

1

PROPEDÉUTICA
A UN TEMA
DE ACTUALIDAD

Realidad compleja

América Latina es un continente complejo y abigarrado: crisol donde se han mezclado razas, culturas, tradiciones: escenario múltiple de gestas libertarias y regímenes políticos los más opuestos: albergue de 21 naciones diversas entre sí. de muy diferente desarrollo económico y composición social: mapa abrupto de cordilleras y llanuras, cruzado por las más disímiles ideologías; continente nuevo y abierto a todas las novedades.

Ninguna realidad latinoamericana admite, por ello, tratamientos simplistas ni generalizaciones superficiales, a las que son tan dados los observadores norteamericanos y los estudiosos europeos. Mucho menos cuando la realidad para observar y estudiar es una mezcla, inicialmente confusa, de dos mundos ya de por sí complejos -el *religioso* y el *socio-político*- que giran sobre ejes autónomos muy diversos -el uno trascendente y el otro temporal.

Un tema implosivo de actualidad

No se trata aquí de una "explosión" disparatada de conocimientos o niveles de realidad. Sino todo lo contrario. Se busca -por "*implosión*" de niveles de realidad y conocimiento- hacer *converger* dos mundos que actualmente se entrecruzan con vigor en Latinoamérica: el de la fe (**Teología**) y el de lo socio-político (**Liberación**). Todo entonces se puede iluminar con nueva luz. Dos perspectivas diferentes pueden encajar perfectamente, con cierta lógica racional y cristiana; y alimentar un auténtico movimiento liberacionista, que conjugue energías sobrenaturales de signo cristiano y energías naturales de signo revolucionario.

El tema -como la realidad subyacente -es de una contundente actualidad. Como bien lo ha expresado uno de sus más autorizados promotores¹, "*la Teología de la Liberación ha dejado de ser una pequeña aldea perdida en los remotos rincones de América Latina, para transformarse en un verdadero continente teológico*". Hoy la Teología de la Liberación está fuertemente

presente en varios institutos teológicos y seminarios, en muchos centros de formación eclesiástica e informa la práctica pastoral de numerosas Iglesias locales y nacionales del continente. Es innumerable la producción teológica, pastoral y literaria sobre el tema, que desborda ya la capacidad de seguimiento de los mismos especialistas.

Los documentos pontificios sobre la Teología de la Liberación; las permanentes alusiones a ella del Papa Juan Pablo II° y de varios episcopados; así como la resonancia periodística dada mundialmente a los procesos Gutiérrez y Boff (dos jefes de fila del movimiento), han aumentado el interés creciente de la opinión pública en torno al tema. Éste ya no está reservado al ámbito eclesiástico, sino se lo comenta y discute en universidades, sindicatos, instituciones culturales y foros políticos.

"Hasta el punto de recordar las discusiones teológicas de la Iglesia Antigua en que el pueblo en masa se sentía apasionadamente comprometido"(2).

Una propedéutica útil

Como el asunto es de gran complejidad -requiriendo el saber de especialistas tanto en ciencias eclesiásticas como en ciencias sociales-y es vasta y desconcertante la producción literaria al respecto, se impone una tarea de acercamiento pedagógico, de introducción ordenada y de iniciación al tema. Este es el servicio -sin mayores pretensiones-, que queremos ofrecer a quienes están interesados con seriedad en la **Teología de la Liberación**, hombres de la calle, universitarios, laicos comprometidos, líderes de comunidad o militantes de partidos.

El tema lo abordamos con conocimiento de causa, tras un seguimiento de quince años y una exhaustiva consulta de fuentes, autores y comentarios. Lo tratamos sin apasionamiento ni fanatismo en pro o en contra. Lo elaboramos en forma de síntesis clara, ordenada, sobria.

No queremos imponer conclusiones, sino ofrecer tales elementos de juicio que cada uno pueda formarse un criterio personal maduro, lo más ajustado a la realidad en cuestión.

No se trata de poseer la verdad en situación tranquila y tal vez orgullosa. sino de buscar la verdad, con sinceridad e inquietamente, como expresaba Lessing en sus Escritos teológicos 3 :

"Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda sólo el impulso inquieto siempre en búsqueda de la verdad, y me dijera: 'escoge', -aun cuando eso implicara para mi el riesgo de equivocarme para la Eternidad- yo me arrojaría humildemente hacia su izquierda y diría: ¡Padre, dámela! Porque la verdad pura es sólo para Tí".

NOTAS

1. Joao Batista LIBANIO, **Teología de la Liberación**, Bilbao, Sal Terrae 1989, p.249.
2. Leonardo y Clodovis BOFF, **Cómo hacer Teología de la Liberación**, Bogotá, Edic. Paulinas 1988, p.102.
3. Citado por Karl BARTH, **La Théologie protestante au XIXe siècle**, Gêneve 1969, p.133-134.

2

CONCEPTOS

PRELIMINARES

** Antes de entrar al tratamiento y discusión de los temas, se requiere un mínimo de comprensión adecuada de ciertos términos y conceptos que pertenecen al campo casi exclusivo de especialistas. Posiblemente, al final del recorrido, algunos de ellos ameritarán ser matizados y perfeccionados **

Dios "*Es el Totalmente Otro*" (der ganz andere). Así lo define Rudolf Otto, tras un estudio exhaustivo de las religiones del mundo. Es el Ser Absoluto que -por su Trascendencia y Perfección- no puede equipararse con ningún ser contingente y temporal.

"Es el Motor, Colector y Consolidador hacia adelante de la Evolución, Omega y Centro del Universo". Así lo define el científico evolucionista Pierre Teilhard de Chardin. Es el Ser actual, personal e irreversible, fuera de tiempo y de espacio, hacia el cual todo asciende como hacia un **foco de inmanencia**; y del cual también todo desciende como de una **cima de trascendencia**.

"Dios es amor" (o Theos ágape estin).

Tal la definición que da el Cristianismo del Ser Supremo, por boca de San Juan evangelista (1ª. Epístola de Juan 4, 8).

Religión

"Es la religión, relación del hombre con Dios" (Lactancio). *"Es la conversación del hombre -individual y social- con su Dios"* (Leoncio de Grandmaison).

"Es el conjunto de relaciones del hombre con una Realidad objetiva -a la que en algún modo atribuye la divinidad-, a la cual venera y en la cual busca la salvación". (Eduardo Dhanis).

Es, pues, ese "religioso comercio" que entabla el hombre con Dios, que se concreta en las acciones que ordinariamente se llaman "**culto**" y que abarcan dos elementos: 1) la "**veneración**" (elemento teocéntrico de adoración) y 2) la "**búsqueda de salvación**" (elemento antropocéntrico de beneficio para el ser humano).

Ateísmo: *Es la negación de Dios*

Ateísmo teórico: cuando se niega la idea de Dios.

Ateísmo práctico: cuando, independientemente de la idea que se tenga de Dios. Se vive en la práctica como si Dios no existiera. Equivale al llamado "indiferentismo religioso".

Idolatría

Es la relación de culto con una realidad falsamente divina.

Magia

Es el intento del hombre por manipular e instrumentalizar a su servicio lo divino.

Tabú

Es la relación negativa (de huída) frente a lo sacro y divino

Revelación

El judeo-cristianismo tiene conciencia de ser, no una más de las "religiones" del mundo, sino una "revelación".

Es la comunicación que el totalmente Otro ha querido entablar con la humanidad en el marco de la historia para darle la vida eterna. No es un camino más que haya inventado el hombre para relacionarse con su Dios, sino el Camino que el mismo Dios ha querido trazar y abrir para que la humanidad llegue a El.

Esta Revelación de Dios, que constituye la "Historia Sagrada", se ha realizado a través de **obras y palabras**, preparatoriamente en la historia del pueblo escogido (Abrahán. Moisés, Profetas) y plenamente en Jesucristo.

Cristianismo

A través de los siglos. Dios fue preparando el Camino del Evangelio. "Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los profetas. *últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo*" (Hebreos 1. 1-2).

"Cristo Jesús lleva a su culmen la Revelación : habla palabras de Dios y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió" (Constitución **Dei verbum**. Vaticano II°. N° 4).

En consecuencia, "lo **menos** sigue siendo suficiente; pero lo **más** sigue siendo necesario" en los planes salvíficos de Dios respecto de la humanidad (H. De Lubac).

Es decir, las "religiones del mundo" siguen siendo **suficientes** como caminos válidos para llevar los hombres a Dios. Pero Cristo-Jesús sigue siendo el Camino **necesario** para todos.

Fe

"Cuando Dios revela hay que prestarle la obediencia de la fe, por la cual el hombre se confía libre y totalmente a Dios...

Es el homenaje del entendimiento y de la voluntad que el hombre presta libremente a Dios revelador" (Constitución **Dei verbum**, Vaticano II°, N° 5).

La fe cristiana -como la entiende la tradición de la Iglesia, recogida en el Concilio Ecuménico Vaticano II°- tiene dos componentes inseparables: 1) la confianza o entrega personal del creyente a Dios que se revela en Jesucristo (homenaje de la **voluntad**), y 2) la aceptación de las verdades reveladas por Dios en Jesucristo (homenaje del **entendimiento**).

Teología

Es *la fe que busca entenderse a sí misma* (fides quaerens intellectum), la definió San Anselmo.

Es la reflexión racional (a nivel científico) que hace la fe sobre los datos (hechos y palabras) de la Revelación de Dios en Jesucristo, como servicio a los hombres en sus diferentes contextos de tiempo y espacio.

"Es la fe pensante y pensada, colectivamente cultivada en contexto de Iglesia".
(LEONARDO BOFF).

"Es la ciencia de la fe cristiana." Es la reflexión metódica y dentro de la Iglesia que un creyente hace de la Revelación de Dios dada en la fe... No es ni historia de las religiones, ni psicología de la religión, ni sociología de la religión, ni filosofía de la religión".

(Karl Rahner).

Liberación

En su sentido *temporal* es "el conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana" (Instrucción **Libertatis conscientia** n° 31).

En su sentido *evangélico*, "no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe *abarcar al hombre entero*, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios" (Pablo VI, **Evangelii nuntiandi** n° 33).

Doctrina Social

Es la enseñanza de la Iglesia referente a un mejor ordenamiento de la sociedad humana, que escruta los signos de los tiempos y los interpreta a la luz del Evangelio.

Es un 'corpus' doctrinal renovado que no ofrece soluciones técnicas, sino un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción." (Juan Pablo II°, **Sollicitudo rei socialis. Nos. 1, 7, 41).**

Praxis

"El conjunto de prácticas que ejerce un sujeto en orden a la transformación de una determinada relación social" (J.B. Libanio).

Política

*"Es la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover el **bien común** orgánica e institucionalmente"* (Juan Pablo II°, Exhortación Apostólica **Christifideles laici**. Diciembre 1988, nº 42).

Es la conducción del moderno Estado nación, es decir, la "**politeia**" como organización y gobierno de la "**polis**", aplicando en nuestro tiempo el concepto de Aristóteles en el siglo IV a.C. Lo político se relaciona hoy, en una u otra forma, con el **poder** del Estado. Entendiéndose por "poder" del Estado la capacidad de asignar autoritativamente los valores a una sociedad global o nacional (D. Apter). Es capacidad moral de mandar. Es capacidad jurídica de imponer leyes. Es capacidad física de hacerse obedecer aun por la fuerza. El poder del Estado tiene el uso "legítimo" y "exclusivo" de la coerción en su territorio y respecto de su población (M. Weber). El poder político del Estado es una mezcla de "hegemonía" y de "violencia" (A. Gramsci).

3

**GÉNESIS
DE LA TEOLOGÍA
DE LIBERACIÓN**

1. Un continente en ebullición

Los últimos 25 años marcan una época convulsionada para casi todos los países latinoamericanos. Una serie de factores conjugados favorecen, así, en nuestro sub-continente la eclosión de la llamada TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

La situación *económica* ha sufrido un proceso constante de deterioro mientras hacen crisis las teorías intentadas para explicar nuestro sub-desarrollo. La situación *política* se ha congestionado en algunos casos con guerras liberacionistas, frentes populares de liberación, grupos guerrilleros y terroristas, mientras en otros se ha ido retornando de regímenes autoritarios hacia formas democráticas.

Situación económica

A partir de 1948, la CEPAL promueve una serie de estudios serios y traza un paquete de políticas que, por entonces, se juzgaron acertadas, tendientes a superar las condiciones de inferioridad de los países al sur de Río Grande. Nuestro sub-desarrollo se concibió, en aquellos años, como una situación de atraso" y" de "insuficiencia dinámica" al interior de nuestros países ¹.

Para invertir el proceso se pregonaron y aplicaron -con diferente decisión según los países- las políticas de sustitución de importaciones, de fomento a la inversión extranjera, de planeación global de la economía nacional, de reforma agraria.

Un nuevo diagnóstico posterior al de CEPAL descubre que el ingrediente estructural de la realidad latinoamericana es el hecho de la dominación-dependencia. El sub-desarrollo nuestro es la "otra cara", el anverso del gran desarrollo de otros². La causa del atraso de América Latina es el desarrollo de los países ricos, de los países del centro económico internacional.

Este nuevo enfoque de la TEORÍA DE LA DEPENDENCIA tiene innegable influjo en toda la Teología de Liberación producida en América Latina ⁴.

Situación política

En Europa se habló en la era franquista de una Guerra de la Liberación (1936-1939), y con la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) de la "Liberación de Francia" y la "Liberación de Italia". En varias regiones del globo surgieron "frentes de liberación" y "fuerzas liberacionistas", enarbolando banderas nacionalistas y revolucionarias de muy variado signo.

La exitosa gesta liberacionista de Fidel Castro en la Cuba capitalista y dictatorial de Baptista hizo sentir fuertemente su influjo y su persuasión como modelo, especialmente entre los años 60 y 70. Posteriormente se siguió -con anhelo e interés- la experiencia de una "vía democrática al socialismo", intentada por Allende en Chile (1972) y frustrada militarmente hasta 1990.

Más recientemente, la Revolución Sandinista en Nicaragua (1980) focalizó las expectativas que amplios sectores del sub-continente alimentaban acerca de una posible liberación económica y política respecto del imperialismo yanqui, con la intención de construir un socialismo a la criolla, sin las aristas y errores de otros socialismos reales.

2. Una Iglesia en cambio

Simultáneamente con el proceso socio-económico y político vivido en nuestro sub-continente, se dio una interesante evolución al interior mismo de la Iglesia Católica, dentro de cuyas fronteras espirituales e ideológicas se sigue moviendo la mayoría de la población latinoamericana desde 1492.

El Concilio Ecuménico Vaticano II^o, celebrado en Roma y clausurado el 8 de Diciembre de 1965, propició un ambiente de reformas y ajustes, de innegable influjo en Latinoamérica. La II^a Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en

Medellín (1968) tuvo como tarea aplicar el Vaticano II° a A.L. El Episcopado indujo una toma de conciencia de los creyentes sobre las flagrantes injusticias que se viven por doquier, y abogó por fuertes cambios sociales -no sólo de tipo funcional sino también estructural- con miras a mejorar el nivel medio de vida y la calidad del hombre latinoamericano.

3. Una nueva cultura crítica

A los anteriores ingredientes hay que añadir otro de tipo cultural, que escapa de ordinario a los no-especialistas. Este factor ayuda a explicar el por qué la Teología de la Liberación se gestó dentro de ciertos sectores cultos de A.L. -como son los eclesiásticos- y desde allí se ha ido expandiendo por círculos concéntricos hasta alcanzar las capas populares en donde los agentes religiosos tienen su influjo. Se trata de una situación teológica nueva (un "attegiamento novo") operada a partir del Vaticano II° (5).

La apertura al mundo y el compromiso con el mundo que él preconizó, llevó a que la fe cristiana acogiera las ciencias humanas como un nuevo evangelio y considerara a la psicología, la sociología y aun la interpretación marxista de la historia como disciplinas científicamente seguras y, por tanto, como instancias no discutibles aