

LIBERTAD O LIBERACION PARA EL TERCER MUNDO

por LOTHAR BOSSLE

En la búsqueda de una vía correcta para liberarse de la miseria social e ingresar a una fase de modernidad, de sociedad industrial, a fines del siglo XX se nos plantea el problema significativo desde el punto de vista histórico y sociológico de cómo los países del Tercer Mundo —ya se encuentren en Africa, Asia o Latinoamérica— deban solucionar sus problemas: por medio de la institucionalización de la libertad o por medio de la revolución de la liberación. La diferencia de significado entre el concepto de libertad y la definición de lo que habrá de entenderse por liberación, por la sola semejanza verbal, pareciera ser poco relevante. Sin embargo, al tratar de dilucidar y precisar ambos conceptos, rápidamente aparecen las fundamentales diferencias entre ellos.

La libertad es una relación de valor que provee al hombre de la dignidad de su individualidad inconfundible. Cuando Immanuel Kant se refirió a que la Ilustración haría salir al hombre de su inmadurez, de la que él mismo debe culparse, quiso significar un proceso que habría de operarse dentro del propio hombre —y no una transformación colectiva, o sea, estructural de la sociedad como un todo—. La ruptura visible con las condiciones sociales existentes, la alteración que haría estallar el sistema —aunque fuera por el ejercicio de la violencia— eso es, sin embargo, lo que incluso sus defensores entienden por “liberación”. Por tal motivo, en las actuales estrategias de modificación social del mundo, el modelo llamado “liberación” ha llegado a obtener un carácter excluyente frente al concepto de valor de libertad. Así, en ninguna parte se habla de movimientos de libertad, sino solamente de movimientos de liberación que actúan en los países del Tercer Mundo. Por este mismo motivo, en nuestro tiempo nos vemos obligados a renunciar a la modernización de una teología de la libertad, lo que en realidad sería lo más lógico, sino que tenemos que habérmolas con una teología de la liberación que, en efecto, quiere despertar la esperanza de que después de la liberación de los pueblos recién podría llegar a realizarse la libertad de los hombres. Cuando Robert Held, después de la Conferencia Episcopal latinoamericana de Puebla, en su investigación sobre la teología de la liberación se dedicó a dilucidar la cuestión si en su caso no se trata de una “demagogia de la revolución mundial”, observó muy acertadamente lo siguiente: “No es ninguna coincidencia que en la ‘teología de la liberación’ latinoamericana apenas aparezca la palabra libertad” (1).

La completa ausencia de algún vínculo con el concepto europeo de libertad desgraciadamente fue el resultado de todos los análisis a que se

(1) Robert Held: Das Ringen um die Seele Lateinamerikas, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24-2-79, Nº 17.

sometieron los escritos de la teología de la liberación. Ciertamente, esto constituye una prueba bastante clara de que la "liberación", tanto conceptual como históricamente, es algo totalmente distinto a la libertad. Este conocimiento ha obtenido entretanto la validez de una ley histórica de desarrollo. Porque no existe ninguna experiencia, ni siquiera una sola prueba, ni en los países de Latinoamérica, ni de Africa ni de Asia, ni tampoco en Europa, de que la liberación de un país hubiese conducido alguna vez a la libertad de los hombres, que se hubiese entronizado a continuación de la liberación, sino que en último término siempre ha llevado a un cambio de las formas de dominación.

Así, la "liberación" de Latinoamérica de la dominación colonial española y portuguesa en el siglo XIX no produjo el esperado salto al reino de la libertad, aunque el motivo de la liberación había sido imitar el movimiento norteamericano de libertad y soberanía. En igual forma, la "liberación" de los Estados de Europa oriental y sudoriental después de la Primera Guerra Mundial, que se realizó con la idea rupturista de la autodeterminación nacional, tampoco fue un camino a la libertad: en su lugar, las funestas consecuencias fue la formación de ideas de Estados líderes o de regímenes de caudillaje, tal como ocurrió después de 1918, y la recaída a las dictaduras después de 1945. En ningún caso la "liberación" de los Estados de Europa oriental y sudoriental, repetidamente ejecutada por el Ejército Rojo a continuación de la Segunda Guerra Mundial, significó una ganancia de libertad política para los polacos, los checos, los eslovacos, los húngaros, los rumanos y los búlgaros. Lo que estos pueblos "liberados" han debido sufrir como un destino tristemente experimentado, es un estado permanente y altamente denigrante de colonialización soviética hasta el día de hoy.

Inmediatamente después de 1945, incluso Austria corrió por algún tiempo el grave peligro de ser víctima también del mismo imperialismo de liberación ruso-soviético. Totalmente de acuerdo con la experiencia histórica de que la "liberación" no conduce a la libertad, sino únicamente a una renovada dominación tiránica, el ministro de Relaciones Exteriores de aquel período tan peligroso de la historia austríaca, Dr. Karl Gruber, en su libro del mismo título llegó a la conclusión totalmente comprensible de que entonces Austria se encontraba "entre la liberación y la libertad" (2).

Quien no obstante estas experiencias históricas tan desfavorables, todavía sigue asido —y con ahínco infatigable— al concepto de liberación para la transformación humana del mundo, por lo menos debería dejar de querer probar la conveniencia de una liberación de Latinoamérica y de todos los países del mundo a base del desarrollo político e histórico-evolutivo de Europa. La estrategia de la liberación como medio para alcanzar la libertad fracasará no sólo en Latinoamérica, en Africa y en el Asia. En realidad, también en Europa ha sido totalmente ineficaz.

Dicho en breves palabras, las expectativas vinculadas con la tendencia de libertad en las liberaciones nacionales y sociales contradicen todas las experiencias sociológicas revolucionarias y evolutivas que se han hecho hasta

(2) Karl Gruber: *Zwischen Befreiung und Freiheit*, Ullstein Verlag, Viena 1953.

ahora. Las revoluciones comprendidas como actos culminantes de liberación, ciertamente no llevan a la libertad —incluso ni siquiera conducen al progreso—. Todos los actos de subversión revolucionaria, indiferentemente que esto haya sido en Francia en 1789 o en el Irán en 1978, no conllevan logros de progreso, sino que a la postre se revelan como productos regresivos en el desarrollo de un país. La regresión de muchos Estados a la entronización de gobiernos militares, cosa que ha resultado ser una moda política temporal insospechada, demuestra en cada caso ser consecuencia inevitable de la grandilocuencia de liberación revolucionaria precedente (3).

Hace ya 200 años que las revoluciones han demostrado únicamente que en verdad pueden destruir ideales y hombres, pero que jamás introducen una era de libertad, sino que más bien degeneran con bastante rapidez a sistemas restaurativos, reaccionarios o totalitarios. Por eso no existe excusa ni científica ni ética para que hoy en día no se quieran reconocer los efectos consecutivos normales de los actos revolucionarios de liberación. Un teólogo o un pedagogo teórico tiene que vivir con la pretensión de conocer en forma exclusiva y muy profunda los misterios científico-sociales de descodificación de la evolución de la historia social de la humanidad, como para poder menospreciar con una ingenuidad verdaderamente antisociológica los enormes riesgos de los actos revolucionarios de liberación que se proponen la ruptura de un sistema.

A pesar de este trasfondo negativo que nos revela el estudio de las revoluciones europeas desde 1789, la teología de la liberación todavía de moda en la actualidad, quiere seguir viviendo de la apariencia de haberse originado precisamente de la problemática del desarrollo específicamente latinoamericano. Esto, sin embargo, no le impide cultivar una tradición científico-histórica al afirmar que habría nacido nada menos que en el suelo del mejor componente de la sociología europea. Esto, en su campo de visión, es única y exclusivamente el marxismo. Esta presunción es tan arrogante como la afirmación del marxismo propiamente tal, de que él verdaderamente constituiría la culminación del idealismo alemán en toda la historia espiritual alemana.

