

**TEOLOGIA
DE LA
LIBERACION**

**Respuesta
al
Cardenal
Ratzinger**

Juan Luis Segundo

JUAN LUIS SEGUNDO

TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Respuesta al Cardenal Ratzinger



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

A las dos personas a quienes debo la vida
y las dos cosas que la hacen humana:
el humor y el cariño.

*A mi padre y a mi madre,
pues este libro ha sido escrito,
aunque parezca mentira,
con humor y cariño.*

© Copyright by
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
28020-Madrid 1985

Depósito legal: M. 18.747 - 1985

ISBN: 84-7057-375-6

Printed in Spain

CONTENIDO

Cap. I: <i>Introducción para no perderse</i>	11
1. Preparando la lectura	11
2. Ante el documento	21
Cap. II: <i>Liberación y secularismo</i>	35
1. Un cuadro general	36
2. Una lectura-inventario: Esquema teológico.	41
3. Una lectura-inventario: Exégesis bíblica ...	60
4. Esquema y valoración	85
Excurso. Historia de una pequeña idea: el co- mienzo de la fe	97
Cap. III: <i>Liberación y hermenéutica</i>	113
1. Planteando el problema	119
2. De la lucha de clases a la violencia	138
Cap. IV: <i>Iglesia popular, Iglesia política</i>	175
1. Iglesia y movimientos populares	175
2. ¿Manipulación de la Iglesia popular? ...	183
3. A modo de resumen: un aviso a la Iglesia.	191

INTRODUCCION PARA NO PERDERSE

Este título, aunque pudiese parecerlo, no es particularmente pretencioso. Su única función es prevenir al lector de que, contrariamente a lo que ocurre con prólogos, prefacios e introducciones, no debe pasar por alto este capítulo, si quiere comprender correctamente lo que sigue.

1. *Preparando la lectura*

Lo que desde hace algunos años se temía en América Latina ha ocurrido. Seis años atrás la Conferencia de Puebla se reunió en una atmósfera de prevención: todo parecía indicar que allí se preparaba la condena de una corriente de teología que en Latinoamérica tomó el nombre de teología de la liberación.

Ello, sin embargo, no ocurrió en Puebla. De la tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano surgió un documento de compromiso. Hoy, una nueva lectura del mismo a la luz de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, que acaba de elaborar y publicar la Comisión para la Doctrina de la Fe, en el Vaticano, mostrará que los principales fundamentos para tal condena están ya presentes en el documento de Puebla.

Pero, al no formar esos fundamentos un todo coherente, tampoco dieron lugar a la conclusión a que apuntaban, por lo menos, en el sentido sensacionalista esperado por la prensa internacional. Ello se debió al peso innegable de una parte de los obispos que trabajaron en colaboración con un grupo importante de teólogos. Me refiero a los que, apartados de la sala de conferencias por el nombramiento *ad hoc* de teólogos favorables a la condenación, no dejaron por ello de hacer, desde fuera del aula, un aporte importantísimo a la discusión. Se llegó así a conseguir que cada elemento crítico fuera acompañado de otro, diferente

más que opuesto, que lo matizaba e impedía su radicalización.

El alivio frente al texto finalmente aprobado, a pesar de las correcciones introducidas por la curia romana con posterioridad a la clausura de Puebla, fue grande. No surgía de la conferencia ninguna condena clara. La prensa al acecho de una declaración sensacional no pudo o no supo leerla tal como la hubiera deseado. Hubo en el mundo cristiano quienes pensaron que el peligro había sido conjurado. Entre los teólogos de «la liberación» varios pasaron al otro extremo: el del triunfalismo. Olvidando aquí, recortando allá, se hicieron libros y cursos sobre «Puebla» presentando el largo documento episcopal como una reafirmación del Vaticano II y de la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano diez años antes. «Medellín y Puebla» constituye hoy una fórmula tan trillada como equívoca. Equívoca en el sentido preciso de la palabra: no podemos citar ambos documentos como pertenecientes a una misma línea teológica.

No es demasiado extraño, pues, que lo que resultaba imposible en América Latina se haya finalmente realizado fuera de ella, sin contar con la presencia activa del episcopado latinoamericano ni con una consulta previa al mismo. Así se evitó la necesidad de llegar al compromiso de mezclar afirmaciones opuestas en un claroscuro donde todos los gatos son pardos. Se podía dar todo su valor y mordiente a los argumentos contrarios a la teología de la liberación y llegar a las consecuencias lógicas de los principios aducidos: que, hablando en general, aquélla propone «una interpretación nueva del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma» (VI,9)¹.

¹ Los textos de la Instrucción se citarán por su capítulo y número de párrafo. La versión oficial en castellano parece en algunos lugares claramente defectuosa. Así, por ejemplo, confunde «nueva» (en el sentido peyorativo que tiene el adjetivo en teología al referirse a lo mantenido por la tradición) con «innovadora» (VI,9). En otros casos, presenta claras lagunas de lógica, como cuando acumula adjetivos «principal y únicamente», etc. Comparándola con la muy cuidada y lógica versión inglesa, más de uno juzgaría normal que nuestro estudio lo hiciéramos sobre esa traducción, pero, para comodidad de los lectores, lo haremos sobre la española. Con todo, nos referiremos a la inglesa cuando sea necesario para dar con el sentido más correcto.

Y salvo el respeto debido al dolor que siempre causará una declaración como ésta, está bien que esto haya sido dicho, por fin, de una vez y sin tapujos. Para saber dónde se está, para no hacerse ilusiones, para no caer en facilidades engañosas y para volver a pensar las cosas desde el principio sabiendo lo que en ello se juega.

Pero antes de entrar a considerar el alcance y los fundamentos de esta condenación, aparentemente tan radical, hay que retroceder a un dato que resultará muy importante para su interpretación.

Varios meses antes de aparecer el documento aludido, ya era un secreto a voces que la Comisión de la fe, presidida por el cardenal Ratzinger, preparaba una declaración contraria a la teología de la liberación. Se divulgó, además, un artículo publicado por el propio Ratzinger en una revista italiana con críticas, bastante extrañas, por otra parte, dirigidas a la teología de la liberación latinoamericana.

La extrañeza frente al contenido de ese artículo provenía de que no parecía tener una información directa sobre la teología en cuestión. En ello, como luego se echaría de ver, difería del documento, por entonces en gestación, en que en éste sí se manifiesta un conocimiento bastante preciso —aunque se puedan discutir matices y medidas— de la teología latinoamericana.

El artículo del cardenal Ratzinger parecía provenir de un europeo que ve fenómenos y tendencias europeas en una realidad situada en otro contexto muy diferente. Valga como ejemplo la supuesta influencia de R. Bultmann sobre la teología de la liberación. Por supuesto, no puede presumirse que los teólogos latinoamericanos de la liberación, habiéndose la mayoría de ellos formado en Europa, desconozcan a Bultmann o que hayan sido más inmunes que cualquier teólogo europeo al impacto de uno de los teólogos más influyentes de este siglo. Pero, en la medida en que se integran en el contexto latinoamericano, nada más lejano de las preocupaciones de ese contexto que la metodología y la temática bultmannianas. Baste pensar temas como la desmitologización, emparentada con la «muerte de Dios» y propia de la mentalidad «desarrollada» del hombre moderno; el descarte —por inviable— de la búsqueda del Jesús histórico y de las causas his-

tóricas de su muerte; la concepción puramente escatológica, no histórica, de la venida del reino de Dios supuestamente predicada por Jesús; el método de interpretación bíblica personalista-existencial, sin dimensión ni análisis social, etc.

Si menciono aquí este artículo es porque contribuyó, en un ambiente donde se aguardaba de un día para otro un documento de condenación por parte de la Comisión para la Doctrina de la Fe, a crear un resorte de defensa psicológica muy común. Y, hasta diría comprensible. El de suponer que, bajo el título de «Teología de la Liberación», se condenaría una deformación, una caricatura, en la que *no se reconocería ningún teólogo serio en América Latina*.

Ahora bien, ¿no estará el teólogo, al adoptar esa postura, buscando ya de antemano y de mala fe una escapatoria? ¿No equivale esa actitud a negar la debida sumisión al magisterio de la Iglesia? Es interesante al respecto señalar que, en una ocasión, el mismo documento se refiere a lo difícil que es dialogar con los teólogos latinoamericanos (cf. X,3) y atravesar la barrera que permita cuestionarlos. Con todo, antes de responder a esta cuestión, y para poder hacerlo, conviene fijar algunos puntos.

Se han discutido mucho en los últimos tiempos las funciones y los alcances respectivos del magisterio, por una parte, y de la investigación y divulgación teológica, por otra. Quiero dejar constancia de que no es mi intención entrar en esa polémica donde se está lejos de haber logrado un consenso satisfactorio para ambas partes.

Pero como el lector tiene derecho a saber sobre qué piso se mueve este comentario, trataré de resumir muy escuetamente las reglas de juego más clásicas dentro de las que estas páginas se mueven. Comencemos estableciendo un hecho básico: el documento que analizamos no pertenece al magisterio extraordinario sino al *ordinario*. Pertenería a aquél si hubiera sido el resultado de un concilio ecuménico que pretendiese fijar cuestiones de fe o moral, o el de una definición *ex cathedra* de un pontífice romano sobre esas mismas cuestiones. Y ello independientemente de la cuestión de cómo deba entenderse y qué límites tenga una fórmula escrita perteneciente a ese magisterio extraordinario. En todo

caso, constituye un dato de la fe católica romana que tal magisterio es infalible.

Por el contrario, y con la misma universalidad, se sostiene que el magisterio ordinario de la Iglesia, por grande que sea el respeto que merezca y la sincera obediencia que exija, es *fallible*. O, con otras palabras, que está sujeto a errores. Dos cosas importantes a este respecto son igualmente admitidas, y a ellas tendré que atenerme aquí.

La *primera* es que esta posibilidad de errar no debe ser considerada como meramente hipotética. No sería respetar el magisterio, sino, por el contrario, una falta de respeto al magisterio en lo que le es esencial —enseñar—, la hipocresía de «olvidar» su falibilidad. Y esto, como decía el cardenal Lercaro, no a pesar de nuestro amor por la verdad, sino precisamente porque amamos la verdad y sabemos que, normalmente, el caer en errores y corregirlos es el camino para una verdad más profunda que la que se obtiene por la mera repetición de una enseñanza verdadera.

Pero ahí está, además, la realidad de cada día hablándonos de la perplejidad que engendra en cualquier cristiano esa falibilidad del magisterio ordinario. A él pertenece, como se dijo ya, la función de enseñar y orientar propia de los obispos en cuanto representantes de la apostolicidad de la Iglesia, ya reunidos en sínodos o conferencias, ya cada uno en su propia diócesis. Y a nadie escapa en la Iglesia hasta qué punto se oponen muchas veces las enseñanzas u orientaciones episcopales cuando se cruza el límite de una diócesis o el de una conferencia episcopal determinada.

No obstante, lo que aquí interesa más es que el magisterio que ejercen más comúnmente los mismos sumos pontífices, siendo asimismo magisterio *ordinario* (discursos, encíclicas, documentos de comisiones pontificias) es igualmente fallible. Sería muy inocente pensar que, por el hecho de que una encíclica papal cite a algunos «antecesores de feliz memoria», hay que concluir que todos los sumos pontífices siguen una misma línea teológica. Más aún, todo teólogo digno de ese nombre puede citar casos en que la mera falibilidad de este magisterio se convirtió en error. Casos, algunos de ellos muy conocidos, dolorosos y que han causado da-

ños graves a la Iglesia, hasta que la reflexión de los cristianos —de todos los niveles— logran su corrección.

Valga como ejemplo el famoso *Syllabus* de S.S. Pío IX donde se condena como teológicamente falsa la opinión de los que dicen que «en nuestra época ya no conviene tener a la religión católica como la única religión de Estado, excluidas cualesquiera otras» y que «por ello es laudable que en regiones tenidas por católicas se establezca por ley que los inmigrantes en ellas puedan ejercer públicamente su respectivo culto» (Denz. 1777-1778). Durante un siglo (exactamente un siglo y un año: 1864-1965) estuvo vigente esta condenación, hecha por el magisterio ordinario de un papa, de la libertad religiosa. Hubo que esperar —para pasar *pasivamente* del error a la verdad— a que el Vaticano II declarara solemnemente que «la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa» y que «este derecho... ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad» (DH 2). Y dije «pasivamente» porque no todos, gracias a Dios, se resignaron a esperar que eso se dijera. Yo quisiera recordar al lector que hoy vive tranquilamente en la seguridad de que la Iglesia hace ya mucho tiempo (si no desde siempre) que defiende los derechos humanos y, entre ellos, el de la libertad religiosa, que durante ese siglo que va desde el *Syllabus* al Vaticano II, el primer teólogo —porque siempre se comienza por uno— que salió en público a defender lo que hoy es patrimonio aceptado y común, tuvo que atreverse *por amor a la Iglesia* a desafiar el peso de una estructura que condenaba su pensamiento. Que esto no sea pretexto para cualquier desplante, pero que tampoco se eche en olvido.

La *segunda* cosa que hay que tener en cuenta es que esta posibilidad, muy real, de errar no puede ser pretexto para minimizar, no sólo el respeto genérico, sino la obligación de obedecer al magisterio ordinario cuando éste ejerce su función de enseñar. Obviamente, esta obligación, como todas las que surgen de un proceso educativo, no es ciega ni conduce a una voluntad de ceguera y pasiva sumisión. No es relativista ni pragmatista. No supone, por ejemplo, que la Iglesia entera va a pasar, de la noche a la mañana y como por arte de magia, de la condenación a la defensa de la libertad de cultos.

Como en todo proceso educativo —el de la fe lo es—, las responsabilidades de búsqueda, de libertad y de criticidad van creciendo en la medida misma en que se van comprendiendo y aquilatando mejor las razones que llevan al magisterio ordinario de la Iglesia a tomar una determinada posición. E, inversamente, la obligación de aceptar una determinada solución o enseñanza crece en la medida en que, por falta de formación o madurez, no se tienen aún los elementos para entenderla y juzgarla en todo su alcance.

Entre estos dos polos —la creatividad, por un lado, y la debida sumisión a la autoridad, por otro—, no hay recetas fáciles. Ni, sobre todo, unívocas. El equilibrio es difícil, exigente y no es raro que plantee dolorosos problemas de conciencia. Y, nótese esto bien, difícil y exigente no sólo para el cristiano frente al magisterio, sino para el magisterio frente a los cristianos. Y ¿por qué no añadir aquí también doloroso?

Más aún, en los últimos tiempos esta dificultad ha crecido. Y debemos felicitarnos por ello, por lo menos en la medida en que esta creciente dificultad procede de que el cristiano laico fue tomando, con seriedad y responsabilidad, la obligación que le señalaba el Concilio: la de no ser mero aceptador pasivo de las fórmulas de fe, sino aplicar dicha fe a la solución más humana posible de los problemas que surgen de la historia (GS 11). Y ello sin pensar que la jerarquía eclesiástica (es decir, los pastores, o sea, el magisterio ordinario) tiene como misión o posibilidad darle tales respuestas ya hechas (GS 43). Creo que todos estamos de acuerdo en que la promoción del laicado no suprime la función del magisterio, pero introduce o debe introducir importantes modificaciones en su ejercicio.

Ahora bien, si no existen recetas ni soluciones mágicas para los problemas que plantea este equilibrio de que hablamos, el problema que de ahí surge es especialmente doloroso para quien, de alguna manera, tiene un pie en cada campo. O, para no hablar de «campos», un pie en cada una de las funciones que deben quedar integradas en esa difícil síntesis.

Y me estoy refiriendo al *teólogo*. Creo no hacerlo por mera deformación profesional. El documento que aquí se analiza —así como los hechos que, más o menos simultáneamente, han ocupado

a los medios de comunicación— no apuntan, por lo menos directamente al laicado, sino a una determinada «teología», esto es, en términos más personales, al grupo de teólogos que la sostienen. Sólo a partir de esa consideración dogmática se llega luego a la pastoral y, desde allí, a la fe del laico.

En efecto, de acuerdo con lo que acabamos de ver, tal vez sea la función teológica, más aún que la magisterial o la laical (los dos extremos de la cadena), la que debe enfrentar eso que es primero desgarramiento y que deberá ser síntesis. Responsable a la vez ante el magisterio y ante el laicado, el teólogo, sobre todo el que tiene una continua tarea pastoral, *sabe* en teoría que las dos lealtades no deben ser más que una: la lealtad a Jesucristo cuyo Espíritu trabaja *tanto* (aunque de diferente manera) en el magisterio como en el laicado. Pero no siempre *percibe* cómo compaginarlas en lo concreto. Sobre todo tratándose, como se ha visto, del magisterio ordinario, o sea, de una función que puede errar y que ha errado, pero que no por ello puede ser minimizada o echada a un lado.

En este contexto de una doble lealtad básica y a menudo dolorosa debe entenderse la actitud de que antes hablaba. Me refiero a la asumida por varios teólogos en el tiempo que precedió a la publicación de un documento del que se sabía que implicaba un juicio negativo sobre la llamada teología de la liberación.

En efecto, no es posible argüir, por todo lo que acaba de decirse, que la actitud correcta debería haber sido aguardar la decisión del magisterio desde una expectativa indiferente o desapasionada. No es tan frívola la teología, ni el esfuerzo por entender la fe propia y ajena queda tan lejos de lo absoluto, como para permitirle a uno colocar metódicamente entre paréntesis lo que ha sido objeto de profunda búsqueda durante largos años².

² Este procedimiento nos colocaba, además, a muchos teólogos latinoamericanos en una penosa situación. Teníamos que elegir entre desolidarizarnos de nuestros colegas y amigos y criticar extremos que nos parecían inaceptables, o formar un bloque común con ellos para atacar lo que, objetivamente hablando, nos parecía, en cuanto método de valoración, un ejercicio de mala fe. Para ponderar la dificultad de esta alternativa hay que tener presente un elemento que, desgraciadamente, ha escapado sin duda a la Congregación Romana: el que, excesivos o no, los teólogos de la libe-

Ello no significa que la actitud aludida se reduzca a oponer ya de antemano una férrea negativa a las observaciones, correcciones o advertencias que puedan proceder del magisterio. No obstante, en casos como éste, uno siempre espera que la propia investigación teológica y la práctica compartida que de ella procede pasen a través de las mallas de lo que, de alguna manera, se condena.

Hay también otra razón por la que ello no debe parecer tan extraño. Para condenar (o aun para hacer observaciones o correcciones pertinentes) es preciso primero «describir» aquello que se juzga. Y no es tan fácil hacer rápidamente una descripción cabal de algo que tal vez ha sido expresado largamente y a veces con cuidadosos matices en una o varias obras. De ahí que, con toda buena fe, y muchas veces no sin razones válidas, el autor o los autores a los que apunta la condenación no se sientan comprendidos dentro de lo que ésta describe como su blanco. A veces la misma necesidad de ser claro y directo en lo que se condena lleva—inconscientemente, se supone— a simplificar o a soslayar elementos o matices importantes.

Ello tiene, como todo el mundo sabe en teología, muchos y aun célebres antecedentes. Quiero citar un solo ejemplo, aunque es, por cierto, de grueso calibre. En el último número llegado a mis manos de la «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 68 (1984) 277, aparece la larga recensión que hace un teólogo de la importancia de Y. Congar a la *Dogmática Ecueménica* del teólogo protestante Edmund Schlink. Pues bien, allí se lee: «Schlink compara los enunciados del Concilio de Trento con los de la Confesión de Augsburgo. Nota *con toda razón* que los *cánones de Trento no se aplican a Lutero*» (subrayado mío). Magnífico, pero ¿se ha tardado cuatro siglos en descubrir que la «descripción» de lo que se *quería* condenar no era fiel al original!

En un caso mucho más modesto e infinitamente menos grave que el de la Reforma, la teología de la liberación se había acos-

ración en América Latina no se juegan su prestigio o su puesto de profesores, sino que arriesgan, por lo que entienden ser exigencias de su fe, cosas más importantes que pueden llegar a ser, en algún caso extremo, hasta la vida misma.

tumbado durante largos años a ser atacada de una manera caricatural. El que despertara profundos resquemores y divisiones no constituía a priori, y menos de acuerdo con el evangelio (cf. Mt 10,34-36; Lc 12,51-53), un criterio negativo sobre su posible valor y ortodoxia. Pero es cierto que el ardor de lo conflictivo con frecuencia ejerce de elemento estimulante para que tanto entre quienes quieren defenderla como entre quienes quieren atacarla se den posiciones extremas o, por lo menos, poco equilibradas e insuficientemente matizadas.

Todos sabíamos ya, en teoría y por experiencia, que una teología difundida, llevada a la práctica, usada y re-usada, acomodada a intereses teóricos y prácticos, se vuelve sin defensa posible contra lo que podríamos llamar la «técnica del escarabajo». Con ayuda de actas de congresos, de textos mimeografiados, citas de teólogos menos representativos, siempre es posible armar un cuadro convincente de lo que se pretende criticar. Si a ello se añade el sacar textos de su contexto y aun —todo ocurre— el citar críticas que los mismos teólogos de la liberación deben hacer a veces (por sinceridad y amor a la verdad) de ciertos excesos o simplificaciones, siempre se tendrá, de cualquier teología, un cuadro deforme que justifique cualquier crítica. Y aun se puede llevar así al incauto a condenar otras cosas, de muy diferente valor, que usan términos o expresiones vagamente similares.

Por cierto, no era de temer que una congregación romana llegara a tal extremo, pues ello parece requerir una cierta dosis de malevolencia. Pero en un contexto demasiado amplio donde ya resulta casi imposible fijar límites, todo dependía, o por lo menos así lo pensábamos antes de conocer el documento, del tipo de elementos que utilizara para «definir» o «describir» críticamente lo que debía entenderse por teología de la liberación o, en otras palabras, de las «expresiones», «posiciones» o «producciones» de la misma —términos usados por el documento— que se tomaran en cuenta para un juicio que ya sabíamos entonces que sería negativo.

2. Ante el documento

Pues bien, los primeros días de septiembre de 1984 veía la luz pública a través de los medios de comunicación la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, con la fecha de 6 de agosto y la firma de S.E. el cardenal Ratzinger, presidente de la Comisión para la Doctrina de la Fe.

¿Cómo fue recibido el documento, sobre todo entre aquellos a los que apuntaba, los teólogos latinoamericanos de la liberación? Desde mi propio rincón y en el poco tiempo transcurrido desde entonces hasta el momento en que escribo estas líneas, no lo puedo saber a ciencia cierta. No puedo hacer estadística alguna ni creo que ello tuviera excesivo valor. Por lo menos para mí.

Creo, sin embargo, que una rudimentaria tipología, muy simple por cierto, es posible y que no faltarían sin duda ejemplos de las posiciones que lógicamente era dable esperar. Con esto no estoy tratando de juzgar a mis colegas, sino de iluminar mi propia opción.

Como ya dije, es posible, siempre en principio, reducir el impacto de la Instrucción limitando su alcance. Para tal reducción se puede atender a las limitaciones que el mismo documento admite explícitamente. Y también se puede reducir su impacto mostrando que, aunque el documento no se limite a determinadas formas de la teología de la liberación, su crítica, precisamente por exagerada y caricaturesca, apunta sólo, aun sin decirlo o quererlo, a *ciertas* expresiones o posturas de esa teología y no a todas. Si ninguno de estos dos tipos de reducción funcionara, sería entonces menester afirmar que la Instrucción ataca, y aun condena, *todas* las formas de la teología de la liberación, por serias, equilibradas o bien fundadas que parezcan a sus autores. En tal caso sólo cabría a éstos, en buena lógica, escoger entre la alternativa de acatar lo que la Instrucción sostiene, introduciendo las correcciones correspondientes, o mostrar, con respeto pero también con firmeza, por qué piensan que este documento del magisterio ordinario se engaña.

Tal vez la cercanía a la compleja e inhumana situación que el hombre padece tan visiblemente en América Latina lleve por el momento a una buena parte de la jerarquía de la que dependen

los teólogos latinoamericanos a no tomar el documento como una condena de *cualquier* teología de la liberación³. Esta parece ser por ahora una tendencia bastante generalizada. A diferencia de los medios masivos de difusión, se ha guardado a nivel jerárquico un —hasta cierto punto extraño— silencio frente al documento. En algunas instancias, como en la representada por el recientemente electo superior general de la Compañía de Jesús, es ésta la interpretación dada al documento romano. Quien está tan cerca de su fuente estima que la Instrucción «purifica apostólicamente con claridad la argumentación de *algunos* teólogos de la liberación» (Declaración del R. P. Peter-Hans Kolvenbach S. J. del 3-9-84. Subrayado mío).

Es lógico pensar que ese «algunos», es decir, esa limitación de alcance debe ser fruto de una lectura de las intenciones explícitas del documento. Nada indica, en efecto, que el P. Kolvenbach piense que haya que limitar el documento aun a pesar de éste. Lo que sería el caso si en él se advirtieran exageraciones caricaturescas o generalizaciones excesivas.

Pues bien, es verdad que el documento lleva en su mismo título la restricción significativa de referirse a «algunos aspectos» de la teología de la liberación. Admite, además, que, a partir de un núcleo común —«preocupación privilegiada generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión»— caben muchas opiniones y «se pueden distinguir *varias maneras*⁴, a menudo irreconciliables, de concebir la significación cristiana de la pobreza y el tipo de compromiso por la justicia que ella requiere» (III,3). Estas «posiciones teo-

³ La única reacción hecha pública por una Conferencia Episcopal que conozco es la del Perú y significativamente en ella, a pesar de trabajar en Roma y bajo la co-presidencia del mismo cardenal Ratzinger, y de citar ampliamente la Instrucción romana, el Episcopado Peruano no quiso citar los párrafos en que se condena a la teología de la liberación o a ciertas formas de ella como negación práctica de la fe. También se negó el Episcopado Peruano a condenar, como se le pedía, la teología de Gustavo Gutiérrez.

⁴ Para no fatigar al lector, adelanto que los subrayados en los textos citados del documento son por lo general míos, a no ser que se exprese lo contrario, lo cual sólo ocurrirá cuando entienda que existen razones especiales para hacerlo notar.

lógicas diversas» justifican que se hable, como lo hace a menudo la Instrucción, usando el plural: «teologías de la liberación» (*ibid.*, cf. VI,8).

Ahora bien, es cierto que uno de los dos párrafos que expresan más claramente la intención del documento limita tal intención a la crítica de «las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, de *ciertas formas* de teología de la liberación» (Intr.). El segundo presenta una limitación semejante. *Después de hablar del pluralismo* de las teologías de la liberación (en plural), continúa: «El presente documento sólo tratará de las producciones de la corriente del pensamiento que, bajo el nombre de 'teología de la liberación', proponen una interpretación nueva del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma» (VI,9). La dificultad consiste en que, tal como está colocado al principio de la frase, no es posible saber qué es lo limitado por el adverbio «sólo»: o el tema *en lugar de* otros posibles, o todo lo que aparece bajo el tema «teología de la liberación» y *no* otras teologías, o finalmente aquellas expresiones de la teología de la liberación que sean una negación práctica de la fe por presentar una concepción nueva de ésta y de la existencia cristiana y *no* aquellas expresiones de la teología de la liberación que no presenten ese carácter negativo (si es que las hay).

Un indicio de que esta última interpretación —reductiva— es la que ha prevalecido hasta ahora es el relativo silencio y la relativa tranquilidad, o aun pasividad, con que se ha recibido la Instrucción, aunque ésta diga, *como mínimo*, que ciertas formas de la teología de la liberación se apartan de la fe de la Iglesia. Parecería que la jerarquía católica en América Latina no le da a la Instrucción un alcance tan general, como para verse urgida a investigar y a atacar lo que se condena. Aunque esto sea nada menos que la negación práctica de la fe cristiana. Implícitamente parecerían considerar esas «producciones» como algo muy excepcional.

Sea de ello lo que fuere, y volviendo a las limitaciones explícitas que la misma Instrucción admitiría, ellas han dado pie a que algunos teólogos latinoamericanos hayan declarado que la

Instrucción no les afecta. No ciertamente por soberbia, sino por no ver reflejado su pensamiento en esas «ciertas formas» que se condenan.

Se me perdonará —o no se me perdonará— el que no secundé esta, que yo entiendo, falsa confianza.

En primer lugar, no estoy seguro de que la intención (explícita) del documento romano admita tan fáciles reducciones en su alcance. Sin negar que ellas estén presentes, *en principio*, en esos dos textos clave sobre la finalidad de la Instrucción, creo que ésta apunta a algo casi total cuando se refiere a la teología de la liberación o cuando usa el plural sin la fácil restricción de «ciertas» o «algunas».

Se dice, es verdad, siempre en principio —aunque este principio sea muy vago— que «tomada *en sí misma*, la expresión 'teología de la liberación' es una expresión plenamente válida» (III,4; cf. también Intr.; III,2; VI,5).

Pero ese principio tan general, al caer bajo el discernimiento de la fe y del magisterio, no parece proteger más que la aspiración genérica a la liberación de los oprimidos y una, también muy genérica, «opción preferencial por los pobres» (I,1; II,4; III,3 y 4; VI,5). En cambio, se muestra como algo prácticamente inevitable el que se asocien a ese compromiso, en lo concreto, elementos negativos. Se presenta como unido a «desviaciones» y a «riesgos de desviación» y se dice de estos riesgos que, a pesar de ser sólo tales —es decir, *riesgos*— son ya «*ruinosos para la fe*» (Intr.). Se dice que el *pathos* o pasión con que se vive ese compromiso hace que «con frecuencia la fe se encuentre acaparada por ideologías» (II,3). «Las *diversas* teologías de la liberación» se hallan todas expuestas a la tentación de «reducir el evangelio de la salvación a un evangelio terrestre» (VI,5). «No es raro» que en «*muchos* de los teólogos de la liberación» predominen los aspectos ideológicos (VII,6). Se dice finalmente que «las posiciones presentadas aquí», refiriéndose al documento, se encuentran «a veces en *algunos* escritos de los 'teólogos de la liberación'. En *otros*, proceden lógicamente de sus premisas... Así, pues, este mensaje (cristiano) se encuentra cuestionado en su globalidad por las 'teologías de la liberación'» (IX,1).

Consiguientemente, la Instrucción, sobre todo a partir del

capítulo VII, usa con profusión el simple plural «teologías de la liberación», *sin limitación alguna aparente*, para indicar el sujeto colectivo a quien se atribuyen las desviaciones más serias, o sea, aquellas «posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre» (VIII,1; cf. también IX,10 y 12; X,2 y 5).

Por cierto, en las «Orientaciones finales» se vuelve a hablar de las «graves desviaciones de *ciertas* 'teologías de la liberación'» (XI,1). Pero luego se utiliza el simple e ilimitado plural para decir, entre otras cosas, nada menos que «las 'teologías de la liberación' tienden especialmente a desconocer o eliminar» aspectos esenciales como «trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo... soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios y, en particular, de la Iglesia y de los sacramentos» (XI 17; cf. XI,15).

Atendiendo a este uso del simple plural cuando tan fácil habría sido, en materias de tanta gravedad, limitarlo con una sola palabra —«algunas» o «ciertas»—, a mi parecer el documento tiene conciencia de ir más allá de la mera denuncia de excesos particulares, raros o periféricos⁵. Creo, por tanto, que éste constituye un verdadero principio hermenéutico para leer correctamente la totalidad de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, así como cada uno de sus párrafos.

Uno de mis colegas latinoamericanos, en un memorándum sobre el documento romano y su propia interpretación del mismo, escribe lo que cito (resumiendo): «Adhiero lealmente y en obediencia responsable a *las Orientaciones* pastorales con las que el documento culmina (cap. XI)... Con mayor razón adhiero sin re-

⁵ Existe, además, un párrafo muy significativo: el primero del capítulo IX, que trata sobre la «traducción 'teológica' de este núcleo». Allí se dice que «las posiciones presentadas aquí se encuentran a veces tal cual en *algunos* escritos de los teólogos de la liberación. En *otros*, proceden lógicamente de sus premisas». Y para que no quepa duda de la globalidad abarcada, el párrafo termina de esta manera: «Uno se encuentra, pues, delante de un *verdadero sistema*, aun cuando algunos duden de seguir la lógica hasta el final. Este *sistema como tal* es una perversión del mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia. Así, pues, *este mensaje se encuentra cuestionado en su globalidad* por las 'teologías de la liberación'».

servas a los juicios doctrinales sobre la fe contenidos en el cuerpo del documento... Adhiero también a los grandes principios antropológicos, sociales y ético-políticos que el documento reafirma... Pero, por lealtad eclesial, debo dar testimonio de que *no conozco... en América Latina* teólogos que sostengan las interpretaciones 'reductoras' de la fe descritas por el documento ni que nieguen esos grandes principios de la concepción cristiana del hombre y de la sociedad» (subrayados del autor).

Esta declaración establece, si no me equivoco, tres cosas: a) que los principios teológicos y las conclusiones —teológicas y humanísticas— que de ellos se sacan son perfectamente aceptables; b) que, en cuanto a los «hechos» (dogmáticos) se refiere, la aplicación de esos principios a cualquier realidad conocida por el teólogo es falsa, y c) que el teólogo latinoamericano que hace la declaración no se siente afectado ni por la declaración de principios (que acepta) ni por la descripción de los hechos (que desconoce).

Creo que, para entender y apreciar en su justo valor este tipo de declaraciones donde un hombre sale en defensa de sus lealtades más básicas, es menester recordar algo que ya se dijo aquí. El documento romano plantea, sobre todo a los teólogos comprometidos en la pastoral —que es lo mismo que decir, comprometidos con los problemas vivos de las personas con quienes tratan— un grave y doloroso problema de conciencia. Sólo recordando ese contexto y haciendo un esfuerzo por colocarse en él, se puede aquilatar la sinceridad que cada respuesta contiene. ¿Qué mejor criterio de esa sinceridad que el precio que por ella se paga?

Yo no cuestiono, pues, en manera alguna, la sinceridad personal de una tal respuesta. Más aún, ella despierta mi simpatía y apela a mi solidaridad. Pero también, para ser sincero, debo decir que una interpretación hecha con esos parámetros o conducente a esas conclusiones no le da al documento romano la seriedad que éste merece.

Como es obvio, no espero que se me crea sin pruebas. Y ellas irán, sobre todo, en el próximo capítulo. Pero creo que es útil decir desde ahora cómo abordó yo la Instrucción sobre la teología de la liberación.

En primer lugar quiero dejar constancia de que me siento profunda y plenamente afectado por ella. Deseo dejar esto en claro desde el comienzo: entiendo que mi teología (es decir, mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o es la única verdadera.

No niego que haya aspectos caricaturescos en la descripción que la Instrucción hace de algunos elementos de la teología de la liberación. No niego, por tanto, que, en la misma medida, no todas las críticas que contiene sean igualmente válidas. Cuando, por ejemplo, se habla en ella de «préstamos no criticados (o no suficientemente críticos) de la ideología marxista» (VI,10; cf. VII,4 y 6, etc.) no me siento afectado por esa crítica, pues, en lugar de acatar ciertos lugares comunes sobre lo que se puede o no aceptar de lo que proviene de esa ideología, he escrito, además de otras cosas, un tomo entero, *Fe e ideología**, que aborda precisamente ese «examen crítico de naturaleza epistemológica». En esas condiciones, creo que sólo sería una caricatura decir que, en este caso, «la impaciencia y una voluntad de eficacia» me habrían conducido a «refugiarme en el análisis marxista» (VII,1). Pero, como ya he tenido ocasión de indicar, no pienso que la existencia en el documento de ciertos rasgos caricaturescos pueda convertirse en una escapatoria global.

Porque, en segundo lugar, el documento romano sobrepasa esa posible limitación. Y ello aunque esa pretensión de hacer entrar toda «teología de la liberación» dentro de un juicio teológico negativo implique pagar un precio bastante alto. Y ese precio tiene mucho que ver con la honradez.

Trataré de explicarme. Desde el momento en que se intenta exponer una evaluación negativa de toda una corriente teológica mostrando sus «desviaciones y riesgos de desviación»⁶ condu-

* Tomo I de *El Hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Ed. Cristianidad, Madrid 1982).

⁶ En realidad, no se ve cómo, en pura lógica, se puede condenar como «ruinoso» un riesgo, un peligro. Mientras sea tal, es decir, mientras no se caiga en él, no es ruinoso y el haber pasado por sus inmediaciones puede muchas veces ser saludable para evitar el error. Este y otros fallos semejantes hacen difícil reconocer en el documento la precisión en el uso de términos y argumentos a que nos tienen acostumbrados las obras del cardenal Ratzinger.

centes a una «negación práctica de la fe cristiana» se tienen, en principio, dos caminos abiertos.

Uno es el viejo camino de exhibir citas de proposiciones teológicas para hacer ver cómo el pensamiento que surge de la corriente aludida se aparta de la fe cristiana reconocida por todos, o incluso la niega (aunque no sea más que en sus consecuencias prácticas). Este camino tiene una ventaja, pero asimismo un claro inconveniente. Me estoy refiriendo aquí, por supuesto, al punto de vista de quien redacta una instrucción con el propósito antedicho.

La ventaja consiste en que la argumentación es tan simple que ni siquiera tiene por qué aparecer en muchos casos. El mero hecho de citar cosas escritas exime de pruebas en cuanto al *hecho*. Y la mera comparación de la cita con lo que el sentido común teológico indica, basta por lo común para justificar la condena. Pero la desventaja es igualmente grande, sobre todo cuando se trata de una corriente de pensamiento que tiene muy variadas manifestaciones. Consiste esa desventaja en que la cita pierde en *extensión* lo que gana (para la condena) en precisión.

Es fácil en esos casos argüir que las expresiones citadas no representan *todo* el pensamiento del teólogo, el cual tal vez tiene otras que corrigen o complementan lo dicho en ellas. O tal vez que tales expresiones sólo se encuentran, en tal estado puro, en teólogos que sostienen opiniones extremas, desequilibradas o sin matices. En una palabra, se puede argumentar contra la condena de toda una corriente de pensamiento —hecha a base de citas— que sólo se condena la «caricatura» a la que se ha aludido varias veces en estas páginas. Y, consiguientemente, que no se encontrarán tales defectos en los mejores y más serios representantes de la corriente en cuestión.

El otro camino abierto es el de atacar la tendencia *como tal*. En ese caso se hace muy difícil echar mano de citas muy concretas. Hay que tomar todo el conjunto y, aún más, renunciar a lo deforme y a lo desequilibrado que haya en él para ir a su centro. Todavía es menester, tratándose de corrientes teológicas que han sido puestas en práctica en la Iglesia y han pasado a formar parte de su vida cotidiana, mostrar qué elementos im-

portantes de esa corriente, que *de por sí* o a primera vista *no chocan*, son inaceptables en una sana teología. La ventaja de este segundo camino es que por él se llega hasta lo que es común y básico a todas las expresiones de una determinada teología, en este caso la teología de la liberación. Y este es, a mi modo de ver, el camino —más honrado— que sigue la Instrucción de la Comisión romana para la Doctrina de la Fe, por lo menos en el caso que nos ocupa.

Con todo, la desventaja en estos casos es más grande de lo que comúnmente se piensa. Me refiero al precio que hay que pagar para que la condena abarque amplia y eficazmente a toda la corriente en cuestión. A diferencia del método de las citas arriba mencionado, éste tiene, antes que nada, que resistir a la tentación de las descripciones simplificadoras, esquemáticas o tendenciosas, como ya se ha dicho. Pero, por otro lado, si se renuncia a ellas en el caso de una teología ya practicada y aceptada en amplios círculos de la Iglesia, es menester acudir a una *argumentación* mucho más desarrollada y explícita. No basta ya acudir al sentido común ni a la tradición cristiana global: hay que oponer un argumento a un argumento, *una teología a otra teología*. En otras palabras, se sale así a descubierto con la teología desde la cual se argumenta para condenar.

Esto es muy importante. Tanto más cuanto que el lenguaje común ha aceptado como muy natural la oposición entre (determinados) «teólogos», por un lado, y «magisterio», por otro. Parecería como si los primeros procedieran basados en una *teología* y los segundos en la *fe*. Y no hay tal cosa. Sin negar la diferencia institucional, también el magisterio tiene *su* teología. Por definición nadie puede explicar la fe y definir sus límites sin entenderla, es decir, sin una definida teología.

No se dice esto aquí como si fuese una novedad, destinada a quitarle valor o a relativizar al magisterio. Dentro de un cierto pluralismo que siempre será necesario para que las personas humanas que constituyen la Iglesia sigan buscando la verdad (que es siempre mayor que la que actualmente se posee), el magisterio puede y debe señalar casos en que una teología no cabe dentro de esa sana variedad de pensamiento que la Iglesia acepta y necesita. Sólo que, para cumplir con la tarea de *enseñar* a la

que la misma palabra «magisterio» apunta, no le basta condenar un nombre, sino que precisa oponer una interpretación coherente con la fe a otra que no lo es. Tratándose del magisterio ordinario, además, se ve todavía con mayor claridad que su función magisterial permanente y fermental será tanto mejor ejercida cuanto mejor pueda explicar, apoyándose en razones teológicas determinadas, por qué se debe excluir una cierta corriente de pensamiento teológico del pluralismo reinante.

Para poner un conocido ejemplo relativo a este tema, quince días antes de su muerte, un teólogo del calibre de K. Rahner en carta al Cardenal Arzobispo de Lima proclamaba: «Estoy convencido de la ortodoxia del trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. La teología de la liberación que él representa es del todo ortodoxa». Agregaba, en relación con el problema de la necesaria diversidad de teologías en la Iglesia, lo siguiente: «Una condenación de Gustavo Gutiérrez tendría, ésa es mi plena convicción, consecuencias muy negativas para el clima que es la condición en la que puede perdurar una teología que está al servicio de la evangelización. Existen hoy diversas escuelas y eso siempre ha sido así... Sería deplorable si se restringiera sobremanera a través de medidas administrativas este pluralismo legítimo».

No me es posible determinar si esta carta de Rahner, fechada el 16 de marzo de 1984, tuvo como origen los vagos rumores que ya corrían por entonces acerca de una posible condenación de la teología de la liberación o, más concretamente, una serie de observaciones negativas hechas por la misma Comisión para la Doctrina de la Fe a Gustavo Gutiérrez acerca de su teología, observaciones a las que éste debió responder. Sea de ello lo que fuere, entiendo que esta declaración de Rahner merece una consideración especial por cuatro motivos que detallaré a continuación.

El primero es la indiscutida autoridad de quien la hace. Para nadie es un misterio que K. Rahner, para no hablar de su larga y profunda obra, fue uno de los teólogos que tuvieron una influencia más decisiva en esa «riqueza doctrinal» del Vaticano II a que aludía el papa Pablo VI en su homilía final al clausurar el Concilio. Rahner puede, por tanto, ser un inmejorable juez de

lo que está o no de acuerdo con las enseñanzas del magisterio de la Iglesia en el período posconciliar actual.

El segundo motivo es que declarar «del todo ortodoxa» la teología latinoamericana de la liberación *en* el más conocido e influyente de sus representantes equivale a declarar asimismo ortodoxa la línea que de él procede y a él se atiende. En efecto, a pesar de las lógicas diferencias personales entre los distintos teólogos latinoamericanos, existe un claro acuerdo fundamental en las coordenadas establecidas por la obra de Gustavo Gutiérrez que le dio el nombre a esa corriente teológica. Eso lo sabe K. Rahner y, por ello, pasa de establecer la ortodoxia de Gustavo Gutiérrez a afirmar que «la teología de la liberación que él *representa* es del todo ortodoxa». En tal caso, sólo podría hablarse de heterodoxia para designar falsificaciones unilaterales o extremistas que pretenden prótegerse bajo el mismo título.

El tercer motivo es el que más interesa en este momento de la reflexión. Declarar *ortodoxa* una teología no significa declararla *verdadera*. Que yo sepa, nunca K. Rahner se declaró teólogo de la liberación ni aceptó todas las tesis de Gustavo Gutiérrez. El mismo habla de las limitaciones que impone a la teología de la liberación, como a cualquier otra teología, el específico contexto de donde surge. La carta citada lo declara así explícitamente.

En realidad, ya es muy común en teología darle al adjetivo «ortodoxo» un sentido técnico que no coincide estrictamente con el de «verdadero». Ese sentido se refiere menos a la verdad *en sí* de una teología que al derecho que tiene una determinada interpretación de la fe cristiana a figurar dentro de un *sano pluralismo teológico*. Y, en efecto, quien habla de «diversas escuelas» de teología debe suponer la existencia de errores en ellas, ya que no sería realista suponer que sus discrepancias estringieran únicamente en no haberse dado cuenta de que lo que falta a cada una es exacta y precisamente lo que la otra presenta. Lo que el pluralismo tiene de sano, de rico y de *legítimo* —como dice Rahner en su carta— es que la manera normal de subsanar esos errores es discutirlos. La condenación es una medida extraordinaria que se justifica en los casos, también extraordinarios, en que el peligro de generalización del error y la destrucción consi-

guiente de lo central de la fe obliguen a cercenar la discusión misma. La *total ortodoxia* de que Rahner habla con respecto a la teología de la liberación alude a que *tal peligro no se da*. K. Rahner, que defendió la función del magisterio romano contra ciertos ataques contemporáneos, no creo que pueda ser sospechoso de querer decir otra cosa y, menos aún, de querer relativizar la función de ese mismo magisterio.

Pero esto nos lleva al cuarto motivo. Si ese peligro no se ve es que tampoco se ve que con la teología de la liberación se esté a punto de negar prácticamente la fe cristiana. Si alguien, a diferencia de Rahner, lo entiende así, deberá (el pertenecer al magisterio no exime de ello, antes todo lo contrario) aducir argumentos que vayan más allá del «sentido común» en teología católica. En otras palabras, debe apuntar las baterías de una teología propia hacia la que está pasando inadvertidamente como ortodoxa. No digo que esto sea un deber moral. Me estoy refiriendo a una necesidad lógica. Así, en el tiempo de la Reforma, la Iglesia católica romana hubo de elaborar una teología para oponerse, en nombre de la fe, a la teología luterana, ya que ésta decía cosas que sonaban como tanto o más cristianas que las de la teología vigente por entonces. En ese estudio y en esa búsqueda desechó algunas teologías propuestas —la de Seripando, por ejemplo— y presentó finalmente otra. Pero, al hacerlo, tuvo, por así decirlo, que descubrir sus baterías. Hubo de apoyarse en argumentos teológicos y no en la mera reafirmación de su autoridad doctrinal. El resultado fue lo que hasta hoy se llama la «teología tridentina».

Pues bien, es justamente la aparición de elementos teológicos *nuevos* lo que llama la atención en este problema. Y aun antes del documento que aquí se estudia, ya llamaba la atención en las observaciones que la misma Comisión hacía a la teología de Gustavo Gutiérrez. Al decir «nuevos» no quiero darle ningún sentido peyorativo a la palabra. Me refiero al hecho, muy simple, de que la teología de la liberación está bastante acostumbrada a ciertos argumentos negativos a los que tiene que hacer frente en discusiones o diálogos amistosos. Pues bien, uno tiene la impre-

sión de que ya en esas observaciones hechas a Gustavo los puntos focales se han desplazado.

