



ESTUDIO CRÍTICO SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La respuesta de J.L. Segundo al primer
documento Ratzinger
(Síntesis y guía de lectura)

Presentación

I. Intención

II. Liberación y secularismo

III. Liberación y hermenéutica

IV. Iglesia popular, Iglesia política

V. A modo de conclusión-resumen

Este cuaderno estaba ya en prensa cuando ha aparecido el segundo documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que presenta los aspectos positivos de la liberación cristiana. No ha sido posible incorporar aquí la doctrina del nuevo documento. Creemos que no por ello pierden interés las reflexiones de J. L. Segundo acerca de la crítica negativa de la Teología de la liberación.

PRESENTACION

Entre los muchos comentarios publicados en torno a la “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación” de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, de agosto de 1984, sobresale por su exhaustividad y hondura el del teólogo uruguayo J.L. Segundo, que lleva por título “Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger” (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, 195 Págs.). Se trata de un texto analítico, matizado y minucioso, cuya lectura puede no resultar fluida para los no habituados a este género de literatura teológica. A sugerencia de algunas personas que pedían ayuda para la mejor comprensión del libro, hemos hecho como un extracto sintético de sus análisis y argumentos. Evidentemente se habrá perdido con ello algo de la riqueza de contenidos y matices de la obra, y por ello hemos de recomendar a las personas interesadas la lectura directa del original. Por nuestra parte sólo deseáramos que el trabajo de condensación no haya llevado a traicionar el pensamiento del autor. Este se preocupa de hacer notar que su análisis crítico del documento romano no implica falta de respeto para con el magisterio ordinario de la Iglesia. Esta forma de magisterio, que aunque es autorizada no es infalible ni irreformable, pretende iluminar una situación concreta desde unos determinados presupuestos de la fe. El autor cree hacer un servicio a la Iglesia al intentar examinar hasta donde alcanzan realmente estos presupuestos tal como se expresan en el documento, y hasta donde conciernen a la realidad concreta de la teología latinoamericana.

(NB. Citaremos la Instrucción romana por capítulo -números romanos-y número de párrafo. El libro de J.L. Segundo es citado por número de página.)

I. INTENCION

La Instrucción de la S. Congregación para la Doctrina de la fe, aunque de-clara que "tomada en sí misma la expresión **Teología de la liberación** es una expresión plenamente válida" (Inst. III, 4) y aunque admita que se dan distintas formas del TL, de las que algunas podrían no ser objeto de reparo, en realidad adquiere pronto tal tono generalizante que difícilmente se puede dejar de pensar que no lleva a una global condenación de todas las teologías que, más allá de una muy genérica "'opción preferencial por los pobres", quieren presentar la necesidad de un concreto compromiso liberador como algo esencial de la vida cristiana.

Se dice, en efecto, que "las diversas teologías de la liberación se sitúan... en la tentación de reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre" (VI, 5). Sobre todo a partir del capítulo VII se generaliza el uso del plural "teologías de la liberación", para designar como un sujeto colectivo al que se atribuyen las más grandes desviaciones. A lo más se señalará que estas desviaciones se encuentran a veces tal cual en *algunos escritos* de los teólogos de la liberación, mientras que en otros proceden lógicamente de sus premisas... Así pues, el mensaje cristiano se encuentra cuestionado en su globalidad por las teologías de la liberación" (IX, 1).

Este uso indiferenciado del plural generalizador, además del tono general del documento, parece un indicio de que en realidad se ha querido condenar de raíz todo el movimiento de la TL, tal como de hecho se ha desarrollado en Latinoamérica. Parecen más bien ingenuas las interpretaciones de algunos de los mismos teólogos de la liberación que han creído que, puesto que ellos no habían caído en las caricaturizadas desviaciones que se condenan, podrían sentirse inafectados por el documento. Corroboraría este punto de vista el hecho que los redactores de la Instrucción no han querido tomar la carga de citar personas ni textos concretos que mostraran el objeto de condena concreta

Estamos en realidad ante un juicio contra una determinada forma de hacer teología, hecho desde determinados presupuestos de otra forma de hacer teología. Opinamos que estos presupuestos no son estrictamente dogmáticos ni vinculantes, y que la Sagrada Congregación, al juzgar a partir de ellos la TL. "estrecha el límite de sus exigencias y denuncias más acá de lo que hasta ahora se reconoció como las fronteras de la ortodoxia" (Pág. 33).

II. LIBERACION Y SECULARISMO

Los primeros seis capítulos de la Instrucción aparecen como una larga introducción sobre las características generales de la TL. Al final del capítulo VI, en su número 9, se dice “El presente documento sólo tratará...” de las formas de TL que “se apartan gravemente de la fe de la Iglesia”. Pero en realidad cuando aparece este futuro “tratará” la TL ya ha sido condenada, y ya se han dado las razones teológicas para tal condenación. Lo que sigue no es más que una ejemplificación de lo ya condenado.

1. Cuadro general del documento

En efecto, desde el mismo comienzo del documento se pone al lector en guardia contra los que se sienten tentados a poner el acento de modo unilateral sobre las esclavitudes de orden temporal y terrenal, de tal manera que hacen pasar a un segundo plano la liberación del pecado” (Intr.). Con esto se introduce la *clave reduccionista* de interpretación de la TL, por la que habrá de ser condenada. La primera parte parecería querer presentar los rasgos positivos y aceptables de una auténtica teología de la liberación: así se hace en sus capítulos impares (I, III, V): pero de forma entreverada con críticas negativas en sus capítulos pares (II, IV y VI): esta disposición sugiere que lo que podría darse de positivo en una ideal TL, de hecho no se da en la TL real. La primera parte, pues, supuestamente más positiva, es ya en realidad un juicio negativo: la TL partiendo de elementos intrínsecos a la fe cristiana (capítulos impares) se desvía paulatinamente de la fe total, reduciéndola y negándola virtualmente (Pág. 38). El juicio perentorio se halla en VI,5: “Las diversas teologías de la liberación” -(todas, al parecer)- están como movidas por una doble atracción: primero por la opción preferencial por los pobres” reafirmada en Medellín y Puebla; y luego “por la tentación de reducir el Evangelio a un evangelio terrestre”. Los capítulos impares expresarán el ideal positivo de la opción por los pobres: los pares afirmarán que a partir de esta opción de hecho se cae en la tentación de reduccionismo.

El acento acusatorio está, pues, en *el reduccionismo desviación de la fe hacia lo terreno*. ¿Desde qué teología se hace esta acusación?

2. Esquema teológico

Una lectura-inventario de la primera parte del documento permitirá descubrir signos más o menos explicitados de la teología concreta desde la que se condena a la TL.

Desde la misma Introducción hallamos una oposición significativa entre: a: “la liberación que es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado”; y b: “la tentación a poner el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terrenal”.

“O, en otras palabras, entre un acento puesto en *lo radical* y, por ello, en lo que a fin de cuentas resultará *total*, y otro puesto en *lo secundario* y que, por dejar de lado la raíz, alcanzará sólo aspectos unilaterales, es decir, *parciales* de la liberación... Todo lo que no toca la raíz de las cosas pone acentos aquí o allá, volviéndose de este modo unilateral” (Págs. 42-43).

Por otra parte se opone la esclavitud del pecado (causa), a las esclavitudes terrenales (consecuencias). La implicación parece ser que hay que ir directamente a combatir la causa, y que con ello ya desaparecerán las consecuencias. Ahora bien, esto puede inducir a equívocos. Si nos encontramos ante personas concretas que sufren hambre, condiciones de vida intolerables, etc. podría parecer que el cristiano no ha de hacer más que rechazar el pecado que provoca estas situaciones. Nos hallamos ante dos esferas de lenguaje y de realidad: una

religiosa (pecado) y otra *secular y terrestre* (realidades socioeconómicas). Al que siente el problema concreto de su situación terrena no le bastará una respuesta meramente en la esfera religiosa: será preciso que al hablar de "pecado", esta palabra, sin dejar de tener su sentido religioso profundo, se traduzca "de manera que apunte a realidades -tanto individuales como sociales-que se viven concretamente fuera del plano religioso" (Pág. 44).

El documento sigue hablando del "angustioso sentimiento de la urgencia de los problemas" como de algo opuesto a "lo esencial" (VI,3), cuando en realidad aquellos problemas forman un todo con lo esencial, como la causa con su efecto necesario. Y aunque parece concederse que "es un error mortal separar ambas cosas", es el mismo documento el que las separa, aduciendo de manera dudosamente pertinente la sentencia evangélica que dice que "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (VI,3).

"La impaciencia y una voluntad de eficacia" (VII, 1) llevaría a la TL a desviarse y a "refugiarse" sin crítica suficiente en métodos de análisis social como el marxista (VI 1,2): con lo que podría ser insinuado que la voluntad de eficacia o el recurso al análisis sociológico no sólo no son exigencias irrenunciables, sino que son ya en sí mismos peligrosos.

Se reconoce que la irresistible aspiración de los pueblos a la liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos, pero se añade inmediatamente "que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio" tales signos. Admitiendo que, efectivamente, la Iglesia ha de discernir lo que sean signos auténticos, hay aquí cierta ambigüedad. Porque cuando Jesús en el evangelio habla de los "signos de los tiempos" (Mt 8.11; Mt 16,3; Lc 12.56; etc.) no habla de algo que no sea ya claro por sí mismo y requiera otro signo y criterio superior para discernirlo (que es lo que pedían los fariseos y escribas). sino que exige de sus oyentes tener *sensibilidad histórica sobre la realidad concreta* que tienen delante para descubrir lo que Dios quiere de ellos en tal realidad. Lo que el seguidor de Jesús ha de esperar de la iglesia es que esta le ayude a captar, a la luz del evangelio, lo que le exige la realidad en que vive.

Según el documento, la aspiración a la liberación estaría de acuerdo con el evangelio: pero no lo serían igualmente todas "las expresiones teóricas y prácticas de esta aspiración" (II,2), porque "con frecuencia la aspiración a la justicia se encuentra *acaparada por ideologías* que ocultan o pervierten el sentido de la misma" (II,3). Cuando se dice "con frecuencia". parece señalarse como un cierto mecanismo que une la aspiración a la justicia con la perversión de la misma, por obra de las ideologías. Lo que llama en seguida la atención es que nunca se sospecha en el documento que tal vez también aquella "lucha radical contra el pecado" que sería lo propio de la liberación cristiana también podría manifestarse en expresiones teóricas y prácticas acaparadas por ideologías; como tampoco otros términos del lenguaje religioso como "conversión de los corazones", "salvación", "redención", "búsqueda de la perfección", etc. Sólo se sospecha acaparamiento ideológico en la acción liberadora *de orden temporal*. Y menos aún se constata que la acción liberadora en el orden temporal pueda tener un profundo y saludable efecto anti-ideológico -es decir, revelador de posibles falseamientos interesados- con respecto a los supuestos valores expresados en lenguaje religioso.

En el uso peyorativo del término ideología que hallamos en el documento se esconde una determinada idea pesimista y negativa de las posibilidades del hombre. "Se diría que éste, atraído por lo terrestre, siempre parcial, no fuera capaz sino de un conocimiento (le lo real urgente, unilateral, desviado y, en la práctica, violento" (Pág. 56). A esta visión pesimista se contrapone un deber-ser sumamente idealista: "La primera condición de un análisis es la *total docilidad* a la realidad que se describe" (VII, 13). Las ciencias sociales -evidentemente y por confesión propia-, no pueden pretender este conocimiento total. Pero entonces se propone otra forma superior de conocimiento (que haría lo aparentemente imposible), que en el documento se identifica simplemente con "la luz del evangelio" (II, 4). Nadie negará que esta luz no deba iluminar la visión cristiana de toda realidad. Pero tampoco sé puede negar que esta luz puede

no cumplir su función si se entendiese que podemos dispensarnos de los análisis concretos y parciales que generan urgencias y exigencia de eficacia en el orden temporal y terrestre. Para que la luz ilumine un objeto éste ha de ser puesto correctamente ante ella. *La luz de la fe y la de los análisis terrestres no se han de contraponer excluyentemente*, como parece dar a entender el documento. Se complementan y hasta se critican mutuamente, en el sentido de que el evangelio puede ayudar a descubrir desviaciones en los análisis terrestres-cuando estos tal vez no hayan tenido en cuenta todas las dimensiones profundas del hombre-, pero también los análisis terrestres pueden ayudar a descubrir desviaciones de determinadas vivencias o expresiones religiosas, cuando éstas se corrompen y resultan en la práctica negadoras de las dimensiones más profundas que la fe debiera salvaguardar.

El documento se muestra suspicaz del uso que se hace en la TL de la "opción preferencial por los pobres" afirmada en Medellín y "reafirmada con fuerza y sin ambigüedades después de Medellín, en la conferencia de Puebla", como opción por los pobres y *por los jóvenes*" (VI,6). Evidentemente los jóvenes tienen su problemática especial que ha de ser objeto de atención especial por parte de la Iglesia. Ningún teólogo de la liberación lo negará. Pero poner el problema de los jóvenes y el de los pobres exactamente al mismo nivel puede resultar equívoco. El problema de los pobres lleva a considerar la injusticia de que son víctimas por causa de la explotación y opresión pecaminosas de que son objeto: aquí la luz del evangelio ha de desenmascarar esta situación de pecado urgiendo a que sea corregida eficazmente, y esto es lo que pretende la TL. Los problemas de los jóvenes vienen de su difícil integración en una sociedad sometida a rápidos cambios y a insalvables abismos generacionales. Con razón la TL se resiste a equiparar sin más ambos problemas: admitiendo la urgencia de ambos, pone especial énfasis en el problema de los pobres porque en él se manifiesta de modo particular la pecaminosidad humana, que requiere un tratamiento especial y diferente. Pero el documento sólo parece ver en la opción preferencial por los pobres, una vez más, "la tentación de reducir el Evangelio de salvación a un evangelio terrestre" (VI,5 y 6). Y al equipararla a la opción por los jóvenes parece querer escamotear la conflictividad especial que la opción por los pobres presenta.

3. La exégesis bíblica

El capítulo IV habla de los fundamentos bíblicos de la liberación cristiana, utilizando una determinada exégesis al servicio de una determinada teología, globalmente contrapuesta a la TL.

Sobre las narraciones del Éxodo, ampliamente utilizadas por la TL, se dice que tienen como finalidad "la fundación del pueblo de Dios y del culto de la Alianza celebrado en el monte Sinaí". Por esto la liberación del Éxodo no puede referirse a una liberación "de naturaleza principal y exclusivamente política" (IV,3). Y se considera significativo que la Biblia hable no sólo de "liberación", sino de "redención", por más que este segundo término, que ahora ha quedado reservado casi al lenguaje sacral, originariamente significara prácticamente lo mismo que el primero.

En realidad las fuentes bíblicas más antiguas hablan de Yahvé como interviniendo a favor de un pueblo *que ya es suyo* para liberarlo de una *situación inhumana*, llámese o no política". Difícilmente se puede admitir que "la finalidad" del Éxodo sea "fundar el culto de la Alianza". Aunque en algunas tradiciones posteriores, interesadas en justificar el culto del templo de Jerusalén, haya elementos en el sentido, no se puede olvidar la tradición profética que recordaba que no hubo, por voluntad de Dios, culto sacrificial durante la travesía del desierto (Am 5,25; Jer 7,22). Por miedo al fantasma de la reducción de la liberación a lo temporal, deja de hacerse justicia a los textos del Éxodo leyéndolos en una clave -también reduccionista-

puramente espiritual. Lo preocupante es, empero, la actitud teológica que parece poder imponer *a priori* que "el Éxodo no puede tener una finalidad política, porque es revelación de Yahvé" (Pág. 64). En esta teología "lo religioso y lo secular se oponen hasta el punto de que una revelación de Dios cuya gloria sea, de acuerdo a la expresión de Ireneo, el hombre vivo, el hombre-hombre, o, si se prefiere, el hombre humanizado, parece excluirse" (Págs. 64-65). Por eso quiere dar preferencia a la palabra (religiosa) *redención* por encima de la palabra (secular) *liberación*, aunque ambas en la Biblia se refieran a una misma realidad-. Al referirse a la época del exilio y de los profetas el documento tiene interés en subrayar la espera de una nueva Alianza y la "conversión de los corazones" (IV,4). Se reconoce ciertamente que la predicación profética proclama que "la justicia con respecto a Dios y con respecto a los hombres son inseparables" (IV,6). Pero el énfasis parece ponerse en el solo elemento de la conversión de los corazones. Lo mismo sucede cuando se pasa a hablar de los Salmos:

"Los salmos remiten a una *experiencia religiosa* esencial: *sólo de Dios* se espera la salvación y el remedio. Dios y *no el hombre* tiene poder de *cambiar las situaciones de angustia*" (IV,5). Si se tomara este párrafo como absoluto, la religión de la Biblia sería simplemente una religión espiritualista y alienante y no quedaría lugar alguno para ninguna forma de teología de la liberación.

