social de la iglesia en la sociedad y en relación fe-política, sin duda se habla también de accionar humano, ya lo dijimos, pero *“la teología política no quiere ni puede establecer unas normas de comportamiento social específicamente cristianas y materialmente identificables.”*⁸⁵ Cuando se refiere de acción en el compromiso y la responsabilidad, no se alude a una normatividad impuesta desde del seno de la iglesia o desde la condición del creyente, ya se ha renunciado a toda pretensión totalizante y abrumadora es esta propuesta.

En cambio, se ubica en el plano de la libertad. Es en la acción donde precisamente el testimonio de salvación se desarrolla y actualiza. En todo caso:

[...] tenemos que preguntarnos si la realidad de una libertad indivisible, según demuestra la historia, no depende siempre precisamente de los desvalidos, de los que no tiene poder alguno, pero poseen la fuerza del amor, que no conoce otro aliado que la memoria peligrosa de una libertad genuina.⁸⁶

1.2 La mediación hermenéutica

Sin duda, un principio hermenéutico que verse sobre la acción de la iglesia daría luces conforme a dicha problemática. Un fundamento hermenéutico y crítico que permita el diálogo, la unicidad y la libertad en medio de la pluralidad existente dentro de la misma. Se habla de hermenéutica, porque si la teología política intente ser una teología fundamental, entonces requiere un nuevo discurso de fundamentación, un nuevo lenguaje por parte no solo del mismo ejercicio teológico, sino también de la iglesia. Pero:

Esta mediación está de ante mano abocada al fracaso sino integra de manera constitutiva el terreo de los socio-político, no ya evidentemente de una manera “precrítica”, mirando a una nueva identificación entre la fe escatológica y la praxis social (lo que llevaría infaliblemente a resucitar todas las formas de dominio y de tutela de lo religioso sobre lo profano), sino más bien de una manera “postcrítica”, mirando a una consideración rigurosa de una rama de la historia, que tiene su fuente en la Ilustración y que encuentra su expresión primera en el hegelianismo de izquierda y su expresión más cumplida en la crítica marxista de la religión como

⁸⁵ Metz, *Dios y tiempo*, 81

⁸⁶ *Ibíd.*, 83

superestructura ideológica, edificada sobre la praxis y las relaciones de fuerza de una sociedad determinada.⁸⁷

Es sin duda un lenguaje hermenéutico basado en la crítica y la autocrítica, un lenguaje concreto y no tanto doctrinero y obligatorio. Un discurso que desmitifique y desvirtúe los asientos rituales y catedráticos donde la iglesia se ha sentado por mucho, en su intento de ser madre y maestra.

Ya Moltmann habla también de una *hermenéutica política* situada en la esperanza como camino de la memoria en el recuerdo vivo de la fe en Jesús: “*La hermenéutica política tiene que conjugar dialécticamente la reflexión con la acción. Tiene que llevar a la reflexión en la acción y a la acción en la reflexión.*”⁸⁸

La esperanza es sin duda el motor que despierta a los que esperan acción liberadora de justicia, paz, reconciliación y libertad. Pero dicha esperanza no omite una constante reflexión sobre la praxis en el compromiso y la responsabilidad cristiana. De acuerdo entonces con esta “reserva escatológica”, la acción de la crítica y la memoria de Jesús, “[...] *la hermenéutica retrocede a los testimonios del pasado porque busca el futuro en ese pasado. Ella es “esperanza en el modo de recuerdo”*”.⁸⁹

La hermenéutica cristiana, busca el testimonio en la “memoria de Jesús” que como ya se ha dicho, es peligrosa y subversiva. Encara el poder del futuro con las promesas del reino de Dios, en la captación del presente pero con la mirada crítica hacia lo que se espera. El esperanzado jamás pierde la memoria pero siempre mira hacia el futuro.

Asumir entonces anticipadamente las promesas del reino de Dios es como la iglesia y el cristiano se hacen libres. Si la historia es un devenir constante del reino de Dios, y el futuro queda subsumido en la esperanza como acción liberadora y crítica, entonces esta misma esperanza hace que el hombre se libere de cualquier vestigio de esclavitud en el pasado o alguna coacción que aliene el presente.

Una teología que se precie tendrá, pues, que reflexionar críticamente no solo sobre el contenido, sino también acerca de su función práctica. Una iglesia que quiera estar a la altura de su misión no podrá limitarse a preguntar de manera abstracta por la relación entre Iglesia y política, como si tratara de dos magnitudes separadas que se pueden juntar a voluntad.

⁸⁷ Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, 67

⁸⁸ Jürgen Moltmann, *Teología política ética política*, Salamanca, Sígueme, 1987, 111

⁸⁹ *Ibíd.*, 110

Tendrá que comenzar por tomar conciencia crítica de su propia existencia política y de sus funciones sociales concretas.⁹⁰

La iglesia que cree en Jesús hace memoria de pasión, muerte y resurrección, compromete su actuar en cada instancia de la realidad basada en la promesa del reino de Dios, y al mismo tiempo es luz para los creyentes que esperan otra posible historia. El mayor reproche que puede hacerse a la iglesia y las distintas teologías, es que no han dedicado con total entereza su acción y atención a la verdadera realidad de la persona humana en medio de su propia vida en todo el sentido de la palabra.

Tanto iglesia como teología, no solo deben mantener el espíritu crítico, sino también a la escucha. Si desde la hermenéutica y la crítica se propone una teología política que parte de un nuevo lenguaje y nuevo discurso, entonces dicha teología debe estar dispuesta a escuchar los dramas más agudos que vive el hombre. No es solo hablar por hablar, no solo es exhortar y reprender como mucho acostumbra, es también volcar su oído al destino de la historia de las gentes:

Esta crítica coloca a la reflexión teológica ante una doble tarea: por una parte, la toma de conciencia crítica de las implicaciones socio-políticas reales del cristianismo establecido, que imponen una desideologización y una despolitización de las representaciones, de los comportamientos y de las estructuras de la institución eclesial: por otra parte, la definición de una nueva relación entre la religión y la sociedad, entre la fe y la política, relación que vincule estrechamente estas realidades sin sujetarlas las una a la otra.⁹¹

Esto sin duda, le dará razones a la iglesia, para al menos aproximarse a lo que está ocurriendo en la historia del hombre y desde ahí, ejercer su acción política conforme a la promesa del reino de Dios, reino de justicia, paz, reconciliación y libertad.

Anunciar con toda su amplitud el evangelio de la gracia de Dios, única justificación de todo el hombre, incluso del político: es decir, anunciar el evangelio cuyo contenido es el reino de Dios todavía escondido y político por naturaleza. Si la predicación, la enseñanza y la pastoral interpretan la

⁹⁰ *Ibíd.*, 103

⁹¹ Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, 68

escritura como conviene y saben dirigirse realmente al hombre (sea o no cristiano), el evangelio será a la vez político y profético.⁹²

Es tiempo de enunciarlo si temor al escarnio, si por teología política se entiende la importancia de los presupuestos teológicos y su incidencia en la sociedad, por el mismo carácter universal de la acción del hombre.

Esta teología no será un ejercicio parcelado de los enunciados de fe sino un cultivar teológico acerca del hombre en su totalidad, pero en determinadas situaciones dentro de la sociedad y el contexto político confrontado por el asunto fundamental de la revelación y la promesa del reino de Dios.

Además, cabe concebir la teología política como tarea de la teología consistente en un permanente enfoque crítico del sistema social imperante en cada caso, tentado siempre a convertirse en ídolo y de erigirse en valor absoluto por una opresión injusta.⁹³

Con todo, era totalmente necesario tratar de delimitar dialéctica y conceptualmente fe y política, ir dilucidando la relación iglesia y sociedad y el compromiso del cristiano inmerso en un contexto político, de acuerdo con nuestro objetivo principal. El objetivo y el contenido de la teología política no deben darse por sentados ni tan obvios como a veces suele pensarse.

Sin embargo, no se trata de nuevos contenidos como sí, de una aplicación formal y fundamental de la teología como ya hemos advertido. El aporte de la teología política, consiste entonces en proponer la expresión de una misma fe desde una comprensión distinta del hombre en un proceso de humanización desde la noción de reino de Dios. Para ello, el contenido de la fe versa más sobre la praxis que sobre la teoría, y la hermenéutica se vincula como una nueva relación constitutiva de la teología:

Al centrar el problema fundamental de la teología en la elaboración teórica y práctica de un nuevo modelo de relación entre la fe escatológica y la praxis social, Metz intentó afirmar que la relación de lo socio-político no le viene a la fe y a la reflexión teológica “por añadidura”, sino que forma constitutivamente parte de su “esencia”. Por eso precisamente “la fe es política ante todo como teología fundamental, esto es, a nivel mismo de la determinación de la fe”. De igual manera, la hermenéutica será política o no

⁹² Karl Barth, *Comunidad cristiana y comunidad civil*, 93-94. En *Selecciones de teología*, Vol, 10, (enero-marzo 1971), No. 37

⁹³ Karl Rahner, *¿Qué es teología política?*, Arbor (1917) 245-246. En *Selecciones de teología*, Vol, 10, (enero-marzo 1971), No. 37

será nada, ya que la política interviene en el acto mismo de la medición de la revelación cristiana.⁹⁴

Si en realidad existe una recíproca relación entre fe y política, lo es en un sentido concreto y genuino y no marginal. En este mismo sentido, lo genuinamente político solo ha de comprenderse en la historia de la libertad y de sufrimiento del hombre, y no relacionado a la soberanía o poder estatal, y sus múltiples manifestaciones de poder en la sociedad.

Por eso mismo el orden político se convierte a su vez en espacio de evolución y transformación. En cuanto a la teología política como teología escatológica, si no quiere caer en la trampa del sistema dominante, no se le ofrece ninguna otra salida más que la de orientar la acción de manera indirecta y mediada por medio de la ética política.

La hermenéutica no solo debe quedarse en la teoría, ha de ser desde la ética política, una fuerza de transformación, que parte en sí misma de la libertad, y como libertad ofrecería entonces una hermenéutica política crítico-práctica.

2. EL PRIMADO DE LA CRÍTICA

La crítica en la relación fe-política, tiene que estar con constante tensión, entre la calma y la prisa, entre lo urgente y lo paciente. Pero algo si es definitivo, debe renunciar a todo carácter totalitario toda vez que se conmueva con el dolor, la injusticia, la exclusión, la violencia, etc. Ella es la incomodidad nacida de un parto cuasi prematuro de una espiritualidad preñada por la acción.

La crítica que lleva a cabo la teología política va dirigida sobre todo en contra de las deformaciones de la práctica que encuentran su origen en las estructuras y en las políticas eclesiales y sociales... este tipo de crítica supone un cambio radical en la concepción del trabajo científico de la teología. En efecto, mediatizar críticamente el mensaje pasado de Cristo y el porvenir supone que los fundamentos de la teología no pueden situarse en el pasado (tanto si está constituido por las tradiciones escriturarias, patrísticas, conciliares, como por otras formas de tradiciones eclesiásticas) para ser a continuación mediatizadas teóricamente en el presente, sino que esos fundamentos están en la práctica del presente, *en cuanto que esa práctica está actualmente orientada hacia el reino escatológico de Dios*.⁹⁵

⁹⁴ Xhauflaire, *Práctica de la Teología política*, 68

⁹⁵ *Ibíd.* 52-58

Es necesario comprender desde la memoria de Jesús, el presente, el mundo actual. Entender la complejidad de la acción humana y la implicación que tiene en la sociedad. Necesita el cristiano ver, escuchar, comprender y criticar-actuar ahí donde peligraba una genuina libertad.

La crítica lleva en sí misma la acción transformadora de la realidad. En efecto, ni Jesús, ni los profetas neotestamentarios, se contentaron solo con denunciar las injusticias, sus críticas estaban radicalmente inmersas en un compromiso y responsabilidad para transformar la realidad criticada o denunciada. Es cierto que la iglesia es celebración vivida expuesta y manifestada en el culto, y más específicamente en la eucaristía. Pero ella “[...] *solo dará un testimonio eficaz de la libertad si en su propio seno se desarrolla esta libertad. Si logra ser ella misma refugio de esa libertad, podrá hablar invocando esa libertad; si no, nadie se lo permitirá*”.⁹⁶

La legitimidad del proyecto fundamental fe-política o teología política, se erige desde la categoría reino de Dios:

La forma en que este reinado de Dios se expone en el testimonio de Jesús nos dice que no es posible explicarlo valiéndose de los tipos de ejercicio de poder político existentes.” ¡Al contrario! Precisamente por la trascendencia y libertad de este reinado divino, el discurso teológico sobre el reino de Dios es el comienzo de la secularización y relativización de cualquier tipo de ejercicio del poder existente.⁹⁷

De este presupuesto nace la propuesta y el intento de relacionar fe y política como una apuesta de humanización para la construcción del reino de Dios. De este modo, el discurso teológico sobre Dios se convierte en un discurso eminentemente crítico, porque escapa a la ideología y siempre encara al poder en su relación con la sociedad desde situaciones concretas, como antes de dijo, de injusticia, violencia y marginación. Como el objetivo de la crítica es la transformación, el discurso teológico no solo es político, se torna emancipador toda vez que se vincula con la historia del hombre desde la memoria de Jesús y la libertad.

Sin embargo, la acción y el discurso político podría –de hecho lo hace- ofrecer al hombre una promesa de libertad y emancipación sin recurrir a ninguna instancia teológica para legitimar su objetivo. Esto es cierto, sin embargo, es allí donde entra la teología política contra la ideología, y contra todo intento de institucionalizar absolutamente la libertad, la paz y la justicia. Desde la crítica y la

⁹⁶ Metz, *Dios y tiempo*, 82

⁹⁷ *Ibíd.*, 44

“memoria subversiva”, la teología política se convierte –aunque en más que esto– en la sospecha que despierta la conciencia hermenéutica en el contexto social actual o del presente.

El mensaje de salvación, ya se ha advertido, no puede privatizarse como especie de un club exclusivo de esos que tanto abundan en detrimento de los excluidos, porque aquello que es exclusivo lleva en sí mismo la impronta de la exclusión. No sea así entre los cristianos, porque las promesas de justicia, paz, reconciliación y perdón, tienen un carácter intrínsecamente unido a la vida social desde el mismo anuncio de Jesús.

En esto consiste la libertad que debe preservar la iglesia dentro de sí misma y en la sociedad, a saber:

[...] las promesas centrales de su mensaje (el de Jesús) no pueden privatizarse de forma radical, sino que obligan al cristiano permanentemente a una libertad crítica frente a su entorno social... esas promesas jamás pueden identificarse con una determinada situación política de la sociedad ni, por tanto, quedar directamente politizadas dentro de dicha situación.⁹⁸

En efecto, no se trata de una reducción conceptual de la iglesia en lo que corresponde a su quehacer en la sociedad y su discurso de cara al mundo, desgraciada sería la iglesia y la teología que no reconozcan la esperanza, la justicia y la caridad como servicio concreto en el contexto socio-político del prójimo.

Una iglesia y una teología que quiere comunicar el reino de Dios, reino que ha nacido en la historia, no pueden permanecer ciegas ante lo que es la realidad humana, del mundo y de la sociedad, sus avances, sus imperfecciones, sus conflictos, y sus propensiones tanto a la esperanza como al error mismo de sus acciones:

La *teología crítica* es un lugar, no de emancipación, sino de anticipación en relación con el orden eclesial establecido. Ha sido una motivación eclesial lo que ha hecho que la teología no crea que tenga que agotar su función en un discurso de legitimación de lo que está establecido. Entre la crítica que viene “de afuera” y que “sorprende” a la iglesia y la ideología el mantenimiento del statu quo queda un lugar muy recomendable evangélicamente para una teología que se sabe animada por la intención práctica de llevar a cabo la reforma emprendida por medio de la misma institución.⁹⁹

⁹⁸ *Ibíd.*, 46

⁹⁹ Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, 39

Una iglesia y una teología que no se preocupen en absoluto por hacer de su misión la libertad y una transformación desde la fuerza del evangelio, en la vida de la humanidad en contraste con el reino de Dios, son una iglesia y una teología indigna de coexistir en la misma sociedad:

[...] Metz llega incluso a afirmar que, en las actuales condiciones, unas de las formas válidas de eclesialidad consiste en suponer que la iglesia es capaz de reformarse y de obrar prácticamente por la realización de esta posibilidad. La teología política reivindica esta forma de eclesialidad para sí misma lo mismo que para otros movimientos prácticos. Quiere ser un signo de entusiasmo, una llamada al “segundo soplo” para los reformadores que se cansan y se resignan, muchas veces precisamente porque se dejan convencer por sus contradictores de que son ellos los únicos que tienen el derecho a monopolizar la cualidad de miembros fieles de la iglesia y, por consiguiente, a compartir el poder.¹⁰⁰

En consecuencia, no se trata de un clericalismo partidista de “izquierda o derecha”, y que disputan el poder y el control político en detrimento del mensaje mismo de salvación. Pero, ¿se trata entonces de un integrismo político de cara a la institucionalidad de la iglesia? ¿qué hacer con los diferentes grupos que existen en la iglesia motivados por distintos dones y carismas, y que esperan de la misma iglesia una acción transformadora o al menos no una neutralidad frente la injusticia, la opresión, la pobreza y la exclusión?

3. PRAXIS POLÍTICA Y ACCIÓN TEOLÓGICA

El planteamiento en este segundo capítulo, reza entonces, sobre lo que concierne a las relaciones posibles entre la teología y la praxis política. Esto recae entonces sobre la cuestión determinante de que ambas realidades, política y teológica están radicalmente ancladas en la existencia y la exigencia que esta trae consigo en tanto que accionar humano. El cristiano se encuentra inmerso entre dos aspectos fundamentales en lo que respecta a su opción fundamental fe y su praxis cotidiana que es política.

La fe se encuentra en un campo concreto definido por el contexto socio-histórico, si se habla de las dimensiones fe y política en el accionar humano, este mismo accionar lanza todo este intento al problema de la identidad del cristiano o la confrontación de su fe con su opción política. La cuestión que se plantea entonces

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 39

es ¿qué significa ser cristiano en determinado contexto histórico, social, político y hasta geográfico? Aún más, ¿cómo ser cristiano dentro de estos contextos? No es lo mismo haber nacido en Europa que en América Latina, así como tampoco es lo mismo haber nacido en Estados Unidos que en África.

La realidad de la praxis cristiana ha salido al encuentro con los desafíos políticos que a diario se presentan, “[...] *el cristiano vive la experiencia de la fe en la política como si tratase de algo que toca al destino del hombre y a su vocación más profunda, como si tratase de una posibilidad óptica de la realización última del hombre, de todo el hombre*”.¹⁰¹

La relación fe-política, se encuentra en el plano de una cuestión teórico-práctica en los desafíos que plantea la misma política y sus luchas de poder en la sociedad. Es esto lo que precisamente obliga a una nueva reflexión, una nueva reorganización del discurso teológico, porque los cristianos de cara a esta misma política son confrontados por esta experiencia y sus vivencias quedan avocadas en última instancia a prácticas concretas.

Si la teología desde la revelación de Dios, pretende intervenir críticamente en la sociedad allí donde hay clara señal de injusticia, opresión, empobrecimiento etc, entonces debe abrir diálogo con la política, porque solo por medio de esta es como ella puede penetrar en los asuntos estructurales de la sociedad, desde la crítica y la memoria de Jesucristo.

Sin embargo, hay que aclarar que cuando se habla de acción, no se pretende volver a la noción intimista y personalista de la fe. No es la acción de un cristiano respecto a otro, es la acción del cristiano en tanto que hombre y persona, en tanto que iglesia y sociedad. Por eso, la esperanza de cara a la acción es el motor que mueve la historia, y la iglesia es por consiguiente la institución que forja una crítica social basada en la memoria de Jesús y el horizonte escatológico de la justicia, la paz, la reconciliación y la libertad.

¿Es por esto que podría hablarse entonces de una iglesia que no existe y de una teología que aun no ha nacido ni en las academias ni en los hombres inquietos de Dios y la miseria humana? Y de ser así ¿no sería nulo hablar de acción? Es posible; sin embargo, no es la esperanza necia cuando apuesta por una posibilidad y una capacidad más humana del hombre mismo, de la sociedad y de la iglesia. La esperanza vista así y la memoria de Jesús es un intento productivo en la narración de la vida del hombre, narración encarnada en el pensamiento teológico.

¹⁰¹ Clodovis Boff, O.S.M. *Teología de lo político sus mediaciones*. Salamanca, Sígueme, 1980, 40

En definitiva, cuando se habla de acción, se hace referencia a cuestiones que implican al cristiano dentro de la iglesia, pero al mismo tiempo dentro de la sociedad, y así: ¿cómo aprender a vivir más en comunidad?, ¿cómo poder abordar en la vida cotidiana una nueva noción de solidaridad, paz justicia y reconciliación?, ¿cómo aprender a convivir en la sociedad en medio de la pluralidad y la diversidad?, ¿dónde está esa esperanza que impulsa la historia a otra historia posible? ¿no es la Iglesia portadora indistinta de esperanza y libertad? ¿no es esta su más relevante acción en la sociedad?

En un mundo plural y secularizado, que no por ello es peyorativo, la esperanza como acción no es de fácil localización. La iglesia es quien puede y debe visibilizarla.

[...] la iglesia, los ministros eclesiásticos y desde luego los fieles se ven sometidos así a un criterio decisivo que podría llamar del siguiente modo: ¿es nuestra Iglesia una iglesia a la que se le ve y se le oye esa esperanza y que hace posible esa con-vivencia, esa ayuda mutua sin la que no es posible esperar esa esperanza? Esa es la meta que todos han de proponerse, y hay que luchar, oportuna o importunamente, para que en esa iglesia tenga cabida esa esperanza... la desbandada del pueblo es cada vez mayor.¹⁰²

3.1 Dios es en el tiempo y en el sufrimiento ¿esperanza o resignación?

La acción es la búsqueda de algo, un algo que a lo largo y ancho de la historia lo han llamado de diversas maneras: justicia, paz, reconciliación, bienestar, felicidad, etc. Y que en este proyecto se ha nombrado humanización para la construcción del reino de Dios, se opone rotundamente a la noción de progreso o desarrollo porque estos han nacido bajo el fundamento capitalista de la exclusión, la marginación, el olvido, la injusticia y el empobrecimiento.

Aunque como se ha dicho, es en el desvalido, en el pobre, donde la historia encuentra su constante devenir, ellos son el lugar teológico por excelencia si por teología queremos entender aquella reflexión que se ocupa de Dios, pues el Dios cristiano evidentemente solo se comprende en Jesús, y este ha optado radicalmente por los pobres y los desvalidos. Ya los oprimidos aunque son mayoría, resultan ser los más débiles respecto a la historia que paradójicamente los hace a un lado y los olvida.

¿Dónde entonces se legitima la acción del cristiano en la esperanza y en la memoria de Jesús?, ¿cómo enfrenta el cristiano desde su fe lo que hoy ha surgido

¹⁰² Johannes Baptist Metz, *Esperar a pesar de todo*, Madrid: Trotta, 1996, 27

como otra faceta del capitalismo, las “necesidades creadas”?, ¿cómo enfrenta el creyente la manipulación de la información, de los recursos, de las posibilidades en la sociedad?, ¿qué puede hacer la iglesia frente a la corrupción que mata y asesina a hombre, mujeres, niños y ancianos, todos por igual?, ¿razón o violencia?, ¿armas o transformación por la libertad?

Frente a todo el panorama anterior, es cierto que puede surgir un sinnúmero de posibilidades que salgan al encuentro a tan deplorable problemática, y la teología puede quedar reducida a un clericalismo y la iglesia viciada en un integrista partidista.

Por tanto, de lo que se habla es sin duda de una acción en el mundo, un quehacer en el mundo tanto de la teología como de la iglesia. *“El hecho de hacerse-mundo es evidentemente inevitable, que la iglesia, en cuanto organización social, no puede existir sino de manera visible”*.¹⁰³ La teología por su parte, se enmarca en la crítica de la sociedad en el contexto político, en la crítica de la iglesia en tanto que estructura visible y en la crítica de sí misma como ya se ha dicho en repetidas ocasiones.

La relación fe-política tiene en sí mismo un cometido irrefutable de cara a la acción en el mundo, a saber, la crítica desde la memoria de Jesús en la situación política y práctica donde se desarrolla la sociedad. Hay que aclarar, sin embargo, que no se quiere caer en el consabido debate sobre teoría y praxis. Más que esto, las fuerzas han de enfocarse sobre la práctica actual de la iglesia y de la teología, a la luz de la memoria de Jesús, la esperanza, la crítica misma y la reserva escatológica bajos los presupuestos de libertad, justicia, paz y reconciliación.

Una “teología política” quiere situar a los cristianos como cristianos allí donde los espera el Crucificado. Cristo espera que los suyos estén al lado de los dolientes y condenados de este mundo. El núcleo de la esperanza cristiana no es simplemente la esperanza abierta, sino el futuro de quienes carecen de esperanza. La luz del Resucitado brilla en la noche de la cruz y quiere iluminar a los que se encuentran hoy bajo las sombras de la cruz. La cruz de Cristo, la comunión en los padecimientos de Cristo y el suspiro de la criatura oprimida nos señalan el lugar de la presencia cristiana.¹⁰⁴

¹⁰³ Xhaufflaire, *La teología política*, 66

¹⁰⁴ Moltmann, *Teología política ética política*, 51

4. Si es acción en el mundo, es una teología del mundo

La teología política se encuentra situada de cara al mundo, con ello no se pretende negar el principio de una teología sistemática coherente con la Revelación, ni mucho menos opacar una cristología fundamental que legitime la comprensión de saber teológico. Antes bien, este planteamiento se encarna en la fe cristiana en un intento genuino por comprender y comprender-se en el mundo.

Hay que decir que, esta teología política nace, *“en las circunstancias del mundo moderno, con sus procesos de ilustración, secularización y emancipación”*.¹⁰⁵ La fe cristiana frente a todo este proceso, se encuentra confrontada desde sus mismos cimientos hasta su quehacer, su lugar y su sentido en el mundo. La reflexión teológica ha concebido la fe desde un plano de *“amundanía”*.¹⁰⁶ La fe en la actualidad inevitablemente se autopercibe en todo un escenario plural y de heterogeneidad, *“[...] esta autopercepción de la fe cristiana en su específica amundanía se considera que es el verdadero inicio de los procesos modernos de secularización, ilustración y emancipación”*.¹⁰⁷

El problema de la privatización de la fe, sigue siendo una espina incómoda en los pies de una teología cristiana, puede ser vista con recelo una fe que no se interesa por el mundo o por la sociedad donde se encuentra inevitablemente inmersa. Hoy en día los símbolos se han agotado en el intento de comunicar la salvación, son como especie de un mudo oráculo que nadie escucha, o que al menos, pocos, muy pocos entiende. Es este aislamiento el que pone en peligro de ideologizarse a la fe cristiana toda vez que esta huya de su inherente proceso histórico-social.

De cara al proceso arriba mencionado, de modernidad, secularización y emancipación, la teología misma y la iglesia por supuesto, deben ser críticas con veracidad hasta de sí mismas. Es decir, el cristianismo colisiona con algunos intereses de la modernidad, los asume, los respeta y hasta los puede acomodar en una interpretación del Evangelio. Esto, sin embargo, es un enorme riesgo y arma de doble filo porque:

De esta manera, la identificación del cristianismo en las circunstancias de la época moderna se reduce a un decir sí, sin problemas, a los propios procesos de la modernidad. Esta posición no delata en último extremo, en mi opinión, más que un intento de acomodación puramente apologética del cristianismo a una tendencia “progresista” acrítica... en consecuencia, según yo creo, este planteamiento lleva a la autodisolución de la razón

¹⁰⁵ Metz, *Dios y tiempo*, 85

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ *Ibíd.*

teológica en la razón abstractamente emancipatoria de la época moderna sin aportar nada su crítica.¹⁰⁸

El *sí* que debe dar la fe cristiana da cara al mundo y en el mundo o sociedad, no es un *sí* constituido simbólicamente, antes bien, es un “*sí en relación*”.¹⁰⁹ Este *sí* en relación, es completamente coherente si se habla de acción en el mundo y teología del mundo. Es por tanto una acción profética en la historia, en la sociedad, “[...] entonces la palabra decisiva puede ser pronunciada: “Yo te envío”, “Ve y diles.”¹¹⁰ Estas palabras instauran la identidad misma de la iglesia y una teología del mundo.

Ahora bien, ¿es la crítica acción en sí misma?, ¿de qué manera puede operar esa acción una teología de cara al mundo?

Se habla entonces de una “razón crítico-práctica”¹¹¹ acorde con el mismo proceso histórico del cristianismo, y que al mismo tiempo lo salvaguarda de todo intento de ideologización en su pretensión de universalidad. Pues de otro modo, el discurso sobre Dios en la esperanza, no puede separarse del intento de realización de su reino en el mundo. En todo caso, si se parte solo de un discurso, que es teoría en sí mismo, y prescindimos del asunto de la acción y de la praxis, inevitablemente se cae en ideología, en cambio la reserva escatológica se ubica fuera de la abstracción de los contextos de la praxis social, para evitar caer en lo mismo.

Aún con el tajante rechazo y acusación del “*Positivismo*”,¹¹² de tratar de irracional todo intento de realización de la práctica de la razón crítica por el mismo carácter universal de la pretensión. Sería, según él, un sinsentido y terminaría en totalitarismo. Frente a esto, se puede decir que, el riesgo está, la amenaza está vigente, pero esto no incapacita la reflexión sobre la praxis de la razón crítica. Antes bien, proclamaría el inicio de un ejercicio autocrítico que evitaría la misma irracionalidad que se denuncia.

No pasa lo mismo en el “*marxismo clásico*” quien concibe la cuestión como praxis revolucionaria como sentido y meta en la historia:

Porque, efectivamente, en la versión clásica del marxismo existe un claro sujeto socialmente significativo y políticamente definible y un portador del sentido de la historia social y políticamente identificable, para el que el

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 86

¹⁰⁹ Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, Mexico: Siglo XXI, 2009, 86.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 92.

¹¹¹ Metz, *Dios y tiempo*, 87

¹¹² *Ibíd.*, 88

conjunto de la historia (futura) es y tiene que ser tema y meta de la praxis política.¹¹³

Sin embargo, pone de claro manifiesto una diferencia radical con el cristianismo, pues como vimos, si el devenir de la historia no está sujeta absolutamente a Dios, y pasa a manos de un sujeto visible en tanto que revolucionario, esto sería otra forma de ideología o totalitarismo. La praxis pues queda en peligro al vincularse necesariamente con algún tipo de poder irracional: el patriotismo, la raza, la nación, el poder del Estado, etc. Y eso quiere decir que:

En la posición de la “teología política”, intenta expresarse la versión teológica cristiana de la razón práctica en las circunstancias de la modernidad. La teología política insiste en que el sujeto del conjunto de la historia –dicho con la máxima brevedad- es Dios en su reinado escatológico”.¹¹⁴

Es decir, de acuerdo a la historia y universalidad de la salvación, que el sentido, la meta y la realización de la historia queda radical y absolutamente subsumido en Dios, en tanto que solo Él posee esa reserva de esperanza: justicia paz, reconciliación y libertad.

No se comprende la historia, ni el sujeto en cuestión desde la perspectiva del “Idealismo clásico” teniendo a Hegel como su máximo exponente. Contrario al marxismo, para Idealismo no existe un sujeto visible ni políticamente definible. La historia es concebida, como el “progreso de la conciencia de libertad”, de modo que la noción de sujeto queda totalmente opacada y oscura por categorías absolutamente abstractas e indeterminadas, el sujeto vendría a ser entonces un “espíritu universal”.¹¹⁵ Por tanto:

Una teología que en nuestro tiempo gustara de apelar a su inocencia social y política, a su carácter apolítico, que afirma que ella es abogada y solo abogada de lo “específicamente cristiano” y que nada tiene que ver por tanto con la praxis social y política, en el fondo no es otra cosa que una forma velada de acomodación a esta solución “idealista” del problema de la razón práctica en las circunstancias de la modernidad”.¹¹⁶

¿De qué se trata en últimas esta acción en el mundo?, ¿cómo queda ubicada la teología, la iglesia y el compromiso del cristiano en esta práctica de la razón

¹¹³ Ibíd., 88-89

¹¹⁴ Ibíd., 90

¹¹⁵ Cfr., Ibíd., 89.

¹¹⁶ Ibíd., 90.

crítica?, ¿cómo se salva en última instancia la teología política de la ideología y del totalitarismo en su intento de actuar emancipadoramente en el mundo?

Ya se dijo, en la memoria de Jesucristo, la reserva escatológica se erige como principio fundante de la fe cristiana en la sociedad, en el sentido en que no teme enfrentarse con cualquier tipo de poder alienador, esclavizante y marginador del hombre. Desenmascara el poder político y hoy también se hablaría del poder técnico científico como aquel que instrumentaliza a las personas, o peor aún, que empequeñece y empobrece a las personas para sustituirlas por algún tipo de máquina para un mejor control y manipulación de los recursos y las posibilidades en el orden de la sociedad.

Cada vez que se presente un discurso, una propuesta, un partido, una raza, una clase, una pureza de sangre, y pretenda definirse como la realización plena del progreso y desarrollo del hombre, en entonces *“la memoria escatológica del cristiano tiene que reaccionar en contra y estigmatizar ese intento como idolatría política, como ideología de dominio de tendencia totalitaria o –en el lenguaje de la apocalíptica- “animal””*.¹¹⁷

Esta praxis, este accionar humano de práctica de la razón crítica, es en todo sentido un proceso de conversión que se define en la memoria libertaria de Jesús; ésta memoria escatológica entiende entonces la praxis, como una memoria de libertad lanzada hacia el futuro, pero en tanto que anticipadora se ubica en el presente, no en cualquier presente, sino en el de los desvalidos, oprimidos, empobrecidos y marginados de todo tipo.

Se preguntaran entonces si todo lo anterior no exige algún tipo de vinculación en la toma de partido frente a una situación u otra. Efectivamente, pero no se trata de una toma de partido de un grupo político concretamente hablado, no se trata de simpatizar por una u otra propuesta que viste de determinado color y con determinado lema atrayente y que resume su propuesta política, no en absoluto. Es un acto de libertad, y como libertad es un acto desinteresado de aquellos que precisamente no tienen partido, clase, raza, privilegios políticos, los sin techo, los desterrados. El pragmatismo concreto, queda superado en la utopía de la conciencia que concibe a la humanidad como algo más que mero cálculo y utilitarismo.

¹¹⁷ Ibíd., 91.

5. EL ACCIONAR HUMANO ES COMPROMISO Y RESPONSABILIDAD

De este modo, fe y política como accionar humano, ha de entenderse como responsabilidad y compromiso en la sociedad. A su vez esta responsabilidad y compromiso deben ser asumidos por la permanencia y pertinencia en el mundo y en la historia. Contrario a esto, el abandono, la indiferencia o la neutralidad política sería entonces la irresponsabilidad y la omisión para con la humanidad.

Sin embargo, es menester aclarar que, como arriba se mencionó, responsabilidad y compromiso, son un acto de libertad y bajo ninguna circunstancia se pretende instaurar un orden obligatorio que desvirtúe la misma acción del hombre y del creyente en la sociedad. Una vez más, estas categorías de responsabilidad y compromiso, son el intento por desenmascarar una experiencia de fe radicalmente intimista y personalista. Como antes se explicó, no se trata entonces anular el sujeto en pro una experiencia de fe colectiva, sino que la fe, al menos la cristiana, nace rotundamente de una fuerte experiencia de comunidad donde el sujeto personal no se extravía sino que va constituyéndose con y en los otros.

Es la acción más que un fin, si se habla de responsabilidad y compromiso, la acción no es un acontecer concreto de un sujeto en particular, sino la construcción y concreción de la justicia, la paz, la libertad y la reconciliación. Un constante esfuerzo de concebir al otro como alguien y no algo. *“Con la acción nos insertamos en un mundo donde ya están presentes otros [...] toda acción cae en una red de relaciones y referencias ya existentes, de modo que siempre alcanza más lejos y pone en relación y movimiento.”*¹¹⁸

En este sentido, una teología política de cara a la acción y de cara al mundo en responsabilidad y compromiso, constituye el esfuerzo de integrar en la comprensión cristiana el contexto específico del desvalido y el empobrecido. Por tanto, hay que decirlo, la mirada recae sobre el cristiano, podría decirse que sobre el no cristiano también o sobre el no creyente, pero lo que aquí nos ocupa es el compromiso y la responsabilidad con el proceso de opresión que sufre el hombre, abordado, o leído a la luz del Evangelio.

Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz.¹¹⁹

¹¹⁸ Hananh Artedt, *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1997, 18-19.

¹¹⁹ Corral Salvador, *Teología política una perspectiva histórica y sistemática*, 304.

Ahora bien, surge un problema eminentemente filosófico, pero, que problematiza la cuestión que aquí ocupa, la responsabilidad y el compromiso social. Dicho problema solo será enunciado porque el enfoque de este proyecto no es exclusivamente moral, ni de filosofía moral. En contadas ocasiones ya se ha dicho, que de lo que se trata es de superar el carácter privativo de la fe, prescindir de una experiencia intimista y personalista de la misma fe, sin que por ello se diga que el sujeto se anula o desaparece.