Yo tengo la impresión a ese respecto, y que me perdone Gustavo si me equivoco, que existe un desencuentro entre las observaciones que se le hacen y las respuestas que Gustavo les da. Y aunque no haya sido así, yo mismo confieso que sólo entendí la razón y la fuerza de aquellas observaciones a la luz de la Instrucción que aquí se estudia. Y mi impresión persistente es que Gustavo, en sus respuestas, entiende las observaciones que se le hacen como surgidas de ese «sentido común» teológico ante el cual todo teólogo está acostumbrado a dar razón de lo que piensa y escribe. De ahí que, con toda razón aparente, Gustavo acumule las pruebas más fehacientes de que, en los puntos incriminados, su obra se ajusta a la *ortodoxia* comúnmente reconocida.

Pero precisamente es desde nuevas bases teológicas desde donde se le observa. Y, a mi entender, la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»* da una luz suficiente para reconocer, esta vez sí, lo que la Comisión para la Doctrina de la Fe tiene como criterio teológico para dirimir la relación pluralismo-ortodoxia. Y, como decía, al hacerlo así, *expone* sus propios argumentos. En el doble sentido de «exponer». Los expone en el sentido de que los expresa (a diferencia de lo ocurrido con las observaciones a G. Gutiérrez), y los expone también en el sentido de que los entrega a la crítica teológica. Se trata de un intento, objetivamente honrado, de explicitar la teología determinada desde la cual el magisterio ordinario de la Iglesia, a través de su Comisión para la Doctrina de la Fe, estrecha el límite de sus exigencias y denuncias más acá de lo que hasta ahora se reconoció como las fronteras de la ortodoxia.

En lo que sigue, trataré honradamente de respetar, como ya he dicho y repetido, la competencia del magisterio ordinario para proceder así. Pero, con la misma seriedad, espero poder revisar cada uno de esos argumentos y la teología global que los fundamenta.

LIBERACION Y SECULARISMO

¿Cómo leer la Instrucción romana sobre la teología de la liberación? Una mirada rápida advierte sin lugar a dudas que se divide en dos partes casi iguales. La primera, que contiene los seis primeros capítulos, tiene el aspecto de una larga introducción, por más que ya exista, al comienzo, una Introducción breve de dos o tres páginas (a la que nos referiremos con la abreviatura *Intr.*).

Al terminar esa primera parte se nos dice: «El presente documento... tratará...» (VI,9). Y a continuación figura el resto de los capítulos, del VII al XI, donde, se supone, se tratarán los dos argumentos con los que se critica a la teología de la liberación o, por lo menos, a ciertas producciones de ella: «préstamos no bastante críticos¹ de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo» (VI,10).

Ahora bien, quien acepte esta división del documento (en una Introducción informativa y un cuerpo argumentativo) lo lee mal. ¿Por qué? Fundamentalmente porque cuando aparece la palabra «tratará», a pesar del futuro, la teología de la liberación ha sido ya condenada y, lo que es más, ya han sido expuestas las *razones teológicas* para tal condenación². Veámoslo.

¹ La versión castellana dice: «préstamos no criticados».

² Volviendo al caso de G. Gutiérrez, esto explica por qué, a pesar de que éste mostró hasta la evidencia no contener su obra teológica «préstamos acrílicos del marxismo» ni «hermenéutica racionalista de la Biblia», las observaciones hechas por la Congregación para la Doctrina de la Fe a su teología (en privado, es cierto, aunque luego se hayan publicado o multiplicado) no fueron retiradas ni retractadas, como parecía exigirlo la clásica moral cristiana. Era que no residía allí el meollo de la valoración negativa, como se advertirá, creo, en lo que sigue.

1. Un cuadro general

La estructura global del documento depende, como es lógico, de su finalidad. Esta es, según la Introducción, «atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación»...

Por ende, se trata —y así lo dice sin tapujos la misma Introducción— de un fin «limitado» a lo *negativo* que existe en dicha teología o, por lo menos, en sus formas más o menos características. De lo contrario, no tendría sentido englobar esas formas bajo el título de teología de la liberación.

Entiendo que es menester, antes de pasar adelante, una breve reflexión sobre esta limitación a lo negativo que el mismo documento ofrece como clave de su propia lectura.

En primer lugar, tenemos que hacer, creo, un serio esfuerzo para no confundir esta clave, así expresada, con una mala intención. Por dolorosa que pueda ser para los pastores, teólogos y fieles en general que adhieren de un modo más o menos consciente y lúcido a este tipo de teología, hay que reconocer que el documento quiere responder al bien de la Iglesia. Señalar, pues, lo negativo, y sólo lo negativo, sobre todo en un caso que se considera de emergencia, no equivale, por lo menos en principio, a la voluntad de enseñarse contra una corriente de opinión. Es, como el documento mismo proclama, advertir sobre «desviaciones y riesgos» considerados muy serios. Si se está de acuerdo en la existencia de éstos, la advertencia, con su unilateralidad, es lógica. No tendría mucho sentido para algo que no es un trabajo académico, mezclar con ese signo rojo de ¡peligro! demasiados matices, alabanzas o aun el reconocimiento de los posibles méritos de esa teología en sus formas más aceptables.

Así, y en segundo lugar, casi se puede decir que sorprende la presencia de varios elementos positivos atribuidos —aunque en forma vaga y a título de principio— a la teología de la liberación en los capítulos impares (I, III y V) de la primera parte del documento. Tanto más cuanto que en la Introducción se promete un documento posterior donde se tratará, a diferencia

de la Instrucción presente, «el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación... *de modo positivo*».

A mi modo de ver, el documento explica de dos maneras que, ya desde ahora, se haga expresa mención de esos elementos positivos en un documento cuya finalidad es señalar desviaciones y riesgos. La primera razón yace en la percepción del peligro opuesto: el de que la Instrucción se interprete como «una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a 'la opción preferencial por los pobres'» (Intr.). La segunda está implícita en el hecho de que las diversas formas de teología de la liberación afectan por igual a «pastores, teólogos y fieles» (*ibid.*). A primera vista, en efecto, se podría pensar que esta Instrucción concierne exclusivamente a los teólogos. No obstante, la Comisión para la Doctrina de la Fe sabe de buena fuente que, aún más que otras teologías, ésta de la liberación llega prácticamente de muchas maneras a todos los estratos del pueblo cristiano. A fin de que éste capte el elemento «negativo» que constituye el peligro, es menester explicarle de alguna manera en qué consiste esa teología y cómo procede —aunque mal— de la fe cristiana. Para mostrar, luego, cómo se desvía de ella. Esta parte negativa ocupará los capítulos pares (II, IV y VI) de la primera parte.

Me parece pues, en tercer lugar, hermenéuticamente falso, y en resumidas cuentas poco leal, sacar de su contexto, que es obvia y explícitamente «negativo», los elementos positivos que aparecen en los capítulos impares y *salvar* así la teología de la liberación. Y pretender que éstos, y no los otros, son los que caracterizan a esa teología tal como existe entre nosotros.

Más aún, pienso que para leer correctamente la Instrucción y, por tanto, como principio hermenéutico concreto (aun para los capítulos impares), debe siempre suponerse que cosas aparentemente positivas o neutras están destinadas, de acuerdo con la intención expresa del documento, a mostrar cómo un elemento en principio evangélico ha llegado finalmente a «reducir» ese mismo evangelio a un mensaje «terrestre» (VI,4 y 5).

Así, para poner sólo un ejemplo, el documento habla sobre la interpretación que debe hacerse de los grandes profetas de Israel y termina ese tema con estas palabras: «La justicia con

respecto a Dios y la justicia con respecto a los hombres son inseparables. Dios es el defensor y liberador del pobre» (IV,6). Cualquier teólogo de la liberación suscribiría tales palabras y aun se preguntaría qué interés puede tener el documento en hacer suyo uno de los acentos más típicos y centrales de aquella teología. Ahora bien, si aplicamos el principio de que hablamos, entenderemos, y entenderemos correctamente, que estas palabras acusan a la teología de la liberación de separar de la justicia debida a los hombres la que concierne a Dios, para «reducir» ésta a aquélla. Por eso se dice asimismo que es Dios —entiéndase: y *no el hombre* (cf. IV,5)— quien defiende y libera al pobre.

Es así como descubriremos qué es lo desviado que se percibe en la teología de la liberación, al mismo tiempo que precisaremos cuál es la teología que genera esa percepción o evaluación negativa. Y, viceversa, si nos empeñamos en minimizar la crítica echando mano de cualquier texto que *parezca* favorable, la crítica global aparecerá tal vez como una exageración, pero seguiremos ignorando lo que en realidad es: una interpretación diferente del mensaje cristiano apoyada por la autoridad magisterial.

Desde esta «diferencia», muy sería por cierto, el documento ataca «las producciones de la corriente del pensamiento que, bajo el nombre de 'teología de la liberación' proponen una interpretación *nueva*³ del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación de la misma» (VI,9).

Y así, en cuarto lugar, por un proceso que la Instrucción quiere poner en claro y denunciar, la teología de la liberación, partiendo de elementos intrínsecos a la fe cristiana (ver capítulos impares), se desvía paulatinamente de la fe total reduciéndola y negándola virtualmente. Por eso se dice que esto no es casual.

³ Como ya indiqué, la versión castellana pone «innovadora». Como esta palabra tiene, por lo común, en nuestra lengua un sentido claramente positivo, es menester traducir, siguiendo el sentido de la versión inglesa, «nueva» (*novel*, i.e. new and not resembling something formerly known or used), que con un sentido más amplio o neutro se presta mejor para la acepción negativa que aquí se le da, como lo manifiesta a las claras el contexto.

Toda teología que entra en este camino se ve como atraída en dos direcciones: una la voz de Puebla que pide que se opte preferentemente por los pobres, otra la tentación de hacer esa opción más simple y eficaz reduciéndola a la tierra y a la historia. «Las diversas *teologías de la liberación* se sitúan entre, por una parte⁴, la *opción preferencial por los pobres* reafirmada con fuerza y sin ambigüedades, después de Medellín, en la Conferencia de Puebla y, por otra, la tentación de reducir el evangelio de la salvación a un evangelio terrestre» (VI,5).

Este espectro, donde deben caber todas las teologías de la liberación, con sus dos polos en los extremos y las obvias medias tintas en el centro, es el elemento que estructura en forma clara y lógica los seis primeros capítulos (teológicos) del documento. La liberación es una «aspiración» auténtica y evangélica y constituye uno de los principales «signos de los tiempos» (I); *pero* tiene «expresiones» donde hay que ejercer el discernimiento para que aquella aspiración no sea acaparada por ideologías y termine sirviéndose de cualquier clase de medios (II). La liberación, y aun la teología de la liberación en cuanto «preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión», «centrada en el tema bíblico de la liberación y de la libertad», es plenamente válida y «no puede dejar de encontrar un eco amplio y fraternal» (III); *pero* este «primer punto de referencia» tiene «fundamentos bíblicos» que deben ser correctamente iluminados por la exégesis y la teología, sin lo cual «se entra en el camino de la negación de la persona y de su trascendencia» (IV). «Para responder al desafío lanzado en nuestra época por la opresión y el hambre, el magisterio de la Iglesia... ha recordado repetidas veces la actualidad y la urgencia de la doctrina y de los imperativos contenidos en la revelación» y «la relación entre la liberación de las opresiones y la liberación integral o la salvación del hombre» (V);

⁴ La versión española es aquí ininteligible. Dice: «... se sitúan, por una parte, en relación con... y, por otra, en la tentación...». Se pierde así el sentido lógico y original que señala un espectro de posibilidades. En uno de los extremos de ese espectro, el verdadero, está la fidelidad a Medellín y Puebla; en el otro extremo, la tentación de «reducir el evangelio de la salvación a un evangelio terrestre».

pero «el celo y la compasión que deben estar presentes en el corazón de todos los pastores corren el riesgo de ser desviados y proyectados hacia empresas tan ruinosas para el hombre y su dignidad como la miseria que se combate» y reducir «el evangelio a un evangelio puramente terrestre» (VI).

De esta manera, en los seis primeros capítulos se desarrolla, por ese mecanismo de un repetido vaivén entre ambos polos del espectro —el mensaje cristiano y su reducción a un humanismo— el verdadero y básico argumento teológico contra la teología de la liberación.

Si esto es así, como creo que lo es, la suerte de ésta ya está echada en el momento mismo en que el documento anuncia *lo que va a tratar*. Los capítulos que van del séptimo al final son, en realidad, consecuencias y ejemplos de *lo ya tratado* en la primera parte: uso del análisis marxista y exégesis racionalista de la Biblia.

Como algo tan importante ha sido totalmente trastocado por el sensacionalismo de la prensa y aun pasado por alto por las pocas lecturas teológicas que han llegado a mis manos, espero que el lector me permita mostrarlo haciendo una pequeña incursión en los primeros párrafos con que se abre la segunda parte.

Precisamente porque la fe cristiana ha sido reducida, según el documento, a un humanismo terrestre, se muestra incapaz de ejercer su poder de discernimiento y de guardar así al cristiano contra las ideologías que le prometen eficacia en la búsqueda de liberación dentro de la historia. La más notoria y prometedora de estas ideologías —tal vez por hacer vislumbrar una posible victoria de elementos parecidos a los ideales cristianos (cf. IX, 10)— es hoy el marxismo. Lo decisivo en este punto es que esto, que para el documento constituye una caída o un «refugio» en lo ideológico, se explica allí como *efecto*, y no como causa, de una desesperada búsqueda de eficacia terrestre. Así el haber llegado a tal punto tiene, según el documento (cf. Intr.), una *causa* teológica.

La «urgencia de los problemas» (Intr.) como «angustioso sentimiento» (VI,3) se convierte en «impaciencia» y en «voluntad de eficacia» (VII,1). Y ésta finalmente lleva al hombre a «refugiarse en... el análisis marxista» (*ibid.*). «Su razonamiento es

el siguiente: una *situación intolerable y explosiva* exige una *acción eficaz que no puede esperar más*. Una acción eficaz supone un análisis científico de las *causas estructurales* de la miseria. Ahora bien, el marxismo ha puesto a punto los instrumentos de tal análisis. Basta pues aplicarlos a la situación del Tercer Mundo y, en especial, a la de América Latina» (VII,2).

Se ve, pues, que una fe que «ejerce el discernimiento» (II,2) sobre cómo debe expresarse la «aspiración a la justicia» y a liberar al hombre de sus males, no será «acaparada por ideologías» (II,3). El recurso al marxismo como instrumento de análisis o, como se dice en el documento, el «refugiarse en él» (VII,1) no es más que un ejemplo —privilegiado por las circunstancias históricas— de cómo una fe debilitada y reducida a contenidos terrestres es incapaz de resistir las tentaciones ideológicas.

Teológicamente hablando, poco importa que el análisis del marxismo en sí mismo, o de las relaciones que tiene con él la teología de la liberación, esté de acuerdo con la realidad o la deforme. Porque el juicio teológico, como se ve, no depende de eso. Cualquier acaparamiento ideológico de la fe implica que ésta se ha desviado. Más aún, que, en lugar de escucharse en ella la voz de Dios, el hombre sólo atiende a urgencias terrestres a las que atribuye el valor que es sólo propio de la palabra divina.

Es hora de poner el acento donde lo pone el documento: en el reduccionismo y desviación de la fe hacia lo terreno. ¿Qué argumentos se usan para basar este juicio negativo? ¿Desde qué teología se ve globalmente la teología de la liberación como (casi) fatalmente inclinada a un reduccionismo terrestre? Estas son las preguntas que deben ser respondidas.

2. Una lectura-inventario: Esquema teológico

¿A qué llamamos una lectura-inventario? A un intento de leer buscando signos que apunten a un sistema o esquema teológico desde el cual la teología de la liberación sea declarada negación práctica de la fe cristiana.

Como decía en el capítulo anterior, hace un cuarto de siglo que la teología de la liberación existe, aunque sin el título; y

casi quince años desde que recibió el título por el cual se la conoce hoy en su conjunto. Bajo él explicitó su problemática, sus concepciones y su metodología. Desde entonces, los principales teólogos de la liberación y, más en general, la pastoral y la vida general de la Iglesia en América Latina han estado ligadas en gran medida a esa manera de hacer teología. Como cualquier corriente teológica, ha sido discutida en algunos de sus puntos. Sin embargo, en ninguna de esas discusiones se ha pretendido seriamente que con la teología de la liberación (o con las teologías, ya que existen sub-tendencias) estemos frente a una desviación grave, heterodoxa, con respecto a la interpretación del mensaje cristiano. Además, sería un procedimiento inadmisiblemente usar la expresión teología de la liberación o, menos aún, teologías, para, a despecho de tanto trabajo serio, apuntar a superficialidades o deformaciones presentes en cualquier escuela teológica. Por eso decía que la relación obvia y global establecida por el documento entre teología de la liberación y heterodoxia exige, por lógica, la presencia de *una teología determinada* que permita ir esta vez más lejos.

La lectura-inventario que propongo consistirá, pues, en releer la primera parte (teológica) del documento buscando signos de esa teología determinada. Esos signos están, por cierto, presentes, pero no siempre son explicitados como tales y menos aún se encuentran reunidos y sistematizados. Y a esto último, a presentarlos sistematizados, conducirá nuestro trabajo, en el que el lector deberá perdonar las imprescindibles repeticiones.

Pues bien, ya desde la Introducción encontramos una oposición significativa. Se nos dice allí que «la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado». Frente a esto, la «urgencia de los problemas» provoca la tentación de «poner el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terreno y temporal» (*ibid.*).

Tres elementos son aquí dignos de consideración. El primero es que la oposición —por el momento al menos— se establece entre dos «acentos» diferentes. O, en otras palabras, entre un acento puesto en lo «radical» y, por ello, en lo que resultará a fin de cuentas 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. Hay, pues, unos acentos, unas preferencias que no pueden llamarse parciales porque, yendo al fondo del problema, conducen a la liberación total. En cambio, todo lo que no toca la raíz de las cosas pone acentos aquí o allá, volviéndose de ese modo unilateral.

El segundo elemento, con el que ya nos hemos topado, es que lo «radical» no es fácilmente visible, lo que no ocurre en el plano de las consecuencias, donde se percibe «la urgencia de los problemas». La tentación de que se habla estriba, pues, en la dificultad de abandonar el plano de lo tangible, que es también aquel que atrae y urge, para profundizar y llegar a un plano menos aparente donde las urgencias ceden ante lo válido en forma permanente o definitiva.

Pero mucho más importante que los dos elementos mencionados es el tercero, que brinda a la oposición su sentido teológico más explícito: el que opone la esclavitud «del pecado» a las esclavitudes de «orden terrenal y temporal». El plano de lo poco visible por pertenecer a la raíz de los males, al mundo de las causas, se opone al plano de lo visible donde afloran las consecuencias. Pues bien, la causa es el «pecado»; las consecuencias, las «esclavitudes terrestres y temporales».

Hagamos una pequeña experiencia para ver más claro en esta oposición. Si, frente a las dificultades y problemas por los que atraviesa, por ejemplo, el pueblo de Nicaragua, afirmamos que lo que hay que tener en cuenta para la solución es la incidencia del pecado, la inmensa mayoría de las personas responderá que no entiende lo que queremos decir. Que el «pecado» pertenece a una esfera del lenguaje (y de la realidad) diferente de aquella donde se formuló la pregunta. Y si insistimos en saber a qué tipo de preguntas respondería el señalar la causalidad del pecado, la respuesta unánime sería que pertenece al ámbito «religioso». La pregunta, en cambio, era «secular». Y esperaba soluciones del mismo orden. De ahí la dificultad en entender.

No pretendemos que esta respuesta sea cabal. Y sí solamente que supone un hecho lingüístico innegable: existe un lenguaje

para las realidades *religiosas* (pecado, gracia, etc.) y otro para las realidades seculares, terrestres o temporales.

Quien admite este hecho, cuyo realismo se impone, y, de acuerdo al orden en que se presentan los problemas, comienza a interrogarse por la problemática más visible, recibiendo como respuesta que la raíz de esa problemática está en la esclavitud del pecado puede —y debe— elegir entre dar a esa respuesta uno de estos dos significados. O bien la solución dada supone que el pecado, combatido en su propio plano lingüístico, es decir, como realidad *religiosa*, basta (y que lo demás se obtendrá por vía de consecuencia); o que la palabra «pecado» debe, sin dejar su ámbito religioso, traducirse de tal manera que apunte a realidades —tanto individuales como sociales— que se viven concretamente fuera del plano religioso.

El lector versado sobre el trabajo teológico de América Latina sabe que la teología de la liberación, coincidiendo con la Introducción del documento en que la esclavitud radical es la que liga al hombre al pecado, entiende éste en el segundo de los sentidos arriba indicados.

En esta lectura-inventario no podemos aún pronunciarnos sobre la teología del documento sobre este punto. Dejamos, pues, abierta la cuestión. Pero, antes de pasar adelante se nos permitirá prevenir al lector que hallará la misma oposición básica en ese punto crítico donde se dividen las dos partes que lo componen. Y está ahí porque, como aparece ya en la Introducción, es el gozne sobre el que gira el argumento central.

Allí se habla del «angustioso sentimiento de la urgencia de los problemas» como de algo opuesto a «lo esencial». Se contraponen⁵ la «urgencia de compartir el pan», como constituyendo

⁵ Al hablar de esta *oposición* que hallamos en el documento, nos referimos a la manera como procede continuamente el documento mismo. A su estructura argumentativa. Una cosa es peligrosa para la otra. Y esto es ya oposición. Explícitamente, en cambio, el documento niega sistemáticamente que exista o deba existir oposición y aun acusa a la teología de la liberación de introducir tales oposiciones. En realidad, tiene que proceder así para poder luego acusar con un mínimo de lógica a aquella de quedarse solamente con el elemento «profano», «temporal» o secular. La lectura-inventario permitirá al lector decidir si no es la teología del documento la que introduce una oposición (entre los términos que une la

una tentación, a la «evangelización» (VI,3) «enraizada en la Palabra de Dios debidamente interpretada» (VI,7) y no reducida «a un evangelio puramente *terrestre*» (VI,4 y 5). Precisamente frente a las estructuras terrestres es donde aparece «la impaciencia y una voluntad de eficacia» (VII,1) que llevarán las teologías de la liberación a desviarse ideológicamente y a «refugiarse», sin crítica suficiente, en métodos de análisis de la realidad histórica como el marxista (cf. VII,2ss).

Volveremos en nuestra lectura, y volveremos con más elementos de juicio, a este lugar preciso del documento. Pero ahora hemos de volver al comienzo. Y allí nos encontramos con un capítulo (impar) destinado a mostrar que la «aspiración» a la liberación constituye uno de los «principales *signos de los tiempos* que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio» (I,1).

Acerca de las diferentes formas en que esa aspiración se manifiesta, el documento presenta una lista que coincide punto por punto con la que podría hallarse en cualquiera de las teologías de la liberación. Habla de «las múltiples opresiones culturales, políticas, sociales y económicas, que a menudo se acumulan» (I,2), es decir, se suman o multiplican a causa de su interrelación.

Más aún, insinuando el papel positivo de ciertos conflictos, y siempre con respecto a estas diversas opresiones que la sociedad pretende a menudo ocultar, el documento admite que el evangelio, entre otros factores, ha «contribuido al despertar de la conciencia de los oprimidos» (I,3), acentuando así un conflicto que en muchos aspectos y sitios se ignoraba (cf. I,4).

A continuación se detallan gráficamente las principales de esas opresiones: no usar de todos los medios hoy accesibles para hacer frente al crecimiento demográfico de la humanidad (cf. I,5); el escándalo de las desigualdades entre ricos y pobres, tanto entre estratos sociales (el documento no emplea el término «clases», tal vez para hablar en términos aún más genéricos) de una misma sociedad como a nivel de las distintas naciones (cf. I,6); lo inicuo de los intercambios internacionales con su impacto de

teología de la liberación) para poder privilegiar sólo el «religioso» (pecado, palabra de Dios, fe, *versus ideología, urgencia, impaciencia terrestre...*).

explotación del Tercer Mundo (cf. I,7); el colonialismo y sus secuelas (cf. I,8); la carrera armamentista que, al mismo tiempo que hace peligrar la paz mundial, conduce a desorbitados gastos que hubieran podido resolver «necesidades más urgentes de las poblaciones privadas de lo necesario» (I,9).

Frente a esta lista no podrá decirse —y creo que ello es evidente— que este interés tan manifiesto de la teología de la liberación por estas opresiones «temporales» no es compartido en toda su extensión socio-política por el documento (cf. asimismo V,1; VII,12, etc.). Claro está que, tratándose de un capítulo impar, habrá que esperar al siguiente para percibir dónde se sitúa la diferencia crítica entre la manera de enfocar estos signos de los tiempos que tienen respectivamente la teología de la liberación y la del documento.

No obstante, una lectura atenta percibe en el uso de la misma expresión «signos de los tiempos» un elemento disonante, con respecto, claro está, al uso que de él suele hacer la teología de la liberación. Se trata de una interpretación exegética de esa expresión que, me atrevería a decir, no es la más habitual y que hace prever una crítica posterior.

De acuerdo con el texto, esta irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos «que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio» (I,1).

Por de pronto, cabe preguntarse —y ello no es una sutileza excéntrica— si los dos verbos «discernir» e «interpretar» significan lo mismo, o por lo menos si a ambos se refiere (o solamente al segundo) el complemento circunstancial «a la luz del evangelio»⁶. El capítulo siguiente, donde se trata sucesivamente del *discernimiento* (cf. II,2-3) y de la *interpretación* (cf. II,4) de los signos de los tiempos, no nos saca de dudas. Es cierto que sólo a la segunda tarea, la de la interpretación, se aplica allí el comple-

⁶ La constitución pastoral *Gaudium et spes*, citada por el documento (n. 4), es mucho más exacta y presenta una exégesis perfectamente coherente, cuando atribuye el *discernimiento* de los signos de los tiempos a la sensibilidad histórica del hombre, y su *interpretación* a la luz del evangelio (cf. las expresiones al respecto, de Medellín, Mensaje a los pueblos de América Latina).

mento «a la luz del evangelio» (II,4. Subrayado del documento). Pero si el discernimiento es necesario para distinguir las «expresiones» que son aspiraciones auténticas de las que están «acaparadas por ideologías» (II,2) y la opción entre unas y otras debe ser «iluminada y guiada» (II,1) por una instancia superior a la que constituye el «signo de los tiempos» por sí mismo, ello hace suponer que también el discernimiento debe hacerse a la luz del evangelio. De todos modos, creo que el uso especial que hace el documento de la expresión «signos de los tiempos» es uno de los indicadores teológicos que esta lectura-inventario no debe dejar de señalar.

En efecto, en los tres sinópticos, el tema aludido, o sea, la necesidad de un «signo» o señal para discernir si Jesús poseía y traía un mensaje o revelación divina, está ligado a una negativa de Jesús. Este no está dispuesto a proporcionar a sus contemporáneos, y en particular a los *expertos en la interpretación de la ley o revelación* de Dios —que son los que exigen tales signos— una *señal del cielo* (Mc 8,11-13 par.).

A la objeción implícita (o explicitada al comienzo de la polémica) de que, de esa manera, no pueden ejercer un discernimiento (teológico) entre una presencia divina y una diabólica, Jesús habría respondido, según Q, que *ya poseían* un criterio suficiente: los *signos de los tiempos*, según Mateo (16,3) o la exploración de este tiempo, según Lucas (12,56).

En qué consiste concretamente esta manera de discernir no lo dice de manera directa el evangelio. Pero sí indica uno de sus principales caracteres: que los signos de los tiempos no están sujetos a un criterio o discernimiento ulterior o superior, como pretendían los adversarios de Jesús. Esto se da a entender muy claramente, en primer lugar, a través de dos comparaciones propias asimismo de Q⁷: el conocimiento que se tiene de lo que ha de ocurrir con las condiciones climáticas próximas. Así los evangelistas establecen la comparación entre dos pronósticos meteoroló-

⁷ Aunque, de acuerdo con Lucas, también intervendría, y con las mismas características que aquí señalamos, la respuesta de Jesús a la perplejidad de los intérpretes de la Ley o revelación de Dios ante la curación (hecha por Dios o por Belzebú) de los posesos (Lc 11,14; Mc 3,22-26).

gicos diferentes y concluyen según Mateo: «¿Conque sabéis discernir —es decir, sin ulterior criterio— el aspecto del cielo y no podéis discernir —es decir, necesitáis un criterio ulterior— las señales de los tiempos? ¡Hipócritas!» (Mt 16,3 par.). Y Lucas añade de su cosecha: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos —es decir, sin buscar un criterio superior— lo que es *justo*?» (Lc 12,57).

En segundo lugar, para mostrar que su generación tiene ya señales *suficientes* sin tener que consultar la Biblia ni, obviamente, el evangelio, Jesús pone como ejemplos de discernimiento, que serán favorablemente juzgados por Dios, el que hicieron personas o pueblos *paganos* en base a su sola sensibilidad histórica frente a los acontecimientos. Así, tanto los habitantes de Nínive «ante la predicación de Jonás» como la reina del Sur «ante la sabiduría de Salomón» hicieron un discernimiento mejor que el de aquellos que poseían escrita la palabra de Dios. En la argumentación de Jesús, las señales de los tiempos y el responder a ellas constituyen un presupuesto de la correcta lectura de la palabra, no viceversa⁸.

Por todo esto, tan importante para el evangelio como para nuestro tiempo, me parece necesario señalar el uso extraño que hace el documento de la expresión evangélica «signos de los tiempos», exactamente en sentido contrario a la pretensión de Jesús: es decir, como algo que no es claro por sí mismo y que tiene que pasar por la criba de otro superior discernimiento, el aportado por la luz del evangelio. Precisamente la radicalidad de éste consiste en exigir del hombre una sensibilidad histórica (o secular) para lo que es necesidad de su hermano. Sólo esa apertura o sensibilidad del «corazón», sede del discernimiento para el lenguaje bíblico, puede actuar como presupuesto hermenéutico para una correcta lectura de la palabra de Dios (cf. Mc 2,27; 3,5 pars.), y, por tanto, para encontrar y usar la misma luz del evangelio. Este,

⁸De ahí que el pedir una «señal del cielo» esté asociado por Mateo a la maldad y a la *idolatría*: «esta generación malvada y *adúltera* (o sea, *idólatra*) pide una señal...» (Mt 16,4). El mismo hecho de no ver en la liberación de un poseso una victoria de Dios (cualquiera que sea el agente directo que la produzca), porque se supone que Dios puede tener un criterio diferente al del bien del hombre, es interpretar mal la Biblia. Y, consiguientemente, el evangelio (cf. Mc 3,22-29 par.; 2,23-3,5; Lc 10,25,37, etc.).

reducido a su letra, podría llevar a su propia negación, como el Antiguo Testamento leído por los fariseos y usado como elemento de discernimiento en el caso Jesús. Precisamente la función de los signos de los tiempos es la de ayudar al hombre a quebrar el círculo de la letra muerta, aun en el caso del evangelio, y ¿por qué no?

Pero debemos seguir adelante en nuestra lectura-inventario. Y llegar al capítulo segundo donde se comienza a realizar ese necesario discernimiento de que se acaba de hablar. En efecto, si la aspiración a la liberación es, en cuanto tal, perfectamente compatible con el evangelio, de acuerdo con el documento, no lo son igualmente todas «las *expresiones*, teóricas y prácticas, de esta aspiración» (II,2).

Debemos, pues, preguntarnos qué es lo que se introduce o puede introducirse entre la aspiración genérica (correcta) y sus expresiones (ambiguas). La respuesta que encontramos en este lugar del documento no es total, pero sí significativa: «*con frecuencia* la aspiración a la justicia se encuentra acaparada por *ideologías* que ocultan o pervierten el sentido de la misma» (II,3).

Creo que no tendría mucho sentido la palabra «frecuencia» si no se quisiera señalar aquí un cierto mecanismo que une la aspiración a la justicia, por una parte, y su ocultamiento o perversión por otra. Una hipótesis que se podría adelantar para sacarnos de dudas a este respecto sería que la aspiración a la justicia no tiene nada que la haga más susceptible que otra cualquier aspiración correcta de ser ocultada o pervertida cuando se la quiere poner en práctica. La razón de mencionarla aquí sería simplemente el hecho de que la teología de la liberación se caracteriza por basarse en ella. De ahí que, en lugar de poner «teología de la liberación», el documento usaría, a manera de sinónimo, aquello que la caracteriza. Hay dos razones, sin embargo, que militan contra esta hipótesis.

La primera es explícita. Después de hablar en el capítulo anterior de la aspiración a la liberación como uno de los principales signos de los tiempos, y sin tocar para nada el tema de la teología que haría suya esta aspiración, el capítulo segundo comienza mencionando específicamente el tema de la justicia y relacionándolo con cierto pliego: «La aspiración a la justicia y al reconocimien-

to efectivo de la dignidad de cada ser humano requiere, como toda aspiración profunda, ser *iluminada y guiada*» (II,1).

No voy a negar que el inciso «como toda aspiración profunda» pretende quitarle a esta específica aspiración una conexión especial con peligros y deformaciones de las que otras aspiraciones profundas se verían libres. Al fin y al cabo, es claro que, para el documento, todos los signos de los tiempos y no sólo los que apuntan a la teología de la liberación, deben caer bajo el discernimiento de la luz del evangelio.

Aun así, creo que ese intento de equilibrar todas las aspiraciones profundas no prospera. Ya hemos visto que sólo de ésta se dice que esté ligada *con frecuencia* a ocultamientos y perversiones. No parece probable que el documento estuviera dispuesto a decir lo mismo de *cualquier* aspiración profunda, como sería la que lleva al hombre a evitar el pecado y a guardar relaciones de amistad con Dios. Además, en el párrafo intermedio entre los dos citados se dice algo muy importante para entender hacia dónde apunta la preocupación: «son numerosos los *movimientos políticos y sociales* que se presentan como portavoces auténticos de la *aspiración de los pobres*» (II,2), es decir, aparentemente guiados por la misma aspiración a la justicia. Creo que resulta obvio que en ese hecho hay que buscar el origen de ese mecanismo por el cual *con frecuencia* la aspiración a la justicia, y no otra cualquiera, por profunda que sea, se ve acaparada por ideologías que ocultan o pervierten su sentido.

Pero existe, además, una segunda razón, lógicamente ligada con la primera, por la que, entiendo, hay que atribuir un peligro específico de acaparamiento ideológico a la aspiración por la justicia. De acuerdo, esta vez, a la lógica tácita del documento.

Al leer la Introducción señalé la distinción fundamental que allí se hacía entre la liberación *radical*, que es la del pecado, y la liberación «de las esclavitudes de orden temporal». Señalé además que esa distinción equivalía a la que existe entre dos planos del lenguaje: el religioso y el secular. Pues bien, una lectura rápida del documento —que esta lectura-inventario, espero, confirmará de manera clara— mostrará que *nunca* la lucha radical contra el pecado aparece como amenazada de ser acaparada por ideologías.

Así como tampoco términos, igualmente pertenecientes al lenguaje religioso: «conversión de los corazones», «redención», «búsqueda de la perfección personal», «ejercicio de las virtudes», etc.

En cambio, ya se vio que en muchos lugares ese acaparamiento ideológico (o el riesgo de caer en él) está asociado a la «urgencia» por acometer luchas liberadoras en el orden temporal o profano. Véase uno de los pasajes más claros, con especial referencia a nuestro continente: «En ciertas regiones de América Latina, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia o las carencias del Estado de derecho, las dictaduras militares que ultrajan los derechos elementales del hombre, la corrupción de ciertos dirigentes en el poder, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero, constituyen otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revolución en quienes se consideran víctimas impotentes de un nuevo colonialismo de orden tecnológico, financiero, monetario o económico» (VII,12). El párrafo no es sólo terriblemente justo: es también tremendamente elocuente y, sacado de su contexto y colocado en el de una manifestación política suscitaría aplausos calurosos y vítores entusiastas. Pero el documento prosigue: «La toma de conciencia de las injusticias está acompañada de un *pathos* que toma prestado a menudo su razonamiento del marxismo...» (*ibid.*, subrayado del documento).

Como se ve, aparece también aquí el acaparamiento ideológico. Y se percibe que la frecuencia de ese resultado negativo está relacionada con la fuerza «patética» de la aspiración por la justicia sumada a la conciencia de que ésta no existe. ¿Por qué la liberación *radical* —u otro cualquiera de los elementos «religiosos» arriba mencionados— estaría libre de ese *pathos*? Por ir justamente a la raíz, a lo que no es aparente sino escondido y profundo. Esta es una ventaja fundamental de lo religioso sobre lo profano: su inmunidad al acaparamiento ideológico que aprovecha para sus fines las pasiones humanas.

Esto que, en el momento actual de nuestra lectura, no pasa de ser una hipótesis que habrá que verificar o falsificar en lo que sigue, tiene ya su primera aplicación en otro aspecto del texto que estudiamos. En efecto, nos topamos aquí por primera vez con el sustantivo «ideología» (el adjetivo «ideológico» había apare-

cido ya dos veces en la Introducción). Es cierto que lo hemos manejado en lo que precede sin saber aún con exactitud lo que quiere decir con él el documento. Hemos percibido sólo que tiene un signo negativo dentro de los valores que maneja la Instrucción y que aparece en el texto como emparentado con «movimientos políticos y sociales» de los cuales uno ha sido explícitamente mencionado: el marxismo. Cabría aún añadir un elemento algo vago, pero que puede tener su importancia: con respecto a la fe, es decir, a elementos que el cristiano saca del evangelio, la ideología aparece como algo que se infiltra silenciosa o inconscientemente en él, lo deforma y lo lleva a realizaciones que ya no corresponden con la intención inicial.

Teniendo en cuenta, por una parte, que ésta parece ser una palabra importante para la crítica que se hace de la teología de la liberación y, por otra, que la acepción en que la emplea el documento no parece coincidir con algunas que comúnmente se usan en el lenguaje técnico (filosofía, sociología del conocimiento, etcétera), convendría detenernos un momento aquí y tratar de precisar algo acerca de cómo debemos entender la palabra para comprender cabalmente el documento.

Parece evidente que se debe excluir la posibilidad de que éste use el vocablo *ideología* (o el adjetivo correspondiente) en el sentido negativo más corriente que éste tiene en sociología del conocimiento. Tanto en la que procede directamente de Marx como, más en general, en cualquiera que sea sensible al influjo de los intereses económico-sociales, la palabra tiene una acepción bastante clara. Según ella, la ideología es una falsificación de la realidad, destinada (en la mayoría de los casos en forma más o menos inconsciente) a ocultar y, por lo mismo, a justificar aspectos injustos, chocantes e inhumanos de la sociedad. Si sostengo, por ejemplo, que el obrero latinoamericano es perezoso, sin tener en cuenta la cantidad y calidad de su alimentación o las esperanzas que le ofrece el salario que gana de mejorar sustancialmente su vida, se me dirá que uso un argumento *ideológico*. De una manera más sutil, el mero hecho de pretenderme neutral, o indiferente a un conflicto importante será considerado ideológico porque, aunque sea inconscientemente, al relativizar un conflicto real, estoy favoreciendo a quien lleva en ese conflicto las de ganar.

Hay dos tipos de pensamiento que, por definición, no caen dentro de esta acepción de lo «ideológico». Son, por una parte, aquellos pensamientos o sistemas de ideas que luchan por los intereses de aquellos a quienes la sociedad oprime o margina. Si lo hacen eficazmente, su denuncia tendrá que ir derribando todos esos (falsos) argumentos usados para pretender que todo está bien.

Por supuesto, ello no quiere decir que, al no ser ideológicos, tales pensamientos sean *verdaderos*. Solamente que habrán evitado una de las trampas de la mentira. Se puede defender una buena causa con argumentos falsos. Tampoco quiere ello decir que tales pensamientos estén *libres de parcialidad*. Son parciales, pero, a diferencia de los pensamientos «ideológicos», son conscientes de su propia parcialidad. Yendo en contra de la corriente, no la pueden ocultar ni a sí mismos ni a los demás. Y eso ya es bueno aunque no sea nunca definitivo: si esa parcialidad vence, se impone y se generaliza, seguramente producirá sus propios elementos ideológicos.

Nótese, por último, que, en estricta lógica y esté o no Marx de acuerdo con ello, un pensamiento religioso puede jugar tanto un papel ideológico como anti-ideológico. Será ideológico, por ejemplo, un pensamiento religioso que le haga creer al oprimido que Dios lo quiere tal. Y será anti-ideológica una «levadura evangélica» que, para tomar palabras del mismo documento, haya «contribuido al despertar de la conciencia de los oprimidos» (I,3).

También una segunda clase de pensamientos o de sistemas de pensamiento, en un nivel más abstracto (y epistemológico), escapan a esta primera acepción del término «ideología». Se trata de los sistemas que desarrollan instrumentos mentales para detectar y combatir todo aquello que es «ideológico» en una cultura. Volviendo al ejemplo anterior de la supuesta pereza del obrero latinoamericano, un sistema de pensamiento que nos acostumbre a no hacer juicios morales genéricos sin tener en cuenta las condiciones básicas en que la gente vive y actúa —sean o no verdaderas sus conclusiones— es anti-ideológico. Un método crítico que nos lleve a sospechar que el *happy end* de las películas es un instrumento aquietador de nuestras culturas, es anti-ideológico. Y finalmente, para que no quepa duda sobre este punto importante, el mate-

rialismo histórico de Marx, estemos o no de acuerdo con él, es, por su misma intención y método, un sistema anti-ideológico.

Esta es, pues, una de las acepciones de la palabra. Tiene un uso *estricto* y *negativo*. Estricto porque no se aplica indistintamente a cualquier pensamiento o sistema de pensamiento. Negativo porque sólo se aplica a una deformación de la realidad provocada inconscientemente por intereses creados dentro de la sociedad. En esta acepción, ideología significa *falsa conciencia social*.

También existe una segunda acepción, más amplia, de la palabra ideología, más propia del lenguaje común. Por ideología se entiende a menudo cualquier sistema de pensamiento que se sitúa a un nivel más elevado y general que el de la ciencia. Representaría casi una visión filosófica de la realidad (especialmente de la realidad humana), si no fuera que el término «filosofía» se reserva casi siempre para sistemas puramente teóricos. La palabra ideología se sitúa, por el contrario, casi siempre a medio camino entre la teoría y la práctica.

Estamos discutiendo el significado del término «ideología» porque nos hemos topado con él en este segundo capítulo del documento. Pues bien, tal vez recuerde el lector que en el párrafo anterior, ya citado, aparecía algo que debe ser casi un sinónimo de lo que el documento entiende por ideología: se hablaba de «movimientos políticos y sociales» (II,2). Estos tienen, en efecto, una filosofía sobre la vida humana y la mejor manera de vivirla en sociedad; pero, al mismo tiempo, se caracterizan como «movimientos» por haber establecido métodos de análisis y de acción para llevar a la práctica esas concepciones del mundo y del hombre que los caracterizan. Se habla así de ideología capitalista, socialista, democristiana, ecologista, de la «muerte de las ideologías» cuyo conflicto habría pasado de moda ante otras urgencias, etc.

Debe haber quedado claro que esta nueva acepción de la palabra «ideología» es muy distinta de la *precisa* y *negativa* de la que se habló antes. Yo diría que esta segunda definición es *amplia* y *neutra*. Amplia porque caben en ella todo tipo de sistemas de pensamiento y acción («ideológicos» o «anti-ideológicos»). Neu-

tra porque no se pretende con la palabra clasificarlos como buenos o malos, falsos o verdaderos. Simplemente se alude con ello al hecho de que distintos sistemas de pensamiento y acción agrupan y dividen a los hombres.

Ahora bien, creo que tampoco con la segunda definición hemos dado en el clavo con la acepción que el documento pretende dar a la palabra ideología. Entiendo que se trata de un uso relativamente reciente del término, y propio de la teología. Hasta me atrevería a decir, de una determinada teología. Pero no se trata de investigar el origen de ese uso especial de la palabra, sino de captar a qué realidad se refiere.

Por de pronto, la palabra aparece siempre o casi siempre en relación con la *fe* religiosa. Se suele decir que la fe se ha tornado ideológica cuando ha perdido su carácter de fe para volverse un pensamiento meramente humano. En otras palabras, estamos otra vez ante el problema de dos lenguajes: el religioso y el secular. Lo que para un lenguaje secular tiene una acepción meramente neutra, en el lenguaje religioso adquiere un matiz peyorativo. Lo que para el primero significa meramente humano, para el segundo significa *demasiado* humano. El uso del término se vuelve así un poco esotérico, un lenguaje de puertas adentro; pero no un lenguaje ininteligible. Quiere decir algo muy definido y, para ello, ha sintetizado las otras dos acepciones de la palabra: «ideología» adquiere así un sentido *amplio* y *negativo*. Veámoslo.

Amplio, porque abarca, como en la segunda acepción, la más común, todos esos sistemas humanos de pensamiento y de acción, distintos de la fe religiosa y surgidos de las aspiraciones que tiene el hombre de transformar históricamente la tierra y la sociedad. *Negativo*, porque la característica principal de la ideología, en su primera acepción peyorativa, la de ser una deformación de la realidad a causa de la *parcialidad* inherente a todo proyecto e interés humano, se ha trasladado a *todos* los intentos «totalizantes» (VII,13) del pensamiento. Todo sistema humano es epistemológicamente parcial (cf. VII,5-6; VIII,4-5), aunque esta parcialidad esté más patente en el marxismo (con su concepción explícita de la lucha de clases como elemento central influenciando ya el análisis mismo de la realidad).

Resulta así claro que, cuando se analiza con parcialidad la rea-

lidad —cosa a la que no pueden escapar las *ciencias sociales* (sean o no marxistas), ya que esa limitación fluye de «su naturaleza» misma (VII,13)—, se termina *imponiendo* a una parte de la realidad social humana lo que se pretende justificar en nombre de una exigencia «total». Ahí está la relación fundamental entre el acaparamiento de la fe por las *ideologías* y «el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la miseria del pueblo» (II,2), «camino de acción que implican el recurso sistemático a la violencia, contrario a una ética respetuosa de las personas» (II,3).

Para terminar con la pista semántica de la «ideología» y unir-la con la anterior de «los signos de los tiempos», es importante hacer una observación acerca del último párrafo del capítulo II. Existe, a mi modo de ver, un claro contraste de pensamiento en lo que toca al uso y significación del sustantivo «ideología» o del adjetivo «ideológico». Por un lado, el abundante —a veces sorprendente, siempre negativo— uso que hace el documento de esos términos parece provenir de un pensamiento radical sobre las posibilidades (epistemológicas) del hombre. Se diría que éste, atraído por lo terrestre, siempre parcial, no fuera capaz sino de un conocimiento de lo real urgente, unilateral, desviado y, en la práctica violento. El contraste está en que a esta visión pesimista de la realidad se opone un deber-ser sumamente idealista: «La primera condición de un análisis es la *total docilidad* a la realidad que se describe» (VII,13). A los ojos de las «ciencias sociales» (*ibid.*), esta exigencia parecería ser fruto de un desmesurado optimismo lindando con la inocencia epistemológica.

Pero creo que nos equivocáramos en nuestro juicio si no tuviéramos en cuenta un conocimiento especial que, a diferencia del de las ciencias sociales, hace posible lo aparentemente imposible: lo que el documento llama «la luz del evangelio» (II,4). Esta luz, si bien entiendo, aparta al pensamiento de los análisis que obedecen a parcialidades y a intereses unilaterales y que generan urgencias, impaciencias y voluntad de eficacia a cualquier costo en lo temporal y terrestre.

Por el contrario, conduciéndonos a la profunda e invisible realidad, la que trasciende lo humano y liga al hombre con Dios directamente, esta iluminación de la fe permite alcanzar lo que

las ideologías no obtienen jamás: una visión correcta, imparcial y desapasionada (sin *pathos*) que se manifestará no en medios violentos (*ibid.*), sino en cambios «respetuosos de las personas», «que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo» (IV,15; cf. IV,7, etc.).

Por eso, los «signos de los tiempos» no son las meras aspiraciones humanas estudiadas por las «ciencias sociales», sino las que pasan por un «discernimiento crítico» proveniente de ese criterio epistemológico superior y religioso que es «la luz del evangelio».

Y con esto llegamos, en nuestra lectura-inventario, al capítulo III. Como los otros capítulos impares, no contiene éste aparentemente nada negativo acerca de la teología de la liberación. Muy por el contrario, se dan dos definiciones *positivas* de ella. Según la primera, la expresión «teología de la liberación» designa «una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión» (III,3). Según la segunda, designa «una reflexión teológica centrada sobre el tema bíblico de la liberación y de la libertad y sobre la urgencia de sus incidencias prácticas» (III,4).

Se nos avisa, empero, que estas definiciones «encubren posiciones teológicas diversas» (III,3) y que aun la interpretación del tema bíblico de la liberación «no puede ser realizada correctamente sino a la luz de la especificidad del mensaje de la revelación auténticamente interpretado por el magisterio de la Iglesia» (III,4). De ahí procederán los dos capítulos siguientes, «Fundamentos bíblicos» y «La voz del magisterio», y el resultado del examen crítico serán las conclusiones negativas del capítulo VI.

Como se verá luego (cf. VI,7), en este capítulo III se proponen definiciones positivas de la teología de la liberación con el propósito de mostrar que el magisterio de la Iglesia, lejos de ser insensible a este tema, lo ha desarrollado ya de modo correcto y suficiente. Esa es la «auténtica 'teología de la liberación'» (VI,7). Ello deja así lugar para el juicio negativo acerca de las demás, llamadas en plural, como se ha visto, «teologías de la liberación».

A primera vista, poco se podría sacar de un estudio de esas

definiciones positivas, por ser casi nominales y, por ende, extremadamente vagas. Hay, sin embargo, en la primera de ellas, un elemento que se destaca. El documento recoge la expresión acuñada por el magisterio episcopal en la Conferencia de Puebla —«opción preferencial por los pobres» (Intr.; VI,5)— y le da una formulación ligeramente distinta: «preocupación privilegiada... proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión». ¿No existirá un sutil cambio de significado entre las dos expresiones?

El problema se vuelve más hondo y significativo si se nota que ya Puebla modifica ligeramente la fórmula usada hasta entonces (y por muchos hasta ahora) de «opción por los pobres». Más aún —y aunque esta última parte de la fórmula no haya tenido fortuna—, a la opción *privilegiada* por los pobres, Puebla añade «y por los jóvenes». Y es interesante que nuestro documento ataca suave pero expresamente a las «teologías de la liberación» por citar Puebla sin esa adición significativa (cf. VI,6).

Tenemos, pues, que comparar cuatro expresiones diferentes: a) opción por los pobres, b) opción preferencial por los pobres, c) opción preferencial por los pobres y por los jóvenes y, finalmente, d) preocupación privilegiada proyectada sobre los pobres..

Por de pronto, si comparamos las tres primeras expresiones con la cuarta, hallaremos una sustitución significativa: se ha colocado «preocupación» en lugar de «opción». Hay entre estas dos palabras una marcada diferencia cuando existe un conflicto tal como el que describe el mismo documento en el capítulo I y resume en forma todavía más dramática el ya citado párrafo VII,12. Preocuparse más no es lo mismo que optar.

Optar en un conflicto significa entrar en él y aceptar la parcialidad inherente a uno de los bandos, en este caso el de los pobres. Toda opción limita. Y esa limitación es tanto más grande cuanto más hondo y a muerte es el conflicto. Pero, históricamente, de esa parcialidad procede también su fuerza y su eficacia.

A medida que emprendemos el camino de a) a d) el significado fuerte y conflictivo de la palabra «opción» se va claramente desvaneciendo. En este contexto es fácil percibir que el término «preferencial» en Puebla implica un compromiso entre dos tendencias teológicas. Este compromiso es sutil en la medida en que «opción» permanece y «preferencia» parece casi un sinónimo

débil colocado ahí como un pleonismo, es decir, como una extraña e innecesaria repetición. Pero, en realidad, no se trata de un pleonismo. Es como si se dijera: optamos por pobres y ricos (porque la Iglesia pertenece a todos), pero damos preferencia a los primeros. Claro está que ello implica una curiosa posición en un campo de batalla. Y también resulta difícil entender el significado que las bienaventuranzas⁹ podrían tener si dijeran: felices los pobres porque de ellos es preferentemente el reino de Dios¹⁰.

En otras palabras: quien dice «preferencial» está obligado por la lógica a dar a «opción» un contenido conceptual diferente del normal. En lugar de entrar en una lucha tomando en ella partido por uno de los campos, se trata indudablemente de una preocupación dirigida. ¿Qué tipo de preocupación?

La expresión c) nos ayudará a encontrar un nuevo elemento para responder a esa pregunta. Al mismo tiempo mostrará un nuevo paso en el camino del compromiso entre dos teologías diferentes en la Conferencia de Puebla. «Opción preferencial por los pobres y los jóvenes» quita completamente de la mente la imagen sugerida por la «opción» en un conflicto. Indica que la causa radical de la preferencia no está ya en la deshumanización que sufren las víctimas de la opresión, ya que los «jóvenes», a diferencia de los pobres, no tienen relación visible o directa con ella. Hay que admitir, por eso mismo, que el documento es exacto y, más aún, estrictamente lógico cuando advierte una repugnancia general (entre teólogos, pastores o laicos), dentro de la teología de la liberación, a usar esa expresión que engloba en una misma opción o preocupación preferente a pobres y jóvenes¹¹.

Es que, obviamente, la opción —común hacia ambos grupos— no puede concebirse ya como el propósito de quitar la

⁹ Por lo menos en la versión de Lucas, con sus ayes respectivos. Esta versión no se puede simplemente ignorar, aunque no sea más que para descartarla como inauténtica.

¹⁰ Cf., además del «¡ay de los ricos!», la «imposibilidad» señalada por Marcos (10,24,27) con la alusión a la única excepción: la *de potentia absoluta*, o sea, el poder infinito de Dios.

¹¹ «Es significativo que la opción por la juventud se haya mantenido totalmente en silencio» (VI,6).

pobreza (¿y la juventud?) de sobre los hombros de aquellos a quienes la opresión ha obligado a llevarla. Si los jóvenes merecen una atención o preocupación preferente, debe ser en razón de su problemática especial, tan a menudo pasada por alto en un diálogo hecho todavía más difícil por el abismo generacional acentuado por la rapidez de los cambios culturales y sociales. La problemática no radica aquí en que los jóvenes estén más oprimidos que otros por la injusticia, sino porque les es particularmente difícil encontrar un camino y un sentido para sus vidas en un mundo hecho en otra época y con otros parámetros. Pero igualmente los pobres merecen una atención especial, porque les es particularmente difícil encontrar ese sentido en medio de las aflicciones que son el pan cotidiano de sus existencias. Estamos aquí pensando en «el carácter radical de la liberación traída por Cristo, ofrecida a todos los hombres, ya sean políticamente libres o esclavos» (IV,13) y, podríamos añadir, social o económicamente ricos o pobres.

Esto da su pleno sentido a la expresión *d*), mostrando cómo un pensamiento, corregido por el documento, va haciendo un camino desde el extremo inaceptable de *a*) hasta *d*). La preocupación privilegiada proyectada sobre los pobres y los jóvenes es básicamente de orden religioso, ya que «el Nuevo Testamento no exige como presupuesto para la entrada en esta libertad (traída por Cristo) un cambio de condición política y social» (IV,13).

Tal vez el lector vaya así percibiendo más y más, a medida que avanza nuestra lectura-inventario, cómo una teología muy coherente en todos sus puntos, y hasta en su lenguaje, conceptos y expresiones, va poniendo en cuestión no sólo los excesos, sino los elementos fundamentales de la teología de la liberación.

3. Una lectura-inventario: Exégesis bíblica

El capítulo IV es el más extenso y explícito en cuanto a la teología propia del documento con la que se valora y critica la teología de la liberación. Y ello porque toda teología cristiana depende de la manera de leer la Biblia, y ése es precisamente

el tema que ahora se abordará bajo el título «Fundamentos bíblicos».

Prácticamente, cada párrafo de este capítulo trata un tema bíblico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La mayoría de ellos son los temas que la teología de la liberación ha usado con preferencia, y las breves indicaciones del documento apuntan a la interpretación auténtica que debe dárseles en oposición a aquella que se les suele dar. Algunos párrafos se refieren también a temas bíblicos, pero su tratamiento aquí se debe justamente a lo contrario: son temas que la teología de la liberación pasa por alto y que el documento estima importantes para corregir las desviaciones de aquélla.

Nuestra lectura-inventario tendrá aquí una doble tarea. En primer lugar, no podrá dejar de notar lo extraño y, a veces, lo claramente desplazado de algunas exégesis que el documento hace de los textos bíblicos. Tal vez algunas de ellas podrían ser consideradas en el pasado como meramente parciales o incompletas. Pero recientemente está de por medio en este punto la clara orientación del magisterio eclesiástico que, desde la encíclica *Divino afflante Spiritu* de S. S. Pío XII hasta la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, han exigido de los exegetas católicos el respeto debido al sentido literal, o sea, a tomar plenamente en serio la intención y el contexto, así como el género literario de los pasajes bíblicos que se examinan.

Pero, en segundo lugar, más aún que esta tarea, interesa aquí la de mostrar que, buena o no, la exégesis empleada está al servicio de una determinada teología, la misma que preside al documento entero. El lector comprenderá por qué digo que interesa más descubrir y definir esa teología: es la única manera seria y leal de respetar el documento, esté uno o no, al final, de acuerdo con esa teología. Es que también rige para el documento el respeto paralelo que el magisterio exigía para interpretar los textos bíblicos: conocer la intención de sus autores.

No es fortuito el que el primer tema bíblico tratado en el documento sea uno de los más ligados con la teología de la liberación: el del éxodo de Israel de Egipto. Con toda razón se indica que la significación de estos hechos narrados en el Antiguo Tes-

tamento y convergentes en esa gesta divina no puede comprenderse sin atender a la «finalidad» que tienen en el proyecto de Dios (IV,3) al guiar a Israel en ese camino que va de la liberación de la esclavitud egipcia a la posesión de la tierra prometida, pasando por la larga travesía del desierto.

Sorprende, en cambio, la puntualización que el documento hace acerca de esa misma «finalidad». Según él, esos acontecimientos están ordenados «a la fundación del pueblo de Dios y al culto de la Alianza celebrado en el monte Sinaí» (*ibid.*). Por supuesto, no sorprende la finalidad —esta vez la del documento, no la del Exodo— al hacer tal observación. Está muy lógica y explícitamente dirigida contra todo intento de entender toda esa serie de episodios como «una liberación de naturaleza principal y exclusivamente¹² política», intento tácitamente atribuido a la teología de la liberación.

Se hace aquí, si no me equivoco, un uso demasiado desenvuelto de los trabajos exegéticos numerosos, complejos y mucho más cautos en sus conclusiones. Como es sabido, cuatro grandes fuentes literarias han sido reconocidas, como mínimo, en la narración del Exodo, aunque no sea siempre fácil reconocerlas en cada trozo narrativo.

Ahora bien, las tres grandes fuentes más antiguas —la yahvista, la elohista y la deuteronomica— coinciden en presentar a Yahvé como interviniendo a favor del pueblo *que ya es el suyo*, por la compasión que siente ante la *situación inhumana* (llámese a no política) que ese pueblo está viviendo por su opresión y esclavitud en Egipto, así como para darle una tierra propia, ya prometida a sus padres. «Dijo Yahvé: 'Bien vista tengo la aflicción de *mi pueblo en Egipto*, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para

¹² El original debería tener «o» en lugar de «y», pues en pura lógica no cabe obviamente decir que una cosa es «principalmente política» y agregar que es también «exclusivamente» tal. Uno duda, con todo, de que se trate de un mero error tipográfico, cuando ve que se repite varias veces a lo largo de la versión castellana. Así leemos «principal y únicamente» (IV,15); «dimensión principal y exclusiva» (X,5). En todos estos casos, obvio es decirlo, la versión inglesa está correctamente expresada con el equivalente de la conjunción castellana «o».

librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa... Ha llegado hasta mí y he visto además la *opresión* con que los egipcios los oprimen...» (Ex 3,7-9: tradición yahvista-elohista; cf. 3,16-17). Y en el famoso credo histórico del Deuteronomio: «Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y... se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, *Dios de nuestros padres*, y Yahvé escuchó nuestra voz, *vio nuestra miseria*, nuestras penalidades y nuestra *opresión*, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. *Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel*» (Dt 26,5-9).

En las tradiciones más antiguas no existe rastro de esa su-puesta finalidad del Exodo que consistiría en «fundar el pueblo de Dios»¹³. Sólo muy tarde se comienza a utilizar la tradición del Sinaí para fundar el culto que se practica en el templo de Jerusalén. Y tenemos que llegar a la última fuente del Pentateuco, la sacerdotal, durante el exilio, para que se pueda hablar, hasta cierto punto, de «el culto de la Alianza celebrado en el monte Sinaí» (cf. Ex 25-31 y 35-40), aunque no como finalidad del Exodo. Existe, además, una antigua tradición profética en Israel según la cual no hubo, por voluntad de Dios, culto sacrificial durante toda la travesía del desierto (cf. Am 5,25; Jr 7,22).

Sea de esto lo que fuere, parece muy aventurado, desde el

¹³ En cambio, Moisés dice al Faraón en nombre de Yahvé: «Deja salir a *mi pueblo*» (Ex 5,1; versión elohista). El Código Sacerdotal precisamente, como nota von Rad, rehúsa emplear el término «alianza» en varias ocasiones con relación al Sinaí. Discuten en cambio los exegetas para saber si *el fundamento que Moisés da al Faraón* para que los deje salir momentáneamente de Egipto —el celebrar un culto a Yahvé en el desierto— manifestaría una intención real o sería táctica. De todos modos, prestar por esta causa a Moisés la intención de fundar el culto de la Alianza en el Sinaí es ir demasiado lejos. De todos modos esto no sería más, según el relato, que una «señal» (Ex 3,12; se discute aquí la exégesis de esta «señal»), o sea, de un instrumento o paso dentro del grandioso plan de Yahvé que en todas partes aparece relacionado con la situación socio-política previa de la esclavitud y con la situación socio-política futura de la tierra prometida a un Israel independiente.

punto de vista exegético, *reducir* la significación del Exodo, tan amplia, vaga y, por lo mismo, rica en sus comienzos, a los dos elementos señalados por el documento. Pero se trata, en realidad, de una apariencia. El verdadero sentido y la verdadera relevancia de esta observación no debe medirse, como ya se insinuó, por su acierto exegético, sino por su voluntad teológica.

En efecto, el documento ve sin duda (y no sin cierto remoto fundamento en alguna expresión exagerada) en ese socorrido recurso al significado más obvio del Exodo, el comienzo de la tendencia a «reducir el evangelio a un evangelio puramente terrestre». Por eso sale al paso, en forma tal vez no suficientemente seria, a lo que entiende ser una desviación teológica que habría manipulado la exégesis vaciándola de contenido religioso. Y creo que es hacer la debida justicia al documento decir que el argumento es antes teológico que exegético: el Exodo *no puede tener a priori* una finalidad política porque es una revelación de Yahvé. De ahí esa solución exegética que vale lo que vale la premisa teológica.

Paradójicamente, la debilidad de ésta consiste en que es una premisa «reductiva», cuando lo que se quiere evitar es justamente una reducción. Una Biblia reducida a los pasajes en que se habla explícitamente de Dios o de finalidades específicamente religiosas excluiría de la expresión de la palabra de Dios pasajes, capítulos y aun libros enteros. La misma Biblia de Jerusalén señala que la exégesis actual no entiende en forma alegórica, como se hacía en tiempos pasados, el Cantar de los Cantares, un libro que no contiene menciones de Dios ni de otros elementos religiosos. Capítulos enteros de la historia de David reducen toda mención de intenciones divinas a dos versículos en que se le atribuye a Yahvé la intención —profana— de sentar a Salomón en el trono que había ocupado su padre. ¿Por qué el magisterio de la Iglesia nos obliga a creer que esos libros y capítulos son inspirados por Dios y contienen una revelación divina? Sin duda porque, aun sin contener una explícita religiosidad, el retrato de actitudes, al parecer meramente humanas o seculares nos ayuda a comprender lo que Dios es, ama y prefiere.

Pero creo que aquí —y ello es lógico— se continúa insistiendo en una determinada teología donde 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.

Algo de esto vuelve a aparecer en las últimas palabras del párrafo que comentamos. Dice el documento, hablando del Exodo y de la forma en que se lo interpreta, que «es significativo el que el término *liberación* sea a menudo¹⁴ reemplazado en la Escritura por el otro, muy cercano, de *redención*» (IV,3). Se entiende que ello es significativo porque quienes dan al Exodo una significación «principal y exclusivamente política» parecen resistirse a usar este segundo sinónimo. No gustan de presentar al Exodo en términos de una redención.

Permítaseme decir aquí, con toda franqueza y con la lealtad que, como cualquier hijo, debo a la Iglesia, que usar tal tipo de argumentos, aunque sea para una buena causa, desprestigia al magisterio que la Comisión para la Doctrina de la Fe representa. Y, al desprestigiarlo, hace un serio mal a la Iglesia que no puede vivir equilibrada y fecundamente sin respetar la función de enseñanza que ese magisterio tiene.

En efecto, el argumento pretende aquí que la finalidad del Exodo no puede ser (meramente) secular porque la Biblia reemplaza a menudo la palabra (secular) de *liberación* por su homónima (religiosa) de *redención*. Ahora bien, no puede escapar a un teólogo o exegeta de mediana instrucción que, en el momento en que se escribe la Biblia —y en el momento decisivo en que es traducida al griego— *ambas palabras*, liberación y redención, tienen un sentido plenamente secular. Liberación indica más en general el salir libre de cualquier situación de cautiverio u opresión, mientras que redención significa más concretamente pagar el precio necesario para que el esclavo fuese manumitido y quedase libre.

Sólo el hecho de que nuestras sociedades no conozcan ya la esclavitud en su sentido formal ni, por ende, sus mecanismos legales, hace que el término técnico de *redención* hubiera quedado prácticamente en desuso si no hubiera venido a rescatarlo su uso

¹⁴ La versión española, a diferencia de la inglesa, dice «a veces».

metafórico para designar nuestra situación ante Dios después de la muerte —«redentora»— de Jesucristo. Se comete, pues, un anacronismo (¿intencional?) cuando se pretende que la presencia del término «redención» en la Biblia, a propósito del Exodo, indica la finalidad «religiosa» de éste, y que es significativo de la culpabilidad reductora y secularista de una cierta exégesis no querer usar el término redención¹⁵. Es claro que usar a propósito del Exodo ese término, con el sentido *actual*, deformaría la interpretación del pasaje.

Volviendo a la lectura del documento es tal vez importante señalar que, después del párrafo que acabamos de ver, relativo al Exodo, se pasa por alto todo el período de la conquista y ocupación de la tierra prometida y de la fundación de la monarquía, para saltar al tiempo del exilio y del posexilio. Este período pasado por alto (aunque se mencionará luego, desplazándolos en el tiempo, a los profetas) está dominado por la actividad de los cronistas reales, los profetas escritores y la gran síntesis histórica cuya parte central es el Deuteronomio. El conjunto de este gran material es tal vez uno de los más hondos, ricos y creadores de toda la Biblia. Y es asimismo el más marcado por el interés de unir (teológicamente) el acontecer histórico, que los hombres a la vez sufren y condicionan, con los planes (y la revelación) de Dios.

A partir de la gran crisis que significó el exilio y la vuelta a la tierra antiguamente prometida, pero ya no poseída por Israel, éste parece perder interés en el acontecer histórico (a pesar del paréntesis que significan los Macabeos y su lucha). Dios solo dirige la historia por caminos inescrutables. De ahí surge en la Biblia la literatura llamada «sapiencial», es decir, la que pone el énfasis en la «sabiduría», un término que hoy podríamos traducir por «vida espiritual». Cada israelita se relaciona con Dios de modo más personal, a través de la oración, el culto y el cum-

¹⁵ Como no he observado en las obras del cardenal Ratzinger el uso de este tipo de argumentación, creo menester poner un punto de interrogación (de cierta importancia para la calificación teológica) sobre la medida en que el documento corresponda realmente a su pensamiento, como parecería darlo a entender su firma al final del mismo.

plimiento de la ley moral. Cuando surge la esperanza de un cambio, éste se pone en una transformación que Yahvé introducirá al final de la historia (escatología o apocalíptica).

Pues bien, con respecto a esta perspectiva escatológica se suelen citar (aunque no sean tal vez los pasajes que más se encuadren en el contexto de la escatología bíblica más evidente) las profecías acerca de una «nueva alianza» que Yahvé pactará con Israel y, sobre todo, Jr 31,31-34 y Ez 36,26ss. El documento que estamos examinando consagra un párrafo a estas profecías y dice que lo que en ellas se promete es una realidad «marcada con el don de su Espíritu (el de Dios) y la conversión de los corazones» (IV,4).

En la gran época histórica que precede al exilio y a la cual ya nos hemos referido, los grandes profetas propios de ella no insisten mucho por lo común en la dimensión interior. Más bien suelen proyectar la visión que Dios tiene sobre los acontecimientos que tienen estatuto público. Son «guías» de Israel a través de la historia compleja que Israel vive bajo la monarquía. Esto lo reconoce el mismo documento. Cuando, volviendo atrás, trate de los grandes profetas de Israel, señalará que sus profecías recuerdan «con particular vigor, las exigencias de la justicia y de la solidaridad» y que hacen «un juicio extremadamente severo sobre los ricos que oprimen al pobre» (IV,6).

Sin embargo, volviendo al exilio y a lo que ocurre después de él, se citan esos dos textos proféticos —de Jeremías y de Ezequiel— centrados, según el documento, en «la conversión de los corazones». Y, en efecto, de los «corazones» y de cómo cambiarán hablan los dos oráculos citados. Jeremías: «pondré mi ley en su *interior* y sobre sus corazones la escribiré... Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: 'Conoce a Yahvé', pues todos ellos me conocerán... (Jr 31,34). Según Ezequiel, Yahvé dará a los israelitas «un corazón nuevo, un corazón de carne en lugar de un corazón de piedra» (Ez 36,26).

La intención del documento al citar estos dos famosos oráculos no puede ser más clara. Constituye una corrección semejante a la ya hecha a propósito del Exodo: la teología de la liberación habla de cambio de estructuras económico-sociopolíticas, mien-

tras que la Biblia habla de la conversión de los corazones (individuales, de cada uno, como dice Jeremías).

Habría dos observaciones que hacer sobre esta exégesis. La primera es que, siendo en principio justa, no debe ser separada de un contexto más amplio. Por ejemplo, ¿qué quiere decir Jeremías al hablar de un corazón que «conoce a Yahvé»? Cabe preguntarlo al mismo Jeremías y es importante y esclarecedora la respuesta de éste en su oráculo contra el rey Joaquín: «¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga... Tu padre (Josías)... hizo justicia y equidad y le fue bien. Juzgó la causa del humillado y del pobre, e iba bien. ¿No es esto conocerme oráculo de Yahvé?» (Jr 22,13-16).

Pero, una vez más, lo importante no es tanto que el documento, en la exégesis que hace de textos bíblicos que sintetizan en forma inseparable dos dimensiones, las reduzca a una sola. Lo más significativo y relevante es que esa unilateralidad está siempre ligada a una teología muy coherente cuyos elementos van así saliendo a la luz. Aquí se trata, como habrá podido verse, del énfasis que se pone en ese solo elemento de «la conversión de los corazones». El porqué de este énfasis quedará aún más claro en el párrafo siguiente que trata sobre el Salterio.

No obstante, antes de pasar a él, creo que conviene hacer una segunda observación. Al separar estos oráculos específicos (Jr 31,31 y Ez 36,26) del párrafo relativo a los profetas de Israel (cf. IV,6), el documento debe de haber tenido una razón igualmente especial. Creo que ésta se encuentra en que la crisis del exilio despierta «la esperanza de una nueva liberación» distinta de la del Exodo. Los oráculos de los profetas de Israel que tienen casi siempre por objeto los defectos de la vida social y religiosa de la monarquía, están encuadrados dentro del marco de una alianza, la antigua, que fue rota por el incumplimiento de la ley.

Me parece fácil concluir que el documento separa y enfoca esos oráculos de Jeremías y de Ezequiel porque ve en ellos el anuncio de esa nueva alianza que llamamos Nuevo Testamento. Esa alianza será irrompible a diferencia de la antigua que fracasó: «no como la alianza que pacté con vuestros padres el día en que los tomé de la mano para sacarlos del país de Egipto: esa alianza

—¡mi alianza!— ellos la rompieron» (Jr 31,32). Es la conversión de los corazones y que lleven en ellos escrita la ley haciendo así espontáneo su cumplimiento, lo que hará irrompible la nueva alianza.

Ahora bien, me parece importante señalar que, tal como están formuladas, estas profecías de Jeremías y de Ezequiel nunca se cumplieron. Como tampoco muchas otras del Antiguo Testamento, entre las cuales la del profeta Natán de que siempre habría un rey de la dinastía de David sentado en el trono de Jerusalén (2 Sm 7,11-16). La realidad del Nuevo Testamento es muy distinta de la esperanza formulada durante el exilio y mil veces superior a la que avizoraron los profetas. Se vuelve así teológicamente muy dudoso en qué sentido puede ser verdad que marque, de una manera especial, la realidad de los cristianos actuales. Y si continúa siendo un criterio de lo que hay que hacer, ello probaría precisamente que la profecía no es una caracterización del presente, algo típicamente cristiano que sólo se vislumbró como esperanza en el viejo Israel.

Y con esto pasamos al párrafo del documento relativo a los salmos. Aunque éstos no pertenezcan, hablando con estricta propiedad, a la literatura sapiencial, no en vano encabezan en la más antigua distribución de los libros bíblicos la parte de los «Escritos», que sigue a «la ley y los Profetas» y que se caracteriza por el predominio de los libros sapienciales. Aunque algunos de los salmos más antiguos todavía rememoren un pasado colmado de las gestas históricas de Dios, la misma recopilación del Salterio ocurre ya en una época en que, falto de actuación y de pensamiento históricos, Israel se vuelve hacia una cierta «religión del corazón», del culto y de la piedad individual.

Por supuesto, nada de lo dicho quita un ápice del valor intrínseco de los salmos, teológicamente hablando. Pero el mismo contexto de donde brotan y en el que son recopilados explica el que la teología de la liberación se sirva menos de ellos en un contexto que tiene más semejanzas con otros tiempos y problemas de la historia de Israel. Al fin y al cabo nadie cita hoy los Proverbios en la misma medida que el Génesis ni el Apocalipsis con la misma frecuencia que los Evangelios. Y ello sin que sea necesari-

rio acudir a una razón todavía más práctica: los mismos libros del Nuevo Testamento y la práctica de veinte siglos de cristianismo han creado oraciones más afines que los salmos al mensaje y a los temas propiamente cristianos.

No obstante todo ello, no se puede excluir el que el poco interés de la teología de la liberación por el Salterio bíblico sea el signo de una determinada concepción teológica. Y esto es, sin duda, lo que lleva al documento que estudiamos a dedicarle un párrafo que es una crítica implícita, aunque clara, de esa teología que, se supone, tiene la culpa de tal laguna.

Veamos, entonces, qué elementos exegéticos señala el documento en el Salterio. Por de pronto se advierte que la temática de la mayoría de los salmos presenta a un hombre angustiado. ¿En qué consiste esa angustia? «No se identifica pura y simplemente con una *condición social* de miseria o con la de quien sufre la *opresión política*. Contiene, además, la hostilidad de los enemigos, la injusticia, la muerte, la falta» (IV,5)¹⁶.

Por cierto, no cabe duda de que de todos los libros de la Biblia es el Salterio el que presenta una mayor interiorización de su temática. En los salmos el alma humana se coloca, con toda su problemática existencial, su finitud y su impotencia, ante la grandeza y trascendencia de Dios.

De acuerdo con el documento, «los salmos nos remiten a una *experiencia religiosa esencial: sólo de Dios se espera la salvación y el remedio. Dios y no el hombre tiene el poder de cambiar las situaciones de angustia*» (*ibid.*).

Si hubiera que tomar este párrafo como un absoluto, la teología de la liberación caería por su base. En efecto, separándolo de los otros párrafos del capítulo, que forman su contexto natural, estaríamos aquí frente a una de las afirmaciones más frontales contra la concepción que la teología de la liberación tiene de Dios y de la actuación del hombre en la historia. O, por mejor decir, habría que hablar de la *no* actuación del hombre en la historia, pues todo cambio histórico concierne a la angustia humana es

¹⁶ La versión inglesa, con una secuencia más lógica y con alguna variante en los términos, señala, después de «además», la hostilidad de los enemigos, la injusticia, el fracaso (*failure*), la muerte.

retirado del ámbito de acción del hombre y atribuido *únicamente* a Dios.

Pero creo que hay dos razones para no efectuar esa separación. Una implícita, otra explícita.

En efecto, y en primer lugar, tiene importancia que este párrafo aparezca dentro de una cadena que recoge diferentes «fundamentos bíblicos». La Biblia no se reduce al Salterio. Ni la relación hombre-Dios presentada en la generalidad de los salmos puede ser tomada como la única válida. Uno de los principios hermenéuticos impuestos por el magisterio a la exégesis católica es el respeto a los diferentes géneros literarios de los escritos bíblicos. Y uno de los más particulares y obvios géneros literarios es el del Salterio. Se trata de un libro de *plegarias* u oraciones. El documento no puede, pues, ignorar que con los salmos está frente a una relación especial del hombre con Dios. Tan especial como la misma situación de angustia que lleva al hombre a interrumpir otras actividades y a buscar en Dios una solución a sus problemas. Si no se tuviera esta precaución con los salmos, se podría igualmente concluir del libro de los Proverbios que la única relación básica entre Dios y el hombre es la «sabiduría», virtudes o equilibrio psíquico de este último.

Por otra parte, el mismo documento dice de modo explícito a propósito de los salmos que en ellos se remite al hombre «a una experiencia religiosa esencial» (*ibid.*). No se dice que sea la única, pero sí que en un mundo religioso equilibrado no puede faltar.

¿Adónde se dirige, pues, esta exégesis de los salmos? Recordará el lector que en el párrafo anterior, saltándose el período donde la acción fue clave de la vida religiosa de Israel y también una *experiencia esencial*, recuerda la promesa escatológica según la cual, al final de la historia (ya que trata de una «*liberación definitiva*»), Dios mismo comunicaría abundantemente su Espíritu y renovaría el corazón del hombre (cf. IV,4).

Pues bien, en el párrafo que ahora estudiamos se agrega a este énfasis en la esperanza que nos aguarda más allá de la historia, otro énfasis puesto en un ahora colocado, empero, también fuera de la historia: en el interior del corazón, en la dimensión

existencial donde el hombre se encuentra con Dios, «el Liberador» (IV,4).

Por eso mismo es interesante señalar la doble presencia de la «injusticia». Como dice el documento, «la angustia no se identifica pura y simplemente —por lo menos en los salmos— con una condición social de miseria... (u) opresión política» (IV,5). Hay un «además» de la angustia que apunta a los grandes problemas existenciales, como la muerte, la culpa, el fracaso. Pues bien, es interesante que entre estos últimos problemas encontramos explícitamente «la injusticia». ¿Por qué esta duplicación, cuando ya se ha mencionado la angustia que proviene de la opresión social o política, lo que equivale a decir *injusticia*? ¿Dónde está la diferencia?

Creo que resulta claro e instructivo estudiar nuestro párrafo al respecto. La diferencia está, primero, en el instrumento que se aplica al problema. Parece obvio, en efecto, que la injusticia en el plano socio-político se combate con instrumentos también socio-políticos, es decir, mediante cambios introducidos en la historia, en lo secular. Pero ni la mejor de las sociedades impide que el hombre se tope con experiencias de «injusticia» existencial e individual. Esta lo acompaña en el plano familiar, comunitario, etc. Es algo que tiene relación con la apertura del hombre a deseos y aspiraciones que van mucho más allá de los instrumentos históricos de que dispone.

Y de aquí surge esa «experiencia religiosa esencial» (*ibid.*) en la que Dios, casi diríamos por definición, es el único liberador posible. Esa experiencia se vive en la oración y, por ende, no es extraño que esté particularmente reflejada en los salmos.

El documento critica a la teología de la liberación por desconocer que «sólo Dios... y no el hombre tiene el poder de cambiar las situaciones de angustia» (*ibid.*). Entiende el documento que aquella teología pone su confianza en la liberación de la angustia humana con mediaciones históricas y seculares.

Es propio de la teología de la liberación —por lo menos de la que puede llamarse seria— *unir* las dos dimensiones. A Dios rogando y con el mazo dando, como dice el proverbio español. Desconfía del que, frente a los males que pueden y deben corregirse en la historia, se refugia en que allí no está lo más importante

y en que el entusiasmo por los cambios históricos pone en peligro la experiencia de la trascendencia divina y de la oración.

Es propio de la teología de la liberación volver a unir dos cosas que durante demasiado tiempo han estado separadas como si fueran antagónicas. Y en esto, como se veía a propósito de Jr 22,13-16, los grandes profetas de Israel señalan el camino, y es «mérito» de la teología de la liberación el haber rescatado su valor (cf. IX,10). Ahora bien, ¿qué dice el documento sobre los profetas del Antiguo Testamento? Ya indicamos que se los había pasado por alto, por lo menos en el momento en que cumplen su papel decisivo en la religión de Israel. No en vano se caracterizan por ser terriblemente críticos de una dimensión escapista de lo religioso y lo cultural, en relación con los deberes socio-políticos hacia las clásicas categorías de oprimidos: el huésped, la viuda, el extranjero, el asalariado... Esto es tan obvio que el documento, aunque desplazándolos de su verdadero lugar, los pone al final de su revisión de los temas veterotestamentarios (cf. IV,6).

Y bien, el párrafo consagrado a los profetas de Israel, relegado al último lugar dentro de los temas veterotestamentarios, reconoce la función socio-política que ejercieron en nombre de Yahvé en pro de la justicia. Y termina diciendo: «la justicia con respecto a Dios y la justicia con respecto a los hombres son inseparables. Dios es el defensor y el liberador del pobre» (*ibid.*).

Cualquiera leería esas dos frases como provenientes de la teología de la liberación. Hasta tal punto ha insistido en ellas que hasta parece haberlas inventado. ¿Supondrá ello entonces una aprobación, aunque limitada, de esos postulados básicos, por parte del documento romano? Aquí entra en juego el principio hermenéutico de que hablé cuando leíamos en la Introducción que este documento pretendía exponer sólo los aspectos negativos de aquella orientación teológica. No hay pues que sacar de ese contexto y finalidad las mencionadas frases.

Y, en efecto, si bien se mira, ellas representan, una vez más, una crítica que ya hemos hallado y volveremos a hacerlo en lo que sigue: la teología de la liberación comienza *separando* lo secular de la dimensión religiosa y termina *reduciendo* todo a lo secular. Por ejemplo, la interpretación de la función profética en Israel.

Así, según el documento, en lugar de dirigirse a la «justicia» *existencial*, que sólo Dios y no el hombre puede realizar y ofrecer, la teología de la liberación, manipulando a los profetas, se queda en aquella justicia —*secular*— que el hombre quiere establecer en la tierra por su propio empeño y por el juego de estructuras sociales.

Esto es, pues, lo que hallamos en esta lectura-inventario de la primera parte del capítulo IV («Fundamentos bíblicos») relativa al Antiguo Testamento. Veamos ahora la relativa al Nuevo.

De acuerdo con la Instrucción, lo dicho a propósito del período véterotestamentario se «radicaliza» en el Nuevo Testamento. Creo necesario sugerir, aunque sólo sea como hipótesis probable a partir de lo ya visto, que hay que entender esa radicalización en el sentido etimológico de *ir a la raíz*. O sea en el mismo sentido en que se decía que la liberación *radical* es la del pecado.

Y si alguien pregunta por qué la raíz de las cosas estaría más presente en el Nuevo que en el Antiguo Testamento, me parece que la respuesta tiene mucho que ver con las características de la exégesis que se ha hecho de este último. Precisamente lo primitivo —y superado— del Antiguo Testamento consiste en una mezcla, muy ambigua aún, de motivos religiosos y seculares. En el Nuevo, Dios se hace más presente y lo religioso más puro o purificado, se localiza de modo más adecuado, en lo más hondo, esto es, en «el corazón» (IV,7).

Así, por ejemplo, las *bienaventuranzas* contienen las mismas exigencias ya examinadas y percibidas en el Antiguo Testamento. Sólo que «radicalizadas» porque «la conversión y la renovación» que proponen «se deben realizar en *lo más hondo del corazón*» (*ibid.*).

Para llegar a esta conclusión en un tema evangélico tan central como el de las bienaventuranzas, se ha tenido que ignorar la exégesis más científica y elaborada hoy en Europa y Norteamérica, tanto católica como protestante. En efecto, estamos ante una paradoja: la interiorización de las exigencias de cambio que se atribuye al Nuevo Testamento se la ha ido a buscar a un pasaje que opone pobres a ricos, hambrientos a saciados y los que lloran a los que ríen (cf. Lc 6,20-21.24-25). Aunque no se puede ignorar

el trabajo redaccional de Lucas (sobre todo en el cambio de todas las bienaventuranzas en tercera persona a la segunda, así como en la creación explicativa de los correspondientes ayes), el trabajo redaccional del autor del primer evangelio es aún más claro. Es Mateo precisamente quien *interioriza* las bienaventuranzas de Q añadiendo «de espíritu» donde la fuente común decía «pobres», y «de justicia» donde encontraba «hambrientos».

No es, obviamente, que Mateo diga algo sin sentido, poco cristiano o apartado de la verdad. Es más simple: como todos los escritores neotestamentarios, escribe para la instrucción de determinados cristianos. Las exigencias de ese contexto lo llevan a apartarse aquí o allá de la memoria literal guardada en las fuentes más antiguas y, por ende, más cercanas al testimonio apostólico sobre la significación históricamente dada por el mismo Jesús a las bienaventuranzas (sean éstas sus propias palabras o representen una fórmula para resumir la actitud central de Jesús, cuestión muy difícil de resolver con los datos que hoy tenemos). No es, pues, que Mateo, con su interpretación de Jesús como el nuevo Moisés, legislador moral del nuevo y definitivo Israel, esté equivocado. Y que su lógica preocupación por convertir la compasión de Dios —y de Jesús, su enviado— por la situación inhumana de los más oprimidos en Israel, en un catálogo de las virtudes morales exigidas por el nuevo legislador, sea infiel a Jesús. Pero es imposible ignorar los trabajos hechos acerca de la historia de la redacción de los sinópticos y usar *sin más* la versión que Mateo da de las bienaventuranzas como una prueba teológica de que las exigencias del evangelio deben realizarse «en lo más hondo del corazón».

Para la teología del documento, aquí como en la interpretación del Exodo, existiría en la teología de la liberación un reduccionismo humanista en entender que Yahvé puede revelarse como afectado —igual que cualquier hombre— por la mera miseria y opresión de los pobres de Israel (tanto en el cautiverio de Egipto como en la Palestina del tiempo de Jesús). Se supone que Dios debe trascender ese tipo de compasión terrestre y secular y tener motivaciones religiosas en su manera de tratar y evaluar las situaciones humanas. Así éstas son atendidas en su raíz.

Esto vuelve a aparecer y se desarrolla aún más en dos de los

párrafos más extraños de este capítulo bíblico: los que se refieren a la pobreza y a los pobres. Se comienza, en el primero de ellos, declarando que en el Nuevo Testamento «la pobreza *por el reino* es magnificada» (IV,9). Me parece evidente que, con las palabras «por el reino» se alude a la pobreza que Jesús y sus discípulos deben aceptar para llevar a cabo su ministerio. Algunos exegetas, para evitar confusiones y malentendidos —ya que en los sinópticos no se usa la palabra *pobreza* en este sentido— prefieren atinadamente hablar aquí de *desprendimiento*. Y dejarle a la pobreza (o al adjetivo «pobre») el sentido negativo que tiene en el evangelio: la condición social inhumana de la que son víctimas involuntarias muchas personas y grupos. El no tener Jesús dónde reclinar su cabeza no procede de esa falta de lo necesario infligida al hombre desde el exterior, sino de la *plenitud* de sentido que una vocación internamente sentida y consentida impone. Mientras la primera, la pobreza del pobre, deshumaniza, la segunda, el desprendimiento del que tiene una misión histórica, enriquece y humaniza. Es imposible no percibir la terrible diferencia que separa ambas situaciones o, si se prefiere, la situación y la actitud. El documento, aunque no subraye la distinción usando palabras diferentes, parece reconocerla cuando especifica que la pobreza evaluada positivamente en el Nuevo Testamento es la *pobreza por el reino*.

Sin embargo, se pasa inmediatamente de la frase anterior, relativa al desprendimiento de Jesús, a otra, relativa esta vez al pobre, esto es, al que sufre la pobreza. El lector puede juzgar si ello es así: «La pobreza por el reino es magnificada. Y en la figura del pobre somos llevados a reconocer la imagen y como *la presencia misteriosa* del Hijo de Dios que *se ha hecho pobre* por amor hacia nosotros» (*ibid.*)¹⁷. Esta «figura del Pobre», a pesar

¹⁷ Es interesante notar que la frase «Nuestro Señor Jesucristo de rico (que era) se hizo *pobre* para enriquecernos con su pobreza», confirma lo que decíamos de que en los Evangelios nunca se usa el término «pobre» para designar el desprendimiento de Jesús o de sus discípulos. En efecto, el documento se limita a citar esa frase que está en Pablo (2 Cor 8,9). Y lo que es aún más interesante es que (aunque se trate del verbo «hacerse pobre», y no de la palabra «pobre», de todos modos) no se refiere a la pobreza material, sino a esa pobreza metafórica (autoimpuesta) que Fil 2,7

de la mayúscula, no es la figura de Jesús mismo, sino la de cada hombre pobre, pues se nos dice que en ella debemos aprender a reconocer la presencia misteriosa del Hijo de Dios.

Se trata, pues, de cada ser humano víctima de la pobreza. Y la prueba de ello es que a continuación se descubre adónde apuntaba la frase anterior: «tal es el fundamento de las palabras inagotables de Jesús sobre el juicio en Mt 25,31-46». Es decir, el texto capital para reconocer en el *pobre* (no en el desprendido) a Jesús que *sufre con él*.

Pero, ¿qué relación tiene entonces la pobreza «por el reino» y la pobreza a causa de la injusticia y de la opresión de los hombres? Es claro que ambas no son la misma cosa. No se promete a los pobres la posesión del reino a causa de su desprendimiento. De acuerdo con Jesús, los pobres no son pobres *por el reino* sino *a pesar del reino*, o sea, porque éste no ha llegado aún.

Cualquier persona familiarizada con el evangelio, y especialmente con la parábola del juicio citada por el mismo documento, verá la relación entre Jesús (pobre por vocación) y el pobre (pobre por condición social), no en que ambos sufran las mismas carencias materiales, sino en que Jesús tiene hambre cada vez que el más pequeño de sus hermanos tiene hambre o está preso cada vez que éste lo esté. Y la razón de esa «presencia misteriosa» no es, en realidad, tan misteriosa: es la simpatía o la compasión (las palabras tienen el mismo origen etimológico, uno en griego, otro en latín) que todo verdadero amor produce, amor sin límites que transmite totalmente del amado al amante lo intolerable e inhumano de la situación que aquél padece.

Pero en el documento encontramos —y por eso dije que me parecía extraño— una razón diferente para esa identificación afectiva entre el Pobre y el Hijo de Dios. Y esta razón muestra una vez más cómo se ha mezclado de manera indebida lo positivo del desprendimiento con lo negativo de la pobreza infligida: «... la presencia misteriosa del Hijo de Dios que *se hizo pobre* por amor hacia nosotros. *Tal es el fundamento de las palabras... de Jesús...*

llama «vaciamiento» (kenosis) de su condición divina. De la misma manera es metafórico el resultado que tiene la «pobreza» de Nuestro Señor Jesucristo, según la parte final de la frase: «para que nosotros fuésemos *ricos*».

en Mt 25,31». Parecería que el documento quisiera decir que Dios está presente en el pobre no porque éste sufra una situación inhumana que llega directamente al corazón de quien lo ama sin límites, sino porque Dios ve en su pobreza una cualidad maravillosa, la misma que hizo bajar al Hijo de Dios del cielo a la tierra. O para tomar el caso de las bienaventuranzas una vez más, como si Dios prometiera el reino a los pobres no para librarlos de su pobreza, sino precisamente porque esa pobreza contiene la cualidad divina que el reino promete recoger y estimar.

Precisamente de aquí surgen las dos frases más extrañas del párrafo: «Nuestro Señor es solidario con toda miseria, toda miseria está marcada por su presencia» (*ibid.*). Debe quedar claro que ambas frases, en sí mismas, no pasarían, puestas en otro contexto, de constituir una expresión posible de una interpretación correcta —aunque un tanto inusual— del mensaje transmitido por la parábola de las ovejas y los cabritos en cuanto imagen del juicio final. En efecto, el juez, en esa parábola, se muestra solidario con, y presente en, todos sus hermanos miserables y deshumanizados.

Lo inusual viene de que la expresión en sí, tal como está formulada, y más teniendo en cuenta lo que precede, parece indicar una cierta valoración positiva del sufrimiento o la miseria. A pesar de que en la parábola está claro que se trata de todo lo contrario. Dios es reconocido de verdad, por lo que es y por lo que quiere, cuando se le *quita* al hombre su miseria. Más aún, si esto no se hace, y por más religiosidad que se tenga (cf. Sant 2, 14-17; 1 Jn 4,20), esa «misteriosa presencia» se trocará en ausencia eterna: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno... Porque tuve hambre y no me disteis de comer...» (Mt 25,41-43).

Por eso es mucho más normal que la exégesis de esta parábola lleve a emplear una expresión como ésta: Nuestro Señor es solidario con la *liberación* de toda miseria; toda *humanización* está marcada por su presencia¹⁸. De ahí la extrañeza de que hablamos.

¹⁸ Esta es la expresión que usa el magisterio episcopal latinoamericano en Medellín: «Nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir *su paso que salva*, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso... *de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas*» (In-

Demás está repetir, sin embargo, que esta extrañeza está marcada por lo que precede y que ya fue comentado. O sea, por una aparente tentativa de valorar positivamente la pobreza como tal. Porque Dios la habría amado hasta el punto de elegirla, entre diversas situaciones posibles, para su Hijo. En ese caso parecería como si el que Dios se hiciera pobre se debiera a que la pobreza posee una misteriosa cualidad divina. Y si esto fuera así, la primera actitud *religiosa* ante esa pobreza sería la de contemplar en ella esa presencia misteriosa de la Divinidad.

Que ésta sea la intención teológica del documento me parece innegable. No sólo porque a ella apuntan todos los elementos ya vistos, sino porque a continuación, y sólo a continuación, se habla, en relación con la misma pobreza, «de la justicia y de la misericordia» (IV,10). Se dice que «*al mismo tiempo*» éstas «se profundizan hasta el punto de revestir en el Nuevo Testamento una significación nueva»: la identificación con Cristo de todo aquel que sufre o es perseguido (*ibid.*). Ese «al mismo tiempo» es claro signo de una separación lógica. En lo precedente se hablaba de otra cosa; pero se señala que, además, con ello se profundiza la necesidad de justicia y misericordia hacia el pobre. Nótese que esa distinción la introduce el documento. No existe para la exégesis bíblica que hace la teología de la liberación. ¿Qué puede ser, entonces, lo *primero*, lo que viene lógicamente antes de que se profundicen la justicia y la misericordia, sino la contemplación religiosa de la presencia misteriosa de Dios en el pobre?

Pienso que esta «profundización» tiene mucha relación con el ir a *la raíz* de la miseria y de la opresión —el pecado— en lugar de caer víctima de la impaciencia por luchar contra sus manifestaciones exteriores e históricas, impaciencia que, según el mismo documento, lleva a menudo a que la fe sea acaparada por ideologías seculares y el cristiano llegue hasta a condonar el uso de medios violentos (cf. Intr.; II,2-3; IV,7; VII,1-2, etc.)¹⁹.

roducción n. 6). «Todo 'crecimiento en humanidad' nos acerca a '*reproducir la imagen del Hijo...*'» (Educ. n.9).

¹⁹ Una vez más es preciso comprender que esta orientación no procede de —ni pretende conducir a— una indiferencia frente a los males existentes en la historia ni un *laissez faire, laissez aller* frente a la opresión de los pobres por los ricos (cf IV,11). Sólo pretende poner en su verdadero lugar

Llegamos así al final de la parte exegética. Los restantes párrafos del capítulo IV son consideraciones generales que surgen de lo ya dicho. Encontramos así un pequeño párrafo que hemos pasado por alto debido a su carácter general y no porque carezca de valor o significado. Es típico de la teología que va fundando todo el documento, de esa visión «religiosa», de ese intento por adoptar lo que parecería ser el punto de vista de Dios sobre la humanidad, desactivando de esa manera los conflictos que dividen a los hombres convirtiendo a unos en víctimas de otros, como el mismo documento señala (cf. I,4, por ejemplo).

Por eso creo que es importante hacer notar la tendencia a igualar a todos los hombres usando el rasero de una consideración religiosa que pasa por encima de sus divisiones: «No hay discriminaciones o límites que puedan oponerse al reconocimiento de *todo hombre* como el prójimo» (IV,8).

Esta consideración está ciertamente fundada en el evangelio y, en cuanto principio que debe preceder y presidir a la interpretación de la letra de la ley, está plasmada en la misma parábola lucana del buen samaritano. Pero, ¿hasta qué punto se la puede reintroducir, sin mediación histórica alguna, en lo secular como una ley? Y eso es lo que el documento pretende: «El mandamiento del amor fraterno extendido a todos los hombres constituye la regla suprema de la *vida social*» (*ibid.*). El evangelio parece, así, ser usado para hacer olvidar a todos los que trabajan por estructurar la vida social la existencia de conflictos históricos que dividen a los hombres. Olvidarlo, cuando tantos sufrimientos humanos brotan de esos conflictos, y hacer una ley de ese olvido, requeriría entonces una conversión general de los corazones al único plano donde todos los hombres sean vistos sin discriminación alguna: el religioso. Allí, en efecto, se funda la relativización de todo conflicto y se enfatiza el profundo lazo fraterno que hace de toda la humanidad una comunidad de amor.

Frente a esta «regla suprema de la vida social» (consistente en un amor fraterno sin discriminaciones) se yergue la gran fuerza negativa de lo social: el *pecado*. Así, «la primera liberación, a la

—subordinada a la dimensión religiosa— la búsqueda histórica de formas sociales más justas.

que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado» (IV,12). Y si se pregunta en qué se manifiesta esa primacía de la liberación del pecado sobre las demás liberaciones, se nos responde que se manifiesta en el hecho de que «el Nuevo Testamento *no exige*, en primer lugar, *como presupuesto* para la entrada en esta libertad (traída por Cristo) *un cambio de condición política y social*» (IV,13)²⁰.

Como ya he indicado, entiendo que sería largo tratar de mostrar que la búsqueda exegética del Jesús histórico y del compromiso de su vida con el reino no avalan esta posición. Sería, además, inútil, porque no radica en la exégesis científica la fuerza del argumento, y sí en la coherencia de una concepción teológica que va apareciendo aquí cada vez con mayor nitidez y con trazos más firmes. Estas afirmaciones pueden parecer extrañas, pero se siguen implacablemente de las premisas establecidas de modo implícito o explícito.

Desde este punto de vista son importantes las conclusiones generales que extrae el documento, al final del capítulo IV, de los fundamentos bíblicos que en él se exponen. La primera es que de lo dicho surge «consecuentemente» que «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).

Por enésima vez, sería dejar de percibir la importancia teológica del principio enunciado al tratar este párrafo de caricatura de la teología de la liberación. Claro está que si se pregunta a cualquier teólogo latinoamericano si él restringe el campo del pecado al pecado social o aun si localiza «el mal principal o únicamente en las 'estructuras económicas'» (IV,15), responderá que no. Añadirá que la insistencia en señalar la importancia —*religiosa*— de la «situación de pecado», como la llama Medellín²¹, se da la mano con la tendencia opuesta en nuestro continente a

²⁰ También aquí debe quedar claro que el documento nunca olvida que su concepción marcadamente religiosa tiene «consecuencias» en los demás planos, incluso el sociopolítico: «Sin embargo, la *carta a Filemón* muestra que la nueva libertad, traída por la gracia de Cristo, debe tener necesariamente repercusiones en el plano social» (*ibid.*).

²¹ Cf. Doc. sobre Paz, n. 1.

privatizar la religión. Esta sólo percibe el pecado en el quebrantamiento de una ley y, si esto no se da —o no se ve que se dé— el cristiano se despreocupa trágicamente de su omisión y complicidad frente a los grandes males que la sociedad, por sus estructuras, hace caer sobre los más indefensos. Esto no es «conocer a Dios» dirían los antiguos profetas de Israel. Esto no es «verdadera religión», declarararía Santiago en el Nuevo Testamento.

Es cierto que el «pecado social» nos ha sorprendido por su enorme magnitud y porque tiene lugar en un continente que durante cuatro siglos —y aun hoy en día— puede llamarse casi totalmente cristiano. Nadie pretende que sea la sociedad «sujeto» de ese pecado. El cristiano no mata, por lo menos directamente, pero millones de muertes ocurren a su alrededor que estructuras sociales más justas habrían evitado. Pero se le ha enseñado a identificar como pecado —es decir, como desorden en su relación con Dios— aquello que *directamente* tiene como objeto el mal. Y cuando la acción no va en línea recta del que la ejecuta —o la omite— al que recibe sus efectos, sino que pasa a través de la forma que los hombres dan a la vida social, el cristiano acostumbrado piensa que Dios no está involucrado y que no existe pecado.

¿Se trata, entonces, aquí de un elemento caricaturesco? Puede que sí, pero poco importa. Porque, si bien se mira, lo que condena a la teología de la liberación no es la frase «restringe el campo del pecado al pecado social», sino ese pequeño inciso, pleno de teología, que sigue a la palabra «pecado»: «*cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios*». Si esto es verdad (en el sentido en que lo hemos venido leyendo en estas páginas) la teología de la liberación es una desviación de la fe cristiana. Y poco importa la exageración que pueda notarse en la crítica de que «restringe» o «reduce». Basta que no haga la distinción o separación que aquí se le pide.

¿Por qué, en efecto, el pecado llamado «social» no tendría tanto como el «individual» el efecto de introducir el desorden entre el hombre y Dios? La razón ya está dada en lo que precede y hemos apuntado: para el documento corregir lo que se llama «pecado social» no es «un presupuesto para la entrada en esa libertad» traída por «la gracia de Cristo». En cambio sí sería un

presupuesto el corregir el desorden entre el hombre y Dios en el corazón de cada persona.

Y esto es lo que dice y explica el párrafo siguiente. «Frutos de la acción del hombre, *las estructuras*, buenas o malas, *son consecuencias* antes que²² causas. La raíz del mal reside, pues, en las *personas libres y responsables*, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo...» (IV,15).

Una vez más encontramos aquí una distinción que va a volverse separación: lo que tiene por objeto lo *social* se opone, primero mentalmente, después en la realidad, a lo que tiene por objeto lo *personal*. Lo primero tiene, cualitativamente hablando, dos características: va a los efectos, no a las causas, y es objetivamente secular, «terrestre», «inmanentista» (cf. IX,3). Lo segundo, por el contrario, se dirige a la raíz causal y es objetivamente religioso cuando va suficientemente al fondo de la persona.

De ahí una importantísima consecuencia ulterior: «la búsqueda de la perfección personal» constituye el único camino a la «trascendencia» (IV,15). O, inversamente, dejar de colocar este acento en la perfección personal equivale a entrar «en el camino de la negación de la persona y de su trascendencia».

Así, trascender los límites de lo meramente humano y terrestre es privilegio de la transformación de la persona (también llamada «conversión del corazón»), y no puede atribuirse a las actividades (inmanentes) dirigidas a transformar la sociedad y sus estructuras. Estas no son, por supuesto, insignificantes o despreciables, pero deben ser concebidas y buscadas como proviniendo de las otras. La conversión del corazón tendrá necesariamente «repercusiones en el plano social». Además, esta calificación de *derivadas* quita, o debería quitar, a estas actividades seculares el *pathos* que las hace tan indefensas frente a la tentación ideológica.

Pero, ¿no pasará ahora ese *pathos* a otra actividad: la de «convertir» a esas «personas libres y responsables» (IV,15)? Aunque ésta sea la supuesta actividad de la Iglesia y, por lo mismo, la

²² La versión castellana pone «son consecuencias *antes* de ser causas», pero el sentido (*nunca* son causas, ni antes ni después, para el documento) y la versión inglesa (*rather than*) muestran que la versión exacta es la que damos aquí: «consecuencias *antes que* causas» o «consecuencias más bien que causas». Ello, por otra parte, no cambia la base del argumento.

de todo cristiano, la respuesta debe ser negativa. En efecto, como ya vimos a propósito de los salmos, «Dios y no el hombre tiene el poder de cambiar las situaciones de angustia» (IV,5). Lo mismo se dice de «la conversión de las personas libres y responsables»: ella se realiza «por la gracia de Jesucristo» (IV,15).

De ahí que, al parecer, la auténtica actividad del hombre se vuelve a —por no decir se encierra en— la vida espiritual de cada uno o a lo que el documento llama «la búsqueda de la perfección personal» (*ibid.*). Eso aparece, casi diríamos inesperadamente, al final del párrafo sobre las «estructuras económicas, sociales o políticas». Los principios indicados anteriormente van apartando la atención de ellas, hasta que se llega a hablar de «las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo». Y de esta conversión se sigue el «vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes» (IV,15). Se preguntará tal vez el lector qué oficio desempeña el dominio de sí cuando se viene hablando de «las estructuras inicuas y generadoras de iniquidades» (*ibid.*). Pues bien, aunque al oído habituado del lector le suene extraño, el dominio de sí es la solución propuesta para la existencia de tales estructuras. Si existiera dominio de sí y práctica de las virtudes no se darían las estructuras sociales injustas. Existirían ciertamente injusticias individuales a las que pondría fin «la búsqueda eficaz de la justicia», virtud cristiana innegable. Pero no existiría el «pecado social».

De ahí la desviación radical de la fe cristiana que se atribuye a la teología de la liberación. El párrafo termina: «Cuando se pone como primer imperativo la revolución radical de las relaciones sociales y se cuestiona, a partir de aquí, la búsqueda de la perfección personal, se entra en el camino de la negación del sentido de la persona y de su trascendencia, y se arruina la ética y su fundamento, que es el carácter absoluto de la distinción entre el bien y el mal» (*ibid.*)²³.

²³ Las últimas palabras, para que no se entienda que esto implica un desprecio de las relaciones interpersonales, son las siguientes: «Por otra parte, siendo la caridad el principio de la auténtica perfección, esta última no puede concebirse sin apertura a los otros y sin espíritu de servicio» (*ibid.*).

El capítulo V, siendo impar, no contiene explícitamente ninguna alusión negativa a la teología de la liberación. Se reduce a mantener, con referencias en su apoyo, que todo lo importante acerca de la liberación está ya presente en la voz del magisterio de la Iglesia, comenzando por las encíclicas pontificias, especialmente las contemporáneas al Vaticano II y las posteriores a él y terminando por las conferencias del episcopado latinoamericano en Medellín y Puebla.

Y en lo que respecta al capítulo VI, todo él es una conclusión negativa que ya hemos citado abundantemente. Su mensaje fundamental es que las teologías de la liberación reducen el evangelio a un «evangelio puramente terrestre» (VI,5-6) y que, al hacerlo, presentan «una interpretación nueva del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma» (VI,9)²⁴.

4. Esquema y valoración

Entiendo que, después de la lectura-inventario que se acaba de hacer, y contrariamente a lo que se ha querido ver en el documento, dos cosas importantes —sumamente importantes para toda la Iglesia y no sólo para América Latina— habrán quedado de manifiesto.

La primera es que, en el momento mismo en que el documento anuncia de qué *va a tratar* (cf. VI,10), la causa de la teología de la liberación está ya juzgada. En otras palabras, los criterios decisivos para medir su conformidad con la fe cristiana han sido aplicados y la han encontrado en falta. No pretendo con ello que los cinco capítulos siguientes, con sus continuas alusiones al marxismo, constituyan un mero pretexto publicitario para disminuirla a los ojos de aquellos que no son lo bastante sen-

²⁴ Como indiqué anteriormente, me parece extremadamente significativo que estas palabras centrales y decisivas, estén precisamente ausentes del único documento episcopal latinoamericano al respecto que haya llegado a mis manos hasta este momento: el de la Conferencia Episcopal Peruana.

sibles a las razones, más profundas y sutiles, de la teología. Entiendo y creo haber explicado antes el porqué, que la fuerza devastadora que se atribuye al marxismo para digerir, por así decirlo, la teología de la liberación no está —ni tiene por qué estarlo— basada en un análisis profundo y matizado de lo que éste significa. Brota, como el mismo documento señala, de que, cuando una teología cae de su estatuto propio para convertirse en un «mesianismo puramente temporal» (IX,4) o en un «inmanentismo historicista» (IX,3), aceptando su propia «absorción en la inmanencia de la historia humana» (X,6), el marxismo hoy —cualquier marxismo— le ofrece los medios para realizar ese mesianismo desprovisto de su debida trascendencia.

La *segunda* es que, aunque haya hecho personalmente —como muchos teólogos en Latinoamérica— un esfuerzo serio por discernir qué elementos positivos podían tomarse del marxismo, *así como de otras «ideologías» actuales*, y, en la misma medida, no me sienta muy aludido por la segunda parte del documento, sí me siento aludido y condenado por la teología que he ido leyendo en la primera parte. A fuer de sincero, si esa teología es justa y cabal, la mía, la que he formulado en mis libros desde hace casi veinticinco años, y practicado pastoralmente, es, por cierto, errada²⁵.

Pero, se dirá, ¿cuál es?, ¿de dónde procede esa teología cuyas señales hemos ido encontrando inequívocamente a lo largo de estos seis primeros capítulos del documento?

El laico latinoamericano queda a veces sorprendido ante expresiones que advierte aquí por primera vez. O por primera vez desde hace mucho tiempo. Y después de haberse acostumbrado a oír cosas muy distintas. Entonces, un lugar teológico importante —el consenso de los fieles, *sensus fidelium*— le da derecho a preguntar: ¿pero no habíamos quedado, después del Vaticano II, en que...?

No se pierde el laico en las conclusiones, pues en veinte años ha aprendido, con la alegría de una «buena noticia», textos fun-

²⁵ Y, aunque no me toque, desde luego, extender este pronunciamiento a mis colegas, amigos y colaboradores, es fácil inferir de lo dicho lo que pienso al respecto.

damentales del Vaticano II y, en particular, de la *Gaudium et spes*. Lo que sí le resulta difícil al laico —y tal vez fatigoso al mismo teólogo que no encuentra esa problemática en la actualidad— es saber si todo esto de la oposición entre inmanencia y trascendencia, secular y religioso, historia y conversión del corazón, etc., es algo más que una lucha de y por palabras. ¿Quién separa esas cosas? Cada uno, utilizando el conocido procedimiento de Esquines contra Demóstenes, se apresura a acusar al otro de lo que sabe que el otro lo va a acusar...

Veamos un poco cómo se presenta este problema y si tenemos elementos más claros para percibir hasta qué punto van juntas y cuándo la teología de la liberación y la del documento se separan hasta llegar a consecuencias opuestas y, de acuerdo con el documento, inconciliables.

Existen actividades del hombre que tienen como objeto introducir cambios (humanizadores, por lo menos en la intención que los provoca) en la historia. El mismo concepto de historia está indicando que con esa actividad se obtienen resultados temporales. Existen igualmente actividades (tanto individuales como colectivas) que, en cuanto brotan del corazón de cada persona y tienen como objeto directo a Dios, introducen en la existencia interna del hombre modificaciones que van más allá del tiempo presente: relacionan al hombre, para bien o para mal, con lo absoluto y eterno.

De acuerdo con la teología del documento, la de la liberación *separa* estos dos tipos de actividad. Esta separación le permite reducir la referencia al Absoluto y, con ella, la distinción radical entre el bien y el mal (cf. IV,15). Protegidos por esa separación, los cristianos que siguen la teología de la liberación pueden ya poner todo el énfasis y el *pathos* correspondiente en una historia donde el bien y el mal se mezclan sutil e irremediamente. La eficacia histórica, una vez reducido el impacto de la búsqueda de la perfección personal frente a Dios, genera entonces dos cosas inaceptables: se espera de la transformación de las estructuras históricas —económicas, sociales y políticas— la construcción de un «hombre nuevo» (*ibid.*) que sólo Dios, no el hombre, no la historia manipulada por éste, puede producir, reduciendo el evangelio de la salvación a un «evangelio puramente terrestre» (VI,

4-5); y, por otro lado, la pasión propia de la construcción humana debilita el discernimiento de la fe²⁶ y ésta resulta entonces acaparada por sistemas humanos de eficacia supuestamente humanizadora —ideologías (cf. II,2)— que proponen y hacen aceptar medios que no respetan la persona y su capacidad de trascendencia, violentándola y oprimiéndola (cf. II,3). Así se traiciona la causa misma de los pobres que se pretendía servir (cf. VI,2; XI,10).

Oigamos ahora la otra campana. Usemos el mismo esquema y partamos del mismo punto. Es un hecho que existen actividades humanas que tienen por objeto introducir cambios humanizadores en la historia. Esos cambios parecen temporales; no son ni acumulables ni irreversibles a nuestros ojos. Cada día los vemos morir, como ocurre con cada hombre, porque, como cada hombre, están sujetos a la corrupción y a la muerte. Pero, a pesar de ello, son el lote del hombre, el campo de su libertad y la razón de ser de lo irremplazable de cada individuo. Existen también actividades (tanto individuales como colectivas) que, en cuanto brotan del corazón de cada persona y tienen como objeto a Dios, relacionan al hombre con lo Absoluto.

¿Qué ocurre con esos *dos* tipos de actividades, según la teología de la liberación? El documento, como hemos visto, insiste en que ésta los separa. Pero, como acabamos de ver, es justamente propio de la teología que estamos leyendo desde el comienzo en el documento el separarlos: uno es trascendente y otro inmanente, nada menos. En un momento dado, sin embargo, el documento, olvidándose de ese argumento tan socorrido, reconoce que lo que acontece con la teología de la liberación es precisamente todo lo contrario. «Se afirmará —dice, refiriéndose a esta última teología— que *Dios se hace historia*. Se añadirá que no hay más que *una sola historia*, en la cual *no hay que distinguir* ya entre historia de la salvación e historia profana... Se tiende a *identificar* el reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana» (IX,3; cf. IX,4)²⁷.

²⁶ O la manipula, aceptando o rechazando sus dictámenes de acuerdo a un «criterio político» (IX,5).

²⁷ Por supuesto que, como el lector entenderá, esta «identificación»,

De acuerdo con el mismo documento, pues, la razón de que la teología de la liberación borre la pretendida distinción —distinción que, por tanto, sólo la teología del documento establece, sea ésta o no «la» teología de la Iglesia— entre lo temporal y lo eterno, lo profano y lo sagrado, lo terrestre y lo celestial, la historia de la salvación y la historia de la liberación humana, es la *encarnación* de Dios.

Dios se hace historia. ¿Por qué? Porque al volverse solidario de la suerte que cada hombre tiene *en la historia* (GS 22), convierte a ésta, al parecer historia profana —«Señor, ¿cuándo te vemos?»—, en el camino por el que el hombre accede a la trascendencia y, por ésta, a la salvación (GS *ibid.*). Por eso, todos los hombres tienen *una sola* vocación *divina* (GS *ibid.*) y cumplen con ella en la medida en que llevan buena voluntad y amor a los condicionantes, tanto individuales como colectivos, de esa única historia (GS *ibid.*). Al no separar la historia religiosa de la profana —sin ignorar por ello lo singular que es vivir esa historia con la revelación del misterio del hombre escondido por Dios en ella (GS 39 y 22)— se vuelve contradictorio acusar a la teología de la liberación de «reducir» el evangelio a un evangelio terrestre. Por el contrario, pretende esta teología que los ojos de la fe iluminan esta compenetración de la ciudad terrestre y de su historia, por una parte, y, por otra, la construcción del reino de Dios (GS 40). Esto es precisamente lo que la exégesis más seria nos muestra en la acción conflictiva de Jesús por el reino²⁸. Y de esa unión entre ambas historias que Jesús vivió

negada primero, dará origen aquí a nuevas críticas. Tal vez sean éstas dignas de consideración, pero, *por lógica*, no pueden ser las mismas que surgían de la supuesta «separación» que antes se combatía. Como textos opuestos a la «identificación» de que aquí se trata, se cita en Vaticano II, *Lumen gentium* (significativamente) nn.9-17. Véase, no obstante, la significación contraria de LG 16, cf. *infra*, p. 100.

²⁸ Contra R. Bultmann, para el cual precisamente la vida y muerte de Jesús constituyen un destino absurdo y llevan, por ende, el encuentro con lo trascendente a la interpretación existencial de lo que ocurre con el «Jesús de la fe» en el corazón de cada hombre. Como se ve, no tiene mucho sentido (a no ser que se trate del arma retórica empleada por Esquines contra Demóstenes) acusar a la teología de la liberación de depender exageradamente ¡nada menos que de Bultmann! En el documento hay una

hasta la muerte, surge el que la resurrección de Jesús lleve consigo, como primicias de la futura resurrección universal, no sólo a las personas muertas, sino a esa misma historia «profana» que parecía sujeta a la corrupción. *Todo* lo que, secular o religioso, la buena voluntad sembró en ella, aparecerá en la nueva tierra y el nuevo cielo, purificado y transfigurado (GS 39). En la meta-historia escatológica desembocará, por la gracia de Dios, el trabajo histórico del hombre ²⁹.

Esta breve enumeración de los temas principales de la teología de la liberación no pretende reemplazar exposiciones mucho más hondas matizadas y fundadas que pueden hallarse en abundancia. Es sólo un intento para mostrar que es menester ser cuidadoso en apuntar a supuestas distinciones, separaciones y reducciones. Y concluir con un juicio tan apodíctico sobre que la posición contraria implica una desviación grave de la fe cristiana o su práctica negación.

Más aún, creo que hay aquí un problema que ahonda más esta dificultad. Durante estos veinte años, no sólo teólogos latino-americanos, sino muchos pastores de nuestro continente han llevado adelante su tarea magisterial y pastoral entendiendo seguir las directivas de un magisterio mucho más alto en autoridad que el que ahora les dice que se han gravemente desviado. Por eso mismo pienso que este documento hubiera sido mucho más útil para la Iglesia y hubiera ganado en credibilidad y en profundidad de haberse consultado a esos pastores (si no se creía útil hacerlo con los teólogos) para descubrir por qué identificaban con el Vaticano II, en el que muchos de ellos participaron, el camino teológico-pastoral que siguieron. Eso hubiera llevado a estudiar con

alusión velada a esta dependencia (sin indicar dónde se manifestaría concretamente) en la posición atribuida a la teología de la liberación de oponer —otra vez el mismo mecanismo argumentativo— «el 'Jesús de la historia' y el 'Jesús de la fe'» (X,8).

²⁹ Que no pueda la historia humana decirse puramente «inmanente» (como lo hace el documento) lo prueba Mt 25,31ss. Lo que se hace por el hermano, *aun sin conciencia religiosa* (cf. Mt 25,37.44), tiene no como premio, sino como efecto, la «justificación» en el reino de Dios. Luego, siguiendo el mismo principio de que hablaba (recordado en LG 16), algo que se relaciona intrínsecamente con el reino no puede, sin error teológico, llamarse *inmanente* (cf. X,6).

más detenimiento cómo mostrar, o mostrar con más claridad, la compatibilidad de la teología que asoma en el documento con las afirmaciones de esa instancia superior del magisterio que es el Concilio ³⁰.

De lo contrario, el cristiano tendría que pensar, con cierta lógica, que el Espíritu Santo, que creemos asistió al Concilio en la búsqueda y expresión de la verdad católica, no lo hizo lo suficiente como para que esa expresión fuese claramente comprendida por pastores y fieles, llevando así a quienes más quisieron obedecer las directrices del magisterio a posiciones no sólo erróneas —cosa que siempre puede ocurrir en un magisterio falible—, sino a la heterodoxia y a la negación práctica de la fe.

Terminaré, pues, esta parte del análisis del documento consagrada a su evaluación trayendo a colación otra importante toma de posición del magisterio pontificio. Hace casi veinte años, el papa Pablo VI, clausurando con los Padres conciliares el Concilio Vaticano II el 7 de diciembre de 1965, defendió la *riqueza doctrinal* de los documentos conciliares y especialmente la de la última constitución promulgada, la *Gaudium et spes* o Constitución sobre la Iglesia y el mundo actual.

¿Por qué digo «defendió»? En primer lugar, porque la mera afirmación de la riqueza doctrinal de la *Gaudium et spes* va dirigida a los que pretendían que el Vaticano II en su conjunto —y en particular la *Gaudium et spes* por llamarse «Constitución pastoral»— carecía de valor dogmático o doctrinal. Al recordar esa riqueza, S. S. Pablo VI previene contra el error de pensar que puede hacerse una profunda renovación pastoral sin una paralela renovación teológica.

Pero, en segundo lugar, y a partir de aquí, el papa pasa a defender la riqueza doctrinal de la *Gaudium et spes* en especial, de otra manera. Prevé la resistencia de una parte de la Iglesia, y aun de algunos Padres conciliares, a aceptar esa teología. Más

³⁰ Entiendo que no son estas páginas el lugar apropiado para estudiar con detenimiento la innovadora riqueza doctrinal del Vaticano II y, muy en especial, de la *Gaudium et spes*, o sea, de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual. Sólo damos aquí algunas referencias para que el lector, si lo desea, compare unas afirmaciones con otras y saque sus propias consecuencias.

aún, prevé los *argumentos* que la teología preconciliar va a oponer a lo que constituye la (aparente) novedad de la *Gaudium et spes*³¹: «Todo esto y cuanto podríamos decir todavía sobre el valor humano del Concilio, ¿ha *desviado* acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección *antropocéntrica* de la cultura moderna?» Y cuando podía esperarse un «desde luego que no...», el Sumo Pontífice responde a su propia pregunta (que es, en realidad, la de la teología preconciliar): «Desviado, no; *vuelto*, sí».

Aquí está indicada, con claridad meridiana, la dificultad de la teología preconciliar: tiene que cambiar, puesto que la teología del Concilio —aunque no condene errores con cánones y anatemas como otros concilios— significa una vuelta a la orientación antropocéntrica. La tentación de aquella consistirá, pues, en procurar evitar el cambio exigido, acusando esa «vuelta» hacia las fuentes más auténticas del mensaje cristiano de constituir una «desviación» hacia lo antropocéntrico y lo terrestre.

Pablo VI, al prever esa objeción, le sale al paso negando precisamente la «separación» que esa acusación de reduccionismo implica: «deberá reconocer que ese mismo interés *no está jamás separado* del interés religioso más auténtico, debido a la caridad, que únicamente lo inspira (y donde está la caridad, allí está Dios), o a *la unión de los valores humanos y temporales*, con aquéllos propiamente espirituales, religiosos y eternos, *afirmada y promovida siempre* por el Concilio: éste se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al reino de Dios». Si se niega la separación es, por tanto, porque se establece, en base a la exégesis neotestamentaria, la íntima unión existente entre el reino de Dios y los «valores humanos y temporales».

Pero Pablo VI da un paso más. Lo religioso se ha identificado muchas veces, sin más, con la dimensión trascendente del hombre. El papa, resumiendo y defendiendo la teología del Concilio, de-

³¹ Pues, como se verá, todas las alusiones apuntan a ella. Si sólo estuviera la teología conciliar representada por la *Lumen gentium*, el resto del discurso pontificio carecería de sentido. Es importante señalar que este discurso de clausura del Vaticano II abre las consideraciones teológicas del Episcopado Latinoamericano en su Segunda Conferencia en Medellín (cf. Intr. n.1).

vuelve a lo religioso su carácter instrumental: la religión bien entendida humaniza al hombre. Así lo proclama el discurso: «La mentalidad moderna, habituada a juzgar todas las cosas desde el aspecto del valor, es decir, de su utilidad, deberá admitir que el valor del Concilio es grande, al menos por esto: que todo se ha dirigido a la *utilidad humana*; por tanto, que no se llame nunca inútil una religión como la católica, la cual, en su forma más consciente y más eficaz, como es la conciliar, se declara toda en favor y en servicio del hombre... Da esta explicación (del hombre) precisamente en virtud de su ciencia de Dios: para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios».

Con esto comienza el círculo de esa dimensión antropocéntrica que, para ser teocéntrica, no debe reducir o desviar su atención (o su *pathos*) de la tierra y de la realidad humana.

Y aquí sí se da la auténtica y tradicional interpretación de Mt 25,31. Es ella la que justamente permite dar la vuelta entera sin separación ni reduccionismo: «Y si recordamos... cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25,40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial: 'Quien me ve a mí —dijo Jesús— ve también al Padre' (Jn 14,9), nuestro *humanismo* se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios *es necesario conocer al hombre*».

¿Dónde está, entonces la *trascendencia*? No en un atajo que vaya del corazón individual del hombre a Dios: pasa por la historia donde el amor del hermano hecho realidad es *ya* trascendencia incoada. Eso es lo que pretende la teología conciliar y por eso constituye una «vuelta» a la «dirección antropocéntrica»: «enseñar a amar al hombre para amar a Dios. Amar al hombre —decimos— no como instrumento, sino como *primer término hacia el supremo término trascendente*». Ese es el camino a la trascendencia abierto a la vocación divina que siguen todos los hombres de buena voluntad, según la teología del Concilio.

Estamos aquí frente al *magisterio extraordinario*³² de la Iglesia Católica —un Concilio ecuménico— explicado auténtica y solemnemente por el *magisterio ordinario* del más alto nivel: el Sumo Pontífice reunido con los Padres conciliares.

Pues bien, si el Vaticano II no quiso condenar errores, ni siquiera el de aquellos que no advirtieran o no siguieran sus enseñanzas, no fue por descuido o negligencia. La experiencia de la Iglesia crece y sabe que muchas veces la función de enseñar se cumple mejor dejando una discusión abierta que imponiendo una determinada verdad. Pero esto no exime a órganos importantes del magisterio, aunque de autoridad menor, de explicarse cuando su teología parece oponerse a algunas enseñanzas conciliares. Y, sobre todo, cuando de esa —vuelvo a decir «aparente»— oposición se pasa esta vez a la condenación, como heterodoxa, de una teología que, en sus líneas generales, se apoya más literalmente, digamos, en las enseñanzas del Vaticano II y, como tal, ha sido hasta ahora admitida y practicada en la Iglesia.

De esta manera, si no estoy en el error, el problema ha variado un poco desde mi planteamiento inicial. Ya no es tanto cómo compaginar el debido respeto al magisterio ordinario de la Iglesia de Cristo con la búsqueda sincera que ese mismo magisterio, diciéndose y sabiéndose falible, implica. El problema se ha vuelto ahora más fácil y más difícil a la vez. Se trata, para plantearlo más claramente, de que no hay una continuidad visible entre diferentes expresiones del magisterio ordinario.

³² S. S. Pablo VI entiende que la teología del Concilio Vaticano II pertenece a lo que se denomina «magisterio ordinario» de la Iglesia, aunque se trate en este caso de su ejercicio *solemne*. La razón de esto sería que el Vaticano II no quiso, como otros concilios ecuménicos, establecer, con cánones condenatorios, lo que se considera en oposición a la ortodoxia. Con todo respeto por esta opinión (tan nueva como el mismo método empleado por el Concilio para enseñar), creo que la distinción entre magisterio ordinario y extraordinario no está basada en la diferencia entre géneros literarios. Un concilio ecuménico al que se le atribuye una «riqueza doctrinal» o sea, referente a la fe y/o costumbres, entiendo que pertenece al magisterio *extraordinario* de la Iglesia, tenga o no cánones y condene o no errores dogmáticos. Pero, aunque ello no fuera así, no es comparable la obligación de adherirse interiormente a esa «riqueza doctrinal» de un concilio ecuménico, con la que surge de una Congregación para la Doctrina de la Fe, que se supone subordinada a aquélla.

Decía que, en ese caso, la solución parecía más fácil. Y lo decía porque existen diferentes grados de autoridad dentro del mismo magisterio ordinario, y la fidelidad a él no sólo puede, sino que debe tenerlos en cuenta. Pero también es más difícil, porque esa diferencia entre distintas expresiones del magisterio ordinario puede ser tal que la opción por una, aunque esté respaldada por la autoridad de un Concilio ecuménico y del Soberrano Pontífice (que lo presidió durante la mayor parte de sus trabajos y lo clausuró), signifique una oposición a la otra.

¿En qué consiste tal oposición? Desde luego, no es de mi incumbencia pedir cuentas a una comisión encargada por el Sumo Pontífice reinante de velar por la doctrina de la fe, acerca de cómo entiende sus relaciones con la «riqueza doctrinal» del Vaticano II. Lo que sí debo decir es que, a mi parecer, y después del análisis más cuidadoso de que soy capaz, el documento emanado de ella no ha presentado aún la prueba de que la teología de la liberación, en sus líneas más básicas y fundamentales conocidas universalmente, sea una «grave desviación de la fe cristiana» y, menos aún, «una negación práctica de la misma». Se me dirá quizás que no tiene por qué presentar esa prueba, y que le basta con afirmarlo. Otra vez tengo que decir con toda honradez que no lo creo. Y ello precisamente porque, además de otros motivos, el mismo documento ha tenido la honradez de presentar, como se ha visto en las páginas que preceden, lo que entiende que es la prueba de lo que afirma.

HISTORIA DE UNA PEQUEÑA IDEA:
EL COMIENZO DE LA FE

El hecho de haber estado yo desde el comienzo ligado —en la amistad y en el trabajo— al grupo de teólogos latinoamericanos que comenzaron a pensar y actuar en la línea de lo que hoy se llama teología de la liberación, me permite aclarar algunos puntos histórico-teológicos que tal vez puedan ir un poco más allá de lo puramente anecdótico. Espero que el que voy a tratar aquí, a manera de apéndice al capítulo II, ayude al lector a formarse una concepción más cabal de algunas líneas de pensamiento que influenciaron los orígenes de esa teología y hoy influyen asimismo la descalificación que de ella se hace en el documento que aquí se estudia.

Mi testimonio es, en este caso, personal. Tal como yo viví, sin presentimientos, el nacimiento de una nueva teología latinoamericana, ésta fue algo así como la generación espontánea de un pensamiento común que surgía independientemente en diversos puntos del continente. Sólo cuando varios teólogos latinoamericanos (por nacimiento o adopción) comenzamos a encontrarnos y a poner en común las aportaciones de cada uno, empezamos a percibir semejanzas, convergencias y complementariedades.

Yo quisiera, pues, mostrar en este excursus cómo una determinada y pequeña idea teológica tuvo su aporte específico en esa formación de la teología de la liberación, cómo esa misma idea llegó a hacerse universal a través del Vaticano II y en especial de la constitución *Gaudium et spes*, y cómo esa misma idea es ahora tal vez la más honda y centralmente atacada por la teología que aparece en la lectura hecha aquí del documento romano.

Insisto en que se trata de un testimonio personal desde los orígenes de la teología de la liberación. Y ello para disipar dos equívocos. Estoy hablando de 1960, cuando aún el Vaticano II no había sido convocado ni podía ninguno de nosotros prever

la *Gaudium et spes*. Por tanto, no es verdad que el origen de esa teología haya que situarlo en el Vaticano II. Y no se trata de reivindicar con esto ninguna especial originalidad. Pero sí de aquilatar tanto los elementos comunes como las diferencias que existen entre la *Gadium et spes* y Medellín, por ejemplo; así como entre la teología del Concilio y la teología de la liberación. De ellas se hablará más tarde en este mismo excurso.

En segundo lugar, lo que cada uno de nosotros aportaba al trabajo común eran las líneas teológicas dependientes de nuestros respectivos estudios. Todos prácticamente los habíamos realizado en facultades europeas. Esto hará surgir más adelante planteamientos y críticas (que no pienso tratar aquí por quedar fuera del propósito de estas páginas). Entiendo que no hay por qué avergonzarse ni renegar de ese origen europeo (aunque no figure en él por razones cronológicas la teología política, como algunos imaginan). La teología de la liberación no surgió de la selva, ni de la nada. Y tampoco de movimientos o comunidades populares. Podrá discutirse si ello constituye su pecado original, pero no si ello fue o no así. Yo pienso, además, que la teología europea de aquel entonces —como luego la del Concilio— tenía elementos propios del contexto donde se ejercía, pero transmitía también importantes elementos comunes a la fe cristiana que, unidos a nuestra experiencia latinoamericana, nos harían tomar rumbos nuevos y, a veces, inesperados.

Cada uno de nosotros fue influido de un modo diferente y, por lo menos en lo que a mí concierne, aisladamente por la teología estudiada en Europa. De los que habían de ser mis compañeros de trabajo teológico, sólo trabé amistad, siendo estudiante en Europa, con Gustavo Gutiérrez, mientras él estudiaba teología en Lyon. Una amistad, eso sí, para toda la vida.

En 1953 comencé mi segundo año de teología (después de realizado el primero en Argentina) en Eegenhoven, Lovaina (Bélgica). Allí me tocó asistir, ese mismo año, al curso sobre teología de la gracia dictado por un teólogo de primera categoría, Leopoldo Malevez. Su timidez lo mantuvo siempre en un segundo plano, sin duda por debajo de su valor. A él tengo que agradecer, en primer lugar, una amistad ciertamente inmerecida hacia un mero estudiante y, además, extranjero. En el plano intelectual y teológico,

con él comenzó para mí lo que yo siempre entendí como mi propia «teología de la liberación» y lo que llevé luego a esa convergencia teológica de que hablaba, una vez vuelto a América Latina.

Por aquellos años se enseñaba comúnmente en teología católica que la gracia de Dios elevaba al hombre a un *plano sobrenatural* a partir de la aceptación de la fe (y del consiguiente bautismo). Antes de aquella, el hombre se movía en un plano donde, se suponía, el destino y la eficacia de su actuar sólo llegaba a fines *naturales* y temporales. La relación íntima con Dios y el destino celestial del hombre *comenzaban con la fe*, don de Dios que inauguraba esa donación habitual que era lo sobrenatural³³.

Malevez recordaba, no obstante, que, frente a esta concepción, un concilio teológicamente importante, el segundo de Orange (529) había intervenido en la disputa entre los discípulos de Agustín y los de Pelagio (semipelagianos) para declarar que el «comienzo de la fe», o sea, la preparación para ella, era *ya sobrenatural*.

En efecto, nadie se puede preparar de veras a algo que lo supera en absoluto, a algo que, por definición, está más allá de sus posibilidades y destino. Desde luego, esta declaración del Concilio de Orange sobre el *initium fidei* era conocida por la teología (por lo menos desde fines de la Edad Media) y no era nada extraordinario hablar del carácter sobrenatural del comienzo de la fe.

La novedad de la posición de Malevez consistía en que, fundado en razones históricas, no reducía esa «preparación de la fe» (como lo hizo el mismo Rahner durante un tiempo) a la situación en que un hombre, frente al mensaje cristiano, comienza a sentirse atraído por él y a actuar en consecuencia, informándose sobre la fe cristiana, meditándola, etc. Malevez recordaba el contexto histórico de la controversia. Lo que en realidad preocupaba,

³³ Claro está que siempre se admitían excepciones, como la del bautismo de deseo (y otras semejantes), pero sus mismos condicionantes las convertían en excepcionales, misteriosas y débiles. El grueso de la humanidad vivía y actuaba al parecer fuera de esa realidad divina y salvadora, en el plano de la «naturaleza pura», no elevada e incapaz, por ende, de hacer nada válido para lo trascendente y divino.

bajo el título de «comienzo de la fe», a los participantes de aquella discusión, eran las *virtudes humanas* que el mundo pagano de la antigüedad mostraba en sus exponentes más elevados y que parecían aproximar tanto a sus poseedores a la plena fe cristiana. Ya los Padres (Eusebio de Cesarea, por ejemplo, citado por la *Lumen gentium*, 16) habían hablado, a propósito de tales virtudes, de una «preparación evangélica». También para esos hombres virtuosos y, de un modo aún más general, para todo el largo caminar de la buena voluntad humana en la historia, debía de valer el principio de que nadie se prepara —o se encamina— a algo que excede totalmente sus posibilidades.

Así, al declarar el Concilio de Orange que el «comienzo de la fe» era ya sobrenatural, estaba declarando que todo ese camino hecho por el hombre pagano —guiado por la buena voluntad y el amor— hacia el Dios que es amor y hacia el mensaje cristiano de ese misterio escondido en el amor era ya, aunque no llegase a la fe, don de Dios, gracia otorgada, plano de sobrenatural eficacia.

Con esto anticipaba³⁴ Malevez lo que K. Rahner, desde un punto de vista más especulativo, bautizó con un término que tuvo gran acierto y aceptación: *el existencial sobrenatural*. Con este término se decía, en realidad, lo mismo que expresaba Malevez, aunque dándole, de manera aún más explícita, las dimensiones universales que le correspondían: aunque la relación íntima con Dios y con el cielo no pertenezcan a la *naturaleza* humana, de hecho, históricamente, ninguna existencia humana se desarrolló un sólo instante en un plano puramente natural. Desde el comienzo de la humanidad, la gracia de Dios puso a todos los hombres *en camino hacia* la relación íntima con Dios y la vida celestial.

³⁴ Digo «anticipaba» en la medida en que, aunque ya fuera conocido por entonces el término «existencial sobrenatural» (no me consta con exactitud, pues ignoro cuando comenzó a trabajar Malevez teológicamente la idea aludida), K. Rahner no admitía aún la interpretación amplia del *initium fidei* o de la preparación a la fe, propuesta por Malevez, como sabíamos por los apuntes de sus estudiantes. La aceptaría más tarde, percibiendo su verdad al mismo tiempo que la convergencia de esa doctrina con su concepto de la existencia concretamente sobrenatural de todo hombre.

Resulta importante señalar que, diez años más tarde de la fecha a que aquí me refiero, fecha en que recibí por primera vez el fundamento teológico para una visión plenamente universal y humana de la gracia de Dios, la constitución *dogmática* sobre la Iglesia, vale la pena subrayarlo, la *Lumen gentium*, reiteraba lo afirmado por el Concilio de Orange, declarando que todo lo bueno y lo verdadero que se halla entre los hombres que han procedido según sus posibilidades y de acuerdo a su conciencia, aun sin llegar a un explícito conocimiento de Dios, la Iglesia lo considera como «preparación evangélica» (LG 16). Y quien dice «preparación», usando el mismo principio de Orange, coloca en el mismo plano de salvación al que se prepara y aquello a lo que se prepara (cf. *ibid.*).

Más aún, se podría decir que, en la *Lumen gentium*, este gran principio teológico, aunque aceptado, se halla como perdido o reducido por el hecho de que el interés de la constitución va hacia la Iglesia, concebida aún en la línea habitual de una «sociedad perfecta». Aunque sirve para los fines del ecumenismo (en cuya temática se halla el párrafo aludido), no llegará a sus máximos alcances, esto es, a ayudar a estructurar la misma finalidad de la Iglesia, hasta la *Gaudium et spes*, cuando el Concilio, como dice el papa Pablo VI, se vuelva a Dios para conocer al hombre, y al hombre para conocer a Dios.

En efecto, el principio de que hablamos es la categoría teológica que destruye la compartimentación entre lo profano y lo sagrado, entre lo natural y lo sobrenatural³⁵. Gracias a la unidad recuperada, la Iglesia puede ahora respetar y asumir «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias» (GS 1) de la humanidad y «volverse», como dice Pablo VI, «antropocéntrica» sin dejar por eso —todo lo contrario— de ser auténticamente «teocéntrica».

³⁵ Nótese que decimos «compartimentación», y no distinción conceptual, dado que aun el existencial sobrenatural de Rahner, aunque excluya de la historia real de la humanidad un tiempo o un grupo o personas humanos desprovistos de *gracia*, no por eso confunde la gracia o don de Dios con la mera naturaleza o naturaleza «pura» del hombre. Esta permanece como concepto necesario para comprender que la gracia es precisamente eso, gracia, regalo.

Si, a pesar de esto, subsiste una cierta diferencia entre la teología latinoamericana de la liberación y la teología conciliar, tal diferencia no se debe a que la primera reduzca más que la segunda el evangelio de la salvación a un evangelio meramente humano y terrestre. Desde ese punto de vista no hay diferencia alguna entre una y otra, así como también coinciden el Concilio y Medellín, a pesar de no decir la misma cosa o no emplear el mismo lenguaje.

La diferencia que sí existe y es visible, la que lleva a que haya sido menester Medellín tres años después de la *Gaudium et spes*, proviene del contexto. Un Concilio, por más ecuménico que sea, estará siempre «situado», debido a las influencias que en él prevalecen. Y aunque la de Rahner, por ejemplo, haya abierto un camino universalmente válido, Rahner mismo lo vivió desde su problemática, propia de los países europeos más desarrollados. Tomemos como ejemplo el discurso antes citado de Pablo VI. Allí encontramos dos referencias claras a ese contexto de problemas: «dirección antropocéntrica de la *cultura moderna*», «la *mentalidad moderna*». Ahora bien, esa «mayoría de edad» de que habla Bonhöffer y que, más prudentemente, el papa llama «modernidad», tiene la problemática propia de los progresos de un mundo secular ambiguo en sus realizaciones y en su futuro. El hombre desarrollado no sabe qué hacer o adónde dirigir el resultado de sus propios descubrimientos y «éxitos» técnicos³⁶.

El hombre latinoamericano, por poco que mire, se asoma a una problemática bien diferente y es lógico que nuestra teología, por más identificada que esté con las mismas líneas que dominaron la *Gaudium et spes* en el Vaticano II, se incline sobre esa problemática propia. Es la única real en nuestro continente.

El hecho ya mencionado de que se sintiera, sólo tres años después del Concilio, la necesidad de repensarlo en y para América Latina es algo muy elocuente y que no tiene parangón con la recepción del Concilio en otros continentes o contextos geográficos o culturales. Así, en 1968 los obispos latinoamericanos

³⁶ La constitución *Gaudium et spes* es igualmente clara al respecto: «El género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas...» (GS, 3).

estaban reunidos en Medellín para «adaptar» a la realidad del continente las directrices del Vaticano II.

Esta necesidad sentida no provenía de que existiera en América Latina una «teología de la liberación». Surgía de que la problemática del hombre no consistía allí en qué hacer con el desarrollo, sino en qué hacer con el hombre pisoteado, humillado y deformado por siglos de opresión y miseria.

Por ello, en este primer estadio, la teología de la liberación latinoamericana debería considerarse —aun cometiendo un pequeño anacronismo: ya existía cuando el Concilio tuvo lugar— como resultante, por el mismo procedimiento y con el mismo derecho, de la «vuelta antropocéntrica» que caracteriza también a la *teología posconciliar noratlántica*. Y, no pretendo gozarme con ello, sino advertir algo que afecta a la teología católica universal, igualmente condenada en su base como reduccionista y secularizadora por la teología presente en el documento de la Comisión para la Doctrina de la Fe.

Esta dimensión implícita y más amplia de la condena puede verse en la síntesis publicada por «*L'Osservatore Romano*»³⁷ de una entrevista del cardenal Ratzinger acerca de una especie de balance de los veinte años de posconcilio.

En este balance vemos reaparecer, cerrando el ciclo que me interesaba destacar en este excursus, la idea inicial (que yo recibí de Leopoldo Malevez) de una historia única donde toda la buena voluntad del hombre a través de los tiempos es conducida por la gracia de Dios al encuentro final y salvador con Jesucristo. Y digo cerrando el ciclo porque esta idea es, como la teología de la liberación que en ella tiene una de sus seguras y tradicionales bases, criticada por el cardenal Ratzinger como uno de los elementos más negativos de este período posconciliar.

De este período se dice, hablando en general: «Ciertamente los resultados parecen cruelmente opuestos a las expectativas de

³⁷ Edición semanal en español publicada en Buenos Aires, 2 de diciembre de 1984, p. (787) 11. Se trata de una conversación del cardenal Ratzinger con el escritor italiano Vittorio Messoni, conversación que ha de ser publicada a comienzos de 1985 bajo el título «Informe sobre la fe» en un libro editado por Edizioni Paoline. «*L'Osservatore Romano*» publica una síntesis aparecida en la revista italiana «Jesús».

todos, comenzando por las de Juan XXIII y luego de Pablo VI... Se esperaba un nuevo entusiasmo y muchos han terminado en el descorazonamiento y en el tedio... El balance parece, pues, negativo; repito lo que ya dije a los diez años de la clausura de los trabajos conciliares: es incontestable que este período ha sido decididamente desfavorable para la Iglesia católica».

Antes de pasar de lo general al punto particular que nos ocupa, creo que es menester detenernos un instante en este juicio global y relevante para *toda* teología católica. Cabe, es cierto, prevenir al lector que la interpretación de una «síntesis» de lo que ya habrá sido sintetizado en una conversación corre siempre el riesgo de deformar el pensamiento que pretende interpretar. Pero puesto que se permite su publicación en esa forma, es de presumir que el mismo autor no ve tal peligro como inminente.

Pues bien, el juicio global que se acaba de leer tiene una generalidad que desconcierta, por lo menos a primera vista. Es verdad que, de un modo u otro, el posconcilio defraudó a la mayoría de los cristianos comprometidos con su fe. Pero, ¿es lícito reunir bajo un sólo juicio dos descontentos de signo opuesto como el que proviene de que el Concilio o el posconcilio hayan ido demasiado lejos, y el que proviene de que el posconcilio haya abandonado muy pronto la realización de las líneas conciliares o haya frenado su desarrollo?

Por otra parte, con toda justeza el cardenal apunta a un resultado esperado y frustrado: «se esperaba un nuevo entusiasmo y muchos han terminado en el descorazonamiento y en el tedio». Ahora bien, es desde todo punto de vista imposible reconocer en el aburrimiento y el desánimo la realidad de la Iglesia latinoamericana. Donde el cristianismo significa compromiso histórico, peligro aceptado, profetismo con todo lo que, según el evangelio, tiene de terriblemente exigente la suerte de los profetas, el desánimo podrá a veces sobreponerse momentáneamente al entusiasmo. Pero aburrimiento, ¡ni hablar! Por eso creo que esta observación es importante para la comprensión de lo negativo del fenómeno posconciliar: el tedio parece claramente significar inmovilismo o paralización. No es comúnmente el resultado de haber ido demasiado lejos.

Pero, volviendo a la entrevista, surge una pregunta importante ante el cuadro negativo que allí se pinta del período mencionado: ¿se deberá al Concilio mismo, a lo que ocurrió después de él o a ambos factores? La respuesta del cardenal Ratzinger merece atención por lo cuidadosa y matizada que es. Por de pronto, deja de lado en su valoración todo lo que, después del Concilio, contradice tanto su espíritu como su letra. No se le debe pedir cuentas al Concilio de lo que éste nunca aceptó.

En cuanto a lo demás, prosigue el cardenal en la entrevista, «tengo la impresión de que los desperfectos con que se ha encontrado la Iglesia durante estos veinte años se deben más que al Concilio 'verdadero', al desencadenamiento —en el interior de la Iglesia— de fuerzas latentes, agresivas, polémicas, centrífugas, tal vez irresponsables; y —en el exterior— al impacto con un cambio cultural: la afirmación en Occidente de una clase media superior, de la nueva 'burguesía del terciario' con su ideología liberal-radical de tipo individualístico, racionalístico, hedonístico». Yendo a lo esencial de nuestra pregunta, o sea, a la responsabilidad estrictamente conciliar, y suponiendo, como es necesario suponer, el cuidado normal en el lenguaje propio de un teólogo del rango del cardenal Ratzinger, es importante señalar que reparte las responsabilidades negativas: las *más* de ellas le caben a factores que se desencadenan tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia y causan un desfase entre el Concilio y su realización. Las *menos* de ellas le caben al Concilio mismo. Si así no fuera, hubiera sido mucho más natural emplear la frase más simple y socorrida: *no a esto, sino a aquello...* Pero lo que se dice es: *más a esto que a aquello*³⁸.

Ahora bien, entre los puntos conciliares que se han exagerado o desviado, ya sea dentro del Concilio mismo, ya después de él, dos están, según el entrevistado, relacionados íntimamente con

³⁸ Cabría, además, llamar la atención sobre el hecho de que prácticamente todos los puntos sensibles que toca el resumen de la entrevista, y donde el cardenal Ratzinger ve elementos negativos en el período actual, se relacionan íntimamente con temas conciliares explícitos. Es difícil no ver en ello un reconocimiento, por lo menos implícito, de que el mismo Concilio fue demasiado lejos y de que la Iglesia sufre hoy las consecuencias de ello.

la idea que es el tema de este excurso. Los dos títulos bajo los cuales se colocan esos puntos serán ya significativos para el lector: «Los valores de los otros» y «relación Iglesia-mundo».

En el primer caso se dice: «A partir de los años del Concilio se ha enfatizado excesivamente la doctrina tradicional de la Iglesia de que todo hombre está llamado a la salvación y que de hecho puede salvarse aun cuando no sea miembro visible de la comunidad católica... 'Se ha olvidado entre otras cosas el vínculo que instaura el Nuevo Testamento entre salvación y verdad, cuyo conocimiento (lo afirma Jesús explícitamente) libera y, por lo mismo, salva'»³⁹.

Entiendo que, a pesar de alguna apariencia contraria, en esta frase delicada no se alude a deformaciones posteriores sino a una exageración del Concilio mismo. En efecto, de haberse olvidado algo aquí, lo habría olvidado la *Gaudium et spes* tratando este tema. Porque esta constitución, después de hacer la descripción del «hombre cristiano» que llega, «unido al misterio pascual», a la resurrección, agrega sin solución alguna de continuidad: «*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 la manera conocida por Dios, a ese misterio pascual» (GS 22; subrayado mío).

Confieso que no se me ocurre cómo sea posible «enfatizar excesivamente» este principio. Más aún, y a riesgo de parecer pueril con mis sesenta años a cuestas, confieso que, veinte años después del Vaticano II, siento el mismísimo entusiasmo que entonces sentí ante esa «riqueza doctrinal», riqueza que está

³⁹ Para no ser acusado de sacar esta afirmación de su contexto, añádase que se cita a continuación el texto de Pablo de 1 Tim 2,4-7: «Dios Nuestro Señor quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad», la cual, según añade inmediatamente después, consiste en saber que «no hay más que un Dios, y no hay más que un mediador entre Dios y los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se entregó como precio de la libertad de todos».

lejos todavía de haber llegado a la Iglesia entera y de haberla iluminado.

Admito que puedo estar en un error. Pero entonces, ante esa expresión tan sencilla y clara, ese error que me haría enfatizar demasiado la universalidad de la gracia y de la salvación tendría que atribuirse a la doctrina misma del Concilio que, al hacer tal afirmación, habría olvidado ciertos condicionantes (como 1 Tim 2,4-7) que le quitarían extensión a ese principio. Ello no podría, en todo caso, atribuirse a exageraciones posconciliares.

Aquí existe, además, algo que me parece útil consignar. Con mucha razón, el cardenal Ratzinger, aludiendo a este principio conciliar, lo llama «doctrina tradicional de la Iglesia». Pero tiene el lector que ser un técnico en teología para saber en qué sentido estricto esta doctrina era «tradicional» en el momento de proclamarla el Concilio. De no serlo, tomaría erróneamente la palabra en su sentido obvio de que la *Gaudium et spes* se habría reducido a repetir una doctrina conocida y aceptada desde largo tiempo atrás. Y esto llevaría lógicamente a pensar que quienes quisieron llevar a la Iglesia a la comprensión de las consecuencias de ese principio como si fuese nuevo habrían sido innovadores «polémicos» o aun «irresponsables».

El sentido técnico de la palabra «tradicional» no implica que una doctrina sea o no aceptada en un momento dado, sino su fundamental acuerdo con la fuente de la fe cristiana, esto es, con la revelación de Dios. Sólo en ese sentido era *tradicional* la amplitud de la salvación tal como la expresaba el Vaticano II.

Prueba de ello es que cuando la teología se enseñaba en forma de tesis (y las tesis de los programas debían ser enviadas a Roma para su aprobación), Leopoldo Malevez nunca se atrevió a hacer de esa idea tan central de que venimos hablando, una *tesis* de su curso teológico. No se ha de olvidar tampoco que K. Rahner, en el momento mismo en que comenzaba a intervenir tan decisivamente en el Concilio, se hallaba bajo la prohibición de escribir sin someter lo escrito a la censura romana. Y que su intento de abrir la puerta del concepto de «cuerpo místico» —tal como lo concebía Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*— a no cristianos de buena voluntad, le significó escribir un artículo de casi un centenar de páginas de aprobación de la encíclica para

cipio negativo, «el espíritu del mundo», que se opone a las duras exigencias de autenticidad y verdad de la vida, lucha y mensaje de Jesús.

Sin embargo, el hecho de que esta clave no se explicita *como tal*, hace que los principales enunciados sobre las relaciones Iglesia-mundo aparezcan, de la misma manera que en el documento sobre la teología de la liberación, como opuestos a la teología del Concilio Vaticano (y no como meras distorsiones ulteriores). Así, por ejemplo, ¿cómo es que «estas *dos* realidades» no pueden «mezclarse», cuando el Concilio expone su teología para llamar a los «cristianos ciudadanos de *ambas ciudades*» (GS 43), para señalar que «la Iglesia *camina junto con toda la humanidad* y experimenta la suerte terrena del mundo» (GS 40) y declarar finalmente que es *la fe* la que nos abre el misterio de «la *compenetración* de la ciudad terrena y de la ciudad celestial» (*ibid.*)?

Y otra vez aquí, en la precisa encrucijada, vuelve la pequeña idea «tradicional» que me brindó Malevez sobre la interpretación del Concilio de Orange acerca del valor sobrenatural del *comienzo de la fe*. Porque es esta interpretación y sólo ella (paralelamente, claro está, a la del existencial sobrenatural y otras similares) la que impide pensar la historia del mundo y la de la Iglesia, la historia del esfuerzo humano y la de la gracia y salvación de Dios, como *dos pisos* en un mismo edificio.

En efecto, algo de extraño tiene ya la insistencia en oponer Iglesia-mundo. ¿Qué es la Iglesia sino *parte* del mundo? No sólo sociológica, sino teológicamente. Así lo afirma el Concilio, entendiendo «mundo» como sinónimo de la «entera familia humana» a la que el «pueblo de Dios» (identificado aquí con la Iglesia) «pertenece» (GS 3).

Si ese «pueblo» tiene un carácter específico, ¿será éste el de poseer la gracia? El Concilio, siguiendo la misma idea que vengo desarrollando aquí, responde que *no* (cf., como ya se ha visto, GS 22). Responde, ciertamente, que la Iglesia se distingue porque a sus fieles les fue aclarado el misterio del hombre y de su vocación divina (cf. *ibid.*). Entonces, ¿cómo separar a la Iglesia del mundo, si los miembros de éste, *exactamente como los miembros de aquélla*, deben reaccionar crítica y firmemente contra «el espíritu del mundo»? ¿Acaso se piensa que los hombres «del

mundo» siguen «el espíritu del mundo» —individualismo, racionalismo, hedonismo— y que, *a pesar de eso*, son llamados de *buena voluntad* y se encaminan así hacia la fe y la salvación? No es esto lo que el Concilio, por optimista que parezca en cuanto a la buena voluntad del mundo en general, dice teológicamente. Y menos que nadie lo dice la teología de la liberación.

* * *

El lector sabrá disculpar este paréntesis —el de este excursus— demasiado cargado tal vez de recuerdos personales que se extienden durante estos últimos treinta años. A través de estas breves insinuaciones, quizás se comprenda mejor lo expuesto con mayor detención —y desgraciadamente en forma negativa— en el capítulo anterior. Y tal vez algo de lo que se verá en los dos capítulos que siguen.

LIBERACION Y HERMENEUTICA

¿Por qué el documento sobre la teología de la liberación, una vez mostrados sus argumentos teológicos —reduccionismo secular— para declarar no ortodoxa dicha teología, sigue ahora adelante?

El primer paso —el propiamente teológico— ya está dado. Y lo que, en ese plano concreto, era esencial para discernir la ortodoxia o heterodoxia de la teología latinoamericana (y, por extensión, de la noratlántica, en la medida en que ha seguido más de cerca al Vaticano II), ya queda dicho.

Hasta cierto punto, lo que sigue no es «teológico». O no lo es directamente. Constituye algo así como un *efecto de demostración*. Los capítulos VII-XI del documento tratan de hacer más visible todavía, si cabe, el mencionado reductivismo de la teología de la liberación. Y lo hacen de una manera que ya no es posible aplicar a la mayor parte de la teología europea o norteamericana. La mayoría de los teólogos noratlánticos podrán leerla tranquilamente como algo remoto y que no les atañe¹.

Ya se ha indicado que, desde luego, existe una gran diferencia de *contexto* humano. El Vaticano II, tributario, en buena ley, de una renovación de la teología europea, quiso dialogar con el mundo contemporáneo: con lo que, en su discurso ya citado, Pablo VI llama la *cultura* o la *mentalidad modernas*. Pero el interlocutor que representaba esas características, el que estuvo realmente en el Concilio, fue el hombre desarrollado de Occidente, con su respectiva problemática.

El interlocutor de la teología en América Latina, el que estuvo esta vez presente en Medellín, es asimismo el hombre. Pero un

¹ Podrán leerla así, pero creo, que, en el fondo cometerán un error. En el capítulo cuarto espero poder mostrar por qué y en qué sentido, aun refiriéndose a realidades latinoamericanas, todo este documento (inclusive su segunda parte) constituye, como lo anuncia el título de este libro, un «aviso a la Iglesia» toda.

hombre diferente: deshumanizado y oprimido, no sólo o no tanto por caprichos o abusos de personas o grupos particulares, sino de manera sistemática por mecanismos económicos, sociales y políticos que se perpetúan y, como el mismo documento que aquí se estudia señala acertadamente, se apoyan unos en otros acumulándose y consolidándose en su obra destructora (cf. I,2).

Es a este hombre, y no al desarrollado y presuntamente «madrado», al que se tiene que evangelizar y hablar de Dios, de su plan, del dolor y del pecado. Esto significa una importante diferencia de contexto. Pero es algo más. Casi se podría decir que la misma noción de contexto cambia de especie. No se trata ya de *circum-stancias* que rodean, sino de algo más decisivo, algo más próximo a ese punto delicadísimo del hombre donde se pone en juego todo el valor y toda la significación de ser hombre.

Recuerde el lector lo que se citaba en el capítulo anterior del discurso de Pablo VI: para conocer al hombre es menester conocer a Dios y para conocer a Dios es menester conocer al hombre. Poco importa aquí el orden de las dos frases, porque lo que se establece es una *circularidad* hermenéutica. Y si existiera un primero y un segundo en un orden irreversible, no se podría decir que el conocimiento del segundo condiciona el del primero.

Pongamos un ejemplo sacado de la temática tratada en el capítulo anterior. El documento nos decía allí algo que pretendía ser una crítica negativa de la teología de la liberación: que toda liberación humana tenía que hacer referencia a la liberación radical o «primera», que es «la liberación del pecado» (IV,12; cf. asimismo Intr.; IV,2, etc.), entendiendo este último como «el desorden en la relación entre el hombre y Dios» (IV,14).

Ahora bien, el documento parece suponer con esta definición que así queda claro lo que hay que poner como base y raíz para la creación del «hombre nuevo». Sin embargo, el problema se complica por poco que se tomen en serio las palabras de Pablo VI, según las cuales «para conocer a Dios es menester conocer al hombre». Lo que, lógicamente, implica que este último conocimiento condiciona lo que se debe entender por orden o desorden en la relación entre el hombre y Dios, o sea, lo que es *verdaderamente pecado*.

Y, en efecto, esto y no otra cosa es lo que pretende la teo-

logía de la liberación en ese particularísimo tipo de contexto de que hablaba. Según el documento, aquélla no querría admitir que la liberación radical es la del pecado. En realidad, ninguno de nosotros —incluyo a todos los teólogos que pueden ser considerados tales y que conozco en América Latina— dudó jamás en admitir que la liberación radical es la del pecado.

Lo que sí niega la teología de la liberación —de acuerdo en esto con el citado discurso de Pablo VI al clausurar el Vaticano II— es un tipo de *inocencia* hermenéutica, según la cual bastaría decir «pecado» o «debida relación del hombre con Dios», para *interpretar* ya sea la realidad histórica, ya la misma Biblia en cuanto palabra de Dios.

Quizás se vea esto más claro tomando como muestra un párrafo del documento. Este dice (y ya se ha citado un texto similar): «No se puede localizar el mal principal y únicamente en las 'estructuras' económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras, *de suerte que la creación de un 'hombre nuevo' dependiera de la instauración de estructuras económicas y sociopolíticas diferentes*» (IV,15). «Principal y únicamente» aparece sólo en la primera parte de la frase. Gramaticalmente hablando, la segunda parte debe leerse como que la creación de un «hombre nuevo» *no depende* de la instauración de nuevas estructuras sociales. Pero ese «hombre nuevo» pensará y se expresará lógicamente conforme a lo que es, o sea, de una manera nueva. Ahora bien, no hay nadie que ignore que el lenguaje y, por tanto, el pensamiento mismo dependen de la cultura, la cual *es* una estructura económico-sociopolítica.

Originariamente, por ejemplo, las palabras «villano» en español antiguo, y «burgués» en las lenguas modernas de Occidente, significaron únicamente una designación socio-geográfica (habitantes de villas o burgos, por oposición a los habitantes de castillos u otros tipos de mansiones señoriales). Los lazos entre esa «ubicación» geográfica y la correspondiente «ubicación» económica, social y política, hicieron que ambas palabras se usaran cada vez más para designar clases sociales. Y, finalmente, la lucha o conflicto entre esas clases, agregada al poder «lingüístico» de esas «estructuras» de la sociedad, hicieron que ambas palabras llegasen

hasta nosotros convertidas en adjetivos insultantes. O sea, que, pasando de la mera descripción geográfica a designar cualidades negativas (sin relación ya con la geografía), terminaron designando a grupos humanos que, casi por naturaleza, se definen por ese tipo negativo de conducta.

Un deslizamiento semejante de lenguaje entre «pobres» y «pecadores», por parte de fariseos y autoridades religiosas de Israel es visible en el evangelio (cf. Mt 5,3 par.; 11,5 y, por otra parte, Mt 9,11;11,19). Lo que hay detrás de ese deslizamiento semántico obliga a Jesús a crear una larga serie de parábolas destinadas a derribar esta barrera lingüística cuya presencia hacía imposible a los pobres la esperanza de un reino de Dios precisamente para ellos. Mostrando dónde están los verdaderos «pecadores» en Israel (cf. Lc 15,25ss; 18,9ss; Mt 18,23; 20,1ss; 21,28ss, etc.), Jesús muestra cómo la liberación radical del pecado *está condicionada ella misma* al reconocimiento de ese pecado y éste, a su vez, condicionado por una de las estructuras sociales más hondas: la generadora de un tipo de lenguaje que hace al hombre insensible tanto a la interpretación (hermenéutica) de los signos de los tiempos, como a la interpretación de la palabra de Dios sobre el pecado.

¿Por qué no podía Jesús apuntar directamente a la raíz, es decir, al pecado que introducía el desorden en la relación entre el hombre y Dios? Por la misma razón por la que no podemos hacerlo en América Latina. Porque las estructuras de la sociedad de Israel habían desnaturalizado, semánticamente, lo que significaba «pecado». Así, *para ir a la raíz*, y no para escapar de ella, era menester restituir la concepción auténtica de las verdaderas relaciones entre el hombre y Dios en esa esfera de lo concreto donde se crea el lenguaje. De lo contrario, ¿hubiera sido posible cambiar, como si nada, un concepto de pecado enraizado en los más poderosos intereses sociales existentes en Israel? O el «hombre nuevo» de Jesús, ¿podía hablar un lenguaje «viejo»?

Por eso la *radicalidad* del pecado no estriba en su *independencia* frente a cualquier condicionamiento social. Esta circularidad hermenéutica, aunque entendida o enfatizada de manera di-

ferente por sus diversas corrientes², es propia de la teología de la liberación en América Latina.

No se trata, por cierto, de una oposición a la teología posconciliar europea. También ésta debería, a mi juicio, admitirla. Pero las problemáticas son, como vimos, diferentes. La europea o, si se prefiere, la noratlántica, apunta más hacia el futuro incierto y peligroso del desarrollo humano. La latinoamericana, más vuelta hacia un pasado inhumano férreamente defendido por estructuras de todo tipo, incluso religiosas, tenía que plantearse el problema correspondiente.

Pues bien, esta circularidad hermenéutica, consecuencia de la teología antes esquematizada, pone un punto de interrogación en esa doble tarea que el documento parece concebir como una función clara y fácil de la fe: discernir los signos de los tiempos mediante un análisis de la realidad que sea *totalmente dócil a ésta*, y acatar el discernimiento impuesto por la palabra de Dios tal como ésta se halla en la Biblia. De las desviaciones en estos dos campos tratan precisamente los capítulos que ahora debemos estudiar: «Préstamos no (suficientemente) criticados de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva *interpretación...*» (VI,10).

Podríamos, además, con lo que se ha visto hasta aquí, añadir un elemento simplificador y esclarecedor a esta introducción a la segunda parte del documento.

Creo que ya ha quedado claro, acéptese o no el principio, que en la teología católica posconciliar se advierte la necesidad de una hermenéutica (o método interpretador) *circular*: para conocer a Dios es menester conocer al hombre y viceversa. Así como para amarlo.

No son, pues, razones meramente utilitarias y apologéticas las que llevan a la teología posconciliar a entrar en diálogo con la problemática humana «real», es decir, contemporánea. Esta, como

² Cf. nuestra conferencia «The Shift within Latin American Theology» pronunciada en Toronto el 22 de marzo de 1983 y publicada por el Regis College de esa ciudad. Un artículo conteniendo esa conferencia traducida al francés fue publicado en la revista «Études» (París) 1984, n.361, pp 149-161.

ya se ha indicado, es diferente geográficamente hablando³. En las sociedades periféricas con respecto a los grandes centros desarrollados, esa problemática humana, que urge y apasiona, es, como el mismo documento afirma, la que dice relación a la *justicia*.

Nada tiene de extraño que la ideología, errada o no, que, desde el siglo pasado, ha hecho su centro de la búsqueda de estructuras más justas, aparezca al lado de una teología que tiene que transitar hacia Dios pasando por la realidad de un hombre sometido a terribles injusticias. Hay una innegable afinidad primaria entre la visión obligada del mensaje cristiano en América Latina y un análisis que se concentra en explicar la injusticia que el hombre padece como algo no fortuito.

Pero ¿qué viene a hacer aquí, se dirá, el *racionalismo* en la interpretación de la palabra de Dios en la Biblia? Es que la circularidad hermenéutica de que hablaba vale *también para la Biblia*. Si ésta nos proporcionara, sin más, un conocimiento cabal de Dios, no tendría lugar el principio de que, para conocer a Dios, es menester conocer al hombre. Y, viceversa, si es a través de una crítica relación con la justicia como conocemos al hombre deshumanizado y oprimido de nuestro continente, es también con la mirada puesta en esa justicia como oímos y entendemos la palabra que Dios nos dirige en la Biblia.

Por eso es el *mismo* juicio peyorativo el que se aplica al análisis de la realidad y a la exégesis bíblica propia de la teología de la liberación. La hermenéutica racionalista de la revelación no es otra —como ya se vio en el capítulo IV y se verá en el X— que ciertos elementos del marxismo aplicados a la interpretación de la Biblia. Con sus lógicas consecuencias que son, de acuerdo con el documento: relativización, conflictividad clasista, reduccionismo político, etc.

³ Diferente no quiere decir «independiente», como pretende casi sistemáticamente la teología nortatlántica. La problemática humana del hombre desarrollado está terriblemente vinculada con la del hombre oprimido, pues se trata de dos caras de una misma moneda o de dos efectos de la misma «estructura». De ahí tal vez la animosidad antimarxista de la teología «desarrollada», que prefiere pensar que su problemática es independiente.

1. Planteando el problema

Después de esta reducción, que creo esclarecedora, de toda la segunda parte a una sola problemática: la del método utilizado por la teología de la liberación para interpretar tanto la realidad como la palabra de Dios, se me permitirá comenzar el estudio de ese problema con algunas consideraciones teológicas.

Se podría objetar que el procedimiento lógico consistiría, como en la primera parte del documento, en otra lectura-inventario, esta vez de los capítulos VII-XI. Pero hay dos razones que se oponen.

La primera es *práctica*. Así como los capítulos de la primera parte ofrecían un orden claro y lógico, los de la segunda ofrecen un programa bastante caótico. Salvo el tema principal, siempre recurrente, no es fácil orientarse en cuanto al derrotero que lleva de un objeto a otro. Da la impresión de estar frente a un repertorio de todos los puntos —esta vez mucho más concretos y, tal vez por ello, más difíciles de unificar— donde las orientaciones de Roma, y no siempre por razones de ortodoxia teológica, ven algo negativo ya sea en la teología, ya en la pastoral latinoamericana.

La segunda razón es más *teórica*. Y consiste en repetir, una vez más, algo que considero indispensable para la comprensión y para el juicio teológico del documento: el veredicto acerca de la teología de la liberación está ya dado al comenzar esta segunda parte. Si no existiera el marxismo —y hoy muchos de los teólogos más conocidos en América Latina no tienen con el marxismo más que relaciones de cortesía— la teología de la liberación estaría condenada como reducción humanista, terrestre y secular del evangelio de la salvación.

Esto hace que, antes de acometer una lectura-inventario, debamos preguntarnos: inventario ¿de qué? O, para ser más precisos, ¿cuál es el *estatuto teológico* de esta segunda parte, para orientar, según él, nuestra lectura-inventario? Como se verá luego, creo que la gran mayoría de los elementos de juicio para responder a estas preguntas se halla justamente en el capítulo VII. De modo que, sin quererlo, al terminar este párrafo habremos comenzado la lectura-inventario que nos proponemos hacer.

Parto, pues, del hecho de que el lector sabe vagamente, por la introducción a este capítulo, que la segunda parte del documento (y aun supuestamente todo él) versará sobre las relaciones concretas de la teología de la liberación con distintos elementos del marxismo. O, como el documento la llama repetidas veces, la «*ideología marxista*».

Ahora bien, esto que, a primera vista, parecería un propósito claro, no es tal. Porque, si bien es cierto que en los capítulos I-VI tenemos, aunque sea mayormente en términos de oposición, una delimitación bastante precisa de lo que el documento entiende por *teología de la liberación*, no ocurre lo mismo con el segundo término de lo que ahora se va a discutir, el que de alguna manera organiza o, por lo menos, aglutina la segunda parte: el *marxismo*.

Este vacío es importante. Yo diría que más que una laguna es un mar. Porque si en poco tiempo existen ya, como lo reconoce el documento, varias teologías de la liberación, habrá diez veces más marxismos, aunque no sea más que por la diferencia de edad existente entre ambas corrientes de pensamiento. Y, justo es decirlo, el documento, aunque no cuantifique esa desproporción, no vacila en admitir que «desde los orígenes, pero de manera más acentuada en los últimos años, el pensamiento marxista se ha diversificado para dar nacimiento a varias corrientes que divergen notablemente unas de otras» (VII,8).

Dada esta situación, tratemos de salir del paso de la mejor manera posible y de examinar todos los elementos que el documento nos brinde —sobre todo en este capítulo VII, que, creo, es clave— para entender el marxismo o, mejor aún, la manera en que el documento lo enfrenta o lo concibe. Pero ello sin perder de vista la pregunta teológica, que es la que en el fondo nos importa: ¿cuál es el estatuto teológico de esta enseñanza del magisterio acerca de las relaciones del marxismo con la teología?

Entiendo que, comenzando de este modo, hallaremos varios puntos interesantes. En *primer lugar*, como ya se ha visto, se dice del marxismo casi lo mismo que de la teología de la liberación: que no hay uno sino muchos. Pero, en la apariencia por lo menos, no se saca la misma conclusión. O, si se prefiere, no se acude a la misma precaución: la de hablar de *marxismos* en plural.

¿Por qué? No hay una respuesta directa en el documento. A falta de ella sólo nos cabe presumir cuál podría haber sido la razón para no seguir el mismo camino. Creo que no es aventurado suponer lo siguiente. Indiqué en el capítulo anterior que, a mi modo de ver, ninguna teología de la liberación concretamente existente escapaba a la crítica hecha desde la teología del documento. Entiendo por teología, claro está, lo que comúnmente se entiende y no una vaga aspiración como la que se describe en el capítulo I del documento. Este, sin embargo, no puede, o de hecho no quiere, negar *la posibilidad* teórica de una teología de la liberación correcta. Entre otras razones, supongo, porque éste es un tema corriente de las mismas enseñanzas pontificias. Además, el mismo documento muestra cuál sería la base —tanto en la Biblia como en el magisterio eclesiástico— de esa teología correcta. De ahí que el párrafo citado sobre la pluralidad de las teologías de la liberación siga a otro donde la razón aludida se explicita con claridad: «Anteriormente hemos dicho que hay una auténtica 'teología de la liberación', la que está enraizada en la palabra de Dios, debidamente interpretada (por el magisterio)» (VI,7).

Pues bien, esta intención no rige para el uso del plural en el caso del marxismo. Aquél no indica que, a despecho de las diferencias, exista un marxismo aceptable. La mención de las diferencias internas dentro del marxismo aparece aquí más bien como una llamada de atención para que nadie caiga en la tentación de usar esa variedad, escudándose en ella para tomar de autores marxistas «préstamos» que —al no estar todos los marxistas de acuerdo con ellos— podrían ser desprendidos del sistema y presentados como a-marxistas, o sea, independientes del marxismo mismo.

Precisamente por ello la mención de lo que se podría llamar *diferentes marxismos* está precedida por dos párrafos en que se muestra que la fuerza interna del marxismo es tal que no se puede tomar de él un elemento de análisis sin verse «obligado (a) aceptar al mismo tiempo la ideología» (VII,6), es decir, el sistema entero, así como «el tipo de sociedad totalitaria a la cual conduce este proceso» (VII,7)⁴.

⁴ Nótese que, si bien es cierto que la cita de S. S. Pablo VI proviene

Esto se confirma asimismo con lo que sigue inmediatamente a la frase citada sobre las divergencias entre marxistas. Parecería a primera vista que éstas deberían inhibir a quien quisiera decir algo significativo y vinculante sobre *el marxismo*, en singular. Sin embargo, el documento continúa con la afirmación de esa unidad fundamental, a pesar de todo. Así, dando un salto que no parece lógico, después de decir que el marxismo «se ha diversificado para dar nacimiento a varias corrientes que divergen notablemente unas de otras», agrega: «En la medida en que permanecen *realmente marxistas*, estas corrientes continúan sujetas a un cierto número de tesis fundamentales que no son compatibles con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad» (VII,8). Pero si los marxistas están divididos, ¿quién puede decidir lo que es *realmente marxista*?

Es fácil, desde luego, disipar esa apariencia de ilogicidad apelando a lo que podríamos llamar la estadística sociológica. Algo deben de juzgar común aquellos que se llaman marxistas. O quienes los atacan. O aun quienes los censan. Eso sería lo que el documento llama «las tesis fundamentales» comunes, la razón básica para que ciertos pensadores, y no otros, sean «realmente» marxistas.

Pero este criterio tiene otros inconvenientes serios y no parece ser el que, en el documento, determina el por qué, y aun la necesidad, de ese singular —lo «realmente marxista»— frente a la pluralidad de sus corrientes. En efecto, el documento se interesa en detectar, por así decirlo, marxistas involuntarios. No está, por ende, interesado en determinar quién, entre los teólogos latinoamericanos, se *declara* marxista, sino *quién lo es*, aun sin decirlo o quizás sin quererlo.

Para ello es menester que exista una «realidad» que se imponga a las intenciones. Y ésa sería la realidad —en singular—

contra la tentación de «aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología» (*ibid.*), lo que, de acuerdo con la cita, se termina aceptando, no es tanto el determinismo, el materialismo o el ateísmo, sino el «totalitarismo» al que nos tienen acostumbrados (aunque en diferentes grados) los gobiernos que se denominan marxistas, sólo igualados o superados en esto por otros que, en la periferia pobre del capitalismo, se denominan antimarxistas y aun a veces cristianos.

de ciertas tesis fundamentales en las que todos los auténticos marxistas coincidirían, o deberían coincidir. Y basta, según el documento, practicar cierto análisis o usar ciertos elementos analíticos para que este método de conocer la realidad se convierta en un «principio determinante» (VIII,1) que vincule, aun sin quererlo, al que lo usa a ese «núcleo ideológico» propio del marxismo. La disociación entre una cosa y otra llega así «a ser *imposible*, de tal modo que, creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado (el teólogo) a aceptar al mismo tiempo la ideología» (VII,6)⁵.

Ya examinaremos más tarde este carácter de trampa inevitable que tendría el marxismo y sólo él (*ibid.*). Interesa aquí señalar un problema previo. Si lo «realmente marxista» no tiene que ver con la estadística —en ese caso no se hablaría de una necesidad lógica, sistémica, vinculante entre sus elementos— y sí con una lógica interna considerada inexorable, ¿qué autoridad tiene la Iglesia o su magisterio para determinar y declarar lo que el marxismo *realmente es*?

Sin entrar en complicadas consideraciones teológicas, es, pienso, comúnmente aceptado que el campo propio del magisterio eclesiástico son las afirmaciones y sólo las afirmaciones relativas a la fe. Su función más clara y específica consiste en determinar si tales afirmaciones son o no conformes con el contenido tradicional de la fe, que proviene, en último término, de la revelación bíblica de Dios. En otras palabras, el magisterio juzga la ortodoxia o heterodoxia de las expresiones que pretenden exponer la fe cristiana.

Esta función sería prácticamente inútil y aun teóricamente imposible si el lenguaje no tuviera ciertas reglas que lo anclaran, por así decirlo, en una realidad más amplia que el individuo que se expresa. Decir, por ejemplo, que «Dios no existe» no podría ser juzgado desde el punto de vista de la ortodoxia, si el término *Dios* pudiera significar cualquier cosa. El magisterio trabaja con

⁵ Aquí también se desliza un error lógico, impropio a mi modo de ver de la jerarquía de un documento como éste. Después de decir que esta disociación es «imposible», concluye: «Así *no es raro* que sean los aspectos ideológicos los que predominan». Lo raro sería que lo imposible fuera frecuente...

el diccionario, en el sentido de que se atiene al lenguaje usual y, cuando éste no es unívoco, puede seguir dos caminos. O bien escoge y explicita la terminología que va a usar y con ella juzga el enunciado en cuestión, dejando libre al que lo hizo para decidir si eso era lo que quería decir. O bien va más allá y, de otros enunciados de la misma persona —y en el mismo contexto— infiere cuál es el significado dado a la palabra y, según él, juzga finalmente el enunciado.

Nótese, por si hiciera falta, que, en este último caso, el magisterio no define la ortodoxia del lenguaje, sino la de la «cosa» —valga la expresión— enunciada. Pero todavía es más importante señalar que esta lógica interna aplicada al autor de un enunciado no puede servir para condenarlo *antes* de que haga el enunciado propiamente teológico. En el célebre caso de Galileo, el magisterio ordinario y falible de la Iglesia erró al creer que la inerrancia de la Biblia suponía la exactitud material de que Josué había detenido el sol en su curso para permitir a los judíos perseguir a sus enemigos. Pero erró todavía más al condenar la teoría de que la tierra gira alrededor del sol porque la *consecuencia lógica* de ello era que Josué no habría podido detener el curso del sol. De la misma manera, decir «yo soy materialista» puede hasta si se quiere ser una tontería, pero no es un error *teológico*. No lo es hasta que no se saca la conclusión, que parecería inevitable, de que Dios no existe.

Con esto no se pretende limitar tanto la función del magisterio que éste no pueda advertir sobre el peligro que se corre en admitir cosas que «no se ve cómo puedan ser compatibles con la fe cristiana», es decir, que *lógicamente* llevarían a negarla⁶. Es menester, sin embargo, distinguir cuidadosamente lo que pertenece con propiedad o estrictamente a la función del magisterio (definir la ortodoxia o heterodoxia del pensamiento expresado) y lo que (sólo) prepara esa función advirtiendo sobre peligros, ya provengan éstos del uso de un lenguaje equívoco, ya, y con mayor razón, de admitir premisas que lógicamente llevarían a deformar o negar la fe.

⁶ Lo que no se puede es poner en un mismo plano (de algo que sería «ruinoso» para la fe) «las desviaciones y los riesgos de desviación» (Intr.).

Y como de esto se trata, nada menos (cf. VI,9-10), debemos suponer que el documento entiende que quien usa el llamado «análisis marxista», o bien llegó ya, disfrazado con el lenguaje de una teología, a la pérdida de la fe cristiana (y con ello volvemos a la importancia decisiva de la primera parte, la teológica), o bien debería, si fuera suficientemente lógico, terminar en esa pérdida. Todo parece indicar que la segunda parte del documento trata de esta última hipótesis. Pero es una lástima que no lo haya dicho de una manera expresa y clara.

Aún así, cuesta pensar que donde hay tantas opiniones como cabezas —y así sucede con el marxismo actual— estemos frente a una lógica tan férrea que ya uno cualquiera de los elementos del análisis esté postulando, sólida e inequívocamente, la aceptación de todo el resto del sistema. ¿De qué discuten entonces y «divergen notablemente» entre sí los marxistas?

El problema es tanto más difícil de evitar cuanto que los teólogos de la liberación —por lo menos en cuanto me es dado conocerlos, y aun considerando lo que el documento dice de ellos— toman sólo *elementos*, los famosos «préstamos», de ese análisis. Y, lo que es más, en cuanto yo conozco, los complementan y corrigen con elementos de análisis procedentes de otras fuentes. Si existiera tal imposibilidad de disociarlos del resto del pensamiento marxista, ¿cómo es que conocidos pensadores y sociólogos no marxistas y aun antimarxistas (Max Weber, Mannheim, por ejemplo) pueden usar esos instrumentos de análisis sin ser empujados a las mismas consecuencias? Para no hablar del excelente uso que hace el mismo Sumo Pontífice de elementos de análisis marxista, como es la categoría de la *alienación*, cuando le es necesario al obrero desposeerse del resultado de su trabajo para trocarlo por un salario en el sistema capitalista (o socialista).

Creo, pues, que el necesario equilibrio del documento nos debe llevar a concluir que lo fundamental de él es una *llamada de atención*, digna por cierto de ser tomada en cuenta, sobre el peligro que existe en el uso acrítico de cualquier método de análisis. La realidad no dicta nunca el método con que se debe analizar. Y no hay método que no ponga el acento en ciertos aspectos de la realidad privilegiándolos sobre otros. De cómo se ha analizado la situación económica de América Latina ha resul-

tado la muerte de millones de seres humanos por hambre y desnutrición. Por eso, los latinoamericanos, tal vez más que otros, no podemos permitirnos el lujo de ser ingenuos en los análisis que hacemos de la realidad. Concordamos, pues, plenamente, en que todo análisis, para no caer en la trampa de reducir la explicación de la realidad a un único y pobre mecanismo, debe hacer «un examen crítico de naturaleza epistemológica» (VII,4).

Sólo cabría preguntar por qué se hace sentir particularmente la necesidad de esta llamada de atención en el caso de la teología de la liberación. En efecto, las demás teologías estarían ante el mismo problema, ya que la limitación señalada como la fuente del peligro «fluye de la naturaleza de las ciencias sociales» (VII, 13). Y no basta, para escapar de él, renunciar a analizar la realidad.

¿O tendrá el marxismo —o, mejor, todos los marxismos— un estatuto epistemológico diferente, que haga imposible lo que es posible —y en ciertos casos fácil— en otros métodos de análisis: asumir elementos válidos para captar los mecanismos de los procesos sociales, disociándolos del resto de las ideologías que los proponen y que tal vez hasta los tengan integrados en una visión global del universo? Esto último ocurre, por ejemplo, con los análisis conductivistas, pero parecería a primera vista que usarlos no implicaría la aceptación de una filosofía pragmática que relativizaría la misma existencia de Dios en sus últimas consecuencias metafísicas. Y, si así fuera, ¿por qué no se asimilarían los dos casos?

Aquí entramos, creo que el lector lo percibirá claramente, en un *segundo* punto. Y ello sin haber abandonado el primero.

La fuerza con que el documento denuncia todo uso del análisis *marxista* nos está diciendo que no se trata de una advertencia genérica, sino de un acto del magisterio que apunta a algo *lógicamente* ligado con la negación práctica de la fe: «Uno se encuentra, pues, delante de un verdadero sistema, aun cuando *algunos duden de seguir la lógica hasta el final*. Este sistema como tal es una perversión del mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia. Así, pues, *este mensaje se encuentra cuestionado en su globalidad por 'las teologías de la liberación'*» (IX,1).

Se supone, de este modo que, a pesar de la explosión del

marxismo en corrientes diferentes que divergen notablemente entre sí, usar los instrumentos de análisis de cualquiera de estas corrientes (si son «realmente» marxistas) y pretender hacer teología cristiana se debería a una falta de lógica similar a la del que se dice materialista, pero aún no ha percibido, o no quiere percibir, que ello supone no creer en la existencia de Dios.

Pero ¿será que el documento nos va a dejar siempre a oscuras sobre ese término tan equívoco de «lo realmente marxista»? La respuesta es negativa, aunque tenga que confesar que en tema que tanto importa, como acaba de verse en el texto anteriormente citado, hubiera esperado un estudio más desapasionado y serio de un término tan central.

Hay, con todo, un texto clave, aunque muy breve y bastante extraño sobre lo que el documento considera el «centro» del marxismo. Dice así: «*Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de la libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista. Esta contiene, pues, errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas. Aún más, querer integrar en la teología un análisis cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, es encerrarse en ruinosas contradicciones*» (VII, 9). Como se ve, estamos no ante una condenación, sino ante una seria advertencia del magisterio de que el admitir ciertas cosas fuera del plano teológico llevaría, si se pensara con plena lógica y se actuara de un modo consecuente, a negar la fe.

Decía que encontraba extraño el párrafo y explicaré por qué antes de seguir adelante. La primera extrañeza surge de los elementos que se presentan como «centrales» del marxismo, al mismo tiempo que determinantes de la manera con que éste analiza la realidad. No hay que olvidar, en efecto, que no basta que «lo central» sea contradictorio con la fe: para el argumento teológico tal como aquí se presenta es menester que *no se pueda hacer el análisis sin admitir tales elementos centrales*.

Pues bien, desde ese punto de vista lo que menos esperaba uno encontrar en el párrafo citado es una alusión al *ateísmo*.

Por cierto, nadie ignora ni pone en duda que Marx haya sido ateo. Ni que los gobiernos que se abrigan bajo la denominación de «marxistas» desarrollen casi todos (si no todos, aunque en

diferente grado) una propaganda oficial atea bajo diversas formas. Pero en qué sentido y hasta qué punto pueda decirse que el ateísmo constituye un elemento central del marxismo, entiendo que no hay casi dos pensadores marxistas que estén de acuerdo⁷.

Las divergencias son muy serias en este punto y lo peor es que cada posición puede citar a Marx en su favor. Para algunos, el lazo entre el marxismo y el ateísmo estaría dado por una cierta metafísica, a veces llamada materialismo dialéctico, aunque Marx no haya empleado tal expresión. Para otros, el marxismo no tiene metafísica alguna y, si es ateo, lo es por la relativización de toda idea más o menos abstracta, relativización que se produce al percibir la dependencia que tienen tales ideas con respecto al contexto económico donde el hombre trabaja y tiene sus relaciones más intensas con sus semejantes; todo lo cual equivaldría a decir que sería el llamado «materialismo histórico» el causante (indirecto) del ateísmo. Para otros, Marx fue ateo simplemente porque en su época lo eran la mayor parte de los pensadores de izquierda o, lo que en parte coincide con lo anterior, por percibir la función conservadora del *status quo* que tenía la religión que él conoció, lo que equivale a decir que, a pesar de las apariencias, el ateísmo es «accidental» en el marxismo. No faltan tampoco quienes digan que ligar marxismo y ateísmo sería nada menos que negar uno de los puntos centrales del marxismo: que éste es una ciencia y que la cuestión de la existencia de Dios no entra en el dominio de aquélla. Y para terminar la lista, no faltan quienes digan, y no sin razón cuando se percibe el contenido de la propaganda atea en países marxistas, que la religión es combatida no en nombre del marxismo, sino en nombre de la mentalidad científica general (Ilustración). En una palabra, la

⁷ Más aún, el documento debería, sí, «recordar» que, de acuerdo con el Vaticano II, el ateísmo no es un fenómeno originario, lo que equivale a decir que nadie es ateo por el sólo gusto de serlo. El rechazo de Dios proviene siempre de causas más próximas al hombre, buenas o malas. Además el Concilio, aunque ello se haya olvidado rápidamente, se comprometió a estudiar seriamente las causas reales, y de buena fe, del ateísmo. Y creo que este olvido es todavía más claro en lo que se refiere al ateísmo marxista: en el documento por lo menos no se hace el menor esfuerzo por conocer o indicar cuáles serían sus razones para su posición atea.

inmensa mayoría de los marxistas que *pueden dar razón de su ateísmo* y que usan más seriamente la lógica, no colocan al ateísmo como elemento central de ese tipo de pensamiento. ¿Podrá el magisterio de la Iglesia enseñarles lo que deberían pensar para ser realmente marxistas?, ¿o pasar por encima de ellos y atenerse a lo que el hombre de la calle, sobre todo en Occidente, piensa sobre la relación marxismo-ateísmo?

Personalmente no creo que se pueda siquiera pasar por encima de todas estas divergencias para afirmar que es *imposible* tomar elementos del análisis marxista sin ser llevado lógicamente a aceptar ese supuesto elemento central de la ideología: su ateísmo.

Pero extraña más aún que, en lugar de un estudio profundo de esta cuestión tan importante para la fe, y en un punto donde, para *enseñar*, es menester ir a la base de las cosas, se diga sólo: «Recordemos que...», como si ello fuera el ABC de las ciencias sociales o de la historia de la filosofía, y no fuera menester parar mientes en ello.

Resulta, sin embargo, mucho más difícil «recordar» que estén en el *centro* de la concepción marxista nada menos que «la negación de la persona humana y la de su libertad y sus derechos». Nadie, con un poco de cultura histórica, puede ignorar que el marxismo, bueno o malo, verdadero o equivocado, nació precisamente para luchar contra esa negación, tal como la sufrían millones de personas en el comienzo de la revolución industrial. Después de hablar de las divergencias que separaban a los marxistas en el punto anterior, habría que hablar aquí de la unánime convergencia de todos en tener por central al sistema la negación de esa negación: o sea, la intención de afirmar en la sociedad la persona humana, sacándola de la alienación en la que hoy mismo y en muchos lugares se encuentra, devolviéndole la libertad y los derechos de que tan a menudo carece el trabajador, que aliena el resultado de su trabajo en aras de un salario muchas veces insuficiente.

Que el marxismo no lo haya conseguido es una cosa (y aun habría que ser cauto para analizar si no lo ha hecho en ninguna medida). Que *pretenda* lo contrario, es otra muy distinta. Yo percibo aquí una nota de odio o, por lo menos, de resentimiento. La respeto porque supongo, detrás de ella, un sufrimiento real.

Pero pienso que el magisterio de la Iglesia no se hace respetar debidamente cuando pierde la serenidad de manera tan palpable.

Obviamente, no se puede atribuir, *sin más* —o con un mero «recordemos»— a la «concepción marxista», y menos aún a su «centro», las defectuosas realizaciones que acompañan las sociedades socialistas conocidas. Ello sería tan injusto como aceptar como centro e intención del cristianismo los métodos de la Inquisición o el tipo de vida que se vive hoy y se ha vivido durante siglos ya en países de mayoría cristiana como son los de América Latina.

A lo más, y pienso que esto es en el fondo lo que el documento pretende, y con razón, se debería poder discutir con los marxistas de buena fe si tales realizaciones defectuosas constituyen desviaciones accidentales o están de algún modo ligadas a fallos internos de la ideología o sistema y, por tanto, qué modificaciones harían viable el camino para subsanarlos.

Que esto está en la lógica del documento, aunque la redacción permanezca constantemente en la caricatura, lo demuestra el párrafo que sigue: «El desconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona conduce a subordinarla totalmente a la colectividad y, por tanto, a negar los principios de una vida social y política conforme con la dignidad humana» (VII,9). El planteamiento parece, en sí mismo, claro; aunque no resulte tan claro en la realidad y por qué se niegan de la misma manera y con la misma intensidad esos principios en países «oficialmente» cristianos donde se considera un dogma el carácter espiritual de la persona. Si ello resultara claro, no se explicaría, por ejemplo, por qué en América Latina, ya que de ella se trata, por lo menos en primer término en el documento, el *pathos* cristiano ante el desconocimiento de la dignidad humana llevaría a «refugiarse», como el mismo documento indica, en el sistema que produce esa misma negación, y ello no sólo en la realidad, sino como principio.

Como se ve, no se trata tanto de «recordar» cuanto de estudiar un proceso lógico no percibido por muchos marxistas, aunque sí por algunos, y digno, en todo caso, de la más honda atención.

Y uno de los cabos por donde se podría empezar a devanar este difícil ovillo sería el destruir uno de los lugares comunes que influyen negativamente tanto en uno como en otro campo:

el uso del término «materialismo». Como si Marx no hubiera escrito innumerables cosas sobre las necesidades espirituales del hombre. Lo que él ha declarado sobre las relaciones humanas que produce el trabajo, sobre la libertad y el carácter vocacional que debe tener para que en él el hombre se realice y no necesite comprar un tiempo extra para su desarrollo espiritual y humano, todo eso resulta tan similar a una visión personalista y cristiana del trabajo, que el papa Juan Pablo II pudo retomarlo, sin peligro de materialismo o de ateísmo, en su encíclica *Laborem exercens*.

Esto no impide, sin embargo, que tanto en Marx como, sobre todo, en sus continuadores y realizadores, los términos de «materialismo» o «materialista» jueguen un papel equívoco. Papel que merecería un estudio profundo por ambas partes y donde el magisterio podría tener un papel esclarecedor.

Por un lado, se puede discutir si basta el uso (continuo) de las palabras «material», «materialismo», «materialista», para deducir que con eso sistemáticamente se excluye de la concepción de la persona humana su *parte* espiritual. Muchos marxistas lo negarán y aun mostrarán que esos términos juegan en el sistema el mismo papel que la filosofía occidental hace jugar al «realismo». O sea la oposición al «idealismo» encarnado en Hegel, sus predecesores y seguidores⁸. Añádase a esto el rechazo de Marx hacia los filósofos materialistas (mecanicistas) de su época, así como su rechazo de toda *explicación* filosófica de la realidad, incluso materialista, en pro de un cambio de esa misma realidad.

⁸ De ahí las críticas de Marx a los «materialistas» (mecanicistas) de su época y aun a Feuerbach. Basta leer cuidadosamente a Marx sustituyendo el término «materialista» por «realista» para verificar esta sinonimia y para comprender que «material» no puede equivaler a «no espiritual». La razón histórica que explica la predilección de Marx por ese término, en lugar de usar «realismo», parece ser que *realismo* significaba una vuelta atrás conservadora e ingenua a un planteamiento del problema gnoseológico previo al idealismo. No hay que excluir tampoco un cierto prurito, casi literal, de «épater le bourgeois». Por otra parte, no hay que olvidar que el condicionamiento de las ideas por el modo económico de producción no implica materialismo, pues Marx continuamente menciona los elementos «espirituales» del modo de producción, o sea, el relacionamiento humano que todo trabajo productivo impone.

Pero, por otro lado, cabe preguntarse hasta qué punto la desconfianza radical de Marx hacia todo «idealismo» no lo llevó, en su búsqueda de un cambio de la realidad social, a buscar medios sólidos, no ambiguos, no tergiversables, científicos y finalmente materiales, para buscar ese hombre nuevo «no materialista». La gran palanca que ideó para la transformación de la sociedad fue el traspaso de la propiedad de los medios de producción del individuo a la colectividad. ¿No es ello confiar demasiado en que algo, digamos material, sería capaz por sí sólo de llevar a cabo una transformación suficiente para restaurar la complejidad de la existencia humana en su dignidad debida?

¿No era esto preparar el camino que llevaría a sucesores sin el mismo carisma a las soluciones simplistas de planificaciones impuestas, premios y castigos materiales, represión, desprecio o sospecha con respecto a tradiciones espirituales ricas y complejas? Por cierto, no faltan marxistas que han notado todo esto. Y que lo han declarado abiertamente. Sería una caricatura pretender que todas las corrientes marxistas son ciegas frente a esta laguna, así como sería una caricatura pensar que basta, sin más, defender la «espiritualidad» de la persona humana para obtener una sociedad donde no se pisoteen los derechos humanos.

Con esto, que no es ni siquiera el esbozo de un estudio, lo único que procuro es que si se pretende, como creo que se pretende, y con razón, advertir a los cristianos de los peligros de aceptar sin previo examen crítico cualquier elemento del marxismo, es menester tomarse el trabajo de mostrar cuál es, para los autores del documento, el sistema marxista a que se refieren —serenamente y sin caricaturas— y por qué lo eligen entre otras interpretaciones posibles. Y, una vez hecho esto, proceder al examen epistemológico que permita saber qué cosas están lógicamente ligadas entre sí y qué cosas no lo están pudiendo ser usadas sin que ello conlleve la obligación lógica de aceptar el resto.

Es paradójico que teólogos de la liberación hayan hecho este trabajo (de definir qué elementos del marxismo usan y por qué rechazan el resto), y el documento en que se los acusa, en general, de no haberlo hecho (cf. VII,4) precisamente no lo haga. Ni parezca reconocer lo hecho.

Pero, en *tercer* lugar, creo que esto tiene una explicación. Buena o mala, es una explicación y, hasta cierto punto se basa en consideraciones epistemológicas. Aunque sea a título de otro «recordemos», es cierto que de alguna manera se habla en el documento del estatuto epistemológico del marxismo. Aunque no se haya definido a éste.

Se ha dicho y repetido del pensamiento de Hegel que quien da un paso dentro de su sistema ya nunca más halla el camino para salir de él. Pues bien, una afirmación paralela se hace en el documento: «El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica que impone⁹ la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así la disociación de los *elementos heterogéneos* que componen esta *amalgama epistemológicamente híbrida*¹⁰ llega a ser *imposible*, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado (a) aceptar al mismo tiempo la ideología» (VII,6).

Dejando de lado las insuperables dificultades de la versión castellana —como indico en una nota— tomaré únicamente la frase principal en su forma más clara y lógica: *es imposible separar las partes de este complejo epistemológicamente único*.

Aquí sí se plantea ineludiblemente la pregunta: ¿quién hace —o en nombre de quién se hace— esta afirmación capital? No

⁹ La versión inglesa es aún más fuerte y expresa: «predetermina», o sea, determina lo que se ha de observar y cómo se ha de observar, *antes* de observar.

¹⁰ La versión española hace cometer aquí al documento una grosera falta de lógica, evitada, como siempre, en la versión inglesa. En efecto, si se trata de «elementos *heterogéneos*» en una «amalgama epistemológicamente híbrida», esto sólo puede significar una *facilidad* suplementaria para disociar aquello que sólo está pegado de manera artificial y, por ende, infecunda. La versión inglesa, en cambio, declara que «no es posible separar las partes de esa compleja amalgama *epistemológicamente única*». Y eso es lo que sugiere el párrafo entero: la experiencia de que, una vez aceptado un elemento, no es posible dejar de aceptar el resto, cosa que no ocurre en casi ninguna o en ninguna otra síntesis de análisis social e ideología.

parece propio de la teología determinar si este carácter «epistemológicamente único» le pertenece o no al marxismo. Y ello aun en el caso de que el documento pudiera decirnos en qué consiste el marxismo «real» entre sus diferentes interpretaciones.

Es cierto que, en un párrafo posterior, parecería que se le atribuyera a la teología la capacidad de discernir ese carácter, pues el documento declara que «el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico» (VII,10). Pero es evidente que esta afirmación no puede ser separada de su contexto, pues significaría que la teología dice la última palabra en cualquier género de conocimiento, desde el matemático hasta el sociológico. El contexto indica que esa última palabra acerca de «la *utilización* por la teología de aportes *filosóficos o de las ciencias humanas*» debe ser objeto de un discernimiento *teológico*.

No es el caso, pues, de discernir acerca de si es posible o no separar elementos en ese conjunto que es el marxismo. Esto sigue siendo, como lo dice clara y explícitamente el documento, objeto de un «examen crítico de naturaleza epistemológica» (VII,4). En el cual, obviamente, la teología no tiene la última palabra. La certidumbre sobre la coherencia «única» de todos los elementos del marxismo tendrá que estudiarse. Y sólo luego, y vistos los resultados de ese estudio, la teología podrá decir si le es lícito hacer uso de ciertos elementos de análisis propios del sistema en cuestión y hasta qué punto.

Pero esto nos sitúa otra vez en el punto de partida. Porque este estudio no se hace en el documento. El magisterio toma a su cargo una afirmación que —entiéndase bien, tal como está expresada— no pasa de un lugar común. El mito de un marxismo impenetrable —o, lo que es peor, fácilmente penetrable, pero con todas las puertas clausuradas hacia el exterior— está, creo, más inspirado en un *pathos* anti-marxista que, por explicable que sea en personas o grupos que hayan tenido que sufrir por causa de él, no puede pasar por una conclusión epistemológica en un plano donde esa cualidad se exige. Habría tal vez que añadir que ese *pathos* consciente o inconscientemente se agiganta en la misma medida en que crece el poder político del marxismo en el

mundo. Y se hace difícil determinar qué es político y qué es epistemológico en la concepción que del marxismo se tiene.

Por eso creo que tiene más valor estrictamente epistemológico la cita que hace a continuación el documento de la encíclica *Octogesima adveniens* del papa Pablo VI. Ella es una «llamada de atención» y «sigue siendo hoy plenamente actual»: «sería ilusorio y *peligroso*... aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus *relaciones* con la ideología, entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria a la cual conduce este proceso» (VII,7; *Oct. adv.*, n. 34).

Habría notado el lector que el «íntimo vínculo» de «relaciones» existente entre análisis e ideología no aparece aquí —a diferencia del documento— como constituyendo una *imposibilidad* de distinguirlos, sino como el *peligro* de no hacerlo. Todo análisis dependiente de un sistema ideológico o filosófico lleva consigo el riesgo de arrastrar inconscientemente presupuestos teóricos no criticados. Pero riesgo no significa necesidad lógica de caer en el error, de la que el teólogo sólo podría salvarse por falta de coherencia o de atención.

Por otra parte, existe en la cita de Pablo VI un elemento que la emparenta mucho más con un aspecto epistemológico muy diferente subrayado un tiempo antes por Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris*, n. 159. En efecto, el peligro de que habla el documento es el de dar el paso lógico y caer en un error *teológico*. No en vano se acusa (también en esta segunda parte, y no sólo en la primera) a la teología de la liberación de ejercer un análisis que, a través de la lucha de clases, lógicamente supondría un «historicismo inmanentista». Que es lo mismo que decir: reducir el evangelio de la salvación a un evangelio terrestre (cf. IX,3-4).

Pablo VI, en cambio, indica un criterio práctico que es una puerta abierta en ese «complejo epistemológicamente único» que sería el marxismo según el documento: el peligro se reconoce en la *historia*. En efecto, no se acaba negando a Dios, o la verdad, o la trascendencia, o la ortodoxia. Se termina esclavizando al hombre. Y para quien comenzó esa lucha en pro de la liberación de sus hermanos, ahí surge inmediatamente una reflexión crítica.

Sabemos, además, que en esa crítica intervienen marxistas de buena fe poniendo en duda elementos de su propio sistema.

Y esto, decía, está más en la línea de la enseñanza de Juan XXIII, quien no habla de «conjuntos epistemológicamente únicos» por lo cerrados a todo escape, sino de «distinguir... cuidadosamente entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico, social o 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, ¿quién 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 del hombre, puedan tener elementos *buenos y merecedores de aprobación?*».

* * *

¿Cuál es, pues, el resultado al que creo haber llegado en este capítulo? La segunda parte de la Instrucción sobre la teología de la liberación planteaba un problema, en parte teológico, en parte metodológico.

Creo haber mostrado que la primera parte del documento presentaba, en forma clara y coherente, una teología y que, con toda lógica, esa teología juzgaba en falta a la de la liberación. El reduccionismo del evangelio de la salvación a lo inmanente de la historia no surgía de que se hiciera tal o cual análisis de la realidad. A ello se habría llegado con o sin el uso de las ciencias sociales, con o sin lucha de clases, con o sin el uso de medios violentos. Era una posición teológica, una manera de interpretar la palabra de Dios, que el documento juzgaba desde otra considerada como la correcta.

Más aún, convencido o no, si el lector ha seguido mi argumento en la primera parte, habrá advertido que, para mí, lo que en ella se consideraba era bastante más amplio que la misma teología de la liberación: en muchos puntos importantes era un

período entero de la historia de la teología en los últimos tiempos, el período posconciliar.

Pero, no contento con eso, se diría que el documento olvidaba todo lo anterior y partía, en el capítulo VII en busca de nuevos elementos críticos. Estos podían resumirse en uno (doble): el uso del análisis marxista y sus consecuencias, teóricas y prácticas, fuera de la teología.

Y aquí surgían nuevos problemas. Por de pronto, ¿hasta dónde de esos elementos de análisis seguían siendo «marxistas» cuando eran empleados fuera del sistema ideológico o filosófico global? Además, ¿qué era, en el fondo, el marxismo del que podían darse y se daban tantas versiones distintas y divergentes? Y, para terminar, ¿existe como caso único en el marxismo una imposibilidad especial de utilizar alguno de sus instrumentos analíticos sin acatar todas las ideas del sistema?

Aunque a primera vista parecía ello extraño, no encontré ninguna respuesta fundada a ninguna de esas tres preguntas. Encontré, por supuesto, algunas afirmaciones o ciertos lugares comunes, sin una investigación correspondiente. Según ellos, esos elementos seguían ligados al sistema marxista. Y cuando el que los usaba pensaba haberlos separado de él, el marxismo los recuperaba, desembocando en la negación de Dios y de la persona humana, dado que, epistemológicamente hablando, constituía un caso único donde todo se hallaba tan intrínsecamente unido que era imposible separar y usar uno cualquiera de sus elementos de manera aislada.

Aún así, entiendo que el magisterio cumple aquí una función: la de anunciar un *peligro* de error dogmático y práctico. Al no estar en un terreno propio (o propiamente teológico), ha tenido tal vez, para no entrar en un laberinto de interpretaciones encontradas, que conformarse con los dictados de cierto sentido común. Basta éste para dotar al aviso de seriedad. Y ello aunque el sentido común que lo funda esté muy ligado, como era de prever, a prejuicios y sentimientos comunes a una época de tensiones, amenazas y guerra fría en el plano político, plano que, como cualquiera puede advertir, está muy presente en todo el documento y especialmente en su segunda parte.

No veo que, en tales condiciones, un juicio teológico sobre

el uso del marxismo pueda ir más lejos que advertir de los peligros que en ese uso se perciben a simple vista. No estamos, como en la primera parte, frente a una teología juzgada por otra. Pero esta, por decirlo así, calificación teológica *menor* que le doy aquí a la segunda parte esconde tal vez lo más rescatable y provechoso del documento. Al apuntar a cosas mucho más concretas que una teología global, invita a la teología de la liberación a reflexionar sobre varios puntos de importancia.

Si se admite, pues, como es mi esperanza, que la teología de la liberación no merece la condena que de ella se hace en la primera parte, esta segunda podrá serle muy útil. Y aquí tenemos precisamente el programa de la lectura-inventario que habrá que hacer de los capítulos VIII-XI, ya que el VII es el que acaba de permitarnos justamente esa aproximación a lo que en teología se suele llamar una *calificación teológica*.

2. De la lucha de clases a la violencia

Creo que es menester comenzar la lectura-inventario por el análisis marxista de la realidad histórica y por el lugar que en ésta ocupa, como su «estructura fundamental» (VIII,5; cf. asimismo IX,2) la *lucha de clases*. De esta lucha así comprendida se deducirá, no sólo que la sociedad está «fundada sobre la violencia» (VIII,6), sino la necesidad de postular esa misma violencia para invertir la actual situación de opresión de unas clases sociales por otras. Ello, a su vez, llevará a establecer una moral donde «el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado» (VIII,9). Finalmente, en el último eslabón de esta cadena lógica encontramos la inversión de las debidas relaciones entre inmanencia y trascendencia en lo que respecta a Dios mismo y a su palabra: «subordinación de toda afirmación de la fe o de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de la lucha de clases, motor de la historia» (IX,6), lo que se parece mucho, si no al ateísmo, por lo menos a una negación del carácter trascendente que debe darse a la verdad teórica y práctica sobre Dios, su salvación, su Iglesia y sus sacramentos (cf. IX,1-2.8.13).

Antes de apresurarnos a decir que no, revisemos el camino paso a paso.

1. En *primer lugar*, está el problema de la lucha de clases como instrumento central e inseparable del análisis marxista. Varias puntualizaciones son aquí necesarias.

La primera sería que el concepto de clase social se aplica, estrictamente hablando, a sociedades modernas y no sería muy correcto hacer de la lucha de clases, sin más y en cualquier época, el «motor de la historia». Lo que el marxismo sostiene, y no inventó él tal conflicto, es que, desde que el trabajo se diversifica y la horda primitiva da lugar a formas supuestamente complementarias de trabajo diferenciado, éstas se distribuyen de manera desigual entre los miembros de la sociedad en cuestión. Primero ciertos individuos, luego ciertos grupos, más tarde ciertas clases sociales se apoderan de ciertos tipos de trabajo menos duro, más placentero, más rentable, más prestigioso y decisivo. Los otros deben realizar las tareas más difíciles y por ellas, cuando comienza a intervenir el salario o alquiler de la fuerza de trabajo, reciben remuneraciones más modestas.

La segunda puntualización sería que no es ésta una invención extremadamente original. La patrística cristiana había ya, a través de varios Padres de la Iglesia, denunciado que, cuando existían pobres y ricos en una sociedad, ello no se debía ni a la naturaleza ni a Dios, sino a la progresiva apropiación por los últimos de bienes que el Creador había destinado a servir al bien común, es decir, al de todos¹¹.

Casi se podría decir que el instrumento de análisis que consiste en sospechar que las diferencias sociales más estructurales

¹¹ Cf., por ejemplo, san Juan Crisóstomo (*In Ep. I ad Tim.* cap. IV, hom. XII): «Dios, en un principio, no hizo a unos pobres y a otros ricos, ni en el momento de la creación mostró a unos muchos tesoros y a otros no, sino que a todos dejó la misma tierra para que la cultivasen. (Por eso) nadie puede, sin injusticia, hacerse rico». O el Pseudo-Clemente Romano (*Recognitions*): «Todas las cosas que hay en este mundo debieran ser de uso común entre los hombres; sin embargo, injustamente llamó éste a esto suyo, y aquél a lo otro, de donde se originó la división entre los mortales». Según san Ambrosio, «la avaricia distribuyó los derechos de propiedad» (*In Psalmum CXVIII*, sermo VIII, n. 22).

se deben a apropiaciones indebidas de bienes comunes es más cristiano que marxista. La explicación de que se haya olvidado este dato teológico consiste en que, durante esa especie de *orden cristiano* que reinó durante el medievo, se trató en cierta medida de nivelar en la práctica los desniveles más obvios y de justificar teóricamente con la misma doctrina cristiana (como mera *administración*) lo que no era posible o no se deseaba nivelar. Y esta justificación, que hasta atribuye a la voluntad de Dios la existencia de *clases* sociales desiguales¹² ha llegado (aunque contradictoria luego implícitamente por el mismo magisterio) a formar parte de la doctrina social de la Iglesia. Se vuelve así comprensible que elementos de la más pura tradición cristiana caigan bajo la sospecha de ser préstamos tomados del marxismo.

Dos cosas, una positiva y otra negativa, sería menester observar en este primer estadio del análisis.

La primera es que el mundo en general ha estado viviendo en un contexto de *escasez*. De ahí el aspecto dramático, injusto y, en muchos casos, escandaloso de esas apropiaciones de bienes comunes, precisamente tan escasos. Y lo comprensible también de que todo individuo, grupo o clase haya tratado de defender su situación privilegiada en la división del trabajo, *institucionalizando* lo que fue primero obtenido por fuerza o astucia.

Esta justificación o legalización de los privilegios obtenidos en un mundo de escasez forma una parte muy importante de los mecanismos o *estructuras* jurídicas, sociales, culturales y, en último caso, políticas, de cualquier sociedad existente. Aun de aquellas que constituyen, hasta cierto punto, islotes de abundancia en un mundo terriblemente miserable.

Como decía anteriormente, cuanto más escaso es ese mundo, tanto más difícil es que una sociedad pueda lograr integrar de una manera eficaz y cabal a todos sus miembros. Unos quedarán mejor integrados: sus vocaciones serán más respetadas, sus opiniones más escuchadas, sus ritmos de trabajo más holgados. Otros serán marginados de un modo u otro, en el sentido de que sólo en raras ocasiones se pedirá su opinión, no se tendrá en cuenta

¹² Cf. toda la argumentación de León XIII en la *Rerum novarum*, nn. 17 y 19.

su vocación personal, sino su fuerza cuantitativa de trabajo, y en la práctica sólo se les pedirá una agotadora actividad manual a cambio de lo necesario para sobrevivir o, menos aún, que sobrevivan como puedan, pero sin perturbar el orden social establecido.

Estos son hechos (reconocidos además por el mismo documento; cf. VII,12, etc.) y no es menester ningún marxista ni para que existan ni para que, por lo menos de manera general, se haya parado mientes en ellos. Más aún, y esto es más importante, se pueden citar autores y libros anti-marxistas que usan este análisis de las estructuras sociales de desigualdad y de la lucha de clases tan desigualmente dotadas, precisamente en contra del marxismo político. Estudian, en ese contexto conflictivo, qué medios pueden usarse para que una sociedad articulada en forma tan artificial e inhumana no sucumba ante su propia desigualdad institucionalizada.

El aspecto negativo de este análisis es su unilateralidad, real o posible. Aunque sea lógico pensar que, como dice san Ambrosio, «la avaricia distribuyó los derechos de propiedad», no toda la deshumanizadora división del trabajo existente parece provenir de exacerbados intereses económicos. O por lo menos no desaparece con la igualdad económica, lo que es ya significativo. Muchas otras desigualdades raciales, sexuales, religiosas, etc., han venido a sumarse a las económicas colaborando con éstas en producir marginación social. Este es un punto donde el análisis marxista se muestra muchas veces ciego o excesivamente simplificador. Ello lo han denunciado, además, muchos marxistas, sobre todo antropólogos y sociólogos de la cultura.

La necesidad de no tratar la injusticia como caso meramente individual es una doctrina constante del magisterio de la Iglesia, sobre todo en los últimos tiempos. Ella implica «la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, creado 'a imagen y semejanza de Dios' (Gn 1,26-27), ultrajada y despreciada por las múltiples opresiones culturales, políticas, sociales y económicas que *a menudo se acumulan*» (I,2).

Medellín se distingue, además, porque allí el magisterio de la Iglesia muestra a los cristianos que pueden estar pecando, aunque no hagan estrictamente nada, en una sociedad estructuralmente injusta y violenta. En efecto, las estructuras mismas se encargan

de reproducir la violencia, la injusticia y la deshumanización sin intervención *directa* de nadie, pero con la complicidad de cada uno.

2. Pero, en *segundo lugar*, el análisis social no termina aquí, sino que más bien comienza. En efecto, la inmensa mayoría de los marxistas estarán de acuerdo en que el análisis de la realidad social, al apuntar a un conflicto o lucha de clases, no brinda sólo una explicación de cómo funciona la sociedad, sino un medio para transformarla.

Cabe también la observación de que éste no es un descubrimiento marxista. Y que, por tanto, no debería servir para tachar de más o menos marxista a quien lo usa. Pertenece al sentido común observar que los momentos de mayor actividad y creatividad tanto en la historia individual como colectiva son los de crisis, y no los de calma.

El mismo capitalismo maneja un concepto similar. La competencia es un conflicto entre intereses opuestos. Y supone que las transformaciones sociales necesarias se harán precisamente, no haciendo cesar —por arbitraje externo— la competencia, sino desligándola de sus trabas. Suprimir la competencia, según el capitalismo, es suprimir el conflicto a riesgo de introducir la parálisis. Se supone que la conflictividad libera y purifica la agresividad humana conduciéndola hacia el trabajo, la invención y la creación.

Finalmente, es Hegel y no el marxismo el que presenta el progreso de la humanidad en su autoconciencia como fruto de sus conflictos. No fue Marx el creador de la dialéctica de amo y esclavo como principio de la civilización.

Pero, tal vez, tenga razón el documento en pasar por alto este asunto de genealogías precisas. El pensamiento que «las teologías de la liberación han acogido como un principio no es el *hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan, sino la *teoría* de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia» (IX,2; subrayado del documento). Y este principio lo toman, por cierto, no de Hegel, sino de Marx.

Por eso, el documento romano atribuye sin más al marxismo la idea de que la lucha de clases es «la estructura fundamental de la historia» (VIII,5) o, si se prefiere, su «motor» (IX,3 y 6).

Sería interesante preguntarse a este respecto qué se pensaría si se supusiera que «lucha de clases» y *búsqueda de la justicia* son sinónimos. El mismo documento, al hablar del *hecho* de esos conflictos apunta a la «injusticia» que se agrega a la mera desigualdad social (IX,3). Los marginados por la sociedad buscan integrarse en ella (ayudados por todos los que, aun desde otras clases, asumen ese mismo valor de justicia): de ahí los sucesivos conflictos que desatan quienes no quieren aceptar que sus privilegios sean menoscabados. De esta manera la búsqueda de la justicia en la sociedad sería «el motor de la historia»...

Hay dos razones, sin embargo —e íntimamente ligadas, por otra parte—, por las que el documento no puede aceptar esa sinonimia. Y vale la pena examinarlas. La primera consiste en otra sinonimia que se introduce sin discusión: conflicto es sinónimo de violencia. Y quien dice violencia no dice justicia. La segunda consiste en una interpretación, tal vez dudosa y no muy lógica, pero no inexistente, de lo que significa en la práctica «lucha de clases», si ésta ha de ser estructura fundamental o motor de la historia: identificar al «enemigo de clase» y actuar con él como tal.

En una palabra, parecería que no puede la lucha de clases constituirse en motor de la historia, por una razón *objetiva*: la lucha de clases como resorte de la historia significaría que la sociedad se asienta sobre la violencia; y por una razón *subjetiva*: la lucha de clases divide a los hombres haciéndolos reconocerse como amigos o enemigos, dignos de amor u odio, según la clase social a la que pertenezcan.

Creo que aquí comienza a perfilarse uno de los elementos más importantes de la crítica que se hace al análisis marxista y a su uso por parte de teólogos cristianos. Vale, pues, la pena detenerse en esta doble razón.

El conflicto es más que un *hecho* repetido y general para el análisis marxista. Por eso, según el documento, «lo que las 'teologías de la liberación' han acogido como un principio, no es el hecho... sino la teoría de la lucha de clases como *ley estructural* fundamental de la historia» (IX,2). Ahora bien, ¿qué implica aceptar esta ley fundamental? «Implica que la sociedad está fundada sobre *la violencia*» (VIII,6).

A primera vista, no es fácil percibir la razón lógica que per-

mite pasar del conflicto a la violencia. ¿Por qué ha de llevar a la violencia la lucha de clases si por ésta se entiende el esfuerzo que toda sociedad desigual e injusta hace por integrar mejor a todos sus miembros cuando se despierta en los marginados la conciencia de que pueden y deben lograr una integración mejor? Y ello aun dando por sentado que este esfuerzo chocará contra quienes detentan en ella privilegios de clase. Más aún, ¿por qué la sociedad estaría en ese caso precisamente *basada* en la violencia? ¿Se puede decir, sin más, por ejemplo, que Francia o los Estados Unidos de América están *basados* en la violencia por el hecho de que las estructuras sociales que poseen procedan históricamente de revoluciones violentas gracias a las cuales resolvieron algunos de sus principales problemas sociales? No habría que olvidar tampoco que, partiendo de situaciones muy similares y teniendo que resolver el conflicto básico de los derechos humanos de quienes no pertenecían a la nobleza, Inglaterra y Francia llegaron a una sociedad democrática por distintos caminos: una sin revolución violenta y otra con ella.

Por más que haya marxistas que pretenden que la sociedad está basada en la violencia por el solo hecho de que la lucha de clases es el resorte histórico que lleva a las sociedades a sus más profundas modificaciones estructurales, el no ver en ello mucha lógica explica la posición en este punto de los teólogos de la liberación. Muchos aceptarán, porque así parece manifestarlo la realidad, como elemento de análisis la llamada lucha de clases (o conflicto, para que no se entienda «lucha» como lucha armada necesariamente), pero ninguno, que yo sepa, aceptó que la sociedad esté por ello basada sobre la violencia.

Sin embargo, es posible que el párrafo que sigue nos explique dónde ve el documento la lógica que llevaría al marxismo a tal conclusión. En él se alude a lo que yo decía anteriormente de que el documento presenta al marxismo pretendiendo que la lucha de clases es la ley «*objetiva*, necesaria», y al que la acata, como alguien que actúa «científicamente» (VIII,7).

Esto parecería ser una alusión a la concepción marxista del papel de la dialéctica. Por supuesto, a *una* concepción marxista de ella. Y a una que tal vez tiene más de hegeliana que de marxista. Pero poco importa ello por el momento. Estamos buscando

dónde y cómo se nos advierte de un peligro real y la cuenta que debe tomar de él, en consecuencia, la teología de la liberación.

Es sabido que muchos marxistas, y de primera categoría, niegan —con Engels a la cabeza— que Marx haya pensado en un determinismo, que sería la negación misma de su pretensión de cambiar el mundo en lugar de *explicarlo*. Pero tampoco es posible negar que Marx es ambiguo al respecto y que no toda su obra puede reducirse a un estricto desarrollo lógico.

Hay, de todos modos, un marxismo simplificador, oficial, *ad usum Delphini*, donde la *dialéctica* queda reducida a un simple determinismo válido para todos los conflictos, capaz de conocer y de predecir dónde y cómo van éstos a desembocar en la historia. Según esta comprensión determinista y mecánica de la dialéctica, los conflictos se perfilan, crecen, aumentan en conciencia y virulencia y llegan así al momento inevitable de la *violencia* donde las fuerzas progresistas logran la negación de la negación que la injusticia les imponía.

Por lo menos en un momento dado de su obra, Marx pensó así. Aun sin precisar la dosis de violencia que sería necesaria para el paso final, pretendía que la pauperización generalizada del subproletariado inglés traería, «con la inexorabilidad de un proceso natural» (*El Capital*, I, parte VIII, cap. 32) la revolución de la sociedad inglesa y, con ella, la negación de la negación en el sistema de la propiedad.

Así también, y con mayor ingenuidad aún —frente a una experiencia histórica y una complejidad política mucho mayores—, muchos marxistas en América Latina creen que un aumento de represión de dictaduras militares está anunciando la caída inexorable del sistema político-económico global y la instauración del socialismo.

De esa manera podría explicarse que parezca ser una ley en el marxismo (¿en cuál de ellos?) que el progreso de la historia se vaya produciendo por síntesis logradas cuando los conflictos agudizados se tornan *violentos*. Y que de alguna manera se pueda decir entonces que, para tal concepción, la violencia sea la base de la sociedad.

Si leemos lo que Engels dice acerca de la dialéctica (aplicada a la naturaleza, es cierto, pero *a fortiori* aplicada a la historia), po-

demos ver que no la concibe de esa manera simplificadora y determinista, sino como el variado desarrollo de conflictos que pueden llegar al clímax de la violencia, pero que también pueden resolverse antes de llegar a él o aun mantenerse indefinidamente en la misma situación.

Nos hallamos, por tanto, otra vez frente a la demostración práctica de que el marxismo, lejos de ser un complejo epistemológicamente único, compacto, monolítico en virtud de su lógica interna, es, como lo llama la versión española del documento (aunque ello vaya contra el mismo argumento que se expone), «una *amalgama epistemológicamente híbrida*». Lo que equivale a decir que no sólo se puede, sino que se debe, y no es difícil, separar cada parte como independiente.

Ello no quita que, una vez más, no exista la posibilidad de que un teólogo, por aceptar que el conflicto social sea el motor que lleva a la sociedad en busca de justicia, saque como consecuencia (falsa) que ésta pasa necesariamente por la violencia. Pero en tal caso se debería decir que esto no es el resultado de la lógica marxista, sino de su deformación simplificadora. Aun así, no deja de ser un servicio que el documento presta el llamar la atención sobre esa posibilidad.

Quede claro, de todos modos, que, al dejar aquí este punto acerca de una violencia que sería *básica*, no abandonamos el tema del uso de la violencia, tema al cual habrá que volver cuando lo exija el orden de los argumentos que ha sido señalado al comienzo de este inventario.

Sin embargo, pienso que el documento apunta a un peligro más serio —o, para ser más exacto, a un peligro que juzga más serio por estar más directamente relacionado con el mensaje cristiano— cuando se llega a la segunda razón por la cual le resulta imposible identificar lucha de clases con búsqueda de la justicia: la lucha de clases se expresa en una actitud *subjetiva* que no es cristiana, la de una permanente intención de destruir al enemigo de clase.

En efecto, «se presenta *la entrada en la lucha de clases* como una exigencia de la caridad como tal; se denuncia como una actitud estática y contraria al amor a los pobres la voluntad de amar

desde ahora a todo hombre, cualquiera que sea su pertenencia de clase...» (IX,7).

El documento hace luego un laudable esfuerzo por escapar a ese estereotipo que presenta el *odio* como la actitud propia del marxista en la lucha de clases. Pero advierte que esta lucha significa lógicamente identificar al enemigo y que «se afirma igualmente que en virtud de su pertenencia objetiva al mundo de los ricos, él es *ante todo* un enemigo de clase que hay que combatir» (*ibid.*, subrayado del documento). Así, mientras esta ubicación objetiva en la lucha no varíe, «la universalidad del amor al prójimo» estará inhibida por la enemistad de clase y sólo podrá florecer cuando esa situación haya cambiado¹³.

Reconozco que es éste uno de los problemas más intrincados con que el evangelio ha debido enfrentarse desde su mismo origen. Y que, si no me equivoco, no tiene ni tendrá solución clara y satisfactoria, sino, a lo más, aproximaciones que permitan aminorar los daños y colaborar, en la pobre medida en que pueden hacerlo los seres humanos (que no pueden desdoblarse su afectividad), al reino de Dios presente ya misteriosamente en la historia (GS 39).

Pero precisamente este arduo problema —que afecta por cierto a la teología de la liberación— no tiene nada que ver con el método de analizar la realidad que se emplea. Brota de la realidad misma. No proviene de que se analice o no la lucha de clases, sino de que ésta exista.

Por eso suena extraña la expresión que usa el documento y que me permití subrayar: «*la entrada en la lucha de clases*». Ahora bien, ¿dónde estaba *antes* la persona a la que tal posibilidad

¹³ En este punto el resentimiento que, desgraciadamente, asoma tantas veces en el documento quitándole credibilidad, reaparece provocando un pequeño traspás teológico (a menos, claro está, que constituya una ironía): «La universalidad del amor al prójimo y la fraternidad llegan a ser un principio *escatológico*, válido sólo para el 'hombre nuevo' que *surgirá de la revolución victoriosa*» (*ibid.*). Ahora bien, es claro que si la sociedad sin clases es obra de la revolución victoriosa, es resultado inmanente de la historia y no es, por lo mismo, principio escatológico. Si se responde que aquí se expresa el pensamiento marxista y no el del documento, peor todavía, pues no creo que ningún marxista califique a la revolución de principio escatológico.

se le presenta? ¿Desde dónde entra? ¿De la paz social? A esta pregunta sólo puede responderse leyendo los *datos* que el mismo documento presenta acerca de esa lucha. Y de allí surge que sólo puede «entrar» en la lucha de clases quien primero se hallaba en la *ignorancia* de sus alcances, de su profundidad o de sus consecuencias. El conflicto ya existía y creo que todo el mundo debe estar de acuerdo que no es el análisis marxista el que lo introdujo. Este será, a lo más, un medio de reconocer mejor a los enemigos y las armas de que se valen.

No se trata, pues, de pasar de no tener enemigos a tenerlos. Más aún, reconocer el conflicto en su máxima profundidad —y aun la indignación moral ante esa imagen de Dios ultrajada y despreciada, como dice el documento— es la única manera de poder ponerle fin. No se cura una enfermedad con analgésicos y sin diagnóstico. Ese es el precio de la paz «porque siempre se atentará contra la paz donde prevalezcan desigualdades injustas entre hombres y naciones», nos dice el magisterio de la Iglesia en Medellín (Paz, II,14).

El documento reconoce igualmente la necesidad de pagar este precio de abrir la conciencia del hombre a la plena dimensión del conflicto ya existente. Y lo hace cuando dice que, «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, justa y pacífica... *Consecuentemente*, el hombre no quiere sufrir ya pasivamente el aplastamiento de la miseria... Siente hondamente esta miseria como una *violación intolerable* de su dignidad natural. *Varios factores*¹⁴, entre los cuales hay que contar la *levadura evangélica*, han contribuido al *despertar de la conciencia de los oprimidos*» (I,3-4).

No se trata, pues, de crear una falsa paz (cf. Jr 6,14) para que los hombres puedan amarse por encima de las injusticias. La paz es fruto de la justicia (GS 78) y no al revés. Pero como este despertar de la conciencia de los oprimidos se atribuye como mérito entre otras causas a la «levadura evangélica» y como esta

¹⁴ ¿Contará el documento entre estos factores al marxismo con su lucha de más de un siglo por despertar la conciencia de los oprimidos? Y de no hacerlo, ¿gana o pierde credibilidad?

designación tan esotérica puede ser pasada por alto por algún lector cristiano, vale la pena acudir al mismo evangelio.

En efecto, el problema se le presentó al mismo Jesús. En la misma fuente Q donde encontramos su enseñanza de amar a los enemigos (cf. Mt 5,44; Lc 6,27), aparece su observación acerca del resultado inmediato que tendrá su vida y su mensaje: «No penséis que *vine a sembrar paz* en la tierra; no he venido a sembrar paz, sino espadas (Lc: *división*). Porque vine a *enemistar* al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con la suegra; los enemigos de uno serán sus (mismos) familiares» (Mt 10,34-36; Lc 12,51-53). ¿Habrá que concluir que Jesús vino a destruir la posibilidad del mismo amor universal que recomienda? ¿O será que éste tiene que ser pensado *dentro* de ese contexto tan conflictivo que quebrará los lazos más profundos que existen entre los seres humanos y que no desaparecerá nunca de la vida de Jesús ni de la de sus fieles seguidores? (cf. Mt 6,10-12; Lc 6,22-23)¹⁵. No puede haber duda, por lo demás, que la división conflictiva se da en el texto como la razón misma de la misión evangélica: vine a... No la trae ningún factor externo, y menos aún un método de análisis determinado, sino el mismo mensaje de Jesús al abrirse paso dentro de un contexto histórico donde una sociedad humana deshace la imagen de Dios en la persona que margina.

Por parecerme totalmente pertinentes —más aún dichas a este respecto precisamente— cito aquí y hago mías, por no saber expresarme mejor, las palabras de Gustavo Gutiérrez: «No hay situaciones, por difíciles que sean, que impliquen una excepción o un paréntesis en las exigencias universales del amor cristiano».

Las cito, eso sí, titubeando, no porque dude de su verdad, sino porque soy consciente de la dificultad que hay en practicarlas. E insistiré en que el mismo magisterio me corta la solución de facilidad que sería una pura neutralidad en ese conflicto. El amor universal sigue siendo mi deber una vez que haya optado por la justicia y por los pobres a quienes se priva de ella. El

¹⁵ Los evangelios sinópticos, que tienen en Mateo un capítulo entero con los más enérgicos y variados apóstrofes de Jesús a sus enemigos (Mt 23), no presentan reconciliación alguna entre Jesús y sus adversarios. Parecería entonces que no es así como Jesús entendía el amor a los enemigos.

enemigo de clase no deja de ser una persona humana a quien debe ser posible amar, y amar eficazmente. Pero no por eso deja de ser un enemigo de clase. Como no dejaron de ser enemigos de Jesús los que rechazaron la buena nueva del reino de Dios. No hay análisis que haga desaparecer esa oposición y permita así amar más fácilmente. Constituye y constituirá siempre un desafío a mi creatividad cristiana cómo amar eficazmente en medio de la lucha y de la opción. Porque hay que optar.

Sigo, pues, sin ver por qué una lógica inusitadamente férrea me llevaría del análisis de las clases sociales y de su conflicto —incluyendo el aspecto objetivo y el subjetivo— a relegar la práctica del amor cristiano a la reconciliación escatológica. Prefiero considerar la «lucha de clases» de que habla el marxismo como una búsqueda de la justicia, búsqueda que, en la historia de los hombres y de su pecado, hay que hacer dentro de un contexto conflictivo. De ahí la dificultad, pero también la riqueza y la complejidad de la que debe ser mi actitud cristiana subjetiva.

Entiendo, eso sí, que el documento tenga a bien señalar a los cristianos el riesgo de afrontar esa dificultad sin una formación cristiana clara y sólida. Aquí, como *en cualquier otra instancia de una opción*, hacia la derecha o hacia la izquierda, existirá siempre la tentación de simplificarse la vida eligiendo el camino más fácil. No hay ningún monopolio marxista en esto. Pienso que el mismo documento, si hubiera que tomarlo a la letra, llevaría a ver en cada marxista a un hombre empeñado en la negación permanente de la persona humana, de su libertad y de sus derechos (cf. VII,9). Y supongo que esto es precisamente lo que el documento quiere evitar cuando se analiza a otro hombre *nada más que* como «enemigo de clase»: el que se vea sistemáticamente en él a un monstruo sin alma. Y que dejen de explorarse, así, para poner un ejemplo, y en un contexto de lucha, todas las posibilidades de «diálogo y persuasión» (IX,7)¹⁶.

¹⁶ Precisamente una de las características más originales, aunque menos conocidas de la teología de la liberación es su carácter interclasista. El «enemigo de clase» que es la clase media para los pobres y proletarios no se sintió en la Iglesia latinoamericana tratado como enemigo, sino llamado al diálogo y a la persuasión. Y respondió en forma increíblemente positiva. La vitalidad de la Iglesia latinoamericana antes de venir de mo-

3. Se llega así, en *tercer lugar*, a un problema central. A un problema que desborda, por cierto, los límites de la teología de la liberación y afecta a todo el pensamiento, secular y teológico, de la pos-Ilustración. Es el problema que liga estos tres elementos: *praxis*-opción (en el sentido de práctica racional o teóricamente encaminada), relatividad e interpretación (hermenéutica).

He podido ser injusto —y, sin duda, lo he parecido— en lo que precede. He creído ver aflorar casi continuamente en el documento un resentimiento que lleva a la caricatura y desautoriza una crítica que, de otra manera, debería ser reconocida y atendida por la teología de la liberación. Porque la necesita. No por cierto para abandonar la partida, sino para madurar¹⁷.

No soy el primero en advertir que la teología de la liberación, como el marxismo y las ciencias sociales de hoy, el psicoanálisis en sus diversas corrientes, las ciencias históricas y, entre ellas, las bíblicas, y hasta las ciencias físico-biológicas modernas, todas llevan la marca de un fenómeno histórico irreversible: la Ilustra-

vimientos o comunidades populares procedió de una clase media que optó por el pobre. La teología de la liberación, guste o no, comenzó en esa clase media y significó para ella una conversión. Sin la preparación que esa clase media hizo de la Iglesia global, los movimientos y comunidades populares o no habrían surgido, faltos de líderes, o no habrían progresado una vez surgidos, faltos de compañía y de apoyo. Es paradójico que la lógica marxista se juzgue más poderosa que la que lleva a los cristianos a optar por una clase que no es la suya. Por el enemigo de clase, objetivamente hablando.

¹⁷ Quisiera hacer presente, muy especialmente en este punto y en los que siguen, algo que ya debe de haber quedado claro: aunque a veces haga observaciones generales, en la crítica del documento me comprometo yo solo, y si hablo de la teología de la liberación, entiendo por ella la que yo he elaborado, enseñado y practicado. Siento y mantengo mi solidaridad global con mis colegas latinoamericanos que están —o por lo menos así lo pienso— en una misma línea de pensamiento teológico. Pero *no puedo hablar en nombre de ellos*. Lo hago sólo en el mío. Quería decirlo porque en este capítulo y en el siguiente admitiré lo bien fundado de ciertas críticas o advertencias hechas a la teología de la liberación. No sé si mis colegas las admitirían de igual manera. Pero un documento como el que aquí examino interroga mi propia fe y en este punto, más que en ningún otro, *amicus Plato sed magis amica veritas*. Que Platón me lo perdone.

ción. O, como algunos dicen, la marca de la primera y de la segunda Ilustración.

Esta comenzó con un gran optimismo la tarea de racionalizar aquellas zonas del saber humano sometidas a criterios considerados arracionales, pensando que la razón era capaz de brindar más claras y sólidas normas al pensamiento y, por consiguiente, a la acción.

Pero el resultado fue muy otro. No significó un fracaso, pero sí una sorpresa desconcertante. A medida que se avanzaba, se descubría que la verdad esquivaba las interpretaciones más «científicas», simples, idénticas a sí mismas, inmutables, y parecía que únicamente permitía la aproximación del investigador para luego decirle que su búsqueda, al parecer sincera, estaba cargada de elementos arracionales que volvían relativa y provisoria toda interpretación, toda norma, todo cálculo. La relatividad de las mediciones físicas entroncaba así con el descubrimiento de la relatividad de los juicios humanos, según las situaciones social o psíquica en que éstos se realizaran. Tampoco la palabra de Dios escapaba a esos pre-juicios; por eso, cuando se pensaba tener la verdad, ésta remitía al cristiano mismo a «buscar la verdad» (GS 16).

El documento que aquí se estudia es en esto particularmente claro y va a lo esencial del problema. Sólo que pienso que podría haber ganado con una consideración más global, menos sujeta a su preocupación dominante: el análisis marxista. Una vez más, no es por usar de éste por lo que la teología —y no sólo la de la liberación— debe plantearse el problema.

Séame permitido mencionar un ejemplo. He podido observar lo que a veces ocurre en círculos compuestos por psicólogos o por personas que pasan por el psicoanálisis (sobre todo cuando tienen un cierto conocimiento teórico del mismo). Alguna vez percibí el efecto producido por esos grupos en alguna persona que, por cualquier razón, entraba en ellos desde una situación distinta y, por así decirlo, profana (para no usar la ambigua palabra *normalidad*...). Digamos una persona con su vida organizada en torno a normas cuyo fundamento no había sido nunca puesto en duda aún por razones psicológicas, normas ni más ni menos coherentes que las de cualquier mortal. El impacto que insensi-

blemente producía el grupo en él provenía del uso repetido en tales círculos de un análisis (no necesariamente dirigido a esa persona) en que se sospechaba (hermenéuticamente) que la mayoría de las normas que rigen la conducta de los seres humanos constituyen un tejido de represiones.

Dentro de un grupo así —y no estoy criticando el *uso* terapéutico del psicoanálisis, sino, a lo más, el psicoanálisis convertido en explicación total—, al cabo de cierto tiempo, se termina por pensar que es imposible que uno sea precisamente la excepción que confirma la regla. Y que las normas que creíamos haber aceptado por su valor intrínseco, no debían de ser otra cosa que el resultado de inconscientes represiones. Aunque pueda parecer ridículo, la urgencia de mostrarse «desinhibido» o de destruir las supuestas inhibiciones acaba, en muchos casos que personalmente he conocido, tomando el lugar de las normas que antes se sostenían. Y ello sin que aparecieran más síntomas patológicos que los que cualquier ser humano lleva consigo.

Una vez más, es éste un fenómeno general de la cultura. A diferencia de la crítica anterior hecha por el documento en que no se apuntaba al análisis de la realidad, sino a la actitud frente a esa realidad, aquí se aborda el problema de toda hermenéutica moderna ligada a una praxis. No se trata sólo del análisis marxista consecuente con la praxis de la lucha de clases. La vergüenza de ser «burgués», como la vergüenza de ser «inhibido», como la vergüenza de ser «fundamentalista» en la lectura de la Biblia y de su normatividad, como «finalista» en el estudio científico de la evolución biológica, constituye un fenómeno mucho más general —siempre en conexión con la hermenéutica y la Ilustración— y debe ser tratado como tal.

Ello no impide que el documento lo plantee en relación exclusiva con el análisis marxista. El planteamiento es inteligente y lógico en su núcleo central, y creo que la teología de la liberación debe afrontarlo. Veámoslo.

Lo primero que se observa es que la situación *objetiva* que se ocupa dentro de la lucha de clases condiciona el análisis que se hace de ella y de lo que en ella ocurre. La situación en la praxis es considerada objetiva no tanto porque en el análisis no

intervenga la subjetividad del analizador, sino porque el análisis, lejos de procurar evitarla como parcial, hace de ella su objeto. «'El análisis' no es separable de la *praxis* y de la concepción de la historia a la cual está unida esta *praxis*. El análisis es así un instrumento de crítica, y la crítica *no es más que* un momento de combate revolucionario» (VIII,2). Inútil agregar que esta revolución es la que opta por el «proletariado» (*ibid.*).

Me he permitido subrayar ese «no es más que» por una razón que se verá más tarde y que ya desde ahora el lector puede sentir: no está claro por qué razón se pasa del hecho indudable a una dudosa limitación. Lógicamente parecería que bastaba decir: *es* un momento del combate revolucionario. Y añadir, si se quiere: «Sólo quien participa en este combate puede hacer un análisis correcto» (VIII,3).

Pero aun tomando el texto tal como está, es de notar un elemento importante. A pesar del lenguaje bélico, el «combate revolucionario» del proletariado no hace inmediata mención de medios violentos. Más aún, ya hemos mostrado que si se entiende que luchas de clases significa que la sociedad está fundada «sobre la violencia», esa conclusión no es válida ni tiene por qué ser aceptada tal lógica (o falta de lógica) por quien hace un análisis de este tipo.

En cambio, y este es el valor de la lógica con que el documento empieza aquí a tratar el tema de la *praxis*, sí tiene rigor señalar que el análisis se realiza desde una determinada ubicación en la lucha. También lo hace así, por otra parte, y cualquiera que sea el análisis que use, el adversario. No se analiza desde la nada ni desde la «objetividad» tomada como una imposible neutralidad epistemológica.

Eso es lo que el magisterio de la Iglesia en Medellín nos enseña a hacer cuando nos habla de analizar la realidad desde la *opción* por los pobres. También aquí sólo quien participa en ese conflicto con una *praxis* orientada por tal *opción* puede hacer un análisis correcto. Esta es la «preocupación privilegiada, *generadora* del compromiso por la justicia proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión» (I,3).

Indudablemente, esta consecuencia lógica ha sido percibida por el documento y éste se precipita a impedirlo. Es cierto, dice,

que las «teologías de la liberación» «tienen el mérito de haber valorado los grandes textos de los profetas y del evangelio sobre la defensa de los pobres» (IX,10), pero conducen a «una amalgama ruinosa entre el *pobre* de la Escritura y el *proletariado* de Marx» (*ibid.*). Si los pobres son «las víctimas de la opresión», ¿Por qué el «proletariado» no entraría en esta categoría? ¿Sólo por haberlo defendido Marx y poderse llamar así, muy impropia-mente, «el proletariado *de Marx*»?¹⁸

Pero demos un paso más. Un análisis hecho desde una situación de lucha de clases o, si es verdad lo que se acaba de decir, un análisis hecho desde una *praxis* de opción por los pobres y oprimidos, llevará, según el documento, a la conclusión de que «la conciencia verdadera es así una conciencia *partidaria*» (VIII,4; subrayado del documento). Y ello significa que «la concepción misma de la verdad» se relativiza. «Se encuentra totalmente subvertida: se pretende que sólo hay verdad en y por la *praxis* partidaria» (*ibid.*).

Ahora bien, recuérdese, antes de hacer cualquier valoración, que «en las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de *los puntos de vista*, de los que cada uno no pone en evidencia más que *un aspecto* de una realidad que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca» (VII,5) y que «el subrayar unilateralmente algunos aspectos de la realidad dejando los otros en la sombra» es una limitación que —añádase después de la Ilustración— «*fluye de la naturaleza de las ciencias sociales*» (VII,13).

Por todo ello se vuelve difícil sacar como consecuencia que se será más universal partiendo de un análisis no marxista de la realidad. O, para ponerlo en términos cristianos, pretender que, en lugar de la opción por los pobres, la «neutralidad y la indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia» (Intr.) aseguran que se trascienda toda parcialidad.

En otras palabras, el problema hermenéutico se vuelve así más difícil de lo que a primera vista parecía. Prescindiendo por el

¹⁸ El contexto, aunque el texto sea ambiguo, parece sugerir que la Iglesia debe ser una Iglesia de «los pobres», pero no por ello estar *reducida* al solo proletariado ni menos a la defensa política de los intereses de éste.

momento de lo que pueda aportar a su solución una verdad revelada (o sea, la «Traducción 'teológica' de este núcleo», título del capítulo IX), el problema de las «exigencias éticas» (VIII,7), que respeten «el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad» (VIII,9), parecería no tener solución.

Otro elemento que se debe tener en cuenta para plantear correctamente el problema es que se simplifican exageradamente las cosas cuando se habla de una «praxis partidaria». Por ejemplo, de acuerdo con Medellín, ¿es la opción por los pobres, dentro de ese conflicto generado por la búsqueda universal de la justicia en una sociedad estructuralmente injusta, una praxis «partidaria»? Quizás sí como punto de partida. Pero ya en ese mismo punto de partida está presente el postulado que guía la praxis y que es que «el fruto de la justicia es la paz». La opción partidaria *por la justicia* aparece así como el intento de lograr, en la realidad, y no meramente en el aire, mover el resorte de una mayor universalidad: *la paz*. Lo partidario de la opción primera no está destinado a perpetuarse como limitación, sino a vencer esa limitación. Ni está destinado a ser complementado, para ser más universal, por el partido contrario, sino a destruir los intentos de éste por ocultar el conflicto y justificar la opresión existente ya, si hemos de creer al documento.

¿No acontece esto mismo cuando se analiza el conflicto en términos de lucha de clases y se adopta dentro de él una praxis partidaria? La respuesta que el documento da parecería negarlo. Esa praxis, de acuerdo con el documento, tendría el siguiente objeto: «A la violencia que constituye la relación de dominación de los ricos sobre los pobres deberá responder la contra-violencia revolucionaria *mediante la cual se invertirá esta relación*» (VIII,6). O sea, se eternizará la praxis partidaria, pasando de un adversario a otro una vez que los pobres hayan obtenido la victoria y reducido a los ricos a la pobreza.

El documento *sabe* que ésta no es la función de la lucha de clases, ni menos de cualquier análisis que estudie los condicionamientos de esa lucha. Y digo que lo sabe porque lo afirma en otro lugar: «la lucha de clase como camino hacia la *sociedad sin clases*», aunque sosteniendo que ello es un «mito» (XI,11).

No podía ignorarlo, además, porque el marxismo, aun en sus formas más simplificadoras y oficialistas, lo repite hasta la saciedad. ¿Por qué entonces no incluir este dato importante, aunque sólo sea en atención a la presunta intención del adversario, en este momento del argumento en que el dato es verdaderamente importante? Sin duda no lo juzga útil para la claridad o la fuerza del argumento que desarrolla. Pero tal vez no comprende que poner en la boca del adversario lo que uno quisiera que dijera quita valor a un argumento que en sí mismo es serio y merece consideración.

Será o no cierto que procurando mayor justicia se dará una paz que permita trascender más que ahora las opciones partidarias que hay que tomar. Será o no cierto que la lucha de clases llevará tarde o temprano a la meta de una sociedad sin lucha de clases (lo cual no significa sin problemas). Lo importante es analizar cómo, con qué principios éticos, con qué normas se conduce esa praxis. Sólo así, para volver al problema que se viene tratando aquí, se podrá saber si la praxis partidaria, ligada a la opción por los pobres o a la lucha de clases pone en peligro la trascendencia de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad.

Lo que creo que es menester dejar claro, no para abandonar el problema, sino para poder tratarlo bien, es que esta relación problemática entre praxis partidaria y verdad trascendente no está *específicamente* relacionada con el análisis marxista. El reconocimiento de los profundos condicionamientos que afectan a nuestro conocimiento de la realidad y a nuestra aproximación a la verdad es propio de todas las ciencias sociales que hoy existen.

Dicho esto, hay que convenir que el problema es real, y quienquiera que haga una opción «práctica» por los pobres tiene que plantearse. Los mismos marxistas de buena fe se lo plantean. No es mucho que lo hagan los cristianos.

La praxis partidaria en un conflicto o lucha de clases no puede, a causa de su opción por la justicia, olvidar el problema de que la injusticia tiene y usa medios violentos para imponerse. El mismo documento, para no hablar de Medellín, lo recuerda. No es verosímil que la justicia, en ese caso —justicia de la que se espera la paz— se consiga de manera voluntaria. Por eso, «la concepción de la verdad» en dependencia de una praxis partidaria

va, según el documento, «a la par con la afirmación de la *violencia necesaria* y, por ello, con la del *amoralismo político*» (VIII,7). A una «violencia» se responde así con la «*contra-violencia* revolucionaria» (VIII,6).

El problema está muy bien planteado y nadie podrá negar que es un problema real. Más aún, hay que convenir que nuestra teología de la liberación latinoamericana no siempre se ha interrogado a sí misma a este nivel.

No obstante, el problema sólo estará bien planteado en la medida en que se recuerden o perciban dos elementos a menudo deformados por lugares comunes.

El primero es que el problema se plantea entre el análisis partidario (lucha de clases) y el amoralismo político, como el mismo documento indica. La violencia, y más aún una «*revolución*» en sentido estricto, no son más que ejemplos de campos donde ese amoralismo se manifestaría.

No habría nada que objetar a esto si el magisterio eclesiástico en América Latina no hubiera indicado otro planteamiento más acertado del mismo problema. Y digo más acertado porque ejemplos de violencia que desvíen la atención de los casos más claros de amoralismo político —y aun de violencia real— pueden producir a la larga una «grave ambigüedad en el espíritu de los lectores», para usar una expresión que el documento aplica a otro asunto.

Medellín hace un análisis de la realidad latinoamericana usando como principio hermenéutico esa opción por los pobres que es obviamente partidaria. Desde esa óptica ve la violencia no como surgiendo de la rebelión, sino de la injusticia: «La opresión por los grupos de poder puede dar *la impresión de mantener la paz* y el orden, pero en verdad no es más que 'una permanente e inevitable *semilla de rebelión y guerra*'» (Paz, II,14; la cita final es del papa Pablo VI).

¿En quién o en quiénes se piensa cuando se habla de «*violencia necesaria*»? Es muy claro en quiénes piensa Medellín: «El (cristiano) reconoce que en muchos aspectos América Latina se encuentra frente a una situación de injusticia que puede llamarse *violencia institucionalizada*... Por eso 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).

Esto hace pensar que no es tampoco aquí el análisis de clase, ni siquiera con la opción partidaria que supone, lo que empuja al «amoralismo político». A no ser que se llame amoralismo político la posición de los obispos en el párrafo que acabamos de citar. Los que tienen otra opción partidaria en la lucha de clases no dudarán por cierto en llamarlo así.

Por otra parte, el mismo documento de Medellín deja traslucir aquí cierto malestar. Pone, es verdad, todo el acento de la violencia en la que se viste de paz y orden (y así es presentada al mundo entero por los medios de comunicación) para salvaguardar instituciones injustas. Dice que éstas son una semilla de violencia. Y que no se puede abusar de la paciencia de los pueblos pisoteando de manera intolerable sus derechos humanos. Pero *no dice qué hacer en tales casos*. Dice que se dará violencia. Deja en blanco quién deberá tomar o tomará de hecho la responsabilidad de lo que, de acuerdo a lo que antecede, parecería ser lo que se espera o teme que ocurra: la *contra-violencia*, como dice el documento romano que aquí se analiza.

Ello es bastante serio porque los cristianos no pueden hacer de meros espectadores. ¿Habrá que instar a una última paciencia, porque la violencia es una «tentación»? ¿Cuál es el papel que desempeña en ese caso la Iglesia frente a las víctimas de la violencia institucionalizada? Creo que esta vacilación, que se esconde (mal) detrás de un procedimiento un poco retórico, muestra lo que vengo diciendo en este párrafo: ha quedado, después de la Ilustración, la impresión de que es más difícil de lo que antes parecía *interpretar* la realidad y las normas para actuar en ella. Lo relativo, lo condicionado de nuestros juicios se ha hecho más visible en todos los campos. Y también en el de la violencia.

Pero, se dirá, ¿no tiene un cristiano normas claras para juzgar en América Latina acerca del uso de la violencia? Y aquí viene a cuento el segundo lugar común al que me refería anteriormente. En breves palabras, éste sería el que hace del problema de la violencia un problema (teológico) típicamente latinoamericano.

Un problema que surge como fantasma apenas se oye hablar de teología de la liberación: pero, ¿y la violencia?

Conviene, pues, despejar esta incognita antes de seguir adelante con el estudio de la posible relación entre el análisis de la lucha de clases y el amoralismo político.

Medellín sostiene sobre la violencia dos criterios que deben ser tenidos como complementarios, aunque el primero de ellos se refiera a un principio general y el segundo a una realidad considerada excepcional. Los dos proceden de la misma suprema autoridad magisterial de la Iglesia, el papa Pablo VI.

El primero de esos criterios es que «la violencia no es cristiana ni evangélica». Además «la violencia o 'la revolución armada' generalmente 'provoca nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y causa nuevos desastres; uno no puede combatir un mal real cuando el precio es un mal mayor'» (Paz, II,19). Con todo, teniendo en cuenta que la primera violencia es la institucionalizada, Medellín cita otra vez a Pablo VI: «Con Pablo VI comprendemos que su actitud (la de los que reaccionan con la contra-violencia) encuentra frecuentemente su motivación última en nobles impulsos de justicia y solidaridad».

Medellín llega así al segundo criterio, válido para los mismos cristianos, y lo hace citando una vez más a Pablo VI: «Es verdad que la insurrección revolucionaria puede legitimarse en el caso de una manifiesta y prolongada 'tiranía que ataca derechos fundamentales de la persona y pone en peligro el bien común de la nación', ya proceda de una persona o de estructuras claramente injustas» (*ibid.*)¹⁹.

La teología de la liberación no usa ni tiene otros principios que los que aquí se acaban de mencionar y cuya fuente, como se ve, no tiene nada de particularmente latinoamericano. Quien los propone es el mismo Sumo Pontífice. Ni siquiera se trata de una aplicación azarosa de un principio remoto a una realidad inexplorada y equívoca. Y, aunque lo hubiera hecho, difícilmente se

¹⁹ Véase, del papa Pío XI la encíclica *Nos es muy* dirigida a los fieles mexicanos el 28 de marzo de 1937. Se ha discutido, además, si Pablo VI fue bien interpretado o no en Medellín con respecto a la violencia revolucionaria. Sea de ello lo que fuere, ésa es la opinión del magisterio ordinario reunido en Medellín.

podría calificar juicio tan matizado de constituir un amoralismo político²⁰.

Esto, sin embargo, no nos resuelve el problema, aunque sí ayude a plantearlo mejor. En efecto, ¿qué ha sucedido con la violencia para que de la noche a la mañana, y sintomáticamente en lo que concierne a América Latina, se abandone lo que hasta ahora había sido la doctrina clásica en teología moral sobre la guerra justa y se vea en ella un peligro de amoralismo político? A mi parecer, es que se ha advertido claramente que las dos fuentes posibles para fijar normas claramente aplicables en este terreno han sufrido la erosión de la Ilustración.

Una era la *biblica*. Cuando se dice que «la violencia no es cristiana ni evangélica», se enuncia un hecho. Pero si de ese hecho se quiere sacar como consecuencia una norma válida para cualquier circunstancia, habrá que completar la frase y decir que la violencia es, por lo menos, judía y bíblica. El cristiano, so pena de heterodoxia, debe tener por inspirados por Dios tanto los libros del Antiguo como los del Nuevo Testamento. ¿Qué significa entonces proclamar la inspiración divina de libros donde Yahvé manda bajo terribles penas no sólo combatir, sino exterminar poblaciones enteras para que no sufra menoscabo la fe de su pueblo Israel?

Por supuesto, si se admite que la violencia en la Biblia se vuelve pecaminosa cuando cambia progresivamente el contexto bíblico, se puede salir del paso diciendo que el Nuevo Testamento

²⁰ ¿Quién puede tener tan mala memoria como para olvidar que Europa casi entera, junto con Norteamérica, a mediados de este mismo siglo, tuvieron cinco años de guerra en la cual murieron más de doce millones de personas? En esa terrible matanza participaron millones de cristianos sin que nadie les dijera en nombre de la Iglesia que arrojaran sus armas, porque la violencia no era cristiana. Y luego vinieron otras guerras —Corea, Vietnam— y los cristianos siguieron participando en ellas. ¿Por qué se precipita ahora todo el mundo sobre América Latina y sobre la teología de la liberación para preguntarles lo que piensan sobre la violencia? América Latina, para bien o para mal, es un continente terriblemente pacífico. De acuerdo a informaciones de hace pocos meses, en una sola región del Brasil murieron, en los últimos cinco años por causa de malnutrición diez millones de personas humanas, casi tantas como en la última guerra mundial a causa de la violencia. Y no hubo guerra alguna para poner coto a esa matanza.

ha declarado, en nombre del mismo Dios, pecado lo que antes era obligatorio. Pero el problema del relativismo moral resurge, entonces, más pujante que nunca. Porque, ¿caso es seguro que todas las sociedades cambian al mismo tiempo y en igual medida de contexto? ¿No estará, en ese caso, América Latina en un contexto más próximo al Antiguo Testamento que al Nuevo? Es tremendamente peligroso imaginar simplemente que pueda ser obligatorio en América Latina lo que es pecado en Europa.

De ahí que la Biblia, con su relativismo histórico redescubierto, no parezca ser ya el principio adecuado para lograr normas claras y unívocas. El magisterio, en cuestiones morales, prefiere cada vez más apelar a *la naturaleza* y apoyarse en una cierta ley natural de las cosas, en una ley que estaría implícita en los mecanismos y causas que se observan sin cesar en la naturaleza. A esto se alude claramente cuando se descarta la violencia por producir necesariamente represalias, violencias y males mayores que los que se pretende remediar con ella.

Ahora bien, a nadie se le oculta que, a grandes rasgos, la evolución de la especie humana —ya sea que comprendamos los tiempos históricos, ya que añadamos a éstos los datos paleontológicos— ha mostrado, si no que esa evolución está basada en la violencia, por lo menos que el ejercicio de la violencia fue universal en el pasado y que luego ha ido disminuyendo paulatinamente. Esta evolución puede ser imperceptible en el espacio de una generación, o sea, en el espacio dominado por nuestra experiencia; pero es innegable cuando nos asomamos a grandes períodos de tiempo. Toda la civilización actual está asentada sobre la violencia pasada. Y esto contradice irremediabilmente el principio de una espiral, donde cada uso de la violencia generaría una mayor. Pocos, creo yo, se atreverían a borrar la Revolución Francesa, suponiendo que una especie de túnel del tiempo les permitiera trasladarse al pasado, so pretexto de que los males crecientes aportados por esa violencia superan de lejos los bienes aportados por la democracia que se esparció gracias a ella.

En otras palabras, cuando buscamos una norma que nos diga un sí o un no claro al uso de medios violentos, o aun cuando pretendemos encontrar una línea que separe éticamente el bien y el mal en los medios más o menos violentos que podríamos

utilizar para luchar por la justicia, encontramos que la realidad es más compleja. Y las normas, por tanto, más relativas, es decir, más dependientes de esa complejidad.

De ahí que los obispos se vuelvan más clásicos en su teología sobre las normas morales para el uso de medios violentos. Estas no dependen de una norma abstracta, unívoca e inmutable. Dependen de un *intrincado tejido de condicionamientos*, como los que enumeraba la teología clásica para juzgar si una guerra era justa o no.

Para que se vea hasta dónde se relativiza así la norma, una de esas condiciones para la guerra justa era la pragmática de poderla ganar. Y aquí encontramos el mismo cuidado, cuando se nos dice que se debe considerar «la totalidad de las circunstancias» y, entre ellas, «el riesgo de provocar la intervención extranjera, por más ilegítima que sea» (*ibid.*). Se dirá que esto frisa el amoralismo político. Lo que ocurre, una vez más, es que buscar la verdad moral (GS 16) se ha revelado más difícil de lo que parecía.

Y con esto salimos de este problema especial, que está lejos de ser el único, y volvemos a la gran problemática tratada en este tercer punto. ¿Adónde hemos llegado en esa problemática?

A mi modo de ver, hemos comprobado una vez más que no hay ninguna necesidad específica que lleve del análisis de clase al amoralismo político. Precisamente cuando se experimenta, directa o indirectamente, que el uso de ciertos medios preconizados por Marx «a mediados del siglo pasado» constituirían hoy «simplificaciones que, al hacer abstracción de factores esenciales específicos, impiden de hecho un análisis verdaderamente riguroso de las causas de la miseria» (VII,11), no sólo los cristianos modifican ese análisis, sino aun la mayoría de los marxistas (como hubo de hacerlo nada menos que el mismo Lenin).

¿Por qué insiste el documento en que en el análisis que enfoca con preferencia la lucha de clases «pierde todo sentido la referencia a las exigencias éticas» (VIII,7) y «se pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética» (VIII,9)?

Creo que, en materia de principio, ello se debe a un malentendido. Se piensa que el condicionamiento que supone el conflicto

de clases en la sociedad *relativiza* la verdad *absoluta* hasta quitarle a ésta ese carácter. Hay aquí una confusión que, después de lo dicho sobre la Ilustración, es muy peligrosa. Se trata de *identificar verdad absoluta con verdad total*.

La verdad total no la podemos obtener en la historia. Pero ello no significa que todo sea relativo. Luchar contra la relatividad, que procede de todos los elementos que condicionan nuestras aproximaciones a la verdad, tampoco significa que no nos aproximemos a ella. Esas sucesivas aproximaciones forman parte de un dinamismo infinito, como es infinita la Verdad hacia la que humildemente nos aproximamos. Admitir pues el condicionamiento social de la verdad —así como cualquier otro condicionamiento de la misma— no equivale a amoralismo o a la negación de la trascendencia de la verdad teórica o ética²¹. Significa que vamos en busca de ella y que la experiencia, la previsión, la comparación, nos ayudan para no «traicionar a los pobres» a los que pretendemos servir (XI,10).

Con todo, en el plano de la práctica no puede negarse que la teología de la liberación tiene que enfrentar compromisos concretos donde es difícil hacer las debidas distinciones. Y esto no porque se practique o deje de practicar un análisis marxista, sino porque, una vez practicado cualquier análisis de la realidad que sea verdaderamente tal, las reglas morales cristianas no aparecen tan claras como para decidir sin vacilaciones lo que el espíritu de la norma indica.

Tengo ante mis propios ojos en el momento de escribir estas líneas un artículo. Por la firma, podría decirse que procede de la teología de la liberación, si todo lo que dicen los teólogos de la liberación hubiera que ponerlo a cargo de aquélla. En todo caso, se afirma allí que el proceso de liberación pasa en América Latina por las guerrillas que se han ido formando y han luchado en diferentes países del continente. Entre ellos aparecen Brasil,

²¹ Me complace señalar que esta formulación importante para cualquier cristiano enfrentado a esta problemática no es ajena a pensadores marxistas. Por eso mismo recuerdo aquí que, por lo menos en el caso a que me refiero, no puede decirse que el análisis *no sea más que* un momento del combate, y no una autocrítica de cómo se conduce el proceso revolucionario. Y si esto no se hace, nada hay en el marxismo, *en principio*, que lo impida.

Perú (¿se referirá al grupo guerrillero más conocido hoy, al llamado *Sendero Luminoso?*), Uruguay y muchos otros.

Pues bien, debe quedar claro de antemano que no tengo dudas sobre la ortodoxia del teólogo en cuestión. No pienso siquiera que sea víctima de un amoralismo político y menos aún que ese juicio provenga de una necesidad lógica inherente a un análisis marxista. Ello no me lleva, sin embargo, a estar de acuerdo con él en ese punto. Creo que hay allí un error, y he tratado de explicarlo en uno de mis libros, porque entiendo que una guerrilla prolongada tiene efectos tal vez más destructores de la ecología social que una guerra entre países. Entiendo, pues, que, aunque sea falso que la violencia haya comenzado cuando comenzó la guerrilla, ésta no puede iniciarse sin tener en cuenta lo que la experiencia enseña sobre sus consecuencias. Y no puede valorarse *solamente* por las intenciones de justicia de los que la practican, ni por el desinterés y el coraje de quienes así se comprometen con los pobres hasta el punto de sobrellevar torturas y muerte.

Dicho esto, queda, sin embargo, todo por decir. Hay por lo menos aquí tres conflictos distintos y una sola persona para situarse frente a ellos. Está el conflicto global: quiénes asumen la causa de los pobres y quiénes la combaten. Está también el conflicto entre quienes aceptan o no, por razones morales y a la vez prácticas, qué tácticas se pueden o no usar en esa lucha para no perjudicar a quienes se quiere servir. Y está por fin el conflicto teológico, donde también hay que elegir el campo en donde el acuerdo es más profundo.

Fácil, demasiado fácil es decir que en cada uno de esos planos puede uno situarse haciendo las debidas distinciones. Una vez que uno toma una posición general, las distinciones se pierden fácilmente de vista o son pasadas por alto. Y si uno, por temor a ello, las pone como condiciones, termina del lado contrario al que pensaba escoger.

Para sólo referirme al último plano, al teológico, ¿elegiré yo el momento preciso en que una parte del magisterio combate la teología de la liberación —o «ciertos aspectos» de ella— como negación práctica de la fe cristiana, para disociarme de un colega y amigo y mostrar que no caigo en los mismos defectos que él? Pero, por otro lado, ¿es posible y realista defender la teología de

la liberación sin aceptar que ésta tiene defectos, cuando éstos pueden mostrarse con el dedo? ¿Cómo matizar de tal modo que el matiz sea *eficazmente* reconocido, pero, al mismo tiempo, sea y permanezca *sólo* matiz?

Quisiera, con todo, referirme también brevísimamente a dolorosas situaciones morales por las que han de pasar los cristianos, sumergidos como están, lo quieran o no, en ese tipo de conflictos. No hace mucho murió en mi país, Uruguay, en la prisión donde por largos y terribles años estaba purgando su pena de una manera (en lo que es dado saberlo) ejemplar, un guerrillero uruguayo que parecía tener en su haber muchos hechos de sangre. Desde ciertas filas políticas se invitó a acompañar el entierro del «compañero» muerto. ¿Con quién, con qué solidarizarse? ¿Con los valores o intenciones de la guerrilla, prescindiendo de sus métodos? ¿Con los valores mostrados por un hombre víctima de una terrible violencia, que soportó valientemente prisión, torturas, enfermedad y muerte, cualquiera que haya sido su pasado?

Decidirse en este caso significa, para la mayoría de los mortales, asumir una causa, que no se sabe bien desde fuera cuál es, sin poder explicarla o matizarla. Se tomarán fotos de quienes asistieron al entierro. Quienes no estuvieron, tampoco dejarán de estar conspicuamente «ausentes» de la foto. A nadie se le escapa lo que ello puede significar en un futuro incierto.

Yo pediría a quienes redactan este tipo de documentos que hicieran un esfuerzo de comprensión. Que no tomaran por indecisión moral o como testimonio de que se han borrado las fronteras entre el bien y el mal, las complejas y siempre insatisfactorias decisiones que tienen que tomar los cristianos —y también los marxistas— ante este tipo de problemas cuya solución aparece siempre como terriblemente *relativa*. Precisamente tanto más *relativa* e insuficiente cuanto más moral quiere ser.

Claro está que especialmente los jóvenes, cuando después de conocer lo que se juega en la lucha de clases y lo que la justicia exige, se enrolan en una causa, no tienen muchas veces la experiencia de esa relatividad. Comienzan a emplear ciertos medios, que parecen eficaces y buenos o, por lo menos, momentáneos si no tan buenos, y, al no ver resultados tangibles, sienten la tentación, no tanto de la violencia por la violencia, pero sí de una

escalada desesperada de medios. Y es verdad que, en ese camino, se puede llegar al «recurso sistemático y deliberado a la violencia ciega, venga de donde venga» (XI,7).

No se trata de saber si esto debe ser condenado. En eso probablemente todo el mundo estará de acuerdo, incluso los marxistas sinceros. El problema está en cómo atacar el mal. Creo que una cosa es clara: el mal no está en hacer un análisis de clase ni en hacerlo desde una praxis partidaria. Está en *no tener otra educación u otros principios morales* más que el resultado de un análisis de clase. ¿Sucede esto en los marxistas? En algunos, es posible; en todos, no. Pero que el cristiano, que tiene una tradición espiritual que le ayuda a pensar y a valorar los medios que usa de una manera más honda, tenga que sucumbir al amoralismo político —y que eso se atribuya al análisis marxista y a su lógica interna— no tiene mucho sentido. Que alguien se deje llevar a juicios no matizados, eso sí es muy posible, y no se debe al análisis, sino a la dificultad de todo matiz en situaciones de extrema simplificación aparente y de complejidad real.

4. Pero aquí nos encontramos, en *cuarto* y último lugar, que la relativización de la verdad, según el documento, ataca lo que más se puede identificar con la Verdad absoluta: la de la fe propia de la revelación cristiana. El documento, una vez más, continúa aquí, con mucha claridad, la lógica que se ha ido percibiendo a lo largo de los párrafos anteriores.

En efecto, el análisis de la realidad en términos de lucha de clases puede ser insuficiente; pero, en sí mismo, no se detiene ante límite alguno. Ningún campo, ni siquiera el más alto —el religioso— se le escapa: «La ley fundamental de la lucha de clases tiene un carácter de globalidad y de universalidad. Se refleja en todos los campos de la existencia, *religiosos*, éticos, culturales e institucionales. Con relación a esta ley, *ninguno de estos campos es autónomo*. Esta ley constituye el *elemento determinante* en cada uno» (VIII,8).

Esta pérdida de la *autonomía* en terrenos donde campea por sus fueros la verdad absoluta de la revelación, parecería que no debe ser aceptada de ninguna manera. Y mucho menos si, en lugar de autónoma, esa verdad se vuelve *determinada* por el mismo

elemento parcial que hemos venido siguiendo hasta aquí: la praxis de la lucha de clases.

Ya se ha visto el problema que ello significaba para una ética que quisiera mantener su principio: «el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal» (VIII,9). Pero se traduce o, si se prefiere, se transmite al campo «teológico». «De esta nueva concepción se sigue inevitablemente una *politicización radical* de las afirmaciones de *la fe* y de *los juicios teológicos*» (IX,6). Politización, no en el sentido de que se multipliquen o exageren las consecuencias políticas de la fe y de la teología, sino, como se ha visto antes a propósito de la ética, en el sentido de que se *relativizan* los juicios teológicos y las expresiones de la fe, volviéndose ellos, y no la política, consecuencias y no causas. En efecto, «ya no se trata solamente de atraer la atención sobre consecuencias o incidencias políticas de las verdades de la fe, las que serían *respetadas ante todo por su valor trascendente*. Se trata más bien de la *subordinación* de toda afirmación de la fe o de la teología a un *criterio* político dependiente de la teoría de la *lucha de clases*, motor de la historia» (*ibid.*).

Antes de pasar al plano teológico concreto donde esta subordinación relativizadora muestra, según el documento, su aspecto más negativo —el de una *Iglesia popular*— conviene examinar un instante la argumentación anterior.

Praxis partidaria, parcialidad epistemológica, relativización de la verdad, relativización de la teología y de la fe: he aquí los pasos de la lógica que va siguiendo, con harta claridad, el documento.

Es importante señalar que, entre los teólogos de la liberación, hay algunos que han negado precisamente la lógica de ese *último paso*. El uso del análisis proporcionado por las ciencias sociales iría *solamente* hasta donde llega el material sobre el que se inclina la teología para ejercer su propia función. Esta tendría criterios específicos y no estaría, pues, subordinada a la relativización hermenéutica emanada del análisis de la «realidad». Se trata entonces del recurso al análisis social en función del conocimiento de una situación, y no para el estudio de asuntos considerados más estrictamente teológicos.

En mi opinión, no es posible hacer este corte epistemológico

y dejar a las ciencias sociales en el umbral de la teología. Eso sí, esta conexión lógica no permite condenar como heterodoxa una teología so pretexto de que hubiera sido más lógico hacer la afirmación errónea, si esta afirmación no fue, en realidad, hecha. Lo más que el magisterio puede hacer entonces es avisar del peligro que se corre. Pero, salvado este posible malentendido, creo que es menester aceptar aquí el desafío que plantea el documento. Y que plantea también cualquier tipo de análisis de los condicionamientos sociales del conocimiento, no sólo el marxismo.

Una *primera* observación al respecto. El peso del argumento que el documento esgrime está más en las malas *consecuencias* que en la mala *fundamentación* del análisis de la realidad. No es tanto que éste sea fiel o no a lo real, que trata de analizar, lo que se discute. Si, de argumento en argumento, termina este análisis relativizando la fe y los juicios teológicos, entonces tiene que ser falso. Ahora bien, el mismo documento, tal vez sin darse cuenta, entra en un tipo de análisis que, sin ser explícitamente marxista, lleva a similares consecuencias.

Las «orientaciones» finales del documento comienzan expresando que «la llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas 'teologías de la liberación' de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes *contribuyen* al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes *se aprovechan* de ella, a quienes *se resignan* o a quienes *deja indiferentes* esta miseria. La Iglesia, guiada por el evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia...» (XI,1). Y ya en la Introducción, el documento había hecho una similar advertencia: «Esta llamada de atención... de ninguna manera podrá servir de *pretexto* para quienes *se atrincheran* en una actitud de *neutralidad* y de *indiferencia* ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia.»

En los dos textos que se acaban de citar se hace un análisis de la sociedad usando como clave los *intereses de clase* y señalando los diferentes grados y mecanismos que esos intereses ponen en movimiento. Como es obvio, el hecho de que ese análisis no use terminología *científica* o *ideológica* no engaña a nadie. Es un excelente análisis y pone al descubierto intereses creados y complejidades que muchas veces se encuentran disfrazados, como los

que aparecen bajo las formas de la neutralidad o la indiferencia.

¿A qué se endereza ese análisis? A impedir que lo que es ya una defectuosa interpretación de la fe, use todavía como «pretexto», es decir, deformándolo, el «juicio teológico» y la expresión de «fe» que este documento pretende ser. Con ello se desviaría la fe tanto o más gravemente que con los defectos señalados en las «teologías de la liberación».

Lo único que le faltaría en este aspecto al documento sería generalizar el principio hermenéutico de que se sirve como si hubiera surgido del puro sentido común: la posición asumida en la lucha de clases condiciona el poder o no comprender correctamente —hacer una buena lectura de— la palabra de Dios. Esta es, sin duda, para el documento, Verdad absoluta, pero el hombre que el documento pinta como no «haciendo la verdad», no es libre para escuchar debidamente esa palabra. Por eso se requiere una continua vigilancia, una continua conversión y una continua «opción preferencial por los pobres» (*ibid.*) para ir aproximándose a esa Verdad absoluta que se nos revela y nos cuestiona.

Una *segunda* observación. Demás está decir que esta dependencia hermenéutica no equivale a un determinismo. O, si se prefiere, equivale a un determinismo que es sólo relativo, es decir, a un condicionamiento. Como en el ejemplo antes propuesto, no se trata de algo necesario que se imponga a la verdad y pase por encima de ella. Ya he indicado que una cierta versión simplista del marxismo cree que con hacer un análisis de la clase social a la que pertenece un ser humano ya puede saber cómo pensará ese ser humano y cómo pesará en la historia.

Esa grosera aproximación al problema del condicionamiento epistemológico es claramente falsa. Aun para los marxistas inteligentes. Tanto que, de ser verdadera, Marx jamás habría podido escribir lo que escribió, condicionado socialmente como estaba. Con más razón, quien posee una teología del Espíritu que lleva a la verdad y, poco a poco, a «toda verdad» (Jn 16,13) no tiene por qué temer que la posición de clase sea *determinante* de su mentalidad y le impida aproximarse más y más a una lectura e interpretación cada vez más rica y más correcta de la palabra de Dios. Precisamente creo que, para valorar lo que ha significado

la Ilustración para la hermenéutica teológica y para la teología y exégesis posconciliar en la Iglesia católica, es menester una teología del Espíritu, una pneumatología que este documento parece enteramente desconocer²² o, por lo menos, no integra entre los criterios con que la teología de la liberación debería ser juzgada.

Para comprender el mecanismo de este papel hermenéutico de la justicia «práctica», o sea de colocarse del lado *verdadero* en los conflictos que provoca la dominación del hombre por el hombre, es menester comprender sus límites. El documento parece sugerir que los criterios teológicos, inclusive la obediencia al magisterio, se *subordinan* a parámetros que proceden *a priori* de la posición de la persona en la lucha de clases, esta vez introducida dentro de la Iglesia misma: «La concepción partidaria de la verdad que se manifiesta en la praxis revolucionaria de clase corrobora esta posición. Los teólogos que no comparten las tesis de la 'teología de la liberación', la jerarquía, y sobre todo el magisterio romano, son así desacreditados *a priori* como pertenecientes a la clase de los opresores. Su teología es una teología de clase. Argumentos y enseñanzas no son examinados en sí mismos, pues sólo reflejan los intereses de clase. Por ello su contenido es decretado, en principio, falso» (X,1).

Otra vez, con dolor, pero con franqueza —¿qué otro recurso cabe?— creo que el magisterio se desacredita a sí mismo con esta resentida caricatura. Yo no soy un lector asiduo de todo lo que la teología de la liberación produce. No puedo serlo porque tengo que trabajar en ella, y ello significa estar al servicio de la reflexión que muchos grupos de cristianos hacen de su fe. No puedo, por lo mismo, jurar que nunca nadie ha dicho una cosa parecida. Lo que sí puedo jurar es que eso *no es* la teología de la liberación.

¿Cómo procede, entonces, ésta, si la Iglesia que comparte «la suerte terrena del mundo» (GS 40), muestra alguna idea teológica, alguna comprensión de la fe que parece no tener la misma opción preferencial por los pobres que la Iglesia, como totalidad,

²² Esto explica que las muestras de exégesis que aparecen en el documento den la impresión de ignorar, tal vez por considerarlas peligrosas y divisivas, las conquistas que han seguido, en hermenéutica bíblica, a la distinción de los géneros literarios: historia de las formas, historia de la redacción, formación del canon escriturario y sus criterios, etc.

ha hecho suya? ¿Qué ocurre si los principios tenidos como expresión de la fe cristiana o no se aplican o no son eficaces en su aplicación?

Pues bien, a menos de renunciar a hacer teología y a menos de juzgar a la Iglesia desde *fuera de la fe*, lo que el teólogo razonable hace es levantar una sospecha metódica. Nada de declarar eso falso *a priori*, ni de suponer que porque se dice que el Vaticano maneja grandes capitales su pensamiento *debe* funcionar en favor de los ricos y opresores. Lo que cabe, y no puede menos de contribuir a la continua y necesaria purificación de la Iglesia (GS 43), es revisar esa teología y atenerse a los criterios de la fe tal como ésta nos llega a través de la revelación y de la tradición cristiana. Para hacer ese trabajo científico está el teólogo (que no es un poeta ni un político). Claro está que esa opción no significa una imposible neutralidad. Como bien dice el documento, ante el dolor de los pobres la neutralidad es falsa. Pero no es la apariencia de cómo encaja una idea o un juicio teológico en la opción por los pobres lo que *decide* su valor teológico. Sí previene de que hay que reexaminar los fundamentos de esa interpretación.

Lo que el documento, aunque sea muy poco, acredita a la teología de la liberación, como el «haber valorado los grandes textos de los profetas y del evangelio sobre la defensa de los pobres» (IX,10), brota precisamente de haber sospechado que se había espiritualizado, individualizado y desviado esa enseñanza bíblica. No se la declaró falsa *a priori*. Se buscó, con los más serios instrumentos exegéticos el sentido literal de esos pasajes y «se descubrió» lo que la Iglesia hoy unánimemente valora, a juzgar por el documento.

* * *

Y así termino aquí esta larga lectura-inventario de la segunda parte. No pretendo haber cubierto con ella todos y cada uno de los párrafos de los cinco capítulos que la componen. Sí la mayor y la mejor parte de ellos. Quiero decir con esto que he seguido lo que me pareció ser el más claro y lógico hilo conductor que hiciera ver un argumento único y ordenado donde tal vez no fuera tan fácil percibirlo. Y digo también lo mejor, porque de

todos y de cada uno de los pasos dados, creo que se pueden sacar observaciones valiosas para mejorar, esclarecer y matizar la teología de la liberación que practicamos. En cuanto al estatuto teológico de estos capítulos, el lector recordará que ése fue el tema del primer párrafo de este capítulo, antes de comenzar la lectura-inventario.

De los párrafos del documento no cubiertos por esta lectura-inventario, poco puedo decir. El documento parece haber querido reunir en esta última parte muchas cosas. Algunas de ellas tan escuetamente propuestas que confieso no entender a qué se refiere. Por ejemplo, en las «orientaciones» finales se encuentra una pequeña *lista* de elementos teológicos que las «teologías de la liberación» «tienden a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios de salvación, y en particular de la Iglesia y de los sacramentos» (XI,17). Supongo, por el uso de alguna palabra como «trascendencia», que algunos de estos *items* habrán sido tratados ya en la primera parte y que sólo reaparecerán aquí a modo de resumen. Otros, no puedo saber por qué se ponen aquí²³. Y algunos más, en fin, no veo qué pueden querer significar, por lo menos en cuanto aplicados a la teología de la liberación.

Por no poder abarcarlo todo, dejo también la denuncia hecha de ciertos abusos reales o presuntos. Valga, por ejemplo, que la eucaristía es «transformada en celebración del pueblo en lucha». No me ha tocado presenciar este tipo de transformación. No sé si ella se refiere al lenguaje que se usa, o si se trata de una reserva teológica, en cuyo caso no veo que la lucha por la justicia, si es de eso de lo que se trata, requiera ninguna transformación para ser celebrada, como obra de la gracia, en la acción de gracias eucarística, valga la redundancia.

Queda, por último, un tema que, estrictamente hablando, pa-

²³ Como, por ejemplo, supongo que el haber colocado «verdadero Dios y verdadero hombre» a propósito de Jesucristo obedece a una inquietud que aparece antes, en un párrafo donde se dice que «Es cierto que se conservan literalmente las fórmulas de fe, en particular la de Calcedonia, pero se les atribuye una nueva significación» (X,9). Confieso no conocerla y el documento no es explícito al respecto.

recería pertenecer a este capítulo, pero que será tratado en el siguiente y último: el tema de una *Iglesia popular*.

Digo que parecería pertenecer a este capítulo porque podría decirse —y creo que así lo ve el documento— que es una instancia más de cómo el análisis de la lucha de clases, introduciéndose dentro de la misma realidad eclesial, divide a ésta en una iglesia de pobres y en una iglesia de ricos.

«Las 'teologías de la liberación', de las que hablamos, entienden por *Iglesia del pueblo* una Iglesia de clase, la Iglesia del pueblo oprimido» (IX,12; subrayado del documento). «Esta *reducción* vacía la realidad específica de la Iglesia, don de la gracia de Dios y misterio de fe. Igualmente se niega que tenga todavía sentido la participación en la misma mesa eucarística de cristianos que por otra parte pertenecen a clases opuestas» (IX,9)²⁴.

En la medida en que constituye esto un caso concreto más dentro de la problemática general analizada aquí no veo que exija un desarrollo especial. En cambio, pienso que el fenómeno de la Iglesia popular es demasiado característico como para subsumirlo en lo que precede. Por eso lo desplazo hacia el capítulo siguiente con la esperanza de que reciba allí la atención que merece.

²⁴ Cabría esperar, con todo, por lo menos para no chocar a los oídos cristianos, que un documento hecho por teólogos recordara, aunque sólo fuera para explicar por qué no se aplica aquí, el archiconocido texto de san Pablo a los Corintios. Se recordará que allí les dice que no distinguen lo que es la eucaristía —no discernen el Cuerpo del Señor— quienes se sientan a la misma mesa eucarística estando uno ebrio y el otro hambriento, sin duda por pertenecer a clases sociales diferentes. Una vez más, no creo que haya que tomar al pie de la letra a san Pablo. Pero no se le puede ignorar.

IGLESIA POPULAR, IGLESIA POLITICA

El problema de la *Iglesia popular* o *Iglesia del pueblo* es algo que no puede ser meramente reducido a la última consecuencia de un determinado análisis de la realidad: en este caso, el marxista. Entre otras razones, porque en el cuadro latinoamericano, esta Iglesia se ha llamado, con razón, «del pueblo», no porque los teólogos de la liberación la hayan así bautizado después de crearla, sino por proceder de la misma cultura popular. Ahora bien, el marxismo ciertamente no pertenece a lo «popular» en América Latina. Ni siquiera a lo que se podría llamar el proletariado urbano. Mucho menos a las culturas autóctonas (mayoritarias en varios países del continente o importantes enclaves en otros). Como toda ideología europea, el marxismo permanece aún como un fenómeno social típico de clase media.

Dicho esto a modo de introducción, este capítulo quisiera estudiar brevísimamente la interpretación, en el fondo política, que hace el documento romano de esta realidad eclesial significativa. No sólo y no tanto por su magnitud numérica, sino sobre todo por haber introducido modificaciones importantes en la misma teología de la liberación, cambios que el documento, siguiendo una línea ya prefijada de interpretación, parece ignorar.

Desde este caso específico de la Iglesia popular, y volviendo atrás hacia lo estudiado en el capítulo anterior, aventuraré mi propia hipótesis interpretativa de toda la segunda parte del documento, así como lo hice de la primera al final del capítulo segundo.

1. Iglesia y movimientos populares

Es relativamente fácil, como he tratado de mostrar en las últimas páginas del capítulo anterior, llegar, como si fuera una última consecuencia del análisis de la lucha de clases, a interpretar

el nacimiento de una Iglesia popular, y solamente popular, como la irrupción de ese análisis sociológico en la realidad teológica y sobrenatural de la Iglesia.

Así, leemos: «la lucha de clases... divide a la Iglesia» (IX,2). «La Iglesia de los pobres significa así una Iglesia de clase» (IX, 10). «Las 'teologías de la liberación', de las que hablamos, entienden por *Iglesia del pueblo* una Iglesia de clase» (IX,12). No es, entonces, de extrañar, como ya se indicó, que esta *reducción* de la Iglesia a ser «una realidad interior de la historia» se considere que «vacía la realidad *específica* de la Iglesia, don de la gracia de Dios y misterio de fe» (IX,8). Este último argumento teológico de la reducción unidimensional ha sido ya tratado en los dos capítulos anteriores.

Me interesa más, en cambio, examinar la base histórica sobre la que trabaja el documento acerca del origen de la Iglesia popular. En mi opinión, fundada en un estudio hecho sobre ese origen, el documento habría ganado mucho en la comprensión de ese fenómeno de haber reducido a *dos* teologías el plural que usa para designar «las teologías de la liberación». En efecto, entre esas dos teologías, entre el comienzo y mediados de los años setenta, tiene lugar la aparición y el desarrollo de la *Iglesia del pueblo* como fenómeno nuevo en la eclesiología latinoamericana.

Entre esos años, por causas que es extraordinariamente difícil reducir a un denominador común, comienza a percibirse en varios sitios una considerable movilización de los estratos pobres y marginados de la sociedad latinoamericana.

Precisamente lo que tienen de único es que, con *ocasión* de algún liderazgo carismático religioso o político, o de alguna urgencia o posibilidad abierta en el poco espacio religioso o social de que esa gente disfrutaba, una parte de esa masa que antes parecía pasiva y resignada encuentra sus propios moldes de organización y movilización.

A veces esa ocasión la brinda un partido político populista o —si se prefiere evitar ese término a veces peyorativo— un partido «a la manera del pueblo». A veces surge del atractivo de ciertos líderes o de celebraciones carismáticas. A veces también de que la Iglesia les proporcione un lugar —único en tiempos de dictadura— para reunirse, reflexionar, orar o celebrar ritos.

En general, estos movimientos carecen, por lo menos al comienzo, de una ideología determinada. Muchas veces el proceso mismo de la movilización y las circunstancias —más poderosas que las ideas abstractas—, arrastran a esos movimientos a tal o cual opción en el plano social o político, aunque otras veces permanecen neutros en estos aspectos.

Hablando en general, en América Latina es extremadamente difícil que el elemento religioso en su sentido más amplio —abarcando toda la gama que va desde la reflexión profunda y comprometida sobre la fe hasta el sincretismo o la superstición— no esté de alguna manera presente. Más aún, salvo excepciones que tal vez se están volviendo más numerosas, ese elemento religioso está ligado a la organización religiosa por antonomasia que el pueblo latinoamericano ha conocido durante siglos: la Iglesia católica.

De ahí que la movilización popular de que hablaba, cualquiera que sean sus causas —una victoria política como la del peronismo antes del último golpe militar en Argentina o la del sandinismo en Nicaragua, o la innumerable variedad de comunidades de base que surgen sobre todo para expresar necesidades religiosas o en períodos en que se vuelve difícil la actividad política y se busca hacer reales los derechos humanos o la propiedad de la tierra, por ejemplo—, se haya concretado a menudo *también a nivel eclesial o principalmente en este nivel*.

En otras palabras e independientemente de toda valoración, la Iglesia, acostumbrada a tener pequeñas minorías activas y grandes masas inertes y silenciosas, se encuentra frente a un fenómeno nuevo: una movilización popular considerable dentro de sus propios cuadros.

Cabría añadir una cosa de alto valor significativo para los fines de este estudio. Sin entrar en demasiadas consideraciones que estarían de más en este escrito, es menester añadir, en efecto, que esa movilización popular fue vista con excelentes ojos por la Iglesia oficial latinoamericana, sin mayor distinción de orientaciones teológicas. Existe aquí, sin duda, un cierto triunfalismo o, si se prefiere, un definido optimismo cuando se percibe que, dentro de un proceso general de secularización, de pronto se acercan espontáneamente a la Iglesia y se tornan activos y en-

tusiastas miembros de ella grupos humanos que pueden contarse por decenas o centenas de millares.

Precisamente una de las primeras ambigüedades de esta Iglesia popular y de sus comunidades eclesiales de base es que todo el mundo se preocupa por contarlas y nadie tiene demasiado interés en saber en qué consiste la atracción que ejercen. Se tiene, en cambio, interés en aprovecharlas, cualquiera que sea su motivación y la praxis consiguiente. Todo lo demás debe de estar en camino. Muy pocos pastores —también los hay— se privan de este pequeño y, para algunos, efímero triunfo eclesial por sospechar que pueda haber allí algún peligro como el que luego estudiaré siguiendo el documento.

De todos modos, en este origen o génesis de una *Iglesia popular*, contrariamente a lo que supone el documento, poca o ninguna participación ha tenido por lo general la teología de la liberación y menos aún el análisis marxista. En un primer momento, la motivación y la movilización surgieron de la espontaneidad popular. De ahí la expresión, teológicamente equívoca, pero sociológicamente acertada: una Iglesia que *nace del pueblo*.

La teología de la liberación —como teología y como trabajo propio de clases cultas— llegó en un segundo momento. Como una reflexión sobre la praxis existente. Y esto no significa minimizar su importancia. Asumió esa realidad nueva dentro de la reflexión de la fe, defendió la capacidad del pueblo para ser Iglesia sin tener que cambiar de cultura o de clase, menos aún de religión, y para asumir una responsabilidad eclesial, llamando la atención sobre el hecho de que la Iglesia en el pasado había seguido muchas veces con el pueblo el camino más fácil: enseñar sin oír.

La descripción histórica del fenómeno no termina sin duda aquí. Muchas preguntas quedan por responder y muchas dudas pueden ser levantadas. Pero hay ya en esto algunos elementos que vale la pena subrayar porque están ausentes o no han sido bien interpretados por el documento que aquí se analiza.

Como ya se dijo, la existencia y la justificación de la Iglesia que ha surgido de esta movilización popular *no proceden* de ningún tipo de análisis social hecho por la teología de la liberación. Más aún, como por su origen étnico y cultural ese «pueblo» es

tan distinto del «proletariado» (de Marx), un análisis *de clase* no parece poder dar cuenta de la riqueza y de la fuerza del elemento popular latinoamericano. De ahí que continuar practicando ese análisis en relación a los elementos ideológicos y opresivos que pueda tener la religión que el pueblo practica, aparezca como una práctica extranjerizante y elitista: propia de grupos de clase media que quieren pensar por el pueblo sin entrar en él y aprender de él.

Resumiendo, pues, en una materia que daría para mucho, esta segunda tendencia de la teología de la liberación, en la medida misma en que ha hecho del *pueblo* —ya movilizado o en vías de movilización— no sólo el objeto inmediato, sino ya desde ahora el *sujeto* principal de la teología liberadora, se ha ido separando de las ciencias sociales (y de su análisis), de la politización (como elemento hermenéutico) y, finalmente, del marxismo¹.

Por eso mismo he querido separar este tema específico del tratado sobre la hermenéutica teológica en el último párrafo del capítulo anterior. Para quien vive y trabaja en América Latina sólo puede constituir un grueso error —fomentado, es cierto, por los medios de comunicación— pretender que el fenómeno de la «Iglesia del pueblo», o de la aparición de innumerables comunidades eclesiales de base para ser más exactos, sea la última consecuencia del empleo del análisis marxista de la lucha de clases.

Por otra parte, tampoco se trata, como en algunos otros elementos señalados antes, de exageraciones o caricaturas. ¿Habrá que concluir que, en este punto preciso por lo menos, el documento careció de información seria? ¿O que redujo la información requerida a la lectura de alguna obra conocida por confundir los datos existentes?

Puede ser, pero pienso que hay que buscar una clave más honda. Y pienso así porque varios datos, que pueden ser considerados pequeños o aislados, en sí mismos, apuntan a un cono-

¹ Claro está que, en materias como la de los factores económicos de la opresión nacional e internacional, es imposible (y el mismo documento lo muestra fehacientemente) no utilizar elementos de origen marxista, por ejemplo, al estudiar los mecanismos del capitalismo internacional. No se priva de ello, por cierto, la doctrina social de la Iglesia.

cimiento más exacto del que se ha hallado hasta aquí de algunos «defectos» de la Iglesia popular. En todo caso, de aspectos negativos de ella, o pasibles de serlo, que *no provienen* del análisis de la lucha de clases.

Uno de ellos consiste en que se reconoce el origen «religioso» y no clasista y conflictivo de por sí, de la Iglesia del pueblo. Pero se dice que su peligro consiste en dejar «captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias» (XI,17). ¿Quiénes harían esta *captación*? Obviamente, en último término, los marxistas; pero de manera inmediata quienes podrían desplazar esa energía religiosa hacia la «politización de la existencia» del pueblo serían precisamente los teólogos de la liberación y los agentes pastorales que en ellos se inspiran. Sólo a ellos, en efecto, se puede acusar de hacerlo, «desconociendo a un (mismo) tiempo la especificidad del reino de Dios y la trascendencia de la persona» (*ibid.*).

Si no me equivoco, el documento es muy consciente de que la Iglesia popular no es obra de la teología de la liberación, sino de la espontánea religiosidad del pueblo mismo; reconoce, además, que ésta ya no es aquella que, debido al análisis marxista mezclado con la fe, llevaba a los fieles dentro de la Iglesia a verse como enemigos de clase; pero teme que una Iglesia así formada sea *manipulada*, «captada» por quienes a un mismo tiempo manejan la religiosidad y un análisis político de la realidad.

En efecto, la comunidad eclesial de base parece ser, de por sí o en principio, un lugar donde el pueblo practica por sí mismo un análisis de la propia praxis. O, por lo menos, existe una ambigüedad al respecto que no escapa al documento y que éste termina por dejar tal como la encuentra. Así, dejar, por un lado, que el pueblo con su praxis liberadora use, por así decirlo, sus propias *palabras prácticas*, y aun enseñe a la teología, supone que es ya sujeto, y no mero objeto, de su historia. Su fuerza histórica tiene que proceder de que, de alguna manera más o menos consciente, sepa dónde se hallan y cómo se combaten los mecanismos de su opresión.

Pero, por otro lado, ¿no se dice que esto es un proceso concientizador y que es menester, para poder llevarlo a cabo con éxito, una modificación de las estructuras culturales y educacio-

nales? ¿Es la comunidad eclesial de base, siempre o en algunos de sus casos, un enclave «concientizador», por ejemplo, sobre sus mismas ideas religiosas, o supone ya a sus miembros concientizados? En todo caso, ¿de dónde se saca el criterio para juzgar el grado de esa concientización y no manipular a la comunidad? Esta ambigüedad real, que puede leerse en teólogos de la liberación, se encuentra a dos párrafos de distancia en el documento.

Allí se lee primero: «El sentido *cristiano* del pobre se perverte² y el combate por los derechos de los pobres se transforma en combate de clase en la perspectiva ideológica de la lucha de clases. La *Iglesia de los pobres* significa así una Iglesia de clase, que *ha tomado conciencia* de las necesidades de una lucha revolucionaria como etapa hacia su liberación y que celebra esta liberación en su liturgia» (IX,10; el último subrayado es mío).

En cambio, aunque parece decirse lo mismo sobre la lucha de clases, no se dice lo mismo sobre la conciencia del pueblo dos párrafos más adelante: «Las 'teologías de la liberación', de las que hablamos, entienden por *Iglesia del pueblo* una Iglesia de clase, la *Iglesia del pueblo oprimido que hay que 'concientizar'* en vista de la lucha liberadora organizada» (IX,12; también aquí el último subrayado es mío).

Puede ser que esta ambigüedad se resuelva en términos de conciencia en el proceso mismo en que la comunidad de base evangeliza al pobre sobre el reino de Dios que llega para él y los que son como él. Pero aquí sucede algo que no puede atribuirse sin más al desarrollo de un análisis marxista y que apunta, por cierto, a algo típico de esta segunda tendencia en la teología de la liberación, volcada hacia lo popular: «el pueblo (oprimido)... llega a ser también para algunos (teólogos) *objeto de la fe*» (*ibid.*).

Objeto de la fe —u objeto de fe, como sería tal vez la versión más adecuada— indica, si no me equivoco, una especie de seguimiento del camino religioso-concientizador del pueblo en la comunidad de base, si no totalmente acrítico, sí elevado al plano de una verdad casi absoluta. Y así no es extraño que, absolutizar

² Recuérdese el comentario que se hizo en el capítulo segundo de esta obra sobre el tema de la pobreza y la exégesis que el documento hace a ese propósito en IV,9-10.

ese camino como si constituyese una verdad de fe sea considerado por el documento como la preparación inmediata para negar la autoridad y particularmente el magisterio de la Iglesia oficial cuando estos quieran poner cortapisas a cualquier expresión de fe de esa Iglesia del pueblo. «A partir de tal concepción de la Iglesia del pueblo, se desarrolla una crítica de las estructuras mismas de la Iglesia... Se trata de poner en duda la *estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia*, tal como la ha querido el Señor... Teológicamente, esta posición vuelve a decir que el pueblo es la fuente de los ministerios y que se puede dotar de ministros a elección propia, según las necesidades de su misión revolucionaria histórica» (IX,13).

Es cierto que, como habrá percibido el lector, en todas estas descripciones se mezclan aquí y allá elementos provenientes de la lucha de clases que, a menos de plantear una hipótesis que luego examinaré, no corresponden a la realidad que conozco, tal vez con una sola excepción. Pero no se puede negar que, al hacer este retrato de la Iglesia popular, el documento da expresión a un doble sentimiento: el de la Jerarquía pensando que la Iglesia del pueblo se le va de las manos y que ya no tiene autoridad sobre ella; y el del pueblo que siente la hostilidad y la incompreensión de algunos pastores y no dispone de demasiados elementos como para distinguir entre autoridad política que puede cambiarse en principio si no dialoga, y una autoridad eclesiástica inamovible (cf. IX,15).

Creo que, después de este examen, es posible rechazar mucho de esta descripción ya sea por inexacto, ya sea por exagerado, ya sea por no representativo. Pero ya no se puede pretender, como parecía, que la visión que el documento tiene de la Iglesia popular proceda sólo de un raciocinio abstracto sobre lo que debería lógicamente ser la última consecuencia de usar el análisis de la lucha de clases.

Ahora bien, si a toda esta descripción agregamos las alusiones demasiado obvias a la conversión de la eucaristía en «celebración del pueblo que lucha» (X,16; cf. IX,10), no se puede menos de pensar que al llegar a este punto de la *Iglesia popular* estamos frente a una clave mucho más práctica que la puramente teológica: la experiencia de conflictos *concretos y recientes* entre la

cúpula romana y realidades eclesiales latinoamericanas, donde aquella ha visto su autoridad disminuida. Tengan o no una relación directa con la teología de la liberación, las iglesias de Nicaragua y de Brasil (y como trataré de mostrar, también la de Cuba por contraste) constituyen la clave para entender mejor cómo el documento, sin nombrarlas, trata de problemas vinculados con ellas.

2. ¿Manipulación de la Iglesia popular?

Resulta relativamente fácil comprobar que algunos países latinoamericanos plantean de modo especial problemas más agudos que los restantes países a la jerarquía universal de la Iglesia. Y no es ninguna hipótesis aventurada suponer que un eco de esas dificultades y preocupaciones palpita en las páginas que estudiamos.

No creo engañarme ni extrañar a nadie si centro esas dificultades en dos países donde precisamente el fenómeno de una *Iglesia del pueblo*, como la llama el documento, aparece más nítidamente y con consecuencias políticas más visibles: Nicaragua y Brasil³.

Los viajes del papa a esos países —junto con algunos hechos que marcaron esas ocasiones de modo bastante singular—, además de las dificultades de algunos teólogos con la Congregación para

³ El lector se preguntará por qué no se incluye a Perú. Por cierto, es difícil explicar de dónde procede concretamente el interés del Vaticano por el peligro que podría correr la Iglesia en el Perú. A menos que esté muy equivocado, no tiene allí la Iglesia popular ni la magnitud y organización que posee en el Brasil, ni una relación tan clara con un movimiento político izquierdista como el de la revolución sandinista en Nicaragua. Probablemente, y ello no deja de ser triste, todo se ha concentrado en el Perú en un esfuerzo por lograr la condenación de la teología de Gustavo Gutiérrez. Tal vez se pensó que lo que este documento que aquí se estudia haría en el plano teórico, una condenación de G. Gutiérrez por el Episcopado Peruano lo complementaría en el plano práctico. No parece esto haber tenido éxito y me alegro por uno de los teólogos más importantes en el momento actual para toda la Iglesia. Tal vez se exageraron las presiones y lo que el Episcopado Peruano estaba dispuesto a hacer libremente, no quiso hacerlo bajo presión externa.

la Doctrina de la Fe, las posiciones políticas de no pocos sacerdotes y pastores, todo ello explica que exista allí un punto que preocupa. No era, por cierto, de esperar que un documento dirigido sobre todo a América Latina y sobre temas que se relacionan estrechamente con sus problemas, no llevara la impronta de la seria preocupación romana por poner fin a ciertas vacilaciones y ambigüedades no sólo teóricas, sino prácticas y experimentadas directamente en ese punto doloroso siempre donde política y religión se encuentran. Y se miran la una a la otra recelosamente.

Más aún, cuando hablo de vacilaciones quiero dar a entender que esa realidad experimentada con agudeza debe ser especialmente delicada, pues con frecuencia parece faltar allí un criterio uniforme para manejarla. No quiero decir con esto que las autoridades de la Iglesia, y particularmente el papa Juan Pablo II en sus viajes, se contradigan. Pero sí que le dan una gran importancia a diferencias y matices que no le es dado a cualquiera advertir con la misma claridad. Pienso que ello se refleja en el documento que aquí se analiza, y así trataré de mostrarlo.

Comencemos por un país que, por sus dimensiones geográficas y la importancia cualitativa y cuantitativa de su episcopado, debe ocupar un lugar igualmente dimensionado en la preocupación eclesial: Brasil, el cual es además uno de los países que acusa más claramente la presencia de una Iglesia popular en formación.

¿Por qué preocupa esta Iglesia? Entiendo que por un conjunto interconexo de causas. La mayoría de ellas han aparecido de alguna manera en las críticas que se acaban de ver acerca de la Iglesia del pueblo. Otras, aunque tácitas, son fáciles de imaginar, ya que están estrechamente ligadas a la descripción y al juicio que se hace de aquélla.

La *primera* razón, a mi modo de ver, viene del temor que se tiene en general a toda movilización popular espontánea. Y ello especialmente en América Latina y con relación a la Iglesia. El análisis que hacía Medellín sobre la violencia institucionalizada, al final de la década del sesenta, hoy se queda por cierto corto. La tentación de una contra-violencia —dado que la primera violencia constituye una semilla clara y constante de revolución— se asocia, a más o menos largo plazo, a cualquier movilización po-

pular. No en vano es precisamente el pueblo la víctima de esa violencia institucionalizada.

No se ve, en tal caso, qué podría poner freno al descubrimiento del marxismo y de sus promesas, así como a la atracción idealista que éste puede ejercer. No sería la primera vez que algo que comienza como un espontáneo movimiento popular dentro de los cuadros de la Iglesia se vuelve, *falta de otra salida eficaz*, marxista. Con o sin la ayuda de la teología de la liberación. Para producir tales efectos se basta el capitalismo internacional.

La dificultad de parar, o aun de encausar, un movimiento popular una vez éste puesto en marcha, debe haberla experimentado el papa Juan Pablo II cuando, hablando en un estadio de São Paulo a los obreros (metalúrgicos) de la región los exhortó a defender sus derechos, aunque sin entrar en la lucha de clases. Aun suponiendo que esos obreros hubieran comprendido que se trataba, no de modificar las estructuras, sino de convertir los corazones individuales para respetar así la trascendencia de las personas, la urgencia de defender sus derechos ignorados sistemáticamente, por la única vía a su disposición, la sindical, los hubiera devuelto al día siguiente a la lucha de clases. Y a la posibilidad de que ésta, por no hallar solución, se convirtiera en una escalada de violencia⁴.

Una *segunda* razón para temer el desarrollo de una Iglesia del pueblo en América Latina es la débil conciencia que este pueblo tiene de la autoridad eclesiástica en general y de su función magisterial en particular. Las clases medias tienen una visión más directa, aunque en muchos casos bastante mágica, de la importancia de la ortodoxia (sea para la liberación, sea para la salvación, si es que esta diferencia de acentos significa algo). El pueblo simple, en cambio, aunque respeta tal vez más exteriormente a la autoridad eclesiástica, no entiende la mayoría de sus decisiones en materia doctrinal o sacramental. Algo de eso pudo

⁴ Es difícil no prever, cada vez que parece romperse el círculo terrible: democracia, violencia institucionalizada, violencia subversiva, dictadura militar, democracia... que éste volverá a recomenzar si los pueblos, desanimados un momento en su lucha, a causa de la represión de sus derechos, los vuelven a recuperar.

experimentarlo el papa durante su estancia en Nicaragua, y el documento en sus alusiones prueba la importancia de esa experiencia traumática.

Es importante señalar a este respecto que la Iglesia del pueblo es una de las que muestra un mayor afecto, respeto y acatamiento con respecto a la autoridad de sus pastores. Tal es, por lo menos, la experiencia brasileña. Ello puede parecer, sin embargo, si no fortuito, por lo menos frágil. Depende en buena medida de la extraordinaria capacidad de liderazgo que tienen muchos de sus pastores.

Ahora bien, esa calidad les es personal. No depende del oficio como tal. Y la tendencia en el nombramiento de nuevos obispos prácticamente en toda América Latina, buscándolos precisamente por la uniformidad y conformidad que muestran con respecto a las orientaciones de Roma más que por su carisma de liderazgo, hace prever que en el futuro el nuevo episcopado perderá una buena parte de su actual capacidad de contener y orientar a la Iglesia popular. Ello presagia malos días para la jerarquía eclesial de tener ésta que hacer frente a la movilización popular. La información llegada de Nicaragua indica que ello estaría aconteciendo ya en ese país.

Pero creo que estas dos razones desembocan en una *tercera* y principal: el peligro de manipulación. Puede ser que en este punto me separe, en alguna medida, de alguno de mis colegas latinoamericanos; pero no puedo menos de pensar que, sociológicamente hablando, esta característica debilidad interna debe ser reconocida. Por otra parte, bastaría para el argumento que estoy siguiendo el que en Roma lo pensarán así. De todos modos, el pueblo de que aquí se trata se moviliza espontáneamente. Es difícil que esta espontaneidad se conecte profundamente con la fe cristiana, si se entiende por profundidad no el sentimiento, sino la reflexión.

Creo que sería tremendamente irreal pedirle al grueso de la población (muchas veces sin instrucción alguna) una concientización política que corra paralela con un hondo conocimiento de la fe cristiana y de sus consecuencias para la vida y sus problemas. Pero, además, el más elemental realismo añadiría que la

urgencia cotidiana de la lucha por la supervivencia no deja espacio, aunque existiera capacidad intuitiva o formación intelectual, para esa reflexión⁵.

Sin ella, es difícil resistir a las soluciones fáciles —de entender, si no de realizar— que se proponen. En la medida en que conozco algo de las comunidades eclesiales de base, conozco tres influencias que pueden llamarse hasta cierto punto *manipuladoras*, en el sentido de que se adelantan al progreso reflexivo (cristiano) de la comunidad.

Las autoridades de la Iglesia conocen y utilizan una de estas influencias. En la medida, en efecto, en que la Iglesia tiene aún poder político o económico, puede, durante cierto tiempo, mantener su atracción y, por ende, su autoridad sobre comunidades populares que tienen omnímodas necesidades ayudándolas a resolverlas. Hay así, por ejemplo, una «pastoral de la tierra» que no es tanto pastoral cuanto política, en el buen sentido de la palabra y donde las motivaciones religiosas entran a formar parte constitutiva de las reivindicaciones.

Hay que reconocer, en segundo lugar, que dondequiera que existen tales comunidades populares en el continente, personas de otras clases sociales se acercan ofreciendo servicios que la misma comunidad no puede realizar. Entre ellos está el que puede ofrecer el teólogo, si acepta ser el «intelectual orgánico» de esas comunidades, representándolas, dándoles una fundamentación para sus reivindicaciones inter y extraeclesiales, proveyéndolas de los fundamentos de una concientización apropiada a sus posibilidades de conocimiento y análisis de la realidad.

Y no cabe duda de que, en este menester, la teología de la liberación, en sus formas más simples y elementales juega un papel importante y puede que, en algún caso extraordinario, decisivo. Mi convicción es que, en cierta medida que puede de lejos parecerse a la acusación del documento de dar pan antes de dar el evangelio, para afrontar las urgencias y posibilidades surgidas de las necesidades del pueblo, se procura, más que un

⁵ Es característica reconocida de los populismos una fidelidad que va más a ciertos símbolos y personas que a determinadas ideologías.

desarrollo de la fe y sus consecuencias⁶, el atajo de enseñar a analizar la realidad. Ya he indicado por qué, en principio, no habría que alarmarse de que en este análisis se introdujeran elementos que, bien o mal, se llaman marxistas. Los teólogos que conozco saben las precauciones y los matices que se exigen para no salir de la verdad. Pero no siempre esos mismos matices llegan a todos los miembros de las comunidades de base.

Añádase a esto, en tercer lugar, la manipulación propiamente política. Los políticos, ya se sitúen en el plano electoral, ya en el revolucionario, no dejan de percibir que la espontaneidad del pueblo, sobre todo cuando se encuentra ya parcialmente movilizad, es un precioso elemento que puede ser manejado como palanca de grandes cambios socio-políticos.

Quien puede, además, presentar la realidad favorable a ese pueblo con el correspondiente *pathos*, como es el caso de los marxistas, es difícil que encuentren en el pueblo una resistencia «ilustrada», precisamente por la debilidad ideológica y falta de reflexión profunda sobre la fe. Y esto tanto menos cuanto se establece un compromiso y se deja todo el dominio de lo sagrado a los sentimientos y ceremonias religiosas más tradicionales, y el marxismo se reserva el dominio de la historia profana donde tiene lugar la revolución.

Esto es lo que hay que reconocer si se pretende entender la versión, verdadera o falsa, o probablemente ambas cosas⁷, que Roma tiene sobre lo que ocurre en Nicaragua.

⁶ En parte porque muchos elementos evangélicos son complejos y, desde este punto de vista, muchas comunidades populares, aun usando expresiones e imágenes cristianas, se encuentran en etapas más cercanas a las del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento.

⁷ Sé que lo que acabo de escribir sobre las posibilidades de manipulación que ofrece la Iglesia popular disgustará a todo el mundo entre mis colegas. Se citarán mil casos de profunda transformación y espíritu cristiano en una comunidad de base. Cosa que yo no he negado. Se dirá que una Iglesia de clase media o alta es tanto o más manejable que una popular por elementos ajenos al cristianismo auténtico. Tampoco lo he negado, aunque añadiría que esa manipulación utilizará medios diferentes que los que aquí se han señalado y que son los que están en discusión en este caso preciso. Se dirá que esto es una visión parcial y negativa de las comunidades eclesiales de base. También yo lo he dicho en esta obra, porque es obvio: en razón del documento que estudio tengo que referirme al

Y esto es lo que permite comprender varias aparentes paradojas. Comenzando por una: la de que las relaciones del Vaticano con Cuba parezcan ser mucho más normales que las que mantiene con Nicaragua. Así es, cuando todo haría pensar que lo contrario sería más lógico. Cuba es un país oficialmente marxista-leninista; la autoridad cubana no permite la existencia de una Iglesia popular en Cuba, ni el desarrollo de una teología de la liberación que se supone aliada al marxismo; las únicas libertades de las que goza la Iglesia en Cuba están limitadas a lo que, en situaciones semejantes, se ha dado en llamar «la sacristía» (es decir, el templo y sus dependencias); no es posible allí una enseñanza católica en escuelas, liceos o universidades públicas o privadas...

En otras palabras, la lista favorece tan notablemente a Nicaragua que, aun dando por sentado que fuera un país comunista, debería estar el primero en la lista de simpatías de la diplomacia vaticana. Pero está lejos de ser así. Y es que se está en un error al creer que esa lista comparativa sea *favorable* a Nicaragua. Cuando al comienzo de este párrafo hablé de que Cuba era un término de referencia ineludible, me refería precisamente a que, desde un punto de vista que hay que saber comprender para comprender también la segunda parte del documento romano, Cuba constituye un caso ejemplar en América Latina. Es el único país latinoamericano donde el marxismo aparece como lo que debe ser y el único que obliga a la Iglesia a unirse en una única actitud, concebida también como la que debe ser: la oposición clara y unánime.

El argumento vale asimismo para presentar a Nicaragua —y también potencialmente al Brasil— como el país más peligroso. Y el elemento religioso central para pensarlo así es la existencia de una fuerte Iglesia popular.

Se dirá que esto es «reducir» el criterio principal a lo político y dejar de lado el pastoral y religioso. Pero no hay que olvidar que ésa es precisamente la impresión que domina la lectura de la segunda parte del documento: la de que el marxismo es abso-

punto de vista, más político que pastoral en el fondo, que determina las críticas que se les hacen y los peligros que se ven en ellas. Total, que no convenceré a nadie, como suele ocurrir en estos casos...

lutizado como encarnación «política» del mal, como algo cuyo «centro» está constituido por «el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos».

La misma observación interpretativa vale para esas aparentes ambivalencias a las que ya me referí anteriormente. El Sumo Pontífice, en una emocionante y emocionada intervención en Ayacucho (Perú), urgió y exigió a los guerrilleros del Sendero Luminoso que hicieran la paz y depusieran las armas. No lo urgió ni lo exigió, cuando visitó Nicaragua, a las guerrillas que, apoyadas oficialmente por los Estados Unidos, luchan contra el Estado y el pueblo nicaragüense dentro y fuera de sus fronteras. Lo mismo se diga de los centenares de sacerdotes que siguen ejerciendo su ministerio a pesar de los altos grados y mandos militares que poseen y que están al servicio (pago) de gobiernos dictatoriales de Sudamérica, llevando oficialmente a los ciudadanos que hacen el servicio militar la ideología de la seguridad nacional (que la Iglesia ha condenado en Puebla). Cuando se dice que no hay equilibrio en este punto, se olvida que se ve en uno, y en uno sólo, de estos casos, un mal absoluto.

Se dirá que eso politiza a la Iglesia. Sin duda, no es verdad en principio. Como no es verdad que exista una alianza entre el Vaticano y ciertas líneas de política internacional. Pero lleva, eso sí, a la aprobación tácita de que otros —una especie de brazo secular— asuman tareas políticas que la Iglesia no puede asumir.

A diferencia de la época del Concilio, cuando hacía muy poco tiempo que se salía de una guerra fría, la nuestra vuelve a entrar en ella y en su consiguiente maniqueísmo. Y ello, aunque no se lo perciba así, politiza a la Iglesia, y, tal vez, más de lo que nunca lo ha estado en este siglo. Porque es obvio que sólo en un lado de esa guerra se detecta un mal absoluto.

El que esto se considere así es importante y lo que a veces, en esta segunda parte del documento, he llamado el resentimiento hacia el marxismo que asoma en amargas e injustas exageraciones, no es tal vez otra cosa que el *pathos* con que cristianos que han debido enfrentarse concretamente con regímenes marxistas, ven lo que consideran como culpable desaprensión de quienes toman

elementos de él y se hacen cómplices involuntarios de su tarea destructura.

3. A modo de resumen: un aviso a la Iglesia

Al principio de este libro me prometí a mí mismo tomar en serio la llamada de atención que constituye la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»* y llegar lo más hondo posible en su lectura. No sé si lo he logrado, pero no creo ser desleal al decir que lo he intentado. Y si alguna vez no lo he conseguido es porque eso no me ha sido honradamente posible.

Creo que es prueba de seriedad el haber tratado de darle a un documento que pretende explícitamente ser negativo, la mayor fuerza negativa posible, sobre todo en su primera parte. Para ello, en lugar de analizar, y menos aún de descartar, argumento por argumento, creí deber llegar a una visión sistemática de la teología que se oponía a la teología de la liberación y veía en ella, hablando en general, una grave desviación de la fe cristiana.

No me fue difícil llegar a ese nivel sistemático, porque creo que esa primera parte del documento es muy lógica. Lleva hasta sus últimas consecuencias, sin temer parecer fuera de moda, una clara intención anti-secularista: la misma intención que define a la teología de la liberación como reductora del evangelio de la salvación a un evangelio terrestre. El mismo cardenal Ratzinger ayudaba a entender esta sistematización cuando, en la entrevista antes citada de «L'Osservatore Romano», enfrentaba la fe a «la afirmación, en Occidente, de la nueva 'burguesía del terciario' con su ideología liberal-radical de tipo individualista, racionalista, hedonista».

En este contexto que, si no es el nuestro, nos es culturalmente familiar e inteligible, se comprende el surgimiento o el resurgimiento de una teología que busca, por descarte de todas las actividades inmanentes, una poderosa vuelta a la relación del hombre con una trascendencia crítica de esa mentalidad burguesa desarrollada. Y la encuentra en la espiritualidad individual ligada a la trascendencia de la persona, individualidad que no es en

manera alguna «individualista» en el sentido de «egoísta», sino sinceramente dispuesta a unir esa trascendencia con una determinada opción por los pobres y la justicia.

Si no puedo aceptar que, por estas razones, se condene a la teología de la liberación que conozco, es por dos razones íntimamente unidas, de las que la primera es negativa y la segunda positiva.

La primera es que para presentar a la teología de la liberación como inmanentista —argumento principal, al que apunta, por otro lado, el contexto mencionado por el cardenal Ratzinger— el documento se ve obligado a atribuirle una distinción y separación que es precisamente negada por el elemento teológico *central* de esa teología. En el excursus al capítulo segundo señalaba cómo no puede haber para mí teología de la liberación sin la plena comprensión de la declaración del Concilio de Orange sobre el comienzo sobrenatural de la fe en su sentido más amplio, reafirmada por el Concilio Vaticano II al hacer suyo, con otras palabras, el «existencial sobrenatural» de la teología de K. Rahner.

Y esta es la segunda razón: en esta teología, que nunca se podrá disociar en adelante de la más ortodoxa teología católica, la *historia* ya no podrá ser separada del *lugar humano donde el hombre se encuentra con la trascendencia*. Otra cosa será que, como también lo dice el Concilio, haya que distinguir lo que cualquiera puede definir como progreso histórico, y lo que en la historia se construye de realmente trascendente, con la presencia ya actual, aunque misteriosa, del reino de Dios entre nosotros.

La fidelidad a este magisterio no me lleva a tratar de heterodoxa la teología de la Instrucción. Brindo gustosamente a los demás el derecho que a mí se me niega de figurar, con esa opinión teológica, en un enriquecedor pluralismo teológico, el mismo que postulaba poco antes de su muerte K. Rahner. Pero sí me obliga la fidelidad al magisterio más solemne de la Iglesia a negar que exista una trascendencia propia de la persona humana que no se extienda a la historia donde los hombres buscan dar a la sociedad estructuras más justas y amistosas.

Esta primera parte, por otro lado la más rica, obliga al lector

a tomarla como un todo, precisamente por su lógica, y a hacer de ella un juicio global. Por eso no es posible tomar de ella elementos sueltos para contrabalancear un matiz que falte o una laguna que sobre en la teología de la liberación. El hecho de que haya que tomarla o dejarla habla a su favor, a pesar de que puede llevar a pensar que no se la valora porque no se la toma en cuenta para «mejorar» la propia teología.

Otra cosa sucede, casi la opuesta, con la segunda parte. El contexto de donde ésta procede, en la medida en que uno puede imaginarlo leyéndola, es un mundo extraño, muy diferente del de la primera parte. Extraño porque brota, al parecer, de factores cuyas coordenadas se ignoran y que ignora, a su vez, elementos esenciales de la cultura occidental, como la Ilustración, por ejemplo. Extraño también porque sólo parece conocer un problema planteado en forma de dilema: *o marxismo o nada*. En otras palabras, o todos los valores que se buscan en la historia conducen al marxismo o, para evitarlo, es menester vaciar al cristianismo y colocarlo fuera del mundo. Cabría añadir, además, que no entiende por marxismo lo que comúnmente se entiende por esta palabra en Occidente: una influencia cultural, tal vez declinante. Entiende más bien un rígido sistema oficial y, sobre todo, un sistema político.

En esa lucha a muerte, conducida por una gran dosis de resentimiento o, tal vez mejor, por una teología dependiente de una política sin esperanza, no conseguimos reconocer los latinoamericanos nuestra realidad, ni siquiera la realidad europea que sustenta la primera parte del documento.

Esto no obsta, sin embargo, y ello es un poco paradójico, a que quizás esta segunda parte, teológicamente más débil, menos matizada y sistemáticamente más floja, sea más aprovechable. Tal vez por ser más política y, por tanto, más concreta, nos llama la atención sobre realidades que podríamos y deberíamos mejorar. Ambigüedades como las que se deslizan a veces en nuestros juicios o actitudes en relación con la Iglesia popular o con el mismo uso de esta expresión para cualquier tipo de realidades muy diversas. Exageraciones clasistas en nuestra concepción de la Iglesia, de su función y de sus posibilidades. Uso

simplificado de categorías dependientes de la lucha de clases para la explicación de cualquier fenómeno de opresión. Creo que la teología de la liberación es suficientemente fuerte y madura como para que pueda reconocer muchas de estas cosas sin menoscabo de su valor.

Y una última observación sobre el conjunto de la Instrucción. Que nadie se llame a engaño pensando que aquí está sólo en juego la teología latinoamericana. Si el análisis que he hecho es correcto, las dos partes, a pesar de sus diferencias, se unen en un punto que afecta a la Iglesia entera: *la valoración negativa del Vaticano II y período posconciliar*.

En la primera planificación que hice de esta pequeña obra, reuní un abundante material que pensé podría acompañar cada tema tratado en ella proporcionando citas —sin referencia al autor, para no comprometer involuntariamente a nadie— de teólogos de primera categoría, tanto europeos como norteamericanos, capaces de mostrar cómo su teología se opone a la de la Instrucción. Y viceversa. Pero no me resigné a infringir una norma de toda la vida: citar pensamientos ajenos sin referencia a sus autores. Prefiero, en realidad, que los míos corran solos los riesgos que merecen, en un asunto, eso sí, que creo que afecta a todos.

En efecto, parecería, por lo que la prensa ha dejado entrever, que la función, o una de las funciones, encomendada al Sínodo de Obispos Católicos convocado extraordinariamente para noviembre próximo⁸, sería justamente la de valorar el período posconciliar de dos décadas transcurrido desde la clausura del Vaticano II.

Toda la Iglesia, no sólo América Latina, debe saber lo que eso significa y lo que le va en ello. Debe saber en qué contexto teológico, pastoral y político se planteará este problema (en ese Sínodo o, si no, en la vida de la Iglesia de cada día). A mostrarlo, por encima de las fronteras de la teología de la liberación latinoamericana, se han encaminado estas páginas.

Y habrán cumplido su cometido si logran convencer a alguien de la necesidad de reafirmar el solemne magisterio de la Iglesia que, después de tanto tiempo de inmovilidad y ausentismo, vol-

vió, como decía el papa Pablo VI, a poner a la Iglesia al servicio del hombre. Si convence a alguien de que la difusión del Concilio no ha ido demasiado lejos, antes, por el contrario, se ha quedado truncada a mitad de camino. Y, finalmente, si previene a alguien de que el mismo Espíritu que asistió al Concilio para que dijera la verdad, lo asistió también para que la dijera claramente, y que la fidelidad a ese Espíritu no permite decir lo contrario so pretexto de explicarlo mejor o de impedir que sea mal comprendido, y que, en caso de duda, siempre será más seguro apostar por lo que así le explica a Dios mismo el actual cardenal Henry de Lubac en una oración: «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 en la justicia, y creer en esas cosas vale mil veces más que pronunciar tu Nombre».

⁸ Y ahora, al parecer, aplazado a los primeros meses de 1986.