Lo que sucede es que los Salmos son un libro *de plegarias* u oraciones, en los que el hombre se expresa, justamente, en especial relación de dependencia de Dios. Esta es ciertamente "una experiencia religiosa esencial" que no puede faltar en una religión auténtica: pero que no se puede contraponer excluyentemente a la actitud de responsabilidad del hombre ante el mundo y en relación con la justicia que debe a sus hermanos. Habrá ciertamente situaciones de angustia que "sólo Dios, y no el hombre tiene el poder de cambiar". Pero la angustia que procede de injusticias en el campo socio-político ha de combatirse con instrumentos sociopolíticos. "A Dios rogando y con el mazo dando". La TL -por lo menos la que puede llamarse sería- *integral* las dos dimensiones: *confianza* en Dios y *responsabilidad* humana. La teología del documento parece empeñada en *contraponerlas*.

Algo semejante sucede cuando, pasando al Nuevo Testamento, se habla de las Bienaventuranzas y se insiste a propósito de ellas en la mera conversión del corazón (IV,7). Se habla de que en el Nuevo Testamento "la pobreza por el Reino es magnificada": pero no se distingue suficientemente entre la pobreza-desprendimiento por el Reino -por amor de Dios y de los hermanos- y la *pobreza infligida contra y a pesar del Reino*, que Jesús no sólo no aprueba, y magnifica, sino que procura aliviarla, y, en la parábola del juicio, dice que hemos de procurar aliviar y superar. No es que Dios vea en la pobreza de los pobres una cualidad maravillosa en la que El se complace, sino una condición inhumana que hiere directamente su corazón de Padre. Se dice: "Nuestro Señor es solidario con toda la miseria: toda miseria está marcada con su presencia" (IV,9): parece que la intención sea la de indicar una cierta valoración positiva del sufrimiento, cuando en la parábola del juicio está claro que se trata de todo lo contrario. Parece como si la actitud *religiosa* ante la pobreza sería sólo la de contemplar en ella la presencia misteriosa de Dios, hecho solidario con los pobres. Pero el Evangelio no es esto: Dios se hace solidario con los pobres en Jesús, porque los hombres se han hecho insolidarios de ellos: y lo que viene a pedir es el restablecimiento de la solidaridad "así en la tierra como en el cielo".

La visión "religiosa" del documento parece interesada ante todo en desactivar los conflictos reales que dividen a los hombres. "El mandamiento del amor fraterno extendido a todos los hombres constituye la regla suprema de la vida social" (IV,8). El evangelio parece, así, usado para hacer olvidar a los que trabajan por estructurar la vida social que de hecho existen conflictos históricos que dividen a los hombres, produciendo inmensos sufrimientos. Olvidar esos sufrimientos implica elevarse de rondón al plano puramente religioso en que todos los

hombres son vistos sin discriminación alguna, dejando de lado la realidad histórica, marcada por el pecado.

La relación entre “pecado” y “división social” no está adecuadamente planteada. “No se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios, a lo que se denomina pecado social” (IV,14). Ciertamente, no se puede *restringir*: pero tampoco se pueden *separar* los efectos sociales del pecado; y aun puede ser ambigua la referencia al “primer efecto”: ciertamente lo primero en importancia *religiosa* es la ruptura con Dios, pero lo primero en su manifestación empírica e histórica es el desorden social. Ambiguo es también decir que “el Nuevo Testamento *no exige* en primer lugar, *como presupuesto* para la entrada en la libertad traída por Cristo un cambio de condición política y social” (IV,13): pero sí se exige una verdadera conversión que, si es auténticamente tal, comportará una radical modificación de las relaciones sociales. Si es incorrecto localizar el mal “principal o únicamente en las estructuras económicas” (IV,15) no lo es menos reducirlo a la mera interioridad religiosa. De nuevo hallamos la tendencia a superar un supuesto reduccionismo terrestre con otro reduccionismo espiritualista y religioso de signo contrario, Pero lo que intentan los más serios teólogos de la liberación es precisa mente integrar este dicotomía afirmando la relación íntima que se da entre pecado (categoría religiosa) y desorden histórico (categoría social). El documento contrapone *lo social* (que no es más que un efecto y es algo objetivamente secular, terrestre, inmanentista: (IX,3) a *lo personal* como lugar radical, el único en que se juega la relación del hombre con Dios. No se percibe la íntima implicación que se da en toda acción humana, que siempre es a la vez inexplicablemente personal y social. De ahí que se insinúe como primer imperativo del cristiano “la búsqueda de la perfección personal” contrapuesta al falso imperativo de “la revolución radical de las relaciones sociales”; aunque finalmente, a modo de concesión, se dirá que “siendo la caridad el principio de la auténtica perfección. esta última no puede concebir-se sin apertura a los otros” (IV, 15).

4. Valoraciones del esquema

Del análisis precedente resulta que el documento está pensado desde una previa actitud teológica que -de manera que parecía definitivamente superada después del Vaticano II y de la *Gaudium et Spes*- se complace en contraponer, como términos excluyentes, inmanencia y trascendencia, religioso y secular, historia y escatología, pecado y desorden social, conversión del corazón y cambio de estructuras, actitud personal y situaciones sociales, etc. etc. Según el documento la perversión de la TL estaría en *reducir* a uno sólo de estos términos la salvación cristiana: pero esta acusación sólo es posible porque los autores del documento -no los teólogos de la liberación- ya los han separado previamente como contrapuestos e incompatibles. La teología de la liberación es condenada desde una visión espiritualista, descarnada, ahistórica del cristianismo.

En realidad la TL no ha querido reducir la trascendencia a la inmanencia, o lo espiritual a lo terrestre, etc., sino *integrarlo* que indican estos términos contrapuestos, mostrando cómo el cristianismo se pervierte cuando se reduce a una actitud espiritualista, personal, etc. En cierto momento (IX,3) el documento reconoce a la TL este esfuerzo integrador, aunque reprochándolo todavía por reduccionismo; “Se afirmará que *Dios se hace historia...* que *no hay más que una sola historia*, en la cual no hay que distinguir ya entre *historia de la salvación* e *historia profana...*”. No son teólogos marxistas, sino el Concilio Vaticano II quien dice (G.S. 22) que todos los hombres tiene “*una sola vocación divina*” y que en su historia, al parecer profana, tiene lugar la historia de salvación. Ningún teólogo de la liberación ha dicho que la historia profana -tan a menudo marcada por la injusticia y el pecado- sea ya historia de la salvación: pero si que la historia de la salvación no se da fuera de la historia profana: porque

la salvación no es más que la "fuerza de Dios que salva al judío y al gentil" en su historia y en su realidad concreta. La salvación no es sólo promesa para otra vida, ni es un don singular otorgado a algunos, que no tendrían nada que ver con la historia ordinaria de los hombres, sino que es el don que hace que vivamos como auténticos "*hombres nuevos*" ya en nuestro mundo y en nuestra historia.

La teología de la salvación del Documento no parece apreciar que la salvación no por ser escatológica deja de ser histórica, ni por ser sobrenatural deja de ser salvación de la naturaleza, ni por ser gratuita deja de ser responsabilidad del hombre, ni por ser de la persona individual deja de realizarse en un contexto estructural y social, el único en que el individuo es persona. La teología del documento tiende a una contraposición dualista y excluyente ante estos aspectos de la salvación: y suponiendo que sólo la primera serie de los términos, que (*enfatisa* los sobrenatural, escatológico y religioso), expresa lo auténticamente cristiano, acusa a la TL, de reducir la salvación a lo meramente terreno, histórico y profano.

5. Una determinada concepción de lo sobrenatural y religioso frente a lo humano y profano.

En realidad lo que aquí está en juego es una determinada concepción teológica que fue ya objeto de debate mucho antes que apareciera la TL, y aun antes del *Concilio*. Durante mucho tiempo se había enseñado que la gracia de Dios elevaba al hombre a un *plano sobrenatural*, a partir de la aceptación de la fe: precisamente a ésta el actuar humano sólo alcanzaría fines *meramente temporales y naturales*. Pero ya en los años cincuenta muchos teólogos se mostraron insatisfechos con esta contraposición dualista entre lo natural y lo sobrenatural. Redescubrieron que ya en la primera edad media los discípulos de S. Agustín, en disputa con los semipelagianos, habían concebido que los actos previos a la fe como preparación a ella debían considerarse como *de origen y valor sobrenatural* nadie puede disponerse de veras a algo que, por definición, le supera; ni menos puede merecerlo o conseguirlo por sí mismo. Las mismas *virtudes humanas* de los paganos y todo el largo caminar de la buena voluntad humana en la historia no podía ser dejado de lado en la óptica cristiana como algo meramente "natural" que nada tendría que ver con la salvación "sobrenatural". Los antiguos Padres de la Iglesia, con Eusebio de Cesarea (a quien citaría el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* n. 16), hablaban de las virtudes y sabiduría de los paganos como de una "praeparatio evangelica" con verdadera relación con el orden sobrenatural. Teólogos como H. de Lubac, L. Malevez, K. Rahner y otros desarrollaron esta concepción, con diversos matices y expresiones más o menos acertadas, como la de "existencial sobrenatural". Pero al comenzar el Concilio Vaticano II parecía haber un cierto consenso en que aunque la relación íntima con Dios *no pertenece a la naturaleza humana como tal* de hecho, históricamente, *ninguna existencia humana se ha desarrollado un solo instante en un plano puramente natural* Por voluntad y don gratuito y libre de Dios la humanidad entera está en camino hacia la relación íntima con Dios en la vida celestial. Y esta orientación a Dios no ha quedado jamás destruida por el hecho del pecado humano, que la contradice (Pág. 100).

Esta teología es la que subyace en la constitución *Lumen Gentium* cuando afirma (nº 16) que todo lo bueno y verdadero que se halla entre los hombres, aun cuando no haya llegado a un explícito conocimiento de Dios y de su salvación, la Iglesia lo considera como una "preparación evangélica". Bajo este principio, en la constitución *Gaudium et Spes* la iglesia acoge "los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias" de todos los hombres (n. 1), y Pablo VI afirmaba, al clausurar el Concilio, que la Iglesia se volvía "antropocéntrica" sin dejar de ser auténticamente "teocéntrica". Desde aquí hay que considerar como inaceptable toda contraposición excluyente entre lo natural y lo sobrenatural, lo profano y lo sagrado. La TL no

hace más que asumir esta teología conciliar que no es de reducción de lo sobrenatural a lo terrestre, sino de *integración* de lo terrestre en lo sobrenatural, aplicándola a la problemática propia de Latinoamérica.

Esta visión contrasta con muchos de los presupuestos que asoman en el famoso “*informe sobre la fe*” del Cardenal Ratzinger, en el que habla de un “balance negativo” de lo que ha sucedido después del Concilio, afirmando que “es incuestionable que este período ha sido decididamente desfavorable para la Iglesia Católica”. El ilustre Cardenal opina que a partir del Concilio “se ha enfatizado excesivamente la doctrina tradicional de la Iglesia de que todo hombre está llamado a la salvación... y se ha olvidado el vínculo que instaura el Nuevo Testamento entre salvación y verdad, cuyo conocimiento libera... y, por lo mismo, salva”. Esto parece una forma de crítica velada a la constitución *Gaudium et Spes*, la cual, después de hablar de la condición del “hombre cristiano” que llega “unido al misterio pascual” a la resurrección, afirma inmediatamente que “esto vale no sólo de los cristianos, sino *de todos los hombres de buena voluntad*, en cuyos corazones *obra la gracia* de un modo invisible. Porque habiendo muerto Cristo por todos los hombres *y siendo una y divina* la vocación integral del hombre, *debemos creer que el Espíritu Santo* ofrece a todos la posibilidad de asociarse, de manera conocida por Dios, a ese misterio pascual” (G.S. 22). En este sentido, y no en el de supuestos préstamos marxistas, la TL hablará de “una sola historia” de la humanidad (IX,3), ya que la salvación está operante a lo largo de toda la historia humana. No se ve cómo haya de ser peligroso “enfatizar” esta “doctrina tradicional”, redescubierta y puesta bajo nueva luz por el Concilio.

Al considerar peligroso que se ponga énfasis en la relación entre historia sagrada y profana, o entre Iglesia y mundo, el Cardenal Ratzinger no parece distinguir el doble sentido de la expresión ‘mundo’ -o de ‘historia’ profana- presente ya en el evangelio de Juan. “Mundo” o “historia” pueden designar la totalidad de la realidad mundana y humana tal como fue creada por Dios, y entonces nunca se enfatizará demasiado que se trata de una realidad en sí buena y ordenada a la salvación. Pero aquellas expresiones pueden también designar las mismas realidades, no ya tal como son en el designio e intención de Dios, sino tal como han quedado afectadas por el pecado contra el designio divino. Ciertamente que en la condición actual no todo lo mundano, terreno o histórico es santo. Pero la contraposición auténtica no ha de hacerse entre lo divino, sobrenatural y celeste por un lado, y lo humano, terrestre e histórico por otro, sino entre lo humano-divino, natural-sobrenatural, histórico-escatológico por una parte, y lo pecaminoso por otra. *Lo que se opone a la salvación de Dios no es precisamente lo terrestre o temporal como tal, sino la corrupción y perversión de lo terrestre por obra de los egoísmos, injusticias y pecados de los hombres.*

Contraponer simplemente la Iglesia al mundo resulta, cuando menos, equívoco. El Concilio enseña que “los cristianos son ciudadanos de las dos ciudades” (G.S. 43) y que la Iglesia “camina junto con toda la humanidad y experimenta la suerte terrena” (G.S. 40). Desde la fe se nos descubre el misterio de “la compenetración de la ciudad terrena con la ciudad celestial” (G.S. *ibid.*). La iglesia no se contrapone al mundo, sino que se ha de contraponer, en el mundo y desde el mundo en el que ella peregrina, *a/ pecado del mundo y a todas sus consecuencias*; esto es lo que profesa hacer la TL.

III. LIBERACION Y HERMENEUTICA

Los capítulos VII-IX de la Instrucción tratan de hacer más visible todavía el supuesto reduccionismo de la TL. Aquí se ponen de manifiesto las diferencias que se dan entre la teología latinoamericana y la teología europea postconciliar.

En efecto, la renovación teológica en Europa ha querido en palabras de Pablo VI, iniciar un diálogo -bloqueado desde el Syllabus y aun desde -antes con la *cultura y la mentalidad modernas*: su interlocutor es el hombre desarrollado de Occidente con sus problemas. En cambio, la teología latinoamericana tiene como interlocutor un hombre deshumanizado y oprimido, no sólo por abusos de particulares, sino por mecanismos económicos, sociales y políticos que se perpetúan.

Pablo VI, en el discurso de clausura del Concilio Vaticano II, dijo que “para conocer al hombre hay que conocer a Dios, y para conocer a Dios hay que conocer al hombre”. Cuando la Instrucción de la S.C. para la Doctrina habla de que la liberación primera y radical es la del pecado (Intr. IV,14), no hay que abandonarse como a una especie de “inocencia hermenéutica” por la que bastaría hablar de “pecado” para saber ya en qué consiste el desorden introducido entre el hombre y Dios. Hay que descubrir e interpretar en su realidad histórica concreta este desorden.

Lo que esto puede implicar lo vemos en el mismo evangelio, en la actuación de Jesús. Las estructuras de la sociedad de Israel habían desnaturalizado el significado de “pecado”, reduciéndolo a un ámbito legal y cultural religioso. Jesús con una serie de parábolas y acciones, intenta superar la desnaturalización conceptual y lingüística que celosamente mantenían fariseos y escribas, yendo a la raíz de las verdaderas relaciones entre el hombre y Dios y desautorizando la aceptada convención religioso-social al respecto. La radicalidad del pecado no se da independientemente de los condicionamientos sociales, sino que es un desorden que se da concretamente desde y en esos condicionamientos. Reconocer esto ha sido una de las tareas de la TL.

En las palabras mencionadas de Pablo VI, la teología postconciliar ha reconocido la necesidad de una *hermenéutica circular*: para conocer a Dios es menester conocer al hombre y viceversa. Y, mucho *más*, para *amarlo*. No son intereses oportunistas o apologéticos los que llevan a la teología postconciliar a entrar en diálogo con los problemas reales y concretos de los hombres.

Aquí no es extraño que al lado de una teología que anda a la búsqueda de Dios pasando por la realidad concreta de hombres sometidos a terribles injusticias, aparezca una ideología -errada o no- que desde el siglo pasado profesa la búsqueda de relaciones y estructuras humanas más justas. Y no se puede negar al menos un punto de afinidad entre el mensaje cristiano de liberación y un análisis social que sostiene que la injusticia humana no es simplemente algo inevitable, necesario y fortuito.

1. El problema con el marxismo

a) La lógica del sistema marxista

La segunda parte del documento aborda el tema de las relaciones de la TL con distintos elementos del marxismo. Un primer problema radica en el hecho de que, si son varias las teologías de la liberación, muchas más son las corrientes o tendencias dentro del marxismo (VII,8). Pero, aunque se reconoce esta pluralidad, se pasa a hablar simplemente del “marxismo” -y no de “marxismos”- como si se tratara de un todo ideológico absolutamente indiferenciado y plenamente coherente. La fuerza interna del marxismo es tal, según el

documento, que no se puede tomar de él un elemento de análisis sin verse “obligado a aceptar al mismo tiempo la ideología” (VII,6), así como “el tipo de sociedad totalitaria a la cual conduce” (VII,7).

Más aún, el documento se interesa en detectar "marxistas involuntarios": lo serían, sin saberlo, todos los que han admitido algún elemento del marxismo. No hay interés manifiesto por determinar quien de los teólogos latinoamericanos *se declara* marxista, sino quien *lo es realmente*, aun sin decirlo o saberlo.

Se presume que en *lo que es realmente marxismo* -independientemente de las intenciones- hay una lógica interna inexorable que lleva al ateísmo, al materialismo, al totalitarismo. Ahora bien, ¿quién puede autoritativamente declarar y determinar qué es realmente el marxismo en sí mismo? El marxismo se presenta como una teoría filosófico-sociológica, y es desde instancias filosófico-sociológicas desde donde ha de ser explicado y juzgado. La Iglesia puede juzgar de lo relativo -directa o indirectamente- a la fe: y en este sentido podrá decir si algunas o muchas o aun todas las afirmaciones de los marxistas atentan contra la fe. Lo que no podrá decir es lo que el marxismo es *en sí mismo*, más allá de lo que los mismos marxistas digan ser, o lo que los filósofos o sociólogos juzgaren sobre ello. El juicio sobre la naturaleza y la lógica o coherencia interna del marxismo -o de cualquier otro sistema filosófico o científico- no es un juicio teológico.

Desde luego el magisterio de la Iglesia puede y debe advertir sobre el peligro de admitir algo "que no se ve como pueda ser compatible con la fe cristiana", o que *lógicamente* podría llevar a negarla. El documento parece dar por supuesta la tesis de que el marxismo por lo menos lleva lógicamente a tal negación. Pero esto no es argumentado: y al admitir que hay ciertamente muchas interpretaciones del marxismo, cuesta pensar que estemos frente a un sistema de lógica tan férrea y unitaria que el que acepta cualquiera de sus elementos se haya de ver necesariamente abocado a aceptar todo el sistema. Si así fuera se habría acabado las discusiones y diversas interpretaciones que se dan entre los mismos marxistas.

Los teólogos de la liberación insisten en que ellos, cuando más, sólo toman algunos elementos de análisis marxista. Y, además, los complementan y corrigen con elementos procedentes de otras fuentes. Muchos sociólogos, como Max Weber, Mannheim y otros, usan elementos procedentes del marxismo, sin por ello aceptar todo el sistema. Más aún, en la doctrina social de los Papas, y singularmente en la encíclica *Laborem Exercens* de Juan Pablo II, se utilizan elementos de análisis marxistas, como podría ser la contraposición entre capital y trabajo, o la categoría de "alineación". Ciertamente la Instrucción hace una llamada de atención, digna de ser muy tenida en cuenta, contra el uso ingenuo y acrítico de cualquier tipo de análisis. Pero esta no es una llamada que afecte sólo a la TL: ha de afectar a cualquier teología que reflexione sobre la realidad humana interpretada a partir de cualquier sistema filosófico o sociológico.

Sin embargo, el documento quiere señalar una especial peligrosidad que parece propia del análisis marxista. Se trata de "un verdadero sistema, aun cuando *algunos duden de seguir su lógica hasta el final*. Este sistema como tal es una perversión del mensaje cristiano... Así pues, este mensaje se encuentra cuestionado en su globalidad por las teologías de liberación" (IX, 1). O sea que, a pesar de que en el marxismo se presentan diversas corrientes que divergen notablemente entre si, en cuanto son "realmente marxistas" todas son incompatibles con la fe, y no se puede tomar nada de ninguna de ellas sin hacer peligrar la fe. Hay un texto clave para comprender lo que el documento considera como esencial en el marxismo: *El ateísmo y la negación de la persona humana, de la libertad y de sus derechos* están en el centro de la concepción marxista... Querer integrar en la teología un análisis cuyos criterios de interpretación *dependen de esta concepción atea*, es encerrarse en ruinosas contradicciones"(VII,9).

b) El ateísmo de Marx

Nadie negará que Marx se presentó como ateo, ni que casi todos los gobiernos que se autodenominan marxistas hagan también profesión de ateísmo militante. Lo que tal vez no esté tan claro -mientras no se pruebe- es que todos los elementos de análisis social cultivados por el marxismo *dependan de una concepción atea* y pongan necesariamente al creyente que quiera utilizarlos en contradicción con su fe.

Aquí, como es sabido, hay marxistas y marxólogos que defienden opiniones diversas. Unos defienden que es esencial al marxismo una metafísica o concepción global de la realidad que sería atea. Otros defienden que propiamente el marxismo no puede presentarse como sistema metafísico, desde el momento en que pretende ser una ciencia positiva y empírica de la realidad social: y en este sentido no puede afirmar o negar la existencia de Dios, aunque ciertamente al proclamar la dependencia que las ideas abstractas y los sistemas de valores tienen con respecto a las realidades económicas, tiende a relativizar aquellos sistemas de ideas y de valores, entre los que se hallarían los valores religiosos. En este sentido el "materialismo histórico", supuestamente científico y positivista, sería como causante indirecto de actitudes ateas. Otros aún consideran que Marx fue de hecho ateo porque vivió en una situación histórica en que de hecho la religión tenía una función meramente conservadora del *status quo* y "alienante": el ateísmo de Marx sería entonces "accidental" e históricamente condicionado, y podría darse por superado desde el momento en que se reconozca que aquella función conservadora de la religión es en realidad una perversión de la religión auténtica. Puede decirse que tal vez una gran mayoría de marxistas actuales que intentan con un uso serio de la lógica *dar razón del ateísmo marxista* no colocan la negación de Dios como elemento central y necesario del sistema. ¿No parece excesivo que venga ahora la Iglesia a decirles que si se profesan marxistas han de profesarse necesariamente ateos o que si no profesan el ateísmo como punto central del marxismo dejan de ser marxistas?

c) El marxismo y los derechos de la persona humana

También queda abierta a interrogantes la afirmación de que en el centro del marxismo se halla "la negación de la persona humana y la de su libertad y sus derechos". Por lo menos nadie podrá negar que el marxismo, de manera apta o equivocada, nació precisamente para luchar contra esa negación tal como la sufrían millones de personas en el comienzo de la revolución industrial, en un momento en que las Iglesias apenas si habían tomado conciencia del problema. Y las diversas tendencias dentro del marxismo coinciden casi unánimemente en la intención de afirmar en la sociedad la persona humana, liberándola de la opresión y alienación a que a menudo se ve sometida en el actual sistema de relaciones socio-económicas. Que el marxismo como históricamente se ha desarrollado en muchos lugares no lo haya conseguido, es otra cosa. (Y habría que ser cauto en juzgar si por lo menos no lo ha conseguido en cierta medida, contribuyendo directa o indirectamente al progreso y mejora de las relaciones sociales). Condenar el marxismo por sus realizaciones defectuosas es lo mismo que condenar el cristianismo por los métodos de la Inquisición o por la prepotencia política de los Papas medievales. Lo que habría que discutir con los marxistas de buena fe -y no sólo dictaminar desde un magisterio inapelable- es si las realizaciones defectuosas constituyen desviaciones o perversiones accidentales, o dependen de fallos internos y esenciales del sistema.

El documento dice que "el desconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona *conduce a subordinarla totalmente a la colectividad*" (VII, 9). Pero resulta que en países y épocas oficialmente cristianos, en que no se dudaba del carácter espiritual de la persona, se daban los

misimos o semejantes abusos con mil formas de absolutismo o despotismo, a menudo bendecido por los representantes de la Iglesia. Y por lo menos en América Latina, el hecho que desde la conquista se estableciera una forma de sociedad nominal y ostensiblemente cristiana, no ha llevado a un reconocimiento; real y efectivo de la dignidad y derechos de las personas, sino más bien a todo lo contrario.

d) Marxismo y materialismo

Hallamos también ambigüedad en la acusación de "materialismo". De hecho Marx escribió innumerables cosas sobre las necesidades espirituales del hombre, sobre las relaciones humanas que surgen del trabajo, sobre la libertad y el carácter vocacional que debe tener para que el hombre se realice como tal y tenga ocio para su desarrollo espiritual y humano, hasta el punto que el mismo Juan Pablo II haya podido retomar muchos de estos temas en su encíclica **Laborem Exercens**.

Muchos marxistas no admiten que al hablar de "materialismo" quieran negar que la persona humana tenga algo de verdaderamente espiritual. Lo que se contrapone al "materialismo" no es el carácter singular y "espiritual" de la persona humana, sino que es el "*idealismo*" de estilo Hegeliano, que pretendía explicarlo todo a partir de la pura "idea", sin prestar atención a las condiciones reales y "materiales" de la existencia humana. Hay que admitir, sin embargo, que Marx, en su sospecha justificada contra aquel "idealismo", seguramente cayó en el extremo opuesto de querer explicar el hombre por sus condiciones materiales, preparando el camino para las soluciones simplistas que han adoptado sus seguidores en regímenes profesadamente marxistas. Queda que son muchos los marxistas que reconocen aquí una desviación de las auténticas premisas de Marx.

El documento, sin embargo, mantiene que "el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo... Los a priori ideológicos son presupuestos para una lectura de la realidad social. Así la disociación de los *elementos heterogéneos*, que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida *llega a ser imposible*, de tal modo que, creyendo aceptar, solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligada la ideología" (VII,6). Es necesario preguntarse si es propio de la teología determinar si este carácter epistemológicamente único pertenece o no al marxismo. No parece que corresponda a la teología decir la última palabra sobre cualquier género de conocimiento, desde el matemático al sociológico, si no quiere correr el riesgo de un nuevo caso Galileo. El documento reconoce que aquí se requiere "un examen crítico de naturaleza epistemológica" (VII,4). Ahora bien, este examen crítico no se hace en el mismo documento; pero pasa a hablar como si ya se hubiera hecho y hubiera dado resultados inconcusos contra el marxismo.

Juan XXIII, había hablado mucho más cautamente de distinguir entre "teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico social y político, por más que tales iniciativas hayan sido originadas e inspiradas en tales teorías filosóficas; porque las doctrinas, una vez elaboradas y definidas, ya no cambian, mientras que tales iniciativas, encontrándose en situaciones históricas continuamente variables, están forzosamente sujetas a los mismos cambios. Además ¿quien puede negar que, en la medida en que estas iniciativas sean conformes a los dictados de la recta razón e intérpretes de las justas aspiraciones de los hombres, puedan tener elementos buenos y merecedores de aprobación?" (*Pacem in Terris*, n.º.153).

2. De la lucha de clases a la violencia

La lucha de clases es considerada en el documento como instrumento central e inseparable del

análisis marxista (IX,6). Hay que comenzar notando que el concepto de la lucha de clases tal como lo adoptó el marxismo no se refiere a cualquier tipo de conflicto social de cualquier época, sino al conflicto que resulta desde que el trabajo se diversifica y se distribuye de manera desigual entre los miembros de la sociedad, de manera que primero ciertos individuos y luego ciertos grupos y "clases" se apoderan de trabajos menos duros y más rentables a costa de que otros hagan trabajos más duros y menos remunerados. Ya los Padres de la Iglesia habían descubierto esto, y habían denunciado que la existencia de pobres y ricos no se debía ni a la naturaleza ni a Dios, sino a la apropiación por unos pocos de los bienes que el Creador había destinado para el bien de todos. Puede decirse que la sospecha de que las diferencias estructurales de la sociedad se deben a la apropiación indebida de bienes comunes es algo más cristiano que marxista.

Que la sociedad está estructurada en "clases" o estratos sociales con intereses contrapuestos es algo que admiten hoy aun autores anti-marxistas. El aspecto negativo de este análisis puede estar en su unilateralidad, ya que no todo lo que es inhumano parece provenir sólo de los contrapuestos intereses económicos, ni desaparece con la igualdad económica. Hay otros focos de desigualdad racial, sexual, religiosa, etc. Muchos han reconocido que aquí el análisis marxista es excesivamente simplista.

Pero los marxistas pretenden que el análisis de la sociedad que apunta al conflicto o lucha de clases, no sólo brinda una explicación de cómo de hecho funciona la sociedad sino también un *medio para transformarla*. En este sentido parece decir el documento que para el marxismo la lucha de clases es la "estructura fundamental" (VIII,5) o el "motor" de la historia. Sería interesante preguntarse qué pasaría en el supuesto que se tornaran "*lucha de clases*" y "*búsqueda de la justicia*" como sinónimos, o que se reconociera que los conflictos los desatan quienes *no quieren aceptar que sus privilegios sean menoscabados*. Entonces la búsqueda de la justicia podría aparecer como "el motor de la historia".

El documento no puede aceptar esta sinonimia porque en realidad ha establecido una sinonimia previa: *conflicto es igual a violencia, y la violencia es incompatible con el amor cristiano*. Admitir la lucha de clases sería admitir que la sociedad se asienta sobre la violencia; se introduce división entre los hombres, que se hacen amigos o enemigos, dignos de amor o de odio, según la clase social a que pertenezcan.

Pero ¿por qué ha de llevar el conflicto social a la violencia, si por aquél se entiende *el esfuerzo que toda sociedad desigual e injusta tiene que hacer para integrar mejor a todos sus miembros?*.

En el pensamiento de Marx hay sobre la violencia una cierta ambigüedad que da origen a diversas corrientes marxistas. Para unos la "dialéctica" de la lucha de clases queda reducida a un determinismo válido para todos los conflictos, capaz de predecir cómo van a desembocar en la historia. Los conflictos crecen, aumentan en conciencia y virulencia y llegan inevitablemente a que la violencia logre la negación y superación de las injusticias que la provocaron.

En otros textos marxistas, sobre todo en Engels, este determinismo de la violencia queda más matizado: los conflictos pueden llegar a un clímax que destruya lo que los ha provocado, pero pueden también resolverse antes de llegar a esta situación, o pueden mantenerse indefinidamente. Tampoco aquí el marxismo, contra lo que supone el documento, muestra una lógica interna compacta y monolítica.

Más complejo es el problema de si la lucha de clases -fomentadora del odio social- es incompatible con el amor cristiano. El documento parece suponer que el amor es imposible con "*la entrada en la lucha de clases*" (IX, 7). Pero ¿desde dónde se entra en esta lucha? ¿Desde una auténtica paz social, fruto del amor, o desde la *ignorancia* de los mecanismos reales de injusticia que estructuran la sociedad? No se trata de pasar de no tener enemigos o tenerlos: el conflicto de todas formas *ya existía*, y se trata de reconocerlo en su máxima profundidad hasta

reconocer que en él la imagen de Dios es pisoteada y ultrajada- como única manera de ponerle fin. El mismo documento lo había reconocido inicialmente: "al descubrirles su vocación de hijos de Dios, *el Evangelio* ha suscitado en el corazón de los hombres *la exigencia* y la voluntad positiva de una vida fraterna y justa... *Consecuentemente* el hombre *no quiere sufrir ya pasivamente* el aplastamiento de la miseria... *Varios factores*, entre los cuales hay que contar la levadura evangélica, han contribuido *a despertar la conciencia de los oprimidos*" (I, 3-4).

Jesús mismo entró en este conflicto: por defender a los pobres y pecadores entró en conflicto con los escribas, fariseos y sacerdotes que no querían ver menoscabado su poder y sus privilegios. Esto no implicó que dejara de amarlos: pero no por esto dejó de exigir lo que se debía. En nuestro contexto Gustavo Gutiérrez, a quien parece aludir el documento al tratar de la lucha de clases., dejó dicho lapidariamente. "No hay; situaciones; por difíciles que sean, que impliquen una excepción o un paréntesis en las exigencias universales del amor cristiano". Hay que reconocer que practicar eso puede ser muy difícil. Pero lo que no sería de ninguna manera cristiano sería defender una supuesta neutralidad en el conflicto, que en realidad sería siempre una complicidad vergonzosa con los poderosos contra los débiles, y por ello sería la negación misma del amor cristiano.

a) ¿ Verdad partidaria y relativo?

Un problema central, que desborda ya el tema de la TL para abarcar todo el pensamiento secular y teológico de la post-ilustración, es el de la relación entre esos tres elementos: opción práctica, relatividad e interpretación hermenéutica. La Ilustración comenzó como un impulso a racionalizar aquellas zonas del saber humano sometidas a criterios considerados arracionales. Pero el resultado fue que a medida que se avanzaba hacia una mayor racionalización, se descubría que la verdad quedaba siempre condicionada a presupuestos no racionales, que volvían relativa y provisoria toda interpretación. Se ha descubierto así que toda hermenéutica está ligada a una determinada situación y a unas formas de praxis concreta. En nuestro tema, se observa que la situación objetiva que uno ocupa en el esquema de la lucha de clases condiciona el análisis que se haga de ella. El documento deplora que según la TL: "el análisis no es separable de la praxis y de la concepción de la historia unida a la praxis. El análisis es así un instrumento de crítica, y la crítica *no es más que* un momento del combate revolucionario" (VIII,2).. La Iglesia en Medellín había hablado de la necesidad de analizar la realidad desde la praxis de la "opción por los pobres" (I,3). Pero nuestro documento considera esto muy peligroso: un análisis hecho desde la lucha de clases o desde la opción por los pobres ha de llevar a *una conciencia partidaria* (VIII,4) Y ello significaría que "la concepción misma de la verdad" se relativiza: "se pretende que sólo hay verdad en y por la praxis partidaria" (ibid.)

Aparece aquí toda la dificultad del problema hermenéutico: si uno analiza la realidad desde una determinada situación, el análisis será *partidario*, y la verdad que resulte será sólo *relativa*. Quedaría intentar, si fuera posible -que no lo es- hacer el análisis desde una situación absolutamente objetiva y neutra: pero el documento ha dicho desde el comienzo que no quiere servir "de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad e indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia" (Intr.). En suma: la opción por los pobres lleva a una verdad partidaria y relativa: la neutralidad lleva a una indiferencia no cristiana.

En Medellín se había planteado mejor el tema: se parte de que "el fruto de la justicia es la paz", y entonces la opción partidaria por la justicia aparece como el medio para superar el partidismo más radical de la injusticia hasta alcanzar *el auténtico valor universal de la paz*. En cambio la Instrucción sólo es capaz de concebir que a la violencia de los ricos contra los

pobres se contraponen la "contraviolencia revolucionaria, *mediante la cual se invertirá esta relación*" (VIII,6). O sea que se eterniza la praxis partidaria, sin llegar a superarse. El documento sabe que en el marxismo la lucha de clases se presenta como camino hacia una sociedad sin clases: pero declara que esto es un mito (XI,11). Esto es muy peligroso: porque cualquiera puede replicar que entonces también el amor cristiano, desde una neutralidad que no quiere comprometerse para no ser parcial, no es más que un mito.

Hay aquí un problema importante, de los más graves de nuestro tiempo, que no está específicamente relacionado con el análisis marxista, sino que aparece en cualquier otro tipo de intento de abordar la realidad social: el de la relación entre praxis concreta y partidaria y verdad trascendente: el del reconocimiento de los profundos condicionamientos que afectan inevitablemente nuestra percepción de la realidad.

b) El problema de la violencia

El que, por amor a la justicia, decide hacer una opción praxica y partidaria por los pobres, se encontrará con que la injusticia tiene medios violentos para imponerse, y se verá abocado a responder con "la contra-violencia revolucionaria" (VIII,6) que desembocará en "el amoralismo político" (VIII,7). El problema es muy real. Pero en Medellín hay otro planteamiento. Se parte como principio hermenéutico de una opción por los pobres obviamente partidaria. {a violencia no surge de la rebelión, sino de la previa injusticia: "la opresión por los grupos de poder puede *dar la impresión* de mantener el orden, pero en verdad, como dijo Pablo VI, no es más que una semilla de rebelión y de guerra" (Paz, II,14). Ante la "violencia institucionalizada... no debe sorprendernos que la tentación de la violencia emerja en América Latina. No se puede abusar de la paciencia de un pueblo que ha sufrido durante años una situación inaceptable para cualquiera que tenga una conciencia mínima de los derechos humanos" (ibid. 16). Medellín deja traslucir aquí cierto malestar: señala las causas de la violencia y que no se puede abusar de la paciencia de los pueblos. Pero *no dice qué hay que hacer en tal situación*.

Esto es serio, porque los cristianos no pueden permanecer como simples espectadores. Medellín se mantiene entre dos principios, no tanto contradictorios cuanto complementarios. Por una parte "la violencia no es cristiana". y de hecho "provoca nuevas injusticias" (Paz, II,19). Por otra, citando a Pablo VI (Populorum Progressio, 31) reconoce que "la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentare gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañare peligrosamente el bien común del país" (ibid.) La TL no tiene otros principios que esos, proclamados por Pablo VI de manera general y no con referencia particular a la situación latinoamericana.

No hay una norma clara y definitiva para resolver el problema de la violencia. En la misma Biblia hay ejemplos notables de violencia al servicio de los derechos del pueblo oprimido. La violencia nunca es deseable ni justificable por sí misma: pero a veces parece que se hace inevitable para salvar un bien irrenunciable, sin que con ello se proclame el "amoralismo político". Los cristianos que se encuentran sumergidos en esas situaciones conflictivas se ven obligados a hacer dolorosas y difíciles opciones morales. No es extraño que algunos se vean arrastrados a decisiones desviadas o cuestionables. Pero no por esto se les ha de confinar a la pasividad e inacción que serían, una vez más, la negación de la exigencia cristiana de amor y de justicia.

c) ¿Relativización de la fe?

Por último, lo que más teme el documento es que la opción partidaria relativice la misma

Verdad Absoluta de la fe cristiana: "De esta nueva concepción se sigue inevitablemente una *politización radical* de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos"... "Se trata de la *subordinación* de toda afirmación de la fe o de la teología a un *criterio político* dependiente de la lucha de clases, motor de la historia" (IX,6). Así, de la opción partidaria se pasaría a la relativización de la verdad en general, y de ésta a la relativización de la teología y de la fe. Algunos teólogos de la liberación niegan la *necesidad lógica del último paso*: el análisis social trabajaría *solamente* el material previo sobre el que la teología daría luego su propio juicio, según sus propios criterios y principios autónomos. Probablemente hay que decir que este corte epistemológico, que dejaría las ciencias sociales en el umbral de la teología, no es posible. El análisis que se haga condicionará el juicio teológico: lo que ha de requerirse es que sea un análisis *bien fundamentado* en la realidad y en la verdad, y entonces condicionará positivamente la teología: ésta no sólo nada ha de temer de tal análisis, sino que lo necesita. Si las consecuencias teológicas que resultan de un determinado análisis de la realidad -marxista o no- parecen contradecir los postulados de la fe, habrá que examinar muy cuidadosamente tanto la corrección del análisis como la autenticidad de los supuestos postulados de fe que parecen contradecirlo: porque pudiera darse error o desviación en uno u otro de los términos. Un análisis de lucha de clases mal instrumentado puede abocar a un reduccionismo teológico: pero también una inconsciente toma de postura en aquella lucha puede condicionar al poder a una lectura no correcta de la palabra de Dios. El documento parece hablar como si la Iglesia poseyera ya la Verdad Absoluta que es Dios de manera total y en fórmulas definitivas: pero en realidad la Iglesia va descubriendo y "haciendo la verdad" en las distintas situaciones históricas, en continua escucha de lo que quiere aquí y ahora de ella su Señor. Esto requiere vigilancia, continua conversión y continua "opción por los pobres", para no ser seducidos y desviados por el señuelo del poder. En este sentido se puede hablar de una saludable y necesaria "relativización de la verdad": no para negar la Verdad Absoluta de Dios, ni siquiera para poner en entredicho el valor permanente de su revelación y el de la expresión dogmática de la misma, sino para afirmar la necesidad de ir respondiendo de manera siempre nueva a lo que Dios quiere de nosotros en nuevas situaciones y posibilidades históricas. Porque, en definitiva, no hay para *nosotros* más verdad que la que "se hace en la caridad".

IV. IGLESIA POPULAR, IGLESIA POLITICA

Queda el tema de la llamada "iglesia popular". La Instrucción habla como si la última consecuencia del análisis de la lucha de clases fuera el nacimiento de una Iglesia *solamente* popular, reduciendo lo sobrenatural de la iglesia a lo sociológico (IX;10; 12 etc.).

Si vamos a los orígenes de la "Iglesia del pueblo" en América Latina hallaremos que se da un fenómeno por el que, a partir de los comienzos de los años setenta, por las circunstancias políticas que acaecen en varias naciones (Peronismo en Argentina, Sandinismo en Nicaragua, reacción contra el totalitarismo económico en Brasil, etc.), surgen movimientos populares que, sin ser propiamente eclesiales, se manifiestan también a nivel eclesial y provocan una movilización popular en torno a los cuadros de la Iglesia. Esta movilización fue bien acogida por los responsables de la Iglesia oficial, sin mayor distinción de orientaciones teológicas. En estos movimientos espontáneos poca o ninguna parte tuvieron los teólogos de la liberación, y menos el análisis marxista. De ahí la expresión, teológicamente equivocada, pero sociológicamente acertada de "Iglesia que nace del pueblo". La TL llegó en un segundo momento como reflexión sobre una praxis ya existente. Se reconoce entonces que la práctica tradicional de la religión podía tener elementos ideológicos opresivos, de carácter elitista, burgués o extranjerizante, y se siente la necesidad de purificar la Iglesia de tales elementos. Las comunidades eclesiales de base se convierten así en enclaves "concientizadores" de la propia praxis religiosa y social. la Instrucción entiende esto sólo como una "politización", o manipulación que "capta la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias" (IX,17).

Desde luego hay aquí posibles ambigüedades; pero el fenómeno no puede atribuirse sin más al desarrollo del análisis marxista, ni es verdad que, como consecuencia de este análisis, se "ponga en duda *la estructura sacramental y jerárquica* de la Iglesia tal como la ha querido el Señor (IX,13) o se desvirtúe el sentido de los ministerios (ibid.), o de la Eucaristía, convertida en mera "celebración del pueblo que lucha" (X,16. cf IX,10).

Aquí los redactores del documento han atribuido un fondo teológico inexistente a la experiencia de *conflictos concretos* entre la cúpula romana y las realidades eclesiales latinoamericanas mal comprendidas desde el centro, con el recelo de verla autoridad de la Iglesia disminuida.

Se tiene miedo a todo lo que venga de una movilización popular espontánea. Más aún se tiene miedo a la atracción que puede ejercer el marxismo con sus promesas. A ello se añade la débil conciencia que el pueblo latinoamericano tiene de la autoridad eclesiástica y de su función magisterial: El pueblo no entiende la mayoría de las decisiones en materia doctrinal o sacramental. Lo cual no quiere decir que no tenga respeto y acatamiento para con sus pastores, especialmente cuando muestran cercanía y capacidad de liderazgo, como ha sucedido en la iglesia brasileña.

Pero hay que decir que la cohesión estructural de la Iglesia latinoamericana -más allá de la profunda religiosidad- es cosa frágil. Depende mucho de las cualidades personales de los jerarcas, y hay que temer que las nuevas orientaciones en la selección del episcopado hagan perder a esta iglesia la capacidad de orientar y contener la Iglesia popular, como parece suceder en Nicaragua.

Hay que reconocer la dificultad de la situación: no se puede pedir a un pueblo poco instruido una concientización política que corra paralela a un hondo conocimiento de la fe cristiana y de sus consecuencias para la vida concreta. A esto se añade que la trágica urgencia de la lucha por la supervivencia a menudo no deja tiempo para la formación y la reflexión.

De ahí pueden surgir en la Iglesia del pueblo *tendencias manipuladoras*. La iglesia tiene aún gran poder económico, político y social, y este poder puede ser utilizado para mantener la

atracción del pueblo de manera que las motivaciones religiosas ya no se distingan de las reivindicaciones sociopolíticas.

Es aquí donde la TL debiera ejercer un papel decisivo, ejerciendo una labor de discernimiento y de formación. Los mejores teólogos de esta corriente así han intentado hacerlo: lo cual no quiere decir que siempre lo hayan conseguido plenamente en unos contextos extremadamente difíciles.

V. A MODO DE CONCLUSION-RESUMEN

Los análisis que preceden quieren ser prueba de honradez y seriedad al querer descubrir en la Instrucción, que se muestra como negativa o restrictiva, toda la fuerza negativa posible. Si no aceptamos este juicio negativo ahondado al máximo es por dos razones:

1. Para presentar la TL como inmanentista y reduccionista, el documento se ve obligado a atribuirle una distinción y separación entre lo terrestre y lo sobrenatural que es precisamente lo que se niega en esta teología. *El elemento teológico central de la TI. es e/ de /a tu. necesidad de integrar lo terrestre y lo sobrenatural, lo histórico y lo escatológico, la liberación temporal y la salvación eterna.*

2. En esta teología que ya no podrá disociarse de la más ortodoxa teología católica, *la historia es afirmada como el lugar humano donde el hombre se encuentra con la trascendencia, con Dios; y el Reino de Dios, aunque trascendente, es afirmado como una presencia real, actual y actuante ya en este mundo.* Lo cual no quiere decir que todo en nuestra historia -tan afectada por el pecado de los hombres- sea ya presencia del Reino de Dios o manifestación de la trascendencia. Precisamente la tarea del cristiano es la de discernir y optar en la historia por lo que en ella hace manifiesta la presencia de Dios.

Nadie piense que aquí está en juego sólo la teología latinoamericana. Esto afecta a toda la Iglesia y a toda teología. *Lo que esta en juego es la concepción del cristianismo que el Vaticano II redescubrió y valoró, y que se ha procurado desarrollar en el periodo postconciliar.*

Pongamos fin con unas palabras del Cardenal de Lubac: *“Si me falta el amor y la justicia me separo indefectiblemente de ti, Dios mío, y mi adoración, no es otra cosa que idolatría. Para creer en ti, debo creer en el amor y la justicia, y creer en estas cosas vale mil veces más que pronunciar tu Nombre”*