Suponiendo que ese carácter privativo de la fe queda superado por la acción misma del hombre en la sociedad en su compromiso y responsabilidad, y de la iglesia en tanto que institución que vela por la libertad y la esperanza. Es de suponerse que este carácter mismo de la fe, de cara a la responsabilidad y el compromiso también es de todo hombre en tanto que sociedad y comunidad.

¿Qué pasa entonces con situaciones particulares y actos de injusticia concretos?, ¿es eximente un agente particular de un juicio particular por la responsabilidad concreta de sus actos, si este agente se pierde en algo así como “la culpa es del pueblo”, “la responsable es de la nación”? no se pretende tampoco una reflexión sobre la culpa, esto ocuparía otra investigación. Pero si es necesario poner de manifiesto el problema que adjudica cuando se encara y se enjuicia a un agente frente a su responsabilidad personal.

La cuestión es esta: ¿cómo y por qué se es responsable de una situación o situaciones habiendo vivido el hecho, o por el contrario por que se es responsable de tal o cual sin haber estado afectado directamente como víctima o agresor?, la cuestión de la responsabilidad y el compromiso son sin duda cuestiones sobre ética y moralidad, sin embargo, ¿no se comprende la ética en sí misma, y de ser así, por qué sería objeto de debate este asunto sobre responsabilidad y compromiso?

Allí donde se habla de compromiso y responsabilidad, si se omite deliberadamente o no una reticencia a los mismos, entonces “[...] se oculta la sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda por sus actos”.¹²⁰

De modo que, resulta incomodo y complicado hablar de responsabilidad y compromiso social cuando se es confrontado por los hechos o situaciones de actos particulares. Esto en realidad respaldaría el pensamiento de: “*Todos somos por el estilo, igual de malos, y quienes intentan, o hacen ver que intentan, ser*

¹²⁰ Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós, 2007, 51.

*medio decentes, son santos o hipócritas, y en ambos casos deben dejarnos en paz”.*¹²¹

Con lo anterior, no se pretende abortar una filosofía del juicio, sino poner de manifiesto la dificultad que resulta el tema de la responsabilidad y el compromiso, cuando se enfrenta con reproches concretos o de una situación en particular. Frente a esto, siempre se prefiera la tendencia de apelar a procesos generales y movimientos históricos, basados en una dialéctica de interpretación que supera el contexto concreto de la acción “[...] pues ahí donde todos son culpables nadie lo es”.¹²²

Si por así decirlo, el sujeto no se reconcilia con la sociedad, en el sentido de concebir sus actos no como hechos aislados sino como estructura y red que afecta la relación con los demás en tanto que esta relación define los actos humanos en sí mismos, entonces se pierde la noción de historia en cuanto tal, aquella que es tenida como el resultado siempre en devenir de la acción humana en su totalidad, pero que está reservada en últimas a Dios en justicia, paz, reconciliación y libertad, y que aun hoy se espera fervientemente en la memoria.

La responsabilidad personal, no puede extraviarse en la responsabilidad social o política y viceversa: *“Quienquiera que asuma una responsabilidad política llegará siempre a un ponto en el que dirá con Hamlet: The time is out joint: O cursed spite that ever I was born to set it right!. (“El tiempo está fuera de quicio. ¡Maldita suerte que haya nacido yo para ajustarlo!”.*¹²³

¹²¹ Ibíd.

¹²² Ibíd., 52

¹²³ Ibíd., 57

Capítulo 3

CREER DESDE LO HUMANO Y ESPERAR EN EL REINO DE DIOS

Se ha trabajado en los capítulos anteriores, la relación de los conceptos entre fe y política, y las dimensiones fe y política como accionar humano, así como la definición de iglesia desde la misma teología política y el compromiso del cristiano dentro de la sociedad, desde la memoria de Jesús y la reserva escatológica, la esperanza y la libertad. Ahora bien, de cara al compromiso y responsabilidad queda la humanización como proceso viable para la construcción de reino de Dios; sobre la definición de humanización y la comprensión de reino de Dios, son cuestiones que inevitablemente van a tener referencia en este capítulo para lograr el cometido.

¿Cómo iniciar un proceso de humanización desde la relación fe-política?, ¿qué ha demostrado la historia toda vez que se ha pretendido una acción política en nombre de Dios como aval y justificación?

Lejos de abandonar la responsabilidad y dejar al hombre suelto en los vericuetos de la vida, la teología debe enfocar sus fuerzas en la sociedad y poner su cara al mundo sin temor al escarnio. Al mismo tiempo, la iglesia debe convertirse es la máxima exigencia de esperanza y libertad dentro de la relación fe y razón como se ha mencionado en el capítulo anterior.

La fe no solo espera y confía sino que entra en relación con una razón que planea convertirse en praxis y dar cuenta de sí, en medio de la libertad de los hombres como sujetos pero en relación con otros.

El hombre no puede ser considerado simplemente como “materia prima” o “instrumento” para la construcción de un futuro plenamente racionalizado. El individuo no se agota solo con ser objeto de nuevas posibilidades sociales. La hominización aun no es *humanización*; es solo la condición para llegar a ella.¹²⁴

Una fe en la sociedad que pretende perpetuar la voz de las víctimas en el sufrimiento, no como cómplice de la opresión sino precisamente en la memoria que no olvida y que no asume romántica e idealistamente el sufrimiento del hombre, antes bien, lo cuestiona como real, y como real queda susceptible de cambio y transformación social, económica, política y técnica del mundo. “*Este “cambio” –que en la teología de la liberación se convierte en “liberación” – incluye*

¹²⁴ Xhaufflaire, *La teología política*, 84

lógicamente la idea de que todos los sujetos históricos pueden pecar y tienen necesidad de conversión".¹²⁵

1. UNA INCONFESADA FE EN EL HOMBRE

La fe no puede permitirse ceder su esperanza a otro tipo de poderes que intenten sustituir la libertad por la negación del hombre mismo. La razón que hoy se le pide a la fe de acuerdo a la esperanza, y que está hermosamente planteada en la primera carta de Pedro: "*Estad preparados a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza*" (3,15). Es la respuesta que espera escuchar el mundo y la sociedad. Escuchar y ver a los cristianos.

La fe en Dios como base y fuente de un don libre y de una libertad humana que nos favorece en todo tipo de posibilidades, determinaciones e indeterminaciones mundanas, no es una fe en la existencia de Dios al igual que aceptamos la existencia de un sistema solar distante en el universo por el que en definitiva no nos preocupamos. Se trata de una fe en Dios como, bienestar y salvación del y para el hombre que él, de forma creativa, ha engendrado a la vida sobre esta tierra como rico entorno para los seres humanos.¹²⁶

Como es evidente, la fe se realiza en la historia y no puede existir salvación fuera de la realidad misma del hombre. Esta historia y esta salvación no son concebidas como categorías abstractas, sino asimiladas dentro de la propia experiencia del creyente que se ve y se concibe a sí mismo salvado en el mundo. Es en este sentido donde se puede decir que "Dios espera del hombre", que "Dios cree en el hombre", porque humanidad es en última instancia el lugar teológico de salvación y una genuina humanización frente al fracaso, la opresión y condenación del ser humano.

Dios trae la liberación a través de la humanidad y divinidad de Jesús. Y esta apelación a la humanidad no retrotrae a Jesús como agente externo, individual y particularísimo, sino que al referir esta experiencia de fe a la humanidad de Jesús con ello también se dice que "[...] Dios ha traído la liberación en y a través de los seres humanos".¹²⁷

¹²⁵ Metz, *Dios y tiempo*, 194

¹²⁶ Edward Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca 1987, 17

¹²⁷ *Ibíd.*, 21

Solo en la historia del hombre, en la historia de la humanidad, es como Dios puede revelar su propio ser, la salvación no puede operar por fuera de la historia humana:

La revelación presupone un hecho humano significativo, relévate incluso en términos humanos sin referencia directa con Dios, *etsi deus non daretur*. Lo decisivo es hacer el bien para aportar la liberación, sin la cual los hombres religiosos son algo vacío, algo en el aire como una superestructura superflua sin significado alguno.¹²⁸

Hablar de acontecimiento liberador en un proceso de humanización, es hablar de los “actos” en el intento de salvar al hombre. Pero la acción de Dios solo puede ser comprendida desde la acción misma del ser humano, en su contingencia, fragilidad, limitación y volubilidad. Este acto de Dios, sin embargo, solo puede ser asimilado radical y genuinamente desde al acto liberador de Jesús de Nazaret. El acontecimiento Jesús, solo puede ser aceptado y/o asumido libre y conscientemente por parte del hombre, y en este sentido Dios siempre espera y confía en dicha disponibilidad y apertura para la realización de su reino en el mundo:

La interpretación de la fe pretende clarificar lo que significa hablar en términos de las promesas salvadoras de Dios sobre los problemas de nuestro mundo “secular” diario así como sobre la sociedad, en tanto que como seres humanos se sienten liberados y adquieren conciencia de sí mismos en ella y se sienten liberados de sí mismos para la bondad y apertura hacia los demás. Lo humano es un medio de posible revelación divina.¹²⁹ [...]

La revelación de Dios no solo puede ser concebida con categorías ontológicas respecto a la conciencia del hombre y su disponibilidad y apertura para la salvación, porque el accionar del hombre en tanto que consciente, dispuesto, posible y receptivo a la revelación misma, posibilita y establece una comunicación con Dios que permite el inicio de la liberación y la instauración de su reino en la sociedad. Dicha liberación, que en este trabajo he querido llamarla humanización, es permanente.

Esta permanencia que ultima instancia está supeditada a Dios, de cara a la esperanza y contra toda ideología que se proclame como el culmen de la historia, garantiza la intención genuina de dicha humanización. Pues existe siempre el riesgo de la instrumentalización de un proyecto liberador, no solo por parte de los

¹²⁸ *Ibíd.*, 22

¹²⁹ *Ibíd.*, 25

opresores, sino que de forma aun más delicada y compleja, también de aquellos que pueden autoproclamarse liberadores o humanizadores.

Si se pretende mostrar una necesaria relación entre fe y política como posible proceso de humanización para la construcción del reino de Dios, entonces no es admisible concebir esa relación, esa humanización, ese reino y ese Dios, como un fragmento del mundo y de la vida del hombre, o como un añadido que faltaba para completar el conjunto. Si bien es cierto, el reino de Dios no puede limitarse a ningún proyecto liberador o de humanización, no es posible encasillar el mensaje de salvación en ningún movimiento por muy teológico que se presente, es Jesucristo quien nos vincula radicalmente en dicho proceso y no lo meramente humano, aún cuando es en Jesús donde lo humano se plenifica, porque la humanidad de Jesús está inevitablemente referida a la venida del reino de Dios, y por lo mismo dicha humanidad está referida a Dios.

1.1 Lo humanamente político es lo “mundano” del Reino

El Reino de Dios, es un reino él se reserva para sí en tanto que absoluto realizador de la libertad, la esperanza, la paz, la reconciliación y la justicia. No por ello, la esperanza anula la acción del hombre en la historia misma. Es decir, el reino escapa a la ideología en tanto que reserva escatológica, en tanto que la realización de ese reino solo pertenece a Dios en la persona de Jesús. La obra realizada por Jesús, su accionar ahora debe ser asumido por los cristianos, y corresponden a ellos seguir con la construcción del reino manifestado planamente en Jesús de Nazaret.

Lo cual quiere decir que nadie nace hombre terminado y completo. Sino que le hombre es un proyecto que se realiza en la historia, un proceso que tiene que crecer y avanzar. Y que el hombre puede también terminar siendo un hombre sino un proyecto inacabado de hombre, hombre trunco, poema incluso, fracaso histórico, casi como un aborto de la naturaleza que no logró gestarse hasta su justa dimensión.¹³⁰

Por consiguiente, lo mundano del reino ha de entenderse como las experiencias históricas a las que está inevitablemente referida la fe. Esto sin duda enuncia la identidad no solo del cristiano en la sociedad, sino también de la teología. De la experiencia del hombre en su contexto histórico, de sus situaciones límites o de sus experiencias cotidianas surge un quehacer teológico necesariamente

¹³⁰ Alberto Parra, S.J. *Para una praxis histórica de la fe*, cuadernos de teología 2, Theologica Xaveriana, Bogotá, 1979, 71

vinculado a determinada actitud y aptitud, vinculada un compromiso, una práctico, una responsabilidad social de ese quehacer teológico, en definitiva, vinculado a un comportamiento.

[...] cuando se relacionan “político” y “teológico”, no se trata solo de una simple cuestión de aplicación, es decir, de una teología de la política o de plantearse “qué tienen que decir el teólogo y la iglesia en la política”, sino de un tema que alcanza la sustancia misma de la iglesia y de la teología.¹³¹

Pero hay que aterrizar el asunto. Como arriba se mencionó, respecto al quehacer teológico, la relación fe- política se ubica directamente en la cuestión fundamental del quehacer teológico, la situación de la iglesia y por ende el compromiso del cristiano en la sociedad. Al respecto, la teología tiene que seguir buscando, indagando concretamente en la historia y el accionar mismo del hombre si no quiere quedarse solo en elucubraciones. Hasta ahora, ella, la teología ingenuamente ha considerado resuelto los problemas de la modernidad, tal como lo menciona Metz:

Podría decirse que hasta ahora la teología se ha dejado llevar bastante por el engaño de que los problemas planteados por la Ilustración propiamente han quedado ya superados gracias al Romanticismo y el Idealismo y sus correspondientes instituciones y comportamientos políticos. La realidad es, en cambio, que esos problemas vuelven a aparecer hoy por todas partes.¹³²
[...]

Sin duda los problemas que ha atendido la Ilustración, es el problema de “dios” como problema planteado por el hombre obviamente, como esta idea de “dios” a afectado o se desarrolla con las determinaciones sociales y psicológicas del mismo hombre que se pregunta y se plantea por tal “singularidad”. *“Por eso una teología que en este sentido quiera ser siempre la responsable crítica de la fe cristiana y de su tradición en su esencia no puede prescindir de sus relaciones con la sociedad y con la práctica”.*¹³³

Una teología responsable del mundo y del hombre, es una teología que ha de encarnarse en la historia con el pretexto fundamental de transformación, liberación, humanización. La opresión, la injusticia, el empobrecimiento, el abandono, no solo deben ser motivos de escándalo y escozor en la reflexión de la teología y la acción de la iglesia. Sino que este debe plantear urgentemente la

¹³¹ Metz, *Dios y tiempo*, 72

¹³² *Ibíd.*

¹³³ *Ibíd.*, 73

pregunta por un tipo de praxis y acción que pongan cara a dichos sistemas de opresión de corte político, económico, social, cultural y de todo tipo.

El asunto cristiano de la praxis histórica y política llega a ser asunto teológico a partir de los imperativos que legitiman una opción por una epistemología no abstracta ni desinteresada, sino precisamente interesada y liberadora para la producción teológica entendida como reflexión científica de la praxis creyente transformadora.¹³⁴

Es evidente el problema que trae consigo en término “praxis”, no está exento de malos entendidos y erróneas interpretaciones. Si en los capítulos anteriores se habló sobre una “razón crítico-práctica”, entonces dicha praxis no se asume en relación directa con el marxismo y el neomarxismo, sino como *“acción humana (como en la acepción griega) que por su esencia no puede ser ni política, ni social, ni económicamente neutra”*.¹³⁵

Por muy repetido que parezca, es en el amor al prójimo donde la praxis encuentra su fundamento y sentido. Es por tanto en el mundo y de cara al hombre donde esa reserva escatológica se manifiesta sin agotarse, pero siempre en constante tensión entre esperanza y mundo presente, desde, como ya he dicho, la memoria de Jesús. Si la cuestión de la acción, de la praxis, de lo humano, está intrínseca e inevitablemente inmerso en el mundo, quiere decir esto que toda realidad queda susceptible de conversión, cambio y transformación.

La realidad política no escapa a su esencia histórica y al inflijo del cambio y la transformación. Las estructuras de poder, sean políticas, sociales o económicas pueden cambiarse, esta vez a la luz de la fe en Jesucristo. Así, el amor al prójimo en tanto que personas, hombres y mujeres históricas y contextuales se enmarcar en el amor implícito de Dios:

El amor político es una forma de amor cristiano al prójimo, igual que existen otras formas posibles y necesarias de amor al prójimo, como las obras de caridad. Pero la santidad es siempre contextual; no tiene lugar en un vacío social. Partiendo de la situación de sufrimiento de la humanidad, generalmente reconocida en la actualidad, el amor político se puede convertir en la forma históricamente urgente de santidad contemporánea, el imperativo histórico del momento o, en términos cristianos, el *Kairos*

¹³⁴ Alberto Parra Mora, S.J. *Dar razón de nuestra esperanza Teología fundamental de la praxis latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de teología, Colección Profesores, N° 18, Bogotá, 1988, 33-34

¹³⁵ *Ibíd.*, 35

presente o memento de gracia como un llamamiento a todos los creyentes.¹³⁶

La esperanza siempre precede a la acción, y por ende ella es el motor que mueve la historia. No son débiles los esperanzados frente a una realidad política llena de ambigüedades, amenazas, injusticias y opresión. Antes bien, es precisamente por esto que esta realidad urge de liberación y humanización del hombre concreto, porque:

[...] una praxis de liberación, apoyada en el amor político, es en su emancipación al mismo tiempo (a través de la metanoia) una parcela de redención divina. La redención cristiana es por supuesto a la autoliberación emancipatoria. Pero la liberación verdaderamente humana, apoyada por el amor político, apunta en términos concretos a la plenitud mundana de la redención cristiana.¹³⁷

La tarea común a toda teología es siempre la misma, a saber, el discurso sobre Dios, hablar de Dios, y no solo dar testimonio de su revelación, sino ser ella misma testimonio de salvación para quien escucha tal discurso, en cada contexto, en cada circunstancia y con las exigencias humanas y mundanas de la situación histórica de la época.

2. EL PROBLEMA DEL CONCEPTO HUMANISMO Y CLARIFICACIÓN DEL TÉRMINO

Si se quiere avanzar en los objetivos trazados, en este punto se hace necesario la clarificación del término humanismo, ¿qué sentido se relaciona con este proyecto y si es posible hablar de humanismo en relación con la fe cristiana y el Reino de Dios? Pues el objetivo principal de esta investigación versa sobre la relación fe-política como proceso de humanización. Para ello no pretendo hacer un recorrido histórico y minucioso respecto del problema, baste con nombrar algunos elementos de contextualización y factores que clarifiquen la cuestión para un óptimo avance de este desarrollo.

¿Qué es humanismo propiamente hablando?, ¿a quienes se les puede llamar humanistas?, ¿es posible relacionar humanismo y cristianismo?, ¿desde el punto de vista teológico, cabe hablar de una humanización para la construcción de reino

¹³⁶ Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura*, 91

¹³⁷ *Ibíd.*, 95

de Dios? ¿en qué medida se pueden relacionar y que se aportan tanto el uno como el otro en dicha relación si llegase a existir?

Hoy se hace muy frecuente el uso de este sustantivo, no solamente en climas académicos sino también de formas aún más cotidianas. A decir verdad, la utilización del término:

[...] es reciente (pues se remonta solo a comienzos del siglo XIX), la tendencia por él designada tiene sus raíces históricas muy antiguas en Occidente [...] "humanistas" se llamaron ya explícitamente los estudiosos renacentistas que se empearon en recuperar las humanidades greco-latinas, una cultura más exquisita y matizada. Más abierta a las artes, y al buen decir y escribir, que lo había sido la cultura cristiana medieval. Había ya en ese movimiento un fondo captable de protesta contra la concepción teocéntrica cristiana en el modo como lo había vivido la Edad Media: tal concepción era ahora sentida como deshumanizadora.¹³⁸

Sin embargo, el término hoy en día no se plantea con relación directa al ateísmo, pues existen una pluralidad de conceptos en torno a, que ya no es posible hablar de humanismo sino de humanismos. Aun cuando es innegable si primigenia vinculación con dicho ateísmo instaurada desde la filosofía con Descartes y posteriormente desarrollada por Kant.¹³⁹

Parte el humanismo de la absolutización del hombre, en la gran conciencia de poder que adquiere el con la revolución científico-tecnológica. Y dicho sea de paso, esto fue convirtiéndose en una "nueva religión de la humanidad" que poco a poco se erigió con pretensiones de remplazar la religión tradicional.¹⁴⁰

Con Kant se inaugura un humanismo cimentado en la esperanza de la acción moral, pero es en realidad Feuerbach quien con su idea de que solo se puede ser verdaderamente hombre cuando se prescinde de Dios, el que lanza un humanismo de fundamental confianza en el hombre, de corte optimista.¹⁴¹ Sin embargo, es a partir de Marx donde puede empezar a hablarse de un humanismo ateo, bajo el presupuesto de libertad, para quien si Dios existe entonces el hombre no puede ser libre, pues no encuentra una concordia o reconciliación entre libre

¹³⁸ José Gómez Caffarena, *La Entrada humanista del cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1984, 31

¹³⁹ *Ibíd.*, 42

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 33

¹⁴¹ *Ibíd.*, 34

albedrío y providencia divina. Esto último es problematizado en su forma más radical por Sartre.¹⁴²

El problema de la subjetividad y la objetividad, en Sartre adquiere mayor relevancia de cara al concepto de libertad, “[...] *en el que coincide con la misma subjetividad; y es la subjetividad la que encuentra quedaría excluida por “la mirada” de un Dios infinito, que todo lo objetivaría*”.¹⁴³

En la actualidad, por decirlo de alguna manera, la cuestión del humanismo recae sobre otros pensadores como Nietzsche, quien al respecto del humanismo plantea la cuestión que “*sería la denuncia no tanto de la confianza concebida al deseo cuanto de la conciencia de absoluto que se atribuye a ese deseo*”.¹⁴⁴

Esta aspiración no ha de entenderse en el pensamiento nietzscheniano como intento absoluto que parte de una tradición monoteísta, precisamente Nietzsche escapa a esta pretensión con el supuesto nihilista, que recupera la pluralidad de los valores como manifiesto politeísta en contra posición a la pretensión de realidad absoluta del deseo logado al monoteísmo.¹⁴⁵

Desde la escuela de Frankfurt, Horkheimer plantea la cuestión sobre el humanismo de cara a la necesidad de la existencia de una teología y una ética, desde la conciencia de absoluto en la constitución del deseo humano. Así las cosas, se encuentran tres factores comunes al problema humanista teniendo como telón de fondo el deseo: la sospecha de cara a la ideología (Marx), la ilusión como legitimación del narcisismo individualista (Freud), y la huída teológica como hipocresía de cara al deseo y los valores absolutos soportados en un monoteísmo (Nietzsche).¹⁴⁶

En nuestro siglo, el pensador marxista Ernst Bloch ha mantenido como absolutamente central a la existencia humana la “función utópica” y ha defendido que aquello que verdaderamente pertenece al fondo utópico de la humanidad no puede frustrarse... Parece más razonable, incluso, no dar por esencialmente fallido aquello que sea deseo humano constitutivo... Par Bloch no es Dios, sino el mismo esperar, o quizá mejor, el Hombre que espera.¹⁴⁷

Ahora bien, en este tiempo como creyentes, ¿qué opinión merece todo el asunto del humanismo?, ¿qué posición tiene las distintas teologías al respecto, mas aun

¹⁴² *Ibíd.*

¹⁴³ *Ibíd.*, 35

¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵ Fernando Savater, *Así hablaba Nietzsche*, Altera, Barcelona, 1996, 53

¹⁴⁶ Cfr, Gómez Caffarena, *La Entrada humanista del cristianismo*, 38

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 40

cuando se habla de humanismo cristiano?, en todo caso ¿qué manifiesta el sentir de la iglesia respecto de este problema?

El Vaticano II [...] en la constitución *Gaudium et Spes*, después de reconocer que hay que atribuir “una parte no pequeña de la responsabilidad” en la génesis del ateísmo a los mismo creyentes, “en cuanto que... por una falaz exposición de su doctrina... han velado más que revelado el rostro autentico de Dios” (19), añade enseguida, “la iglesia sostiene que el reconocimiento de Dios no se opone, en ninguna manera, a la dignidad del hombre, ya que una tal dignidad se funda y se perfecciona en el mismo Dios.”¹⁴⁸

En apartados anteriores, se ha hablado de la crítica como elemento fundamental en la relación fe-política o en una teología política. Al respecto y de acuerdo con este tema, el creyente debe emplear el mismo método crítico de interpretación para dialogar con el o los distintos sistemas humanistas que circundan. Por ejemplo, es conveniente aclarar que el humanismo ateo no es el único ateísmo que existe en la actualidad, pues el creyente querrá tomar una posición contraria a este humanismo ateo por considerarlo como único sistema que niega a Dios.

Desde luego, está en el sentir de los cristianos sentirse humanos, humanistas si se acuña la expresión. Como ya se dijo, en todo caso el dialogo en una mediación fundamental respecto a otro tipo de humanismo. Ahora bien, que el cristianismo sea un puro humanismo es una cuestión que merece trato a parte, pues el carácter trascendente que le es inherente a la fe cristiana, desborda los límites de cualquier humanismo, y en este sentido pretendo salvaguardar también la sospecha que pueda surgir de la relación fe-política como posible proceso de humanización en la construcción del reino de Dios, pues dicho proceso de humanización podría catalogarse como ideología, aquella a quien la teología política crítica, desmonta y desenmascara con la esperanza, y así el proyecto caería en contradicción.

2.2 ¿Humanismo cristiano? Una apuesta hermenéutica

El sentido y relevancia que le ha dado el cristianismo al hombre, y al hombre en concreto es sin duda un punto de arranque para intentar relacionar humanismo y cristianismo, tanto más, cuanto que ninguna otra religión ha resaltado tanto la importancia del hombre en sí mismo y de cara a su relación con Dios y su experiencia trascendente.

¹⁴⁸ Ibíd.

Como se dijo con anterioridad, el amor, el tan vilipendiado amor al prójimo constituya la mayor expresión de responsabilidad en lo que significa ser cristiano; esta responsabilidad el hombre frente a su propia existencia, no queda subsumida en el subjetivismo, aunque en modo alguno es necesario, sino que queda avocada en al amor al otro desde el amor a Dios. De este modo, existe una genuina vinculación y unicidad entre el amor al prójimo y al amor a Dios. *“El amor al prójimo no es suficientemente radical si no surge como amor de Dios. No hay amor de Dios, ni el hombre conoce quien es Dios, si no ama a su prójimo”*.¹⁴⁹

Como existe una genuina unidad entre amor al prójimo y el amor de Dios, no es posible hablar de una teología separada de una antropología, pues siendo el hombre un ser esencialmente social, se comprende dentro de ese sistema de relaciones, y desde su experiencia trascendente se constituye como creyente en Cristo Jesús, lanzado por la misma fe, hacia los demás. Es en este sentido como se comprende la salvación, como esperanza en el advenimiento de una historia que solo depende de Dios, esto es, reino de Dios.

Toda vez que el hombre en su accionar consciente y responsable ama y construye humanidad con el otro, entonces ahí hay salvación, incluso si ese hombre en concreto no interpreta su vida en sentido religioso. En medio de los conflictos, guerras, opresión y trasgresión de todo tipo, el cristiano asume el proyecto de Dios manifestado en Jesús, y transforma ese proyecto o llamado personal en amor al prójimo, porque comprende y asume que Dios no solo lo ama a él sino también al otro.

Es necesario aclarar, que no es admisible, al menos en un intento dialéctico de relacionar cristianismo y humanismo, un teísmo que niega toda posibilidad al hombre, así como un humanismo que proclama al absolutez en el hombre mismo. De acuerdo con esto, *“[...] el cristianismo consiste en la aceptación del propio humanismo como entidad siempre cuestionable”*.¹⁵⁰

Ahora bien, es posible caer en elucubraciones teóricas que no permitan avanzar este asunto, y llevar el intento a un punto muerto. Muchas cosas se pueden decir de la relación humanismo y cristianismo sea positiva o negativamente. La cuestión está, hay que decirlo, en la práctica. Hay que insistir, en la praxis y en la acción de cómo se asume el problema. Porque es posible llamar humanismo a todo intento de afirmación social sobre la dignidad del hombre, su responsabilidad y su genuino valor en el mundo. En este sentido, esto también sería cristianismo. La

¹⁴⁹ Karl Rahner, S.J. *Humanismo cristiano*, en *Selecciones de teología*, vol.7, n°27, (enero-marzo 1968), 251

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 254

cuestión se ubica, como ya se dijo, de cara a la acción, y en la acción política si se quiere hablar concretamente.

El humanismo concreto aportado por el cristianismo es una humanidad histórica exteriorizada vitalmente por los cristianos. A ese nivel, pretende, por un lado alistar a los hombres en su propio humanismo y, por otro, está siempre dispuesto a consentir que se revise radicalmente su humanismo concreto en el histórico dialogo de la práctica. El cristianismo pone en cuestión cualquier humanismo concreto al enfrentarlo con la misteriosidad de Dios, puesto que lo específico suyo es Jesucristo, único de cuantos sufren que aceptó la muerte y constituye así nuestra inmediata cercanía con Dios.¹⁵¹ [...]

No es posible concebir un cristianismo humanista como una estructura ideológica, pues la fe y la esperanza, la crítica y la acción misma ven el humanismo como necesariamente superable, pero cuestiona al creyente en la decisión libre por la opción de un humanismo más acorde con su realización de cristiano. Pues solo con la libertad, la esperanza y la decisión es como el creyente realiza cristianamente ese humanismo:

El cristiano fortalece un humanismo siempre nuevo del futuro, cuyo contenido no es aún actualmente cristiano; no sanciona un humanismo concreto como propio; pero juzga cada humanismo que se pretenda absoluto, cierre el paso a un futuro concreto ulterior y se oponga así al futuro absoluto de Dios.¹⁵² [...]

3. ESPERANZA EN EL REINO DE DIOS, UN FUTURO PLANIFICADO DESDE LA ACCIÓN

Para iniciar este apartado, es conveniente definir el sentido de reino de Dios, y su posible aplicabilidad respecto del objetivo planteado en este proyecto. No es fácil hablar de reino de Dios por la carga peyorativa que ha recibido la expresión a lo largo de la historia. Casi por lo general se relación “reino” con algún tipo de poder opresivo, que se autoproclama absoluto, injusto y bastante muy totalitario. Se relaciona también, en términos económicos de control y adquisición de las riquezas por parte de un aparato estatal, el Estado en sí mismo y hasta de una persona representando de dicho poder. Además de esto, en nuestro tiempo actual

¹⁵¹ Ibíd.

¹⁵² Ibíd., 255

parece casi absurdo hablar de reino, pareciera no tener la expresión correlato en los contextos actuales, parece más bien ser un vocablo que cuando se enuncia, la persona se remite a un tipo de imaginación medieval, antiguo y obsoleto.

Es menester por tanto, saber de qué reino se está hablando y cómo este reino se enmarca en una propuesta de humanización en la necesaria relación fe-política.

Al respecto, lo que primero a decir, es que no se puede comprender reino de Dios sin una referencia directa a Jesús de Nazaret. Más aún, Jesús es la manifestación tangible de ese reino de Dios. Reino no solo es la opción de Jesús en la voluntad del Padre, él mismo es ese reino que ha iniciado mediante su opción fundamental en su ministerio terrenal. Optar entonces, no es solo vincularse a una causa que hoy se asume pero mañana se abandona. Optar es siempre lanzarse radicalmente hacia, comprometerse, entregarse, responsabilizarse y esperar:

El que busca a Dios y se interesa por su reino tiene que mirar también a Jesús, e interiorizar tanto los acontecimientos de su tiempo como lo que acontece hoy por la fuerza de su Espíritu, porque Jesús es el "Reino de Dios en persona". Jesús y RD son inseparables.¹⁵³ [...]

Por tanto, una aproximación legítima sería si primero se mira la noción de ese Reino de Dios, en el testimonio de los Evangelios, para luego poder plantear el argumento teológico en lo que respecta a la relación fe-política, y por último para una posible asimilación contextual de la misma noción de reino de Dios.

El Nuevo Testamento carece de definiciones del RD. No existe una explicación del concepto del RD por parte de Jesús. Éste nos dice simplemente que con Él ha llegado el RD al mundo. Importa hacer notar que no es lo mismo definir correctamente el concepto de vida que vivir correctamente. Una cosa es el concepto de felicidad y otra el ser feliz. Así, una cosa es lograr un concepto del RD y otra cosa es experimentarlo. La experiencia es la que determina al concepto, no lo contrario. Lo que interesa saber es de qué modo ha presentado Jesús su "causa" y cómo la experimentaron los que exclamaron: "lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos: hablamos de la Palabra que es vida... (1 Jn 1,2).¹⁵⁴

Se puede encontrar entonces una variabilidad de aproximaciones de lo que significa el reino de Dios en Jesús, desde las parábolas, pasando por la curación de enfermos, hasta su opción radical por los pobres.

¹⁵³ Jürgen Moltmann, *Primero el reino de Dios*, en *Selecciones de teología* vol., 30. N° 117, (ene.-mar. 1991), 1

¹⁵⁴ *Ibíd.*

Ahora bien, si anteriormente se dijo que no es posible comprender Reino de Dios sino por medio de una vinculación directa de este Reino con Jesús, tanto más cuanto que, ese reino es él mismo, ahora es posible decir que tampoco es posible comprender ese reino de Dios y Jesús mismo, si no se vincula ese reino con los pobres, los enfermos, los poseídos, los abandonados, las mujeres, los oprimidos, los desvalidos y hasta los ricos para liberarlos de sus apegos, etc.

Las palabras de Jesús: "De vosotros es el Reino de los Cielos", no es un consuelo para que se conformen, sino, un poder para que se levanten y para que traigan la paz al mundo violento. Jesús no lleva a los pobres por el camino del ascenso dentro de las capas sociales de modo que se enriquezcan tanto como los otros, sino que los lleva por el camino de la construcción de una sociedad en la que esté en vigencia la cultura del compartir, tal y como se mostraba en la comida de los cinco mil.¹⁵⁵

Si el Reino de Dios se manifiesta genuinamente, toda vez que el hombre es dignificado en cada aspecto que lo constituye hombre, entonces este Reino se ubica en el presente en tanto que Jesús lo acontecía desde su praxis liberadora y su acción en el mundo. Empero, este Reino ahora se manifiesta en el actuar del hombre en la sociedad o en su comunidad de vida, y como precisamente la plenitud de los tiempos no puede depender del hombre absolutamente por la misma complejidad de su accionar, este Reino de Dios se torna esperanza, en tondo el futuro depende de la reserva escatológica de Dios, siempre en tensión y relación con la libertad del hombre.

En definitiva, la cuestión del espacio y del tiempo en relación con el reino de Dios, serían elementos triviales, cuando el reino de Dios se enmarca en la praxis y el accionar del hombre. Por supuesto que esta praxis debe tener un necesario contexto, pues de otro modo se hablaría de Reino de Dios en sentido abstracto y sin referente directo que afecte la relación fe-política de cara a ese Reino de Dios.

[...] el reino de Dios lleva su impronta en un ahora y no de un *allí* ni de un *después*. El terreno en que se mueve este mensaje no son especulaciones sobre espacio y tiempo. Su centro lo ocupa la persona de Jesús, sus categorías son, en indisoluble unidad, gracia y penitencia, gracia y conducta moral (*ethos*)... Los fariseos le preguntaron cuando llegaría el reino de Dios. Jesús respondió: "El reino de Dios no viene de modo que le pueda observar; ni se dirá: "Míralo aquí" o "allí". Porque mirad: el reino de Dios ya está en medio de vosotros."¹⁵⁶ [...]

Jesús anunció con total autoridad en reino de Dios, su mensaje de esperanza tenía esa doble tensión, pues por un lado animaba al pueblo de Dios a esperar ese reino, pero por otro, ese reino eres él mismo que había irrumpido en el mundo. Para Jesús ser hijo de Dios, se resumía básicamente es asumir la oración: "Venga

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 5

¹⁵⁶ Josep Ratzinger, *Escatología La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 2007, 51-54

a nosotros tu reino". Oración que siempre espera en aquello que Dios está por hacer, en aquello que Dios puede hacer.

3.1 Diatriba contra la desesperanza: esperar como primacía del vivir humano

¿Cómo es posible hablar de un futuro del que se carece todo conocimiento, un futuro que no está ni en la forma menos tangible de la realidad?, ¿si se habla de lo que no conocemos no esto pura fantasía, elucubraciones y simplemente miedo de lo que no se sabe pueda venir?, aún más, hoy con el auge de la ciencia y la técnica, es de uso común un lenguaje que acude en toda su forma un discurso sostenido en la comprobación científica, y una experiencia que sea medible, cuantificable y "útil". Por todo esto, ¿no sería un absurdo hablar de cosas que nadie puede probar o siquiera vivir para contarlas?

Ante aquello hay que decir, y a contra tiempo, que ser cristiano es entonces de acuerdo con el planteamiento de relación fe-política, existir en esperanza; ésta misma esperanza despoja de toda connotación temporal en tanto que entrega la historia a Dios mismo y su realización, en reinado escatológico:

Escatológico significa lo contrario al "esquema sujeto-objeto", lo contrapuesto a la realidad que está ahí, con la cual podemos enfrentarnos como con un objeto y hacerla materia de análisis. Esta realidad "objetiva" es lo impropio. Cuando el hombre se somete a esa realidad, si llega a considerarla como la única realidad propiamente dicha, entonces se pierde con la oportunidad del encuentro con lo propio. Lo peculiar del hombre no radica ni se encuentra en las cosas que podemos contraponer a nosotros mismos, sino que se halla en el acontecimiento del encuentro.¹⁵⁷ [...]

De acuerdo con el lenguaje, el cristianismo no profesa una escatología del futuro hablando en términos generales. Y en este punto la categoría encuentro antes mencionada por Ratzinger encaja sin mayor problema. La escatología cristiana inicia con una realidad histórica y determinada llama Jesús de Nazaret, entonces, cuando se habla del futuro, se hable del futuro y de la esperanza de Jesús y en él:

La escatología cristiana habla de Jesucristo y el futuro de éste. Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado. Por esto, el fundar en la persona y en la historia de Jesucristo todos sus enunciados acerca del futuro representa la piedra de toque de los espíritus escatológicos y utópicos.¹⁵⁸ [...]

Frente a esta realidad concreta e historia determinada, a la que llamamos Jesús, en con la que se encuentra en cristiano, cuando este asume dicha realidad a

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 70

¹⁵⁸ Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2006, 22

merced de la resurrección de Cristo, entonces ese creyente se hace parte constitutiva de ese futuro como promesa de Reino de Dios:

El ser humano es esencialmente poder-ser y se realiza en la decisión. Pero no es el hombre simplemente el que toma esta decisión, sino que se hace posible en el momento mismo en que el hombre se siente alcanzado por la llamada del *tú*. Sobre este trasfondo puede decirse que la importancia de Cristo consiste en que es “acontecimiento escatológico”. Así que ser cristiano significa: avanzar hacia la autenticidad en la fuerza de este acontecimiento del encuentro.¹⁵⁹ [...]

Sin embargo, para el cristiano, dicho encuentro solo es posible en el mundo y en la historia. Es cierto que es fascinante esta escatología Bultmanniana, pero aleja la fe de la concreción de su sentido en el mundo y su carácter eminentemente histórico.¹⁶⁰

La esperanza está lejos de ser la desatención del mundo por parte de la fe y el accionar cristiano en la sociedad. Ya se ha dicho en repetidas ocasiones, que de lo que se trata es de poner al creyente de cara a la sociedad en el compromiso y responsabilidad de lo que implica la fe en medio del contexto político. Dar razón de esa esperanza ubica al creyente de cara al futuro, sin que con ello se pretenda negar el presente. Pues se parte de una acción crítica desde la memoria de Jesucristo, ubicado en el presente, pero con la responsabilidad de un futuro que se intenta planear con responsabilidad desde la praxis de fe y el compromiso político.

Ser cristiano quiere decir hacer frente a las realidades del presente a partir del futuro [...] Pero las esperanzas despertadas por la promesa tienen que colisionar con la realidad que actualmente se experimenta. Esas esperanzas no se derivan de experiencias, sino que son la condición que posibilita nuevas experiencias. No pretende iluminar la realidad existente, sino la que viene [...] No quieren ir cogiendo la cola a la realidad sino ir delante alumbrándola.¹⁶¹ [...]

De cara a la relación fe-política, como propuesta de humanización para la construcción del reino de Dios, hay que decir con total claridad que es Jesús la esperanza misma, en él se espera, por él, con él y a él. De esto se trata la esperanza, porque no es una esperanza cualquiera, ni se espera cualquier cosa como el que se sienta hacia un lado a esperar que llegue el tren. Cristo es la esperanza. Esto es sin duda alguna una contracción respecto a la esperanza a la experiencia, el futuro y el presente respectivamente.

¹⁵⁹ Ratzinger, *Escatología la muerte y la vida eterna*, 70

¹⁶⁰ Cfr, *Ibíd.*, 77

¹⁶¹ *Ibíd.*, 78

En la escatología cristiana lo presente y lo futuro, la experiencia y la esperanza entran en mutua contradicción, de tal manera que aquella no le proporciona al hombre conformidad y armonía con lo dado, sino que lo introduce en el conflicto entre esperanza y experiencia...La contracción en que la esperanza coloca al hombre con respecto a la realidad actual de sí mismo y del mundo, es precisamente la contracción de la que nace esa esperanza, es la contradicción de la resurrección con respecto a la cruz.¹⁶²

Ahora bien, hasta aquí es pertinente aclarar cierto punto de acuerdo con la teología política y con la política propiamente dicha en relación con la esperanza. En otro momento se ha dicho, que lo que trata o lo que pretende una teología política es, entre otras cosas, inferir una noción política del Evangelio, salvaguardando pues el concepto política en relación con el Evangelio, la brecha histórica entre lo uno y lo otro, cierta dificultad anacrónica y toda la problemática que implica relacionar fe y política como se esbozó en el primer capítulo. Pues bien, no se trata de cambiar o sustituir la noción de esperanza por una utopía política, por la misma razón que no se trata de sustituir fe cristiana por una política. Si esto fuera así, no tendría motivo o mayor implicación hablar de esperanza en la sociedad, y aún más en una sociedad secularizada.

Tampoco se trata de falsear la noción política bajo la justificación de Reino de Dios, con el fin de convertir en ese reino en algo así como una suerte de pseudoreino en el mundo para llevar a cabo un plan político. Antes se dijo, la totalidad de la transformación de mundo y del hombre es posible solo por la reserva escatológica, que pertenece en su totalidad a Dios. La acción política no va orientada a la realización plena de ese reino de Dios, de ser así, se caería en lo mismo que la teología política quiere evitar, a saber, la ideología.

El pretender que el reino de Dios se conciba como un proceso absolutamente político, y que este reino solo se entienda políticamente, bajo un criterio, norma y realización netamente politizante, desembocaría en la misma ideología y aún más, en totalitarismos. El reino de Dios es condición necesaria en la praxis de lo político. Y aunque no se puedan juntar totalmente esperanza y política, so pena de que pueda desaparecer la ética, cuando la política se proclama como meta absoluta.¹⁶³

¿Qué queda entonces después de todo lo dicho?, ¿inventa el hombre la realidad cristiana de esperanza y experiencia?

Es cierto que el reino de Dios es algo más que situaciones terrenas con susceptibilidad al cambio desde una praxis de la fe cristiana, pero “[...] *la esperanza cristiana es esperanza de resurrección, y manifiesta su verdad en la contradicción con lo que el futuro de la justicia –prometido y garantizado en ella-*

¹⁶² Molmannt, *Teología de la esperanza*, 23

¹⁶³ Cfr, Josep Ratzinger, *Escatología La muerte y la vida eterna*, 80

se enfrenta al pecado; la vida, a la muerte; la gloria, al sufrimiento; la paz, al desgarramiento".¹⁶⁴

Por tanto, en palabras de Josep Ratzinger:

Con su sí y su no, el hombre es sujeto en el plan salvífico de Dios, recibiendo por ello su tiempo. Pero repitémoslo: es sujeto no como productor del reino de Dios, sino sujeto a partir del tú, sujeto en cuanto hijo. El ser de Dios, la "emancipación" en orden al reino de Dios, que acaba con toda alienación y con todo señorío extraño, no es algo producido, sino regalo, lo mismo que el puro amor que esencialmente no puede ser sino regalo. Precisamente ahí es "esperanza" en reino de Dios. En un laboratorio (así define Ernst Bloch el mundo) no hay nada que esperar. La esperanza existe únicamente donde se da el amor. El hombre puede esperar, porque en el Cristo crucificado ha surgido el amor más allá y por encima de la muerte.¹⁶⁵

3.2 A los desesperados

Al respecto Moltmann dice:

Así pues, si la fe, para poder vivir, tiene que estar remitida a la esperanza, el pecado de la incredulidad se funda entontes, evidentemente, en la falta de esperanza. Es verdad que de ordinario se afirma que el pecado consiste, en su origen, en que el hombre quiere ser como Dios. Pero esto representa tan solo una cara del pecado. La otra cara de tal arrogancia es la falta de esperanza, la resignación, la pereza, la tristeza.¹⁶⁶

El hombre pierde la esperanza cuando pierde su libertad. Dios en Jesús ha hecho nuevas todas las cosas (Apocalipsis, 21:5), pero es el hombre quien insiste en vivir en el mundo viejo, rechazando así la promesa de salvación en la misma desesperación, porque ha perdido la esperanza en el cumplimiento de dicha promesa. La desesperación se hace inhumana, porque esta no es sinónimo de impaciencia o ansiedad, sino que es pérdida de sentido frente a lo que implica vivir en mundo que es en sí mismo, posibilidad.

Solo la esperanza merece ser calificada de "realista", pues solo ella toma en serio las posibilidades que traviesan todo lo real. La esperanza no toma las cosas exactamente tal como se encuentran ahí, sino tal como caminan, tal como se mueven y pueden modificarse en sus posibilidades. Las esperanzas terrenas tienen sentido tan solo mientras el mundo y los hombres que viven en él se encuentran en un estado inacabado, en un estado de fragmento y experimentación. Ellas anticipan lo posible de la

¹⁶⁴ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 23

¹⁶⁵ Ratzinger, *Escatología la muerte y la vida eterna*, 86

¹⁶⁶ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 28

realidad histórica y móvil, y son las que, con su intervención, deciden los procesos históricos.¹⁶⁷

De lo anterior se infiere que, no es lo mismo esperanza que utopía, y se sería incorrecto si partiendo de la relación fe-política se equiparan dichos conceptos indistintamente. Y eso lo respalda el mismo Moltmann cuando afirma que: *“Ni la esperanza ni el modo de pensar que a ella corresponde pueden aceptar, por tanto, la acusación de que son utópicos, pues no se extienden hacia lo que no tiene “ningún lugar”, sino hacia lo que “todavía” no lo tiene, pero puede llegar a serlo”*.¹⁶⁸

Entonces, frente a la desesperanza de los desesperados, hay que decir que se privilegia una “esperanza solidaria”.¹⁶⁹ Se trata de la “solidaridad” en su estricto sentido universal, como solidaridad que no solo debe probarse frente a los vivos y frente a las generaciones futuras, sino también frente a los muertos. En esta esperanza el cristiano no espera primariamente para sí mismo, sino para los demás y, así, para sí mismo”.¹⁷⁰

Dicha solidaridad, es el acontecimiento de la fe en Jesús y aún más, es el acontecimiento que sitúa a Dios en la espera óptica del hombre:

La fe cristiana significa entonces adherirse a la cercanía a Dios en quien Jesús vivió y actuó, pues vivir en el hoy intrascendente y cotidiano es, en efecto, vivir en tiempo pleno, y vivir en la proximidad de Dios. Aprender el instante que nunca vuelve, estar unificado totalmente consigo mismo, estar íntegramente en sí y en las cosas, esto es lo que significa “Dios”. Los conceptos de Dios quedan excogitados en su lejanía y en su ausencia, desaparecen en su proximidad, de tal manera que ser totalmente presente significa que “Dios” acontece, pues el “acontecer” del presente íntegro es el acontecer de Dios.¹⁷¹

Este acontecer de Dios, solo se comprende en el misterio de la resurrección como expresión absoluta de una esperanza que es ofrecida al hombre en bienaventuranza, y aunque el presente viva la dualidad de la alegría, el sufrimiento y el dolor, lo interpela rotundamente en su existir porque por ella y con ella puede vislumbrar las promesas del reino y vivirlas anticipadamente mediante la misma solidaridad. Así:

La esperanza de los cristianos en el Dios de vivos y muertos, en su poder de resurrección, es la esperanza en una revolución a favor de todos: los que sufren injustamente, los hace tiempo olvidados y también los muertos.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, 31-32

¹⁶⁸ *Ibíd.*

¹⁶⁹ Metz, *Fe, en la historia y la sociedad*, 94

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 95

¹⁷¹ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 37

Esta esperanza no paraliza las iniciativas históricas ni la lucha porque todos sean sujetos; más bien garantiza la certeza de esos criterios con los que los hombres, ante la acumulación de los sufrimientos de los justos, se oponen a la injusta situación vigente.¹⁷²

Por consiguiente, la esperanza en la resurrección de Jesús tiene que forjar nuevas formas y maneras de cómo el mundo se concibe. Esto que se nombra mundo, no es la realización de la plenitud de sí mismo, como de hecho es posible que argumente cierto tipo de idealismo. Pero este mundo tampoco significa la precariedad y alienación de sí mismo como lo podría pensar algún tipo de existencialismo. Es en cambio, y como ya se dijo, mundo en tanto que posibilidad, posibilidad aún determinada de los valores de la reserva escatológica: libertad, paz, justicia y reconciliación.

La esperanza que trasciende este mundo, lo humaniza en la expectación de la solidaridad y los valores escatológicos, en la humanización misma del hombre toda vez que él mismo es circunstancia en realización. Es una esperanza en un mundo abierto a lo posible que sobrepasa las utopías humanas no para negarlas en sí mismas, ni para lanzarse al abismo de la nada. Sino porque precisamente el reino de Dios es más que la utopía del hombre, y como cosa mayor puede señalar al horizonte utópico lo que conviene para el hombre en su humanidad. De esta manera la esperanza se convierte en soporte histórico en medio de la desesperación de las esperanzas temporales.

4. UNA ESPERANZA QUE PLANIFICA EL FUTURO DESDE LA PRAXIS Y LA RESPONSABILIDAD

Pasando por alto el tema sobre la relación y complejidad entre marxismo y teología política, esbozado en apartados anteriores, es necesario ahora enfocar las fuerzas en la cuestión de la praxis y la responsabilidad de una esperanza comprometida y que planifica el futuro. Frente a esta cuestión, surge la teología política no solo como intento real de justicia, sino como propuesta verdadera en medio de la pluralidad que implican los intereses, De esta forma Metz argumenta que:

Solo puede darse intereses verdaderos si son universales o universalizables, es decir, si se relacionan o son relacionables con todos los hombres. Pues la verdad, o bien es verdad para todos, o no lo es en absoluto. En este sentido habla la nueva teología política de un interés universal o universalizable, que tiene su fundamento en las mismas tradiciones bíblicas, esto es: “hambre y sed de justicia”, de justicia para todos, para los vivos y para los muertos, para los sufrimientos presentes y pasados... el interés en la justicia estrictamente universal pertenece a las premisas de la búsqueda de la verdad. En eso tiene el conocimiento de la

¹⁷² Metz, *Fe, en la historia y la sociedad*, 95

verdad un fundamento práctico. En él radica el poder crítico y liberador de la palabra de la verdad.¹⁷³

Sin lugar a dudas, la fe en la sociedad actúa de tal modo que captando determinada situación, intenta dar respuesta a la misma desde la esperanza y la responsabilidad. Mucho podría decirse acerca de la responsabilidad y la esperanza respecto del teorizar, pero el asunto de futuro es un problema al que hay que hacerle frente con algo más que solo abstracciones.

El futuro que se planea desde la esperanza y la responsabilidad cristiana, es una cuestión central en un mundo secularizado. Para poder comprender la planificación del futuro desde las praxis de la esperanza y la responsabilidad, es necesario definir qué se entiende por “mundo secularizado” y por “secularización”; con la pretensión de que puedan contribuir al propósito del objetivo, en diálogo con la teología política y como elementos últimos para la humanización en la relación fe-política para la construcción del reino de Dios.

El punto de partida de la responsabilidad y el compromiso es el mundo. Este mundo no es cualquier mundo, es el mundo secularizado, ¿a qué se refiere este mundo secularizado?, ¿qué es o qué no es mundo secularizado? Al respecto Metz enfatiza:

Mundo secularizado: no es una descripción metafísica de la esencia del mundo, definición que, al fin, se resolvería en un pleonasma que no dice nada. No. Sino que es una definición histórica del mundo en su actualidad. Y, cuando –para aclarar las cosas- caracterizamos el mundo como un mundo que permanece y crece en su secularidad, entonces esto quiere decir que esa secularidad no tiene simplemente carácter de transición, sino que –en cierto modo- tiene carácter que hace época: un carácter que contribuye a determinar plenamente el futuro que nosotros podemos prever.¹⁷⁴

La secularización supone que ya todas las formas de pensar, saber y concebir el mundo han dejado de ser netamente cristianas. Es necesario por esto, una constante revisión de los presupuestos teológicos que se siguen fundamentando de tal forma. Incluso la iglesia tiene que abrirse al diálogo en la sociedad secularizada y cerciorarse de su discurso en tanto pretenda seguir mostrándose como escenario de libertad y crítica de la sociedad misma.

Este proceso de secularización, tiene sin embargo su contexto histórico de surgimiento respecto de la realidad cristiana o incluso a ultranza de ella:

¹⁷³ Johann Baptists Metz, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999,105

¹⁷⁴ Metz, *Teología del mundo*, 187

Mundo secularizado: he ahí el resultado de un proceso histórico que se inició en el espacio llamado occidente y que hoy día, siguiendo el impulso de la creciente unificación del mundo, se va convirtiendo cada vez más en la situación de todos los pueblos y culturas.¹⁷⁵

Es aquí donde se ubica la responsabilidad cristiana respecto al futuro. Este contexto ha cambiado toda la forma como el hombre se concebía, pues este ya no se ve como un agente pasivo que solo contempla en mundo y lo que pasa en él, sino que se sabe capacitado y con poder de cambiar y alterar la realidad de ese mundo.

Al respecto, y de cara a esta situación, surgen muchos pensadores críticos que intentan reflexionar sobre esta cuestión, así por ejemplo:

“Habermas está persuadido de que la humanidad occidental, enfrenta a una creciente pérdida de sentido, se encuentra muy necesitada de ese bagaje moral. Por eso la secularización ha de entenderse como traducción. Sólo así se instaura la verdadera simetría en las relaciones políticas.¹⁷⁶

El mundo donde se encuentra este hombre secularizado, es un mundo que depende solo de él. Ya la noción de mundo como determinante en sí mismo se va oscureciendo y en cambio se va erigiendo cada vez más una profunda necesidad de relacionarse con el mundo desde una racionalidad que lo planifica en todos los ámbitos y naturaleza. La concepción de “gracia de Dios” como la que constituía al mundo, va quedando relegada por la asimilación de una organización, otra vez razonada, que no solo comprende los impulsos históricos del mundo sino que los determina:

Este proceso de secularización del mundo, tiene, además, la fisonomía (y esto, en nuestro contexto, es de especial importancia) de una *hominización técnica y manipulación* del mundo. El mundo, a impulso del surgir y desarrollarse de las ciencias naturales, deja de ser el mundo ambiente que rodea y abarca al hombre, y se convierte en el objeto material del cambio humano.¹⁷⁷ [...]

Todo esto ha sido parte de este proceso de secularización, eso sin contar con todo lo que implica la pluralización y todo el dilema religioso de “desencantamiento” como diría Max Weber, deshumanización y a-teísmo.¹⁷⁸

Ahora bien, la responsabilidad está de cara al futuro, y en este mundo secularizado es donde se ubica la acción de hombre que intente determinar y

¹⁷⁵ Ibíd.

¹⁷⁶ Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, 10

¹⁷⁷ Metz, *Teología del mundo*, 189

¹⁷⁸ Ibíd.,193

realizar el mundo desde su propia comprensión histórica y racionalidad. En este mismo proceso, se erige una categoría que se ha convertido en una constante más allá de toda representación mundana, y que se ha convertido en ídolo necesaria para comprender la humanidad y su relación con el futuro. Esto es lo "nuevo".¹⁷⁹

Lo nuevo, que no solo pertenece a lo técnico sino también a lo social y lo político, se ha convertido en lo que "todavía-no-es", (Ibíd.) y es en este esencial sentido como se comprende el futuro, como realidad aún no realizada, como realidad que no existe, que no ha existido, y que por tanto exige una nueva relación entre pensamiento y acción que vaya planificando el futuro.

Surge entonces la pregunta de, si desde esta nueva comprensión y racionalidad, esta planificación no serpa otra cosa que una mera operación, cálculo, instrumentalización del mundo mismo. Frente a esto ¿qué posibilidad le queda al cristiano, a la iglesia en su intento de compromiso y responsabilidad?, aun mas, ¿es posible hablar de responsabilidad, cuando pareciera que la fe no es bienvenida en el mundo secularizado?, ¿qué pertinencia puede tener todavía el mensaje cristiano en medio de tal conflicto?, ¿qué pasa entonces cuando precisamente una planificación del futuro va oscureciendo la esperanza?

Desde esta aproximación concretamente en relación con la fe cristiana, lo primero que hay que decir es que, la fe nunca ha sido indiferente al mundo, en medio de la pluralidad, ella hoy se concibe como co-responsable con el presente del mundo, al no asumir la responsabilidad fuera de él, sino con él y dentro de él por su misma condición histórica:

Entre la comprensión del mundo (esa comprensión regida por la primacía del futuro) como un mundo de historia, como un mundo que va surgiendo operativamente, y la concepción bíblica, judeo-cristiana, del mundo existe una conexión íntima y casual... en conexión con esto, habría que hacer patente que la esperanza (con la que la fe cristiana se relaciona con el mundo) no puede realizarse al margen del mundo y de su futuro, que esa esperanza ha de salir a favor y ha de responder por el único futuro que ha sido prometido, y por tanto del futuro del mundo.¹⁸⁰

El compromiso y la responsabilidad realiza y celebra la presencia de Dios en la historia. Y una planificación de futuro de cara a la esperanza y la reserva escatológica, debe estar presente como libertad y dignidad humana en la sociedad y en la política, como solidaridad en la cultura, y en lo ecológico como paz y reconciliación con la naturaleza.

¹⁷⁹ Ibíd.,194

¹⁸⁰ Ibíd.,197-198

De este modo, la planificación como problema político y no solo técnico-científico, debe prescindir de toda orientación ideológica de dominio, y solo así el reino de Dios se puede ir construyendo, cuando:

Una ética de orientación mesiánica convierte a los hombres en “colaboradores” en el reino de Dios. Y presupone que el reino de Dios está ya ahí en una forma concreta aunque oculta. Por eso una ética cristiana integra en la historia de Dios con este mundo y en este mundo a los hombres que padecen y actúan. Y rezuma esperanza de que Dios mismo consumará la historia de Dios en el mundo. Una ética cristiana convierte la vida cotidiana en la fiesta de la soberanía de Dios, como hizo Jesús. De esa manera transforma la fiesta mesiánica en la vida de cada día. No pretende sino el culto divino en la vida cotidiana del mundo (Rom 12, 1).¹⁸¹

Contra una expectación ingenua e ilusoria, surge la planificación toda vez que situaciones concretas se vayan forjando en la conciencia política, y vaya urgiendo de decisiones acerca de los medios que hay que perseguir.

[...] Aquí, *en esta dimensión político-social de la planificación del futuro, comienza ahora –indirectamente- la responsabilidad e la comunidad cristiana*: claro está que no por el hecho de que la comunidad cristiana vuelva a urgir una dominación política, sino que, precisamente por su conciencia cristiana del futuro, y con actitud crítico-liberadora en la que se programa esos propósitos de planificación. Esto presupone, claro está, que la comunidad cristiana – de manera completamente nueva- moviliza la potencia de crítica social y, en cierto sentido, la potencia “política” de su fe y la esperanza y amor de esta fe.¹⁸² [...]

La responsabilidad “pública” del cristiano, es si lugar a dudas una responsabilidad crítico-liberadora. De esta forma, esperanza y planificación no se mezclan indistintamente, porque la primera corresponde a la búsqueda y a la espera de lo que se puede dar en el futuro. La segunda en cambio, se comprende desde lo que posibilita y proporciona aquello que se puede alcanzar o se ha conseguido. Sin amor, esperanza, solidaridad, justicia, paz y libertad, no es posible el progreso. Aquello que hoy se conoce como progreso desconoce todo lo anterior y por tanto es una forma de idolatría e ideología:

La *base teológica* y la orientación para esta tarea de crítica de la sociedad, la encuentra la comunidad cristiana en el horizonte escatológico de su comprensión de sí misma, el cual –al mismo tiempo- es un horizonte de humanización universal. Y estas promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación- no se pueden “privatizar”, no

¹⁸¹ Moltmann, *Teología política y ética política*, 115

¹⁸² Metz, *Teología del mundo*, 202

se pueden reducir a cosa individual y privada, sino que no están obligando incesantemente a la responsabilidad social.¹⁸³

4.1 Acción y liberación: elementos prácticos necesarios para la humanización y la construcción de reino de Dios

Ahora bien, en cuanto a la praxis cristiana se refiere, hay que decir que esta debe convertirse en praxis humanizadora, liberadora y solidaria encaminada a que todos los hombre puedan gozar del hecho de ser humanos. Esto tiene referencia directa con un carácter ético que Metz lo entiende en sentido Kantiano sobre la relación entre fe y razón del sujeto:

En efecto, la exigencia de tomar en cuenta las condiciones y connotaciones sociales del obrar ético no tiene por objeto presentar la praxis moral únicamente como praxis social y relativizar sin más el sujeto moral. La atención a los condicionamientos sociales del obrar ético es un requisito necesario, pero no suficiente, para definir la praxis cristiana.¹⁸⁴

Por otra parte, esta praxis cristiana no solo tiene un referente directo al carácter ético, sino que desde la memoria y la narración, tiene un fundamento histórico del que no se puede prescindir. La hermenéutica, de cara a la memoria y la narración, actúa como la salvaguarda del sujeto en tanto que este queda oscurecido por las estructuras y aparatos que se van desarrollando en la historia, so pretexto material de instrumentalización y cosificación del mismo.

Es bien notorio el desencanto que existe en aquellos que han apostado por la acción del hombre como refugio mesiánico de la historia. Entonces, la praxis no debe entenderse como acción dominio, control y poder, sino como “*pasión*”;¹⁸⁵ Esto es, resistencia frente al desencanto que existe en la sociedad, impulso contra la indiferencia y la apatía al compromiso y la responsabilidad, pasión contra las superestructuras de poder e instrumentalización del hombre por parte de la técnica.

Pasión como fuerza hermenéutica de la política, que busca y pretende la liberación de un modelo antropológico distinto al de dominación, y que apuesta por “*la solidaridad para con los sufrimientos del pasado, como solidaridad como así decir atrás, con los nuestros y los vencidos.*”¹⁸⁶

No es posible comprender la praxis solo en términos abstractos, sino desde la acción de Jesús plasmada en los evangelios, porque Cristo actualiza aquello que se espera en el mismo mensaje de salvación que actúa como anticipación mesiánica. Esto sin duda implica contradicción, aquella de la que ya se habló,

¹⁸³ *Ibíd.*, 202

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 72

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 73

¹⁸⁶ *Ibíd.*

entre esperanza y el acontecer del presente, que en términos menos generales es contradicción entre opresión y reino de Dios:

Por predicar el reino de Dios a los pobres tuvo conflictos con los ricos. Al prometer la gracia de Dios a los pecadores, contradijo la ley de los piadosos, de los fariseos y de los zelotas. Porque predicó la soberanía de Dios a los humillados y oprimidos, fue condenado a la crucifixión por Pilato en nombre del dios-césar romano. La anticipación mesiánica suscita la contradicción histórica. No hay otro camino por el que la salvación pueda venir al futuro de la desgracia y la liberación a un mundo de opresión.¹⁸⁷

En este sentido, el cristianismo desde la praxis de Jesús, es una acción en busca de la verdad. Verdad entonces, es aquello que es verdad para todos los hombres en ese mismo proceso de liberación, humanización y solidaridad. Según esto, la verdad es más que el simple correlato de un ejercicio teórico:

Para una teología fundamental práctica, la distinción entre verdad y relevancia no es arbitraria. No obstante, como quiera que la teología fundamental práctica considera erróneo y peligroso el concepto de una verdad sin sujeto, para ella la verdad y la relevancia convergen en el sentido de que la verdad viene a ser esa relevancia que vale para todos los sujetos: *es verdadero lo que es relevante para todos los sujetos..., aun para los muertos y los vencidos.*¹⁸⁸ [...]

En este punto hay que decir, la importancia del sujeto dentro de una propuesta fundamental de teología política. Si la teología política apela a una desprivatización de la misma fe, como se vio en el primer capítulo, y en cambio enfoca el compromiso y la responsabilidad como elementos necesarios pero del hombre en cuanto tal, corre el peligro de dejar sin sujeto a la misma teología que pretende ofrecer. Aún más, si habla de praxis, quién en última instancia lleva a cabo esa praxis si no es un sujeto concreto, que en este caso sería por supuesto, el sujeto cristiano. Solo queda decir:

[...] Este mundo no es una sala de espera al reino de Dios. Tampoco es el reino de Dios mismo. Es el lugar donde se lucha por el reino de Dios, es el solar donde se construirá el Reino que Dios trae a la tierra. Es posible vivir ya ahora este Reino mediante una nueva obediencia y con un seguimiento creativo en el espíritu de este Reino. Pero mientras los muertos sigan muertos y no podamos hacerles justicia, el amor continuará siendo aquí fragmentario. Todas sus obras tendrán la necesidad de la redención.¹⁸⁹ [...]

Sin embargo, Metz señala:

¹⁸⁷ Moltmann, *Teología política ética política*, 107

¹⁸⁸ Metz, *Fe, en la historia y la sociedad*, 76

¹⁸⁹ Moltmann, *Teología política ética política*, 113

Las palabras que la teología política habla, tratan de reclamar en la teología actual la conciencia del proceso pendiente entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad socio-política. Estas palabras acentúan que la salvación proclamada por Jesús está permanentemente relacionada con el mundo, no en sentido físico-cosmológico, pero sí en sentido socio-político: como elemento críticamente liberador de este mundo social y de sus procesos históricos.¹⁹⁰

Se habla de acción en el mundo, porque aunque se podría conjeturar este acercamiento como contradictorio, en el sentido de que se está teorizando o reflexionando sobre la praxis o la acción:

[...] toda reflexión humana, es una actividad situada, histórica, social y culturalmente, es decir, que tiene un lugar social que puede determinarse en su “origen” (condiciones sociales de “producción” del conocimiento), y en sus finalidades (funcionalidad social de todo conocimiento).¹⁹¹

De cara a la acción, el contexto es parte determinante si lo queremos vincular con la relación fe-política, porque si antes se habla de hermenéutica y crítica, futuro y planificación, presente y esperanza, el contexto vendría siendo lo “real”, el lugar teológico por excelencia. La teología política desde la relación fe-política, si quiere ser pertinente en la situación social del creyente, debe aterrizar sus presupuestos y finalidades para que, desde la misma crítica, la memoria de Jesucristo y desde la hermenéutica permita al hombre comprenderse en el mundo en que vive y una vez comprendido este puede comprometerse en una real transformación.

Así por ejemplo:

Nuestra historia ha estado tatuada por sucesivas contradicciones: invasión y conquista –resistencia y lucha; esclavitud- fuga a los palenques y quilombos; colonialismo y guerras de independencia; dependencia y opresión y anhelo y gestad de liberación... se dice con razón, que estamos pasando de una época de cambios a un cambio de época y, por lo mismo, estamos llamados a interpretar el momento presente... y como personas profundamente arraigadas en lo concreto, y en la fe y esperanza cristianas, contribuir a dar una respuesta lúcida y eficaz.¹⁹² [...]

De este modo, no solo la teología y la iglesia, marca su itinerario profético y su misión en el mundo, especialmente encarnada en la situación y el lugar de los oprimidos y empobrecidos.

¹⁹⁰ Metz, *Teología del mundo*, 148

¹⁹¹ Rodolfo de Roux, S.J. *Investigar en teología*, Facultad de teología, colección apuntes de teología, Bogotá, 2006, 61

¹⁹² *Ibíd.*, 62

Este lugar hermenéutico supone una inserción (encarnación) en la realidad histórica contradictoria y conflictiva en que vivimos para hacernos cargo de ella (responsabilizarnos), cargar con esa misma realidad (asumirla) y, finalmente, encargarse de ella (comprometerse prácticamente en su transformación) y como afirmaba el mártir de la Iglesia de los pobres, filósofo y teólogo, Ignacio Ellacuría... el lugar interpretativo presupone no solo una determinada ubicación en una realidad social, histórica y cultural, sino también una actitud y práctica dentro de ella que intenten generar una ruptura con el contexto vigente y un apasionado amor por la vida digna y gratificante como posibilidad real para todos y todas, y para la creación entera.¹⁹³ [...]

Es cierto que el marxismo toca las fibras del cristianismo al descubrir al sujeto como devenir de su propia historia.¹⁹⁴

A la vista de este desafío marxista, la nueva teología política se entiende en cierta manera como una teología de la historia con intención práctico-crítica. Ella resalta ante todo que también para el cristianismo solo hay una historia, porque el discurso de las “dos historias” de una natural y de una sobrenatural, afecta de nuevo dualísticamente la seriedad y el riesgo de la vida histórica, a lo cual, no obstante, tiene que volver el hijo del hombre... es, en fin, precisamente esta fe la que permite a los cristianos oponerse a la intimidación de los poderosos, la que les permite estimar su vida como poco importante para servir a las debilidades de los hermanos y hermanas. Un amor semejante devenido político es un testimonio vivo de que la justicia liberadora de Dios también es operativa en este mundo dolorosamente dividido.¹⁹⁵ [...]

Se ha hecho necesario en este último apartado, la cuestión sobre la acción o la praxis y la liberación, porque solo por medio de estos dos presupuestos es posible hablar de un proceso de humanización para la construcción del reino de Dios. La humanización no viene dada en sí misma, sino tanto en cuanto se actúa y se libera para alcanzarla. Desde el contexto mismo del hombre, el mensaje cristiano no queda relegado, antes bien, se abre un nuevo horizonte con el que se pretende reinterpretar la misma revelación.

La teología de la acción hunde sus raíces en la Teología de la historia, en la interpretación de los hechos de la historia como lugar del encuentro y del actuar de Dios y del hombre: carácter teándrico (Theós=Dios y anér-andrós=hombre) de la revelación que incluye el actuar de Dios y el actuar humano en la historia. La historia y la vida del pueblo son los lugares donde

¹⁹³ *Ibíd.*, 63

¹⁹⁴ Cfr, Metz, *Por una cultura de la memoria*, 106

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 107

Dios acontece y se manifiesta, y donde el ser humano actúa y se realiza en respuesta al llamado de Dios.¹⁹⁶

Con una comprensión socio-analítica, desde los presupuestos bíblicos se asume la realidad como, como realidad urgida de liberación histórica:

Es, pues, la praxis histórica de liberación la que sitúa la acción cristiana y la derivada reflexión teológica en el corazón mismo de las urgencias económicas, políticas y culturales de los pueblos oprimidos, subyugados y dominados. Primer acto fundante y fundamental, que significa inequívocamente la militancia fáctica libertaria de comunidades y de grupos en el orden económico, social y político. Militancia liberadora que exige formas de vida, compromisos intelectuales, opciones inmodificables y espiritualidad como forma concreta de vivencia cristiana.¹⁹⁷

Por todo esto, es necesario y fundamental, que la relación fe-política no se quede en elucubraciones de carácter abstractas que oscurezcan su misión. Debe por tanto, entrar en el pueblo, encarnarse en él desde el mismo compromiso fáctico de comunidades y grupos, es decir, la iglesia:

La iglesia para resultar creíble al mundo al que ha sido enviada solo necesita ser lo que ella misma es y vivir históricamente ese ser suyo que está haciéndose. Lo que debe buscar en cada momento histórico es la significación adecuada en la que realice históricamente su verdadero ser y en la que el mundo pueda reconocer su verdadero carácter. Debe buscar, por tanto, aquellos signos que sean intrínsecos a su misión y que muestren de por sí su intrínseca credibilidad; en cada una de sus proclamaciones y de sus acciones debe mostrar que está para realizar la salvación del mundo, siempre teniendo en cuenta que los signos deben serlo de sí misma pero tienen que serlo para un mundo determinado, lo cual les convierte en intrínsecamente históricos.¹⁹⁸

En la iglesia:

[...] en la acción, efectivamente, es donde nos sacudimos la sospecha constantemente repetida de ser el opio del pueblo y de que la permanente invocación al nombre de Dios por nuestra parte no es más que un consuelo antes cosas que habría que solucionar de otra forma o ante una suerte anónima frente a la que vuelve a esfumarse toda nuestra libertad".¹⁹⁹

¹⁹⁶ De Roux, S.J. *Investigar en teología*, 65

¹⁹⁷ Alberto Parra, S.J. *Dar razón de nuestra esperanza*, 40

¹⁹⁸ Ignacio Ellacuría, *Teología política*, Secretariado social interdiocesano, San Salvador, 1973, 32

¹⁹⁹ Metz, *Dios y tiempo*, 82

Por consiguiente, acción es, acción liberadora que humaniza y va construyendo reino de Dios. Y esto legitima el hecho de que lo político puede ser –como de hecho es- un lugar teológico:

En el sentido de que, si la teología como discursividad formal tiene que operar con sus propios constitutivos y con su propia lógica, en cuanto a función explicativa (mediación hermenéutica), la realidad social e histórica opera como función explicada (mediación socio-analítica). Pero sin que esta última pueda ser reducida a la categoría de pasividad pura, simple materia prima, neutra o irrelevante para la explicación misma.²⁰⁰

Urgen entonces quizá hoy más que nunca, una acción liberadora y humanizadora, quizá hoy más que nunca porque:

Los principios de mercantilización e intercambio propios de esta civilización han desbordado entretanto el ámbito de la economía y se han extendido hace ya tiempo a los fundamentos espirituales de nuestra sociedad, colonizando de este modo el corazón del ser humano: todo parece intercambiable, incluidas las relaciones personales; y también a lo que atañe a nuestros recuerdos históricos, cada vez rige menos la responsabilidad moral y cada vez más, por el contrario, la inocencia que se presenta como objetividad.²⁰¹

5. COMUNICAR ESPERANZA Y LIBERACIÓN

Si se pretende hablar de una comunicabilidad desde la relación fe-política, es necesario comprender que la noción de sujeto y contexto, son en la actualidad procesos de referencias imprescindibles. También, la vieja disputa entre fe y razón ha quedado superada. Ahora la fe busca apoyo en la razón, en una razón que ha de entenderse como libertad, no solamente propia, sino libertad de los otros y con los otros, y así esa libertad se convierte en justicia.

Si se habla de comunicabilidad de la fe:

[...] el logos de la teología se caracteriza por una mentalidad histórica –no por casualidad la “memoria peligrosa” se convirtió en una categoría central en la teología política- que no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia de sufrimiento de los hombres.²⁰²

²⁰⁰ Parra, S.J. *Textos, contextos y pretextos*, 326

²⁰¹ Metz, *Memoria Passionis*, 87-88

²⁰² Metz, *Dios y tiempo*, 144

El principio solidaridad vendría a ser también parte fundamental en la intención se comunicar el mensaje de salvación desde la relación fe y política: “[...] *la nueva teología política se considera la expresión de la conciencia propia de la nueva teología en general, en cuanto doctrina que legitima no las fuerzas represivas sino la solidaridad con los oprimidos*”.²⁰³

Una vez más, esta propuesta teología se ubica de cara a la praxis y a la liberación, y aún más si se habla de compromiso y responsabilidad, como ya se ha mencionado. Pero también parte de la memoria como elemento imprescindible en la coherencia de comunicar el mensaje de salvación, bajo el presupuesto fundamental de la relación fe-política.

¿Qué se comunica o puede comunicarse desde la relación fe-política? Lo que se comunica entonces es memoria. No es cualquier memoria, no es simple recuerdo. Es la memoria de Jesucristo, que es memoria de justicia, solidaridad, reconciliación, libertad y paz. “*La lógica de la teología tiene una estructura anamnética. Y es “práctica” porque, para formar sus conceptos, no puede prescindir de un saber que nace del comportamiento*”.²⁰⁴

Lo que se hace memoria se narra. El narrar como acto comprometido con la propia realidad del hombre:

[...] La importancia que la narración, el narrar, tienen para la identidad y configuración humanas de la vida se debe a lo siguiente: lo que el hombre es, el concepto que el hombre podrá tener de sí mismo, lo que puede esperar de sí mismo, sólo es concebible si parte de una coalición entre los que viven actualmente y los que ya han muerto, los olvidados, sacrificados, vencidos. Sus visiones y su sabiduría forman parte del acervo de la humanidad. Y ese acervo no se consigue nunca únicamente a través de la reconstrucción histórica. Eso solo es posible “narrando en contra del tiempo”, y por eso hay que intentar contar, contar una y otra vez.²⁰⁵ [...]

Lo que se comunica cuando se narra, no es una fe prefabricada, sino una fe que se mantiene y se ha mantenido en la vida. Los cristianos comprometidos y responsables, la iglesia como servidora la Gracia y la salvación, como instrumento escatológico de Dios, tienen que “narrar a Dios” como experiencia de resistencia, “[...] *contra un mundo en el que los hombres viven como si no fueran seres humanos y en el que tienen destrozado su rostro humano como si no hubiera Dios, como si no hubiera ningún misterio divino en la vida de los hombres*”.²⁰⁶

²⁰³ Xhaufflaire, *La teología política*, 122

²⁰⁴ Metz, *Esperar a pesar de todo*, 32

²⁰⁵ *Ibíd.*, 47

²⁰⁶ Johannes Baptist Metz, *Aprender y enseñar la fe* Agradecimiento a Karl Rahner, en *Selecciones de teología* Vol.43, no. 171(jul.-sep. 2004), 213-214

El narrar, como se ha dicho, parte de la memoria en busca de sentido. Si en algo ha de entenderse la relación entre fe y política, es en la búsqueda de sentido que se concretiza desde la libertad, la esperanza y una acción o praxis liberadora en medio de la narración. Aún más, lo que se narra es el sentido.

La renuncia al sentido por parte de una instrumentalización, los totalitarismos, etc. Que todo lo hace inmediato, hacen que el hombre, la sociedad y la cultura caigan en la amnesia. Por ello, la comunicabilidad, la narración, se hacen imprescindibles sino se quiere perder el sentido, de todo aquello que ha marcado la vida y la humanidad. “*El lenguaje narrativo no es simplemente el lenguaje de la diversión y de la distracción. Ese lenguaje puede tener muy bien en sí mismo un cierto carácter de resistencia, incluso algo subversivo*”.²⁰⁷

De esta manera:

La escatología cristiana, como comprensión de la memoria en apertura constante a la esperanza, no olvida la historia de sufrimientos, porque si bien asume la resurrección con alegría, ello no es posible al margen de la ascensión de la pasión y la muerte. Bajo esta dimensión trídica de la pasión, muerte y resurrección, se revela en la historia y se inculturiza la fe cristiana. El sentido de la resurrección y la vida cristiana está siempre ligado a la pasión y a la muerte.²⁰⁸

Ahora bien, cuando se habla de comunicabilidad, con ello no se pretende agotar todo el sentido de una anamnesis, pues esta, indaga siempre o de manera recurrente aquello que ha causado el olvido de Dios y del Hombre mismo, manifestado en la injusticia y el sufrimiento en el tiempo y en la historia:

En estas circunstancias, la memoria *passionis* provee a la historia la riqueza de la singularidad y la contingencia, con lo cual la hermenéutica histórica desborda el horizonte lineal de la historia universal, para dar paso a una historia de la pasión, donde el núcleo de su dinámica es el sufrimiento.²⁰⁹
[...]

La memoria se configura en la relación de la narración con la razón y la historia del hombre. Del hombre que constantemente busca su sentido en el mundo y no pese a él. Es necesario sin embargo, plantearse la pregunta sobre la actualidad y la pertinencia de la teología en la actualidad, y en cualquier caso indagar y ella no ha callado ahí donde muchos esperaban su voz, y que hoy cuando pretende emitir su

²⁰⁷ Metz, Esperar a pesar de todo, 48

²⁰⁸ Daniel Garavito Villareal, *Memoria en razón de las víctimas J.B Metz, un correctivo de la privatización de la teología*, facultad de teología Pontificia Universidad Javeriana Colección Teología Hoy No. 69, Bogotá, 2009, 63

²⁰⁹ Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, 80

discurso, o muchos la toman por enmudecida o simplemente no reconocen su voz porque se ha instrumentalizado la escucha:

Hacer memoria del ser humano en cuanto tal en la remembranza de su Dios presupone apoyarse en una forma de racionalidad que aquí hemos caracterizado como anamnética. La imagen de ser humano de inspiración bíblica palidece y decae en una cultura que solo conoce una memoria dominada y desenmascarada por nuestros discursos, pero no una memoria capaz nuevamente de orientar nuestros discursos. Pues ¿cómo puede una racionalidad discursiva que no se alimenta de las posibilidades semánticas de una cultura anamnética defenderse de la subrepticia auto-totalizante de una racionalidad meramente técnica?²¹⁰

Por tanto, la teología política desde la tradición bíblica actúa como implicación hermenéutica de una responsabilidad racional y el compromiso de la fe, al proponer de nuevo un sentido al hombre desde una esperanza que se narra. La narración de la memoria de Jesús. Lo que se rememora es el sufrimiento, ante el olvido general de este. Por esto mismo, *“la razón anamnética adquiere un carácter ilustrado y su legítima universalidad gracias a que se sabe guiada por un determinado recuerdo, en concreto por el recuerdo del sufrimiento, por la memoria passionis”*.²¹¹

La comunicabilidad, hay que decirlo, se comprende desde la narración del sufrimiento ajeno y erigido como dialéctica contra el olvido dada por la razón:

La importancia del *a priori* sufrimiento ajeno, que estructura de alguna manera la razón anamnética, consiste en el hecho de que se orienta como razón crítica al entramado cultural y social que entreteje las sociedades secularizadas bajo el proyecto de modernidad, y busca defender el reconocimiento de las relaciones entre las pluralidades, aun más cuando el que demanda solicitud es una víctima.²¹² [...]

Ahora bien, como es un lenguaje que parte de la memoria y es esencialmente una narrativa crítica, es un lenguaje que se rehúsa a la manipulación de la que son inherentes un lenguaje técnico y el habitual lenguaje político. Si desde esta narración crítica que parte del pasado o de la memoria, la esperanza deja de ser mera ilusión o anhelo ingenuo, y se convierte en una esperanza comprometida con el cambio desde una ética política, que si bien es cierto carece de especificidad por su carácter universal y por asumir los problemas de la sociedad,

²¹⁰ Johannes Baptist Metz, *Memoria passionis Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander (España), 2007, 93

²¹¹ Metz, *Memoria Passionis*, 214

²¹² Garavito, *Memoria en razón de la víctimas*, 114

aun así es una ética que pone cara a la injusticia, una ética que se ocupa de la víctimas.

Pero, ¿cómo llevar a cabo u narración en medio de la pluralidad e inculturación? Y además, ¿puede la iglesia ofrecer una dignidad narrativa que orezca algo más que artificios metafísicos ajenos al sujeto, y salvaguarde el sentido del menor lenguaje técnico e instrumentalizado, y pueda encarnarse en el seno mismo de la sociedad y la vida del hombre?

Por su origen, la Iglesia es una comunidad de recuerdo y narración reunida en torno a la eucaristía, en el seguimiento pleno de Jesús. Precisamente en cuanto tal, la Iglesia debería estar abierta de par en par a la comunicación intercultural, debería ser capaz de inculturación... así pues, la teología tendría hoy una tarea no poco importante en el reconocimiento de la narración como una forma lingüística privilegiada para la relación intercultural de unos con otros y en el desarrollo de la misma como categoría, por así decir, mediadora entre mundos de la vida y formas de vida culturalmente dispares.²¹³

Pero, a propósito de la técnica y la instrumentalización, ¿acaso ya no se vive una época, por así decir, posnarrativa?, ¿no está la imagen supervalorada por encima de todo intento de narración?, ¿la historia no es hoy concebida como proceso cognitivo de aquello que ya fue y que está perdido pero al mismo tiempo resucitado con datos y fechas precisas?, y entonces, ¿no es mismo cristianismo una apuesta posnarrativa? Frente a todos estos prolegómenos, ya hoy se trata de evadir la narración como categoría dadora de sentido y se apuesta más por un lenguaje analítico y argumentativo. Esto, sin embargo, no lo dice porque:

El cristianismo es la religión del tránsito del mito al *logos*; de ahí que haya perdido su carácter esencialmente narrativo, procedentes de las narraciones judías, “logificándose” en aras de su universalización. Pero esta respuesta no deja de ser problemática. Pues, en el cristianismo, las narraciones no especifican el lenguaje de una experiencia ajena a la historia, trascendente a nuestra historia. Para el cristianismo, la verdadera oposición no se da entre el mito y el *logos*, sino entre el mito y la historia real con sus contradicciones, con su no-identidad “lógica”. La cual es precisamente el factor que determina la historicidad de la historia, diferenciando a ésta de la naturaleza.²¹⁴ [...]

En todo caso, el cristianismo posee datos de relatos eminentemente históricos de los que no se puede prescindir. Lo que narra la fe cristiana no son fantasías volátiles totalmente extrañas y raras para el hombre. Antes bien, lo que narra es la historia de sentido, la historia de salvación. En todo caso es historia del hombre trascurrido en el mundo.

²¹³ Metz, *Memoria passionis*, 242

²¹⁴ *Ibíd.*, 243

Cuando se narra la historia, se crea un intercambio de experiencias de sentido que no pueden ser agotadas por la abstracción de los dogmas y los ritos. Si el ejercicio teológico anula por completo la narración entonces se anula a sí mismo, en tanto que indetermina su propia reflexión sobre la que versa su haber, la fe. Lo que narra la fe cristiana es historia verdadera, la historia de Jesús de Nazaret, su pasión, muerte y resurrección, y es verdadera aun más, cuando esta historia es comprendida e interpretada desde la historia del sufrimiento humano:

Porque, en el sentido de una macro-narración, la historia solo existe como historia de la pasión. La *memoria passionis* rompe toda abstracta constricción unificadora hacia una “única historia” bajo el dictado de los universalismos totalitarios, pero también cuestiona la posmoderna desintegración de la historia real de los seres humanos en una inconexa pluralidad de la historia.²¹⁵

Por consiguiente, La misión de una comunicabilidad que es traducida en narración, es crear una conciencia ética. La cuestión es saber, si en la relación con los hombres lo que se narra o comunica les ayuda a eliminar el mal.

El hombre es capaz de ser responsable, es capaz de saber lo que ha ocurrido en el pasado y las cosas que él puede llegar a hacer. Si sabe de lo que él es capaz en el mal, también puede saber de lo que es capaz en el bien. Sin ese saber histórico, sin memoria, no tenemos salida. Pero los principios éticos sólo se imponen cuando se les pone en práctica. Tenemos que intentarlo. Hay muchas clases de fuentes para el comportamiento ético. Esas fuentes, como ya he dicho antes, están en el hombre, en hombres y mujeres, en niños, en libros, en el pasado, en recuerdos, sí, sobre todo en el recuerdo.²¹⁶

No se quiere caer aquí en la discusión si los hombres son malos o buenos por naturaleza, pues la confianza es una limitante que nace del contexto de las experiencias que se han vivido. Aquello que hace único y diferente a cada persona debe ser respetado. De lo que se trata es de reconocer que cada persona puede hacer le mal o puede hacer el bien. El hombre es capaz de humanidad o de deshumanización. Muchos hombres son seres humanos, pero que han perdido y olvidado su humanidad, se han deshumanizado. De esta forma:

[...] cuanto más al fondo llegamos, cuanto más nos acercamos a una de esas fuentes, descubrimos en ella una fuente de verdad, del amor al prójimo. Para decir si lo que hacemos en bueno o malo, tenemos que preguntar a aquellos por quienes hacemos algo. El otro, no yo, es quien ha

²¹⁵ *Ibíd.*, 245

²¹⁶ Metz, *Esperar a pesar de todo*, 86

de decidir si el hecho es bueno o malo. Si hacemos algo contra la voluntad del otro, no hay nadie que sepa mejor que el mismo interesado si eso es bueno o malo. El otro conoce tu quehacer.²¹⁷ [...]

Cada vez que un hombre se opone a la injusticia, la esperanza se torna más fuerte. Se transforma algo o se cambia algo recordando, narrando, esto es, educando. Porque en este caso educación es sinónimo de recuerdo, esto sin duda supone una responsabilidad directamente implicada con las víctimas:

[...] Hemos perdido la batalla del recuerdo. Eso no significa que tengamos que darnos por vencidos. Al contrario, hemos de seguir luchando. Pero el tiempo trabaja en contra nuestra... las personas se resisten a recordar. No pueden vivir con la verdad y piensan que pueden vivir contra la verdad. Pero aunque seamos pocos y aunque vayamos siendo cada vez menos, deberíamos seguir recordando. Dentro de cien años los estudiantes comprobarán lo siguiente: Hubo unos cuantos que perseveraron en el recuerdo, es razón suficiente para seguir recordando.²¹⁸

Cuando se narra lo que está en la memoria, la esperanza se torna no solo reflexión, sino también praxis liberadora, y frente a la reticencia de olvidar, no solo se compromete con el futuro y viene del pasado, sino que también se sitúa en el presente y se hace presente en cada experiencia de injusticia, sufrimiento y opresión vivida en el pasado, para que no se vuelva a repetir en el futuro que se espera.

El discurso sobre Dios ha dejado de ser inocente o neutral, en el sentido de su implicación y relevancia de la vida social y política de los hombres. Ha perdido su indiferencia social, histórica y hasta cultural, así, el discurso sobre Dios lleva a preguntar:

¿En qué tipo de mundo se vive la experiencia de fe?, ¿en qué contexto y situación viven los que viven su fe y cómo se anuncia el evangelio en ese contexto y situación?, ¿quién es el sujeto que vive esa fe, bajo qué condiciones y posibilidades la vive? Y también reconocer críticamente, ¿quién habla de Dios y con qué propósito ofrece un discurso sobre él?

La teología política como teología fundamental de cara al sufrimiento público y en virtud de la rememoración de la historia del sufrimiento ajeno:

Es crítica con un concepto de razón que pretenda sustraerse a la tensión dialéctica de recuerdo y olvido, afianzando así la amnesia cultural de nuestras sociedades todavía modernas o ya transmodernas. Desde muy pronto, la nueva teología política acentuó la base anamnética de su racionalidad, de su discurso sobre Dios y sobre su Cristo –en la forma de

²¹⁷ Ibíd.

²¹⁸ Ibíd.,95

recuerdo peligroso-, y abordó el tema de la “historia” desde el enfoque del “futuro a partir de la memoria del sufrimiento”.²¹⁹

Si es fundamental esta teología, es por antonomasia una propuesta de sentido, y es reto del teólogo acompañar, dirigir y al hombre en ese intento de búsqueda por ese horizonte de sentido, implicándose a sí mismo en dicha búsqueda. Mediar y entramar desde la tradición bíblica la problemática del presente con la actualización del evangelio en el contexto de cada cultura.

Da tal manera, la nueva teología política, asume en responsabilidad la encarnación de ese horizonte hermenéutico, buscando comprender la relación entre fe y acción liberadora. *“En el marco de la liberación, la teología articula la revelación con la política, posibilitando la emergencia de un sujeto consciente de su responsabilidad consigo mismo, pero sabe también que es responsable de los otros”*.²²⁰

La nueva teología política intenta y pretende ponerse de cara al mundo, sin prescindir del dato revelado. En el mundo y no pese a él, busca afrontar acontecimientos concretos de la historia del sufrimiento del hombre siempre desde la esperanza, el compromiso y la responsabilidad.

En esa misma medida, la teología política que aquí se propone no es otra cosa que teología, intento de hablar cristianamente sobre Dios con el rostro vuelto hacia el mundo, hacia el mundo de este nuestro tiempo.²²¹

CONCLUSIONES

El desarrollo del problema planteado, a saber, relacionar dialécticamente desde la perspectiva teológica de J. B. Metz, las dimensiones de fe y política, en el accionar humano, que permitiese un proceso de humanización para la construcción del reino de Dios, abrió la reflexión sobre las circunstancias e implicaciones de la fe en la vida de la sociedad y del hombre moderno, posmoderno e ilustrado.

Desde este proyecto, se ha podido percatar la tarea ardua que significa en el quehacer teológico hablar de Dios en la sociedad y en contexto político. No es

²¹⁹ Metz, Memoria passionis, 249

²²⁰ Garavito, Memoria en razón de las víctimas, 124

²²¹ Metz, Memoria Passionis, 251

posible que la teología prescinda de aquellos acontecimientos históricos que han marcado el rumbo de la humanidad, al menos en occidente. Toda la problemática que plantea la Ilustración, así como el problema que inicia el marxismo con la praxis social y política, no es un problema que solo compete a una instancia teórica del asunto, sino que además y sobre todo, el problema esta avocado a las prácticas sociales y el conjunto de praxis política, que determinan las mediaciones de una sociedad contemporánea.

La teología política busca poner la cara al mundo, planteando la pregunta sobre la responsabilidad del creyente, la libertad, la razón, la crítica, la memoria, y relacionando estas categorías dialécticamente, busca responder al problema del sufrimiento, la injusticia, la opresión, el olvido y el tiempo, desde la necesidad de la relación fe-política, Dios-tiempo, razón-historia, esperanza-sufrimiento, si se quiere.

Además, en todo el desarrollo del problema y del objetivo principal, de relacionar dialécticamente fe-política, la escatología cristiana es punto central si de dialéctica se quiere hablar; porque la esperanza es recuerdo constante de la historia, ubicada desde el presente y responsable con un futuro planeado desde el compromiso y la responsabilidad. La historia, ya se dijo, es la historia del sufrimiento del hombre. La teología política como esperanza frente a toda desesperanza, desborda la noción de historia como mero dato historiográfico. De esta forma, al encarar el sufrimiento humano en concreto, la teología política actúa como praxis del recuerdo contra el olvido y la indiferencia.

La esperanza en todo caso, mantiene el ritmo de la historia en contraposición y rechazo al intento de autodeterminación de un sistema político en tanto que ideología. Una instancia social o políticamente particular que pretenda la realización del hombre con acción arbitraria, terrorista, totalitaria y excluyente, un sistema ideológicamente deshumanizante y dominador, porque se ha erigido per sé, como desconocedor de la justicia, la libertad, la paz y la reconciliación:

He aquí en alcance político de la afirmación de que solo Dios es el sujeto de la historia y el origen de su sentido. Ninguna instancia intrahistórica puede atribuirse tales prerrogativas escatológicas; de lo contrario se convertiría no en factor de liberación sino de dominio totalitario... no se trata de preconizar una política, que no sería más que política, "asunto técnico", sin determinación de preferencias. Consciente de la ilusión propia del liberalismo político en una sociedad donde se encuentran opresores y oprimidos, la teología política pretende ser una doctrina de la *reserva escatológica* lo es también del recuerdo (institucional) del Dios de

Jesucristo, es decir, doctrina de un amor sin reserva por los oprimidos: será más amado y más digno de solidaridad aquel se demuestre más oprimido, más cercano a la esperanza escatológica en su misma impotencia.²²²

La nueva teología política, pretende salvarse de la acusación hecha contra la vieja teología política, por vincular conscientemente y a modo de oportunismo, lo sagrado con el poder, o el discurso de Dios como discurso dominante aliado a un sistema totalitario y opresivo.

Ahora bien, en el asunto de la desprivatización de la teología, la hermenéutica se ubica dentro de un ejercicio posidealista, en cuando que, aunque tiene pretensiones universales por el carácter mismo de desprivatización, ella busca poner la cara y responder a problemas de la sociedad pero situados en la vida del hombre mismo como es el sufrimiento, la injusticia y la opresión. La teología política se sitúa en el grito de las víctimas, de los olvidados, de los sufrientes, y de esta manera:

Cuando el sufrimiento encarna una verdad, en cuanto es un hecho compartido por la humanidad, más allá de la diversidad cultural, también comporta una dimensión universal de rechazo al olvido, a la injusticia, de apertura a la vez ante la autoridad del sufrimiento. El reconocimiento del sufrimiento, como prioridad de la alteridad humana, establece un constitutivo básico de fundamentación moral para la teología política.²²³

La intención de desprivatizar la teología, nace de la urgencia de las relaciones que establece la mediación del discurso de Dios con la sociedad. Cuando la teología política asume el mensaje de salvación de manera universal, asume toda la tradición cristiana que se fue cimentando precisamente sobre este principio. De esta manera y desde la praxis de Jesús, la teología política se encarga del problema de una praxis liberadora en la misma sociedad que gime con dolores parto por la injusticia y el sufrimiento. De esta manera se forma una hermenéutica que permite la vigencia de una crítica y una razón en pro de la libertad que se encarna no solo lo sistemático de la teología misma, sino también en la iglesia como institución visible y en los contextos sociales, culturales e históricos de la situación de sufrimiento que adolecen los hombres y las mujeres.

²²² Xhaufflaire, *La teología política*, 121

²²³ Garavito, *Memoria en razón de la víctimas*, 167

La necesaria relación entre fe y política, surge de la urgencia de que tanto el creyente como el no creyente se sabe ubicado en el mundo, y que tanto la fe como la política exigen de su comprensión y acción una manera de situarse respecto al mundo mismo:

El problema de la determinación de la fe cristiana, monopolizado por la intervención del magisterio oficial y de los sistemas de representaciones y de prácticas que limitan su alcance al terreno privado de la existencia, tiene que ser considerado como un problema político. Pero es que el problema de la determinación de la política no es en sí mismo un problema reservado a los políticos o a los mantenedores de poderes establecidos. Es también un problema de orden histórico-ético e incluso religioso.²²⁴

Ahora bien, después de todo qué se puede decir en última instancia de lo que la teología política espera de la iglesia, o mejor, qué se puede esperar de la iglesia como institución visible en medio de una sociedad que vive cada vez más la dualidad de una credulidad y rechazo a las instituciones. La iglesia, no solo debe garantizar la libertad de los hombres sino que también ella en su seno más íntimo debe convertirse en lugar teológico de la búsqueda de una verdad liberadora. No una verdad a medias y acomodada a intereses ideológicos, que en todo caso no sería verdad, sino la verdad de la revelación que es la persona de Jesús. Una verdad que se sitúa de frente a la opresión y al sufrimiento del ser humano.

Es en este sentido como se puede entender la credulidad de la iglesia en medio de la sociedad secularizada. Solo desde el compromiso y responsabilidad por la búsqueda de la verdad. Una iglesia visible, si, porque acompaña en el acto mismo de libertad del creer. Es el propio pueblo de Dios, y no solo un pequeño grupo élite la razón misma de la revelación, pues él constituye intrínsecamente la posibilidad de la apropiación libre y crítica del mensaje de salvación.

Contra todo intento de privatización del mensaje de salvación, la iglesia debe concebirse a sí misma en el servicio encarnado de una responsabilidad pública que enmarque una institucionalidad crítica y liberadora:

Esta salvación no se proclama sola y primariamente como salvación del individuo –sea salvación individual del “alma” o resurrección de individual del “cuerpo”. Esta salvación se expresa mucho más como la salvación de la alianza, la salvación de “muchos”, en una palabra, como salvación en el

²²⁴ Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, Sígueme, Salamanca, 1978, 18

sentido de “la resurrección de la carne”. “Carne” significa –en contraposición a “cuerpo”-, según el modo de hablar bíblico, la existencia social, la alianza existencial del hombre.²²⁵ [...]

La paz, la libertad, la reconciliación y la justicia, son el sentido de una salvación que se encarna en el mundo, en la sociedad. Evidentemente que son categorías que no tienen identificación histórica en concreción historiográfica propiamente hablando, porque depende absolutamente y solo así han de comprenderse, como salvación prometida.

Ahora bien, el carácter de promesa no implica indiferencia y quietud en el compromiso con la sociedad, antes bien, se convierte en un horizonte de sentido sostenido por el imperativo crítico-liberador que moviliza y forja una conciencia teológica crítica socialmente relacionada en el amor que se concibe mucho más allá de una consideración interpersonal, sino en el servir práxico articulado con la historia del sufrimiento y liberación del hombre, y del hombre oprimido.

Esta praxis, hay que aclarar, no desvirtúa el intento teórico del pensar y del quehacer teológico, relegando la teología a una simple cuestión de actitud y aptitud de una posición práctica. *“Por el contrario, yendo hasta el límite de sí misma como instancia teórica es como la teología será capaz de captar las implicaciones y las referencias prácticas de sus formas pasadas y presentes”.*²²⁶

Hasta aquí se ha mostrado la estructura de una teología política como intento de teología fundamental. Con Metz se ha visto que el trabajo es arduo y que aún queda tarea por hacer. No se trata de proclamar un triunfalismo que aletargue las conciencias, cuando se habla de esperanza y promesa se suele caer en ese error, a lo sumo, a largo plazo se verían los alcances de esta teología política en el intento de responder a la crisis que vive el cristiano en la sociedad, crisis en cuanto a su compromiso y responsabilidad, crisis de la credibilidad institucional de la iglesia, crisis del concepto mismo de política y ética, y crisis de la teología misma en tanto que discurso que habla de Dios en la sociedad.

La teología política no pretende desligarse de la práctica eclesial, antes bien, desde el interior mismo de la iglesia busca una transformación misma de la estructura que ella misma pretende abanderar, para que la iglesia se convierta en institución preservadora de la libertad, comunicadora de esta, y se convierta en el

²²⁵ *Ibíd.*, 291

²²⁶ *Ibíd.*, 285

lugar mismo de la búsqueda de la verdad en solidaridad con la historia del hombre sufriente y oprimido.

Sin embargo, el debate sigue abierto; la teología política no agota todo el intento por liberar al hombre en el despliegue de sus contradicciones y limitaciones. En materia de moral, el problema sigue abierto, ante la crisis que vive el cristiano, faltaría profundizar sobre una concreción clara y realizable sobre el esfuerzo adecuado para superar tal crisis, y desde una praxis concreta qué acción serían viables para la realización posible de la liberación del hombre, no solo en lo institucional de la iglesia, sino también en la acción del hombre en sociedad y en el contexto político.

Si se habla de una hermenéutica que posibilita el itinerario teológico, pues este mismo carácter hermenéutico se abre a nuevas y diferentes posibilidades en el despliegue disciplinario de la misma teología. Además, de cara a la hermenéutica filosófica, “lo que atañe a la propia teología política, la historia moderna se muestra demasiado unilateralmente como la historia supraestructural de la instauración de una racionalidad fundamentalmente emancipadora y de su evolución en un sentido deshumanizante.”²²⁷

Tampoco queda resuelto el problema que versa sobre la teoría como producción teológica y el conjunto teórico también de un pensamiento social no necesariamente cristiano. Es decir, queda abierta la problemática de una relación entre ciertos grupos de acción política liberadora o emancipadora si se quiere, con grupos de acción liberadora y que se confiesan cristianos en su práctica. O qué decirles a estos grupos de acción política desde una perspectiva cristiana, pues en no pocos casos ellos se conciben en la lucha por adueñarse y en el mejor de los casos cambiar un modelo ideológico imperante y hegemónico.

Pero, ¿cómo puede estructurarse una teología política de cara a la problemática económica concretamente hablando en la sociedad y la organización de los pueblos en cada contexto en particular, pues no es lo mismo Europa que África, como tampoco es lo mismo Norte América que Latinoamérica? Este problema se enuncia y se deja abierto, por la preocupación del cambio de determinación de la sociedad, pues anteriormente se podía concebir la política como elemento fijo, decisivo y determinante para el desarrollo y progreso de los pueblos. Sin embargo, hoy es la economía con el modelo capitalista el que determina la organización de la sociedad, y por decirlo de alguna manera, define el devenir de los pueblos: ¿teología de la economía?, ¿teología de lo económico?, ¿teología económica?

²²⁷ *Ibíd.*, 286

El intento de relacionar fe-política, como una propuesta de humanización para la construcción del reino de Dios es interpelado por estas cuestiones. Sería, sin embargo, ilusorio esperar soluciones claras y definitivas a toda esta complejidad de situaciones. Lo importante con este proyecto, era comprender y asumir con la mayor seriedad posible, la problemática siempre en debate sobre las condiciones reales y posibles donde se ubica el cristianismo de cara a la sociedad y a la historia de sufrimiento del hombre, en el contexto no solo de fe, sino también político, de liberación del hombre.

En todo caso, todo este propósito ha nacido desde interior de la fe, no desde fuera, aunque todo contiene un signo de interrogación. No se conoce una respuesta absoluta, pues la vida en su complejidad es un callejón con muchas puertas, se abre una, y puede que ahí esté la respuesta, se abre otra y quizá este ahí. Lo más importante es aprender que la plenitud está en la búsqueda y adhesión a la verdad, y que por más que la verdad sea una, hay muchos caminos para llegarle a su encuentro.

La respuesta está en las manos del hombre, si bien el reino solo pertenece a Dios, en tanto que sujeto de la historia, es el hombre quien decide cómo y cuándo ir manifestando ese reino. Cuando el mundo haya cambiado, cuando las voluntades se hayan transformado, cuando los hombre por fin sean responsables unos de otros, entonces el mundo ya estará preparado y merece el reino. Dios creó el mundo, y es el hombre co-creador en tanto que responsable por reconstruirlo. Es la transformación y conversión hacia una nueva justicia que reside en la verdad, el pregón que anuncia la paz de Dios en la persona de Jesús y la proximidad de su reino. Mientras tanto no en vano hay que decir: *Esperar a pesar de todo.*²²⁸

²²⁸ Metz, Esperar a pesar de todo.

BIBLIOGRAFÍA

Alberto Parra Mora, *La función hermenéutica de la teología*. En revista *Theológica Xaveriana*, Vol. 26, no. 1-2 (Ene – Jun., 1976).

Alberto Parra Mora, *Textos, contextos y pretextos teología fundamental*. Bogotá, Facultad de teología, 2005.

Alberto Parra, S.J. *Para una praxis histórica de la fe*, cuadernos de teología 2, *Theologica Xaveriana*, Bogotá, 1979.

Alberto Parra Mora, S.J. *Dar razón de nuestra esperanza Teología fundamental de la praxis latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de teología, Colección Profesores, N° 18, Bogotá, 1988.

Benedicto XVI, *Carta apostólica en forma motu proprio con la se convoca el año de la fe Porta Fidei*. En w2.vatican.va/.../hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html.

Catholic.net

Carlos Corral Salvador, *Teología política una perspectiva histórica y sistemática*, Valencia, Tirant Humanidades, 2011.

Clodovis Boff, O.S.M. *Teología de lo político sus mediaciones*. Salamanca, Sígueme, 1980.

Daniel Garavito Villareal, *Memoria en razón de las víctimas J.B Metz, un correctivo de la privatización de la teología*, facultad de teología Pontificia Universidad Javeriana Colección Teología Hoy No. 69, Bogotá, 2009.

Daniel Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, Bogotá, Facultad de teología, 2009.

Edward Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca 1987.

Fernando Savater, *Así hablaba Nietzsche*, Altera, Barcelona, 1996.

Fernando Arilla Bas, Fernando, *Método para la redacción de tesis de grado técnica de investigación documental*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de Mexico, Universidades-trabajos de grado, 1980.

Fer Güiza, *Diapositivas sobre la investigación documental*. En es.slideshare.net/FerGiza/investigación-documental-16405056.

Hananh Artedt, *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1997.

- Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós, 2007.
- Ignacio Ellacuría, *Teología política*, Secretariado social interdiocesano, San Salvador, 1973.
- Jesús Andrés Vela, S.J., *Investigar en teología*, Bogotá, Facultad de Teología, 2006.
- Jürgen Moltmann, *Conversión al futuro*, Madrid, Marova, 1974.
- Jürgen Moltmann, *Hablar de Dios en este tiempo la herencia de la teología política*. En revista *Selecciones de Teología*, Vol. 37, n° 148 (Oct.-Dic. 1998).
- Jürgen Moltmann, *Teología política ética política*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Jürgen Moltmann, *Primero el reino de Dios*, en *Selecciones de teología vol.*, 30. N° 117, (ene.-mar. 1991).
- Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Johann Baptist Metz, *Teología Política*. En revista *Selecciones de teología*. Vol 10. No. 37. (Enero-Marzo 1971).
- Johannes Baptist Metz, *Dios y tiempo Nueva teología política*. Madrid: Trotta 2002.
- Johannes Baptist Metz, *Esperar a pesar de todo*, Madrid: Trotta, 1996.
- Johannes Baptist Metz, *Aprender y enseñar la fe Agradecimiento a Karl Rahner*, en *Selecciones de teología Vol.43*, no. 171(jul.-sep. 2004).
- Johann Baptist Metz, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Johannes Baptist Metz, *Memoria passionis Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria).
- José Gómez Caffarena, *La entrada humanista del cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1984.
- Josep Ratzinger, *Escatología La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 2007.
- Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006.
- Karl Barth, *“Comunidad cristiana y comunidad civil”*, 93-94. En *Selecciones de teología*, Vol, 10, (enero-marzo 1971).

Karl Rahner, “¿Qué es teología política?”, *Arbor* (1917) 245-246. En *Selecciones de teología*, Vol, 10, (enero-marzo 1971).

Karl Rahner, S.J. *Humanismo cristiano*, en *Selecciones de teología*, vol.7, n°27, (enero-marzo 1968).

Marcel Xhaufflaire, *La teología política*. Salamanca: Sígueme 1972.

Marcel Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*, Salamanca, Sígueme, 1978.

Márcio Fabri Dos Anjos. *Teología y nuevos paradigmas*. Bilbao: Mensajer, 1999.

Pablo VI, Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, Dic 7de 1965.

Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, Mexico: Siglo XXI, 2009.

Rodolfo de Roux, S.J. *Investigar en teología*, Facultad de teología, colección apuntes de teología, Bogotá, 2006.

Walter Kasper, *Utopía política y esperanza cristiana*, *Selecciones de teología*, vol.10, enero-marzo 1971.