Toda investigación científicamente honesta del marxismo más bien descubre, en oposición a este supuesto, lo siguiente: Marx no fue sociólogo, tampoco fue científico, ni siquiera fue un teórico que hubiese sabido pensar lógicamente. En cambio, fue una profeta pobre de fantasía. Ciertamente fue un genial aprovechador de ideas sin nombrar al autor y, como alguna vez lo expresó en forma tan plástica Joseph A. Schumpeter: “Debió atribuir su éxito a la carretilla llena de frases al rojo vivo, acusaciones apasionadas y gestos iracundos” (4).

Por su parte, los actuales teólogos de la liberación también se las arreglan con estos mismos ingredientes de pasiones aumentadas por el resentimiento, para ocultar su ignorancia científico-social, cosa que Ernesto Cardenal, con

(3) Para aclarar este proceso de regresión a los gobiernos militares véase Lothar Bossle: *Vorwärts in die Rückgangsgesellschaft, Würzburg 1979*, especialmente págs. 40-48.

(4) Joseph A. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie, Basilea 1945*, pág. 20.

motivo de su discurso pronunciado en Frankfurt, al recibir el Premio de la Paz, ha vuelto a poner en evidencia en forma tan impresionante.

¿Para qué sirve entonces Marx? Indiscutiblemente es confiable para el estudio de los errores cuasi-científicos que tienen siete vidas como el gato. Debe su capacidad de renovación en casi cada generación a la fundamentación pubertaria de su pensamiento, y fascina a todos aquellos que para escapar del callejón sin salida en que se ha empantanado su pensamiento, huyen a la acción ciega. Sin embargo, este obscurantismo praxeológico del marxismo se vuelve a alabar una y otra vez en exposiciones absolutamente coincidentes como punto de partida científico-teórico de la teología de la liberación (5).

Así, no resulta difícil demostrar en forma irrecusable que la actual teología de la liberación, que presuntamente tendría especial idoneidad de aplicación para estructurar el futuro del subcontinente latinoamericano, se presentó sucesivamente en sus formas de expresión europeas, primero como marxismo, luego como teología política, a continuación como teología de la esperanza y, por último, como teología de la revolución.

Con esto ciertamente se cumplen las condiciones previas científico-psicológicas que se suelen vincular con esas típicas teologías de guión, cuyos fundamentos de legitimación se deben examinar para ver si cumplen con dos condiciones: primero, si en el proceso de falseamiento que está de moda aún, se mantiene la substancia de la preocupación teológica original y, segundo, si la alianza que se ha celebrado permite garantizar su permanencia por los aspectos comunes que se han encontrado.

Sólo es posible la simbiosis entre una teología y una doctrina de reivindicaciones científico-sociales, si se pueden descubrir elementos comunes que permitan una verdadera armonización —y que no se basen en una “alianza estratégica” entre el cristianismo y el marxismo—. Esto último es, empero, lo que la teología de la liberación designa abiertamente como su razón de ser. Peter Hebblethwaite, en su libro “Mehr Christentum oder mehr Marxismus” (Más cristianismo o más marxismo) y después de un análisis exhaustivo de la génesis de la teología de la liberación, que a su modo de ver “se ha elaborado en el diálogo con el marxista este-alemán Ernst Bloch”, llega al siguiente resultado lógico: “Hasta ahora aún no existe ninguna síntesis satisfactoria del cristianismo y del marxismo” (6).

Aunque esta síntesis jamás podrá existir, los teólogos de la liberación insisten en cometer un constante doble engaño al silenciar la incompatibilidad entre la fe cristiana y la fe marxista y, ante todo en los países del Tercer Mundo, se las arreglan para dar a entender que es la única idea europea que ha ofrecido una respuesta a los problemas aún no solucionados de nuestra época.

(5) Para explicar más en detalle el obscurantismo praxeológico véase Lothar Bossle: *Mangelnder Praxisbezug in der “Theologie der Befreiung, praxeologischer Obskurantismus”*, en: *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis, Aschaffenburg, 1978*, págs. 234-254.

(6) Peter Hebblethwaite: *Mehr Christentum oder mehr Marxismus, Frankfurt/Meno 1977*, págs. 58 y 180.

Tratando de aparentar que el pensamiento cristiano y el marxista podrían ser llevados a una concordancia, los teólogos de la liberación gustan de aprovechar el truco inventado por la estrategia de denominación del marxismo tardío, de remitirse preferentemente a los escritos del joven Marx y al desarrollo ulterior del marxismo en el siglo XX, que estaría basado en ellos. Así, quieren transmitir la impresión de que el marxismo sí podría ser separado de su origen ateísta. La rigidez materialista a que habría llegado el marxismo necesitaría incluso, dicen, el impulso de la espiritualidad cristiana. Sin embargo, hay que trasponer la amplitud de la fe cristiana a un estado de desnaturalización y de limitación bastante considerables, reduciendo su esencia a ambiciones políticas y activistas, para pretender de esta forma darle un paralelismo con el marxismo. Cuando Romano Guardini en la década del 20 emprendió una vía de pensamiento decididamente teológico-cristológico, se propuso en forma ejemplar, en oposición a los actuales teólogos de la liberación, reductores de la reflexión, "no permitir que se produzca un cercenamiento de las verdades indivisibles de Cristo" (7).

Por último, es un desconocimiento de la historia social o incluso la voluntad de cometer un engaño intencional, cuando se le atribuye al marxismo una significación considerable o exclusiva en el desarrollo social y político de Europa, tal como los teólogos de la liberación lo hacen constantemente, con el fin de demostrar su legitimidad ante los interlocutores de los países del Tercer Mundo. Frente a los esfuerzos de los teólogos de la liberación de sobrevalorar exclusivamente el marxismo como la doctrina más decisiva de los siglos XIX y XX, debemos de todas maneras constatar expresamente lo siguiente: el marxismo no ha sido de ningún modo la doctrina clave según la cual Europa hubiese seguido hasta ahora su camino a un sistema de estado industrial. El desarrollo de Europa a una cultura industrial transcurrió más bien en contra del marxismo. Europa, como desenvolvimiento industrial, tampoco constituyó un proceso de liberación estructural. Antes bien, se impuso la idea de la libertad en el Estado de derecho democrático y, gracias a energías industriales y culturales, llegó simultáneamente a su expresión integral.

Así, pues, si los países de otros continentes quieren inspirarse en Europa para darse una imagen-guía en su propia modernización socio-industrial, deberán ver que Europa ha logrado su actual estado, aunque no está libre de problemas, no por la declaración, sino justamente por la institucionalización de la libertad en la estructura del estado constitucional democrático (8). Según esto, la liberación ha sido sólo un concepto de desarrollo revolucionario, pero no democrático en Europa y con seguridad tampoco constituirá la concepción correcta para que los países de Latinoamérica y otros del Tercer Mundo puedan salir de sus problemas actuales.

Si los postulados de los teólogos de la liberación sobre los caminos para solucionar la problemática de los países subdesarrollados fueran acertados

(7) Alfred Kumpf: Romano Guardini, *Munich y Salzburgo 1970*, pág. 24.

(8) Con respecto al proceso de institucionalización de la libertad en la historia europea, véase Lothar Bossle: Von der Theorie zur Institutionalisierung der Freiheit, en: *Student*, septiembre 1977, Würzburg 1977.

—como por ejemplo la liberación de ciertas estructuras de poder, la redistribución de la riqueza—, entonces realmente no se comprende por qué en la rica Venezuela aún existen pobres, por qué en Arabia Saudita, que casi se ahoga en pura riqueza, aún está ausente la prosperidad general y por qué el descubrimiento del petróleo en Nigeria en realidad sólo ha llevado a la atrofía de la infraestructura agrícola.

En cambio, lo único que permite el paso del umbral a la dinámica zona del desarrollo social es una constelación de condiciones sociológicas profundamente contraria al fundamento social-científico de la teología de la liberación, el marxismo, por su juicio tradicionalmente erróneo: la existencia de una infraestructura suficiente de capas sociales medias (9). El desarrollo de una clase media comprometida con la ética, de funcionarios incorruptos y de un cuerpo de oficiales cultos constituyó, junto con la divulgación de la ciencia moderna, la condición previa, probablemente igual para todos los países de Europa, para osar con un éxito contundente el salto al sistema del moderno estado industrial.

Estas condiciones sociológicas previas para la apertura a la estabilidad del estado industrial fueron consecuencia de una cristalización antropológico-religiosa y filosófica. Según esto, la fe cristiana y el humanismo europeo, la ciencia y la técnica fueron, como dice Karl Jaspers, los tres componentes imprescindibles que hicieron posible el ingreso de Europa a una cultura industrial (10). Recién la armonización y dinamización de estos tres componentes son capaces de producir una situación de equilibrio y de rendimiento que, a su vez, puede dar lugar a la cristalización de energías religiosas, científicas y económico-técnicas. Una cristalización tal hasta este momento ha demostrado ser un caso único europeo, porque hasta hoy sólo la cultura cristiana ha permitido esta agregación con energías científicas y técnicas. En cambio, todavía tenemos, tanto en el islam como en el hinduismo tendencias de obstrucción que ejercen un efecto fuertemente bloqueante contra la explosión de una dinámica social. Los mismos mecanismos de rechazo, aunque no religiosos, sino inducidos maquiavélicamente contra las soluciones sociales y políticas abiertas, entretanto también podemos constatarlos en todas las formas de expresión del marxismo institucionalizado.

Actualmente esto ya no debe sorprendernos, porque el marxismo aparece solamente con las vestimentas de una idea de libertad mientras quiere arrebatarles la libertad a otros —o mientras lucha contra un régimen igualmente autoritario o totalitario—. Sin embargo, en cuanto un movimiento marxista llega a conquistar el poder en cualquier lugar, indiferentemente que ello ocurra en Rusia, Cuba o Nicaragua, se revela como un bloque de hormigón institucionalizado contrario a toda apertura hacia la libertad. Desgraciadamente, el marxismo hasta nuestros días aún no nos ha presentado ninguna otra experiencia histórica.

Arnold Gehlen ha explicado por esta causa la suerte del marxismo de sobrevivir como idea moderna de nuestro tiempo, porque en la Unión

(9) Christian Schwarz-Schilling: *Die Rolle der Mittelschichten in Europa*, tomo 38 *Reden zur Zeit, Würzburg*, 1978.

(10) Karl Jaspers: *Vom europäischen Geist*, nueva impresión, *Würzburg 1979*, págs. 9 sigs.

Soviética ha experimentado su cementación institucionalizada (11), mientras otras ideas sociales más importantes no eran adecuadas para servir de etiqueta a una ideología estatal. La fascinación que ejerce sobre el pensamiento impaciente, siempre vuelve a ayudarlo: seduce con la utopía de la libertad para luego regalar a los hombres una tiranía institucionalizada.

¿Qué sobrevendrá entonces en los países de Latinoamérica, Africa y Asia cuando sean liberados de sus condiciones actuales? Desgraciadamente, ninguna otra cosa sino la congelación de la dinámica de desarrollo social y el regreso a formas de opresión precoloniales. Una liberación no significaría para estos pueblos otra cosa que la inhabilitación postcolonial por un maquiavelismo socialista imperial, que ni siquiera permite esperar atisbos de un control de conciencia según la tradición cristiana, sobre la moral de la actuación social. Seguramente, Somoza en Nicaragua fue la imagen de un dictador sumamente antipático. Fidel Castro, en cambio, constituye la imagen primitiva del dictador cínico. Si Machiavello hubiese podido vivir y conocerlo en su tiempo, Cesare Borgia no habría tenido el privilegio de pasar a ser el déspota modelo del maquiavelismo.

En vista de esta certidumbre acerca del excesivo carácter de poder de los anhelos de realización marxistas, constituye verdaderamente una desgracia espiritual de nuestro tiempo el que la teología de la liberación siempre pueda volver a seducir a los individuos jóvenes apartándolos de una experiencia histórica y sociológica que al cabo de dos siglos se ha hecho absolutamente previsible. De esta teología en su libre suspensión científico-social e histórica se sigue abusando para reproducir en la era postestalinista el utópico socialismo del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Si alguna vez se abre paso el totalitarismo político en los países del Tercer Mundo, ello sólo podrá suceder por esta puerta corrediza que le franquea el paso. En esto radica la ingenuidad histórica y sociológica de la teología de la liberación, que ojalá jamás se convierta en su culpabilidad histórica.

Con sólo las reflexiones de los teólogos de la liberación en busca de la estrategia más adecuada, nos sentimos trasladados a la ingenuidad de los idealistas nacionalsocialistas y comunistas de la década del 20 de nuestro siglo. Pero a estos teólogos no les importa destruir las ilusiones de muchos idealistas socialistas, que Peter Hebblethwaite describió con las siguientes palabras: "Los primeros marxistas fueron visionarios e idealistas, pero después de 50 años de socialismo hay mucha decepción" (12). Sin embargo, esta decepción de muchos socialistas en el engranaje del poder aún no se ha reflejado en la teología de la liberación. El último ejemplo de la incapacidad de los teólogos de la liberación de reconocer los efectos de una ideología totalitaria, son los informes de Leonardo Boff sobre su viaje a la Unión Soviética. Cuán desnuda se ve hoy día la teología de la liberación, cuando Hildegard Goss-Mayr dice sobre una justificación cristiana del ejercicio de la violencia: "Quienes ejercen la contraviolencia, permanecen prisioneros dentro de la espiral de la violencia. No quebrantan el sistema de la violencia, sino que lo nutren y lo escalan dentro de sí mismo y en la lucha por la

(11) Arnold Gehlen: *Über kulturelle Kristallisation, Bremen 1961*, pág. 6.

(12) Peter Hebblethwaite: *op. cit.*, pág. 61.

liberación" (13). Luego constata y vuelve a reprobar: "La teología de la liberación deja incontestada la cuestión de los medios de la lucha de liberación" (14). La misma franqueza sobre los medios más convenientes para ejecutar el proceso revolucionario la demostró Theodor Adorno en sus clases universitarias —sólo para tener que darse cuenta después, estremecido en su misma existencia—, que para la realización de sus reflexiones teóricas y estéticas, sus discípulos recurrían a mortíferos cocteles Molotov.

¿Cuándo será el día en que los teólogos en general tomen conciencia de que también tienen responsabilidad de esta especie de atletismo politizante? Ernst-Wolfgang Böckenförde no tiene razón cuando representa el ejercicio de un mandato político hacia la derecha como una emanación de la voluntad eclesiástica oficial, mientras que "determinados grupos de laicos" preferían "el ejercicio práctico-político de un mandato hacia la izquierda" (15). Son muy pocos los laicos que aceptan la tendencia izquierdista de las iglesias. Ni siquiera se puede nombrar a personalidades representativas de una tendencia tal. Pero teólogos que debido a su falta de conocimientos científicos-sociales sacrifican su inocencia a la esfinge marxista de la teología de la liberación, de esos sí que desgraciadamente existe una serie de ejemplos famosos.

El que habla de la liberación para destruir anquilosamientos sociales debería saber que en ningún caso está descubriendo una realidad que hasta ahora hubiese sido desconocida y que con seguridad podría llevarlo al imperio de la utopía. No, quien entregue los destinos a procesos de liberación, según todas las experiencias existentes hasta ahora, camina hacia un abismo revolucionario. En el abismo, sin embargo, yo no encuentro el fundamento primitivo del mundo. Solamente encuentro los restos que han quedado de la destrucción de los edificios.

El teólogo debe ver la existencia de Dios como fundamento primitivo del ser, tal como dice Rudolf Bultmann, o bien, deberá aprender de los filósofos. Allí, sin embargo, también perderá el sólido apoyo para sus pies y flotará en la incertidumbre si solamente aparta las realidades del ser. Entonces ya no verá, como había esperado, el origen primitivo del ser, sino que caminará hacia una tierra de nadie nihilista, es decir, irá al desierto. La vida en el desierto produce desesperación por el camino perdido. En esta situación desértica el teólogo de la liberación descubre el compromiso político como salida salvadora. Como compañeros en su huida encuentra entonces a marxistas mutilados, que después de extraviar tantas veces el camino en su historia hasta ese momento, también quieren llegar alguna vez a la meta. Como dijo entonces Che Guevara: "Cuando los cristianos tengan el valor de entregarse en favor de la revolución latinoamericana, entonces ésta será indomable" (16).

(13) Hildegard Goss-Mayr (ed.): *Geschenk der Armen an die Reichen. Viena-Munich-Zürich 1979*, pág. 14.

(14) Hildegard Goss-Mayr, op. cit., pág. 15.

(15) Ernst-Wilhelm Böckenförde: *Politisches Mandat der Kirche? En: Eunomia, testimonio de amistad para Hans Barion, Wiesbaden 1969*, pág. 5.

(16) Citado según Peter Hebblethwaite: op. cit., pág. 67.

Por eso, los teólogos de la liberación deberían percatarse al fin del papel abusador que se les ha asignado en la estrategia revolucionaria del marxismo-leninismo. ¿Cuándo al fin se darán cuentan de que no tienen como aliados a los pueblos del Tercer Mundo? En realidad, sólo gozan de la simpatía táctica de los corredores de bolsa marxistas. Con razón se puede decir de ellos lo que Robert Musil sostuvo con respecto a los filósofos en su obra "El hombre sin cualidades": "Son violentistas que no disponen de un ejército y que por eso someten al mundo a su poder encerrándolo en un sistema" (17).

Fuera de los marxistas, los teólogos de la liberación tampoco tienen por compañeros a los cientistas sociales. Ulrich Matz explica la tentativa de la teología de la liberación "de analogizar el reino de Dios con el orden político" como una "visión de los amateurs en el verdadero significado de la palabra" (18). Igualmente, la sociología no marxista jamás ha podido entablar amistad con la teología de la liberación. Dicha ciencia tendría que renegar de los resultados de un análisis de la sociedad que ahora lleva 150 años, si fuera a adoptar los ingenuos patrones de desarrollo social de los países del Tercer Mundo que sirven de base a la teología de la liberación.

Seguramente, los análisis sociológicos ponderados siempre serán confrontados con excesos agitados, pero éstos no nacen tanto de una ética científica social, sino más bien de ambiciones políticas sensacionalistas. Esto se constata muy claramente en el acto de autodesnudación diletante del sociólogo socialista de Ginebra Jean Ziegler, quien extrae categóricas condenaciones sociológicas de informaciones falsas, como por ejemplo cuando escribe: "La política salarial del General Pinochet tiene el efecto de que en Chile —en Santiago, Temuco, Rancagua— más de dos millones de niños menores de 10 años sufren en tal forma de desnutrición, que corren peligro de sufrir graves daños cerebrales permanentes o de morir de inanición aguda (19)". Bajo Allende sufrieron bastante hambre. Posiblemente, Ziegler ha traspasado al presente esta conocida situación de pauperización de los años 1970 a 1973.

A pesar de todo, la teología de la liberación sigue autoadjudicándose la presunta ventaja de su mayor cercanía a lo concreto, a la "praxis", frente a la teología "burguesa", de la que sostiene que sólo sería una doctrina de justificación de la culpabilidad histórica y social de los cristianos, del capitalismo y de la burguesía filisteá —cosa de la que los críticos de la teología de la liberación no se habrían percatado—. En este sentido J.B. Metz exige "cerciorarse de la situación", lo que debería encontrarse en un "contexto sociológico-político" (20).

(17) Según Claudio Magris: "Yo soy la soledad como ser humano". Nietzsche y la Nueva Izquierda. En: *Süddeutsche Zeitung*, 3/4 - 1 - 81.

(18) Ulrich Matz: Ernesto Cardenal —ein produktives Ärgernis. *Süddeutsche Zeitung*, 13-10-80, pág. 22.

(19) Jean Ziegler: Afrika, die neue Kolonisation. *Darmstadt y Neuwied 1980*, pág. 20.

(20) Johann B. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. *Maguncia 1977*; con respecto al acto de cerciorarse de la situación, págs. 3-6; con respecto al contexto sociológico-político, págs. 87-92.

¿Qué análisis de situación comparativos y responsables resultarán de un acto tal de cerciorarse de la situación en la cercanía de la praxis, de la que los teólogos de la liberación están tan orgullosos, si vemos que J.B. Metz en su alabanza a Ernesto Cardenal en la iglesia de San Pablo de Frankfurt dice sin antecedentes históricos de madurez en su juicio político: “Yo, sin embargo, quisiera expresar aquí la presunción de que en Nicaragua se está configurando una nueva relación entre la cultura y la sociedad política, un proyecto de formación de identidad social que lleva en sí la fuerza del impulso o incluso del ejemplo para una cultura de paz política en general”? (21). Después de esta declaración de Metz, hecha en el año 1980 después de las inhumanas crueldades de las dictaduras fascistas de color café y rojo, realmente se le puede perdonar a Martín Heidegger el disparate que profirió en 1933 en su discurso inaugural como Rector de la Universidad de Friburgo y que fue de una ampulosidad lingüística impresionante, cuando alabó la ascensión al poder de Hitler como proceso de encuentro de la identidad alemana (en aquel entonces todavía se decía “encuentro de la esencia”).

Los estrategias y teólogos de la liberación muestran sus debilidades justamente cuando tratan de demostrar fuerza ante los otros. Las ciencias sociales no marxistas no les atribuyen ninguna legitimidad. La investigación histórica no confirma sus postulados, ni siquiera en las instancias en que se han hecho esfuerzos, como por ejemplo en el caso de Klaus Schmidt, de caracterizar la historia religiosa alemana —y aquí se remite directamente a la conducta de Martín Lutero en la guerra de los labradores en 1525— como proceso de esclavización y liberación (22). Estas son simplificaciones de la interpretación histórica que en las dictaduras suelen ser fuente de falsificaciones históricas.

Después de la desgracia totalitaria que se ha vivido en nuestro siglo, los defensores del concepto de liberación ya no pueden optar por el camino de salida intelectual y éticamente fascinante de remitirse a la inocencia del pensamiento utópico. Hace tiempo que hemos hecho la experiencia, que soporta cualquier comparación histórica y sociológica, de que la utopía de la igualdad, de la libertad o ausencia del poder, una vez realizada con éxito la liberación, no conduce precisamente a la libertad (23).

Este es el balance que nos deja el trato con las dictaduras de nuestro tiempo, que en Europa se ha debido hacer a través de conocimientos y experiencias de un sabor muy amargo. El desarrollo de los países del Tercer Mundo como se ha experimentado hasta ahora, no rebate, sino que más bien confirma estos conocimientos europeos. La libertad en su esencia es muy distinta de lo que pueda resultar del análisis del concepto de “liberación”.

Chile no encontrará el camino a la libertad si se trata de acelerar el proceso de liberación a través de actos terroristas y violentos. A la libertad sólo lo llevará el camino prescrito en su Constitución.

(21) Johann B. Metz: Ernesto Cardenal —ein produktives Ärgernis. En: *Süddeutsche Zeitung*, 13-10-80, pág. 22.

(22) Klaus Schmidt: *Religion, Versklavung und Befreiung*, Stuttgart, Berlín, Colonia, *Maguncia* 1978.

(23) Con respecto a la recepción del concepto de utopía, véase Robert Spaemann: *Zur Kritik der politischen Utopie*, *Stuttgart* 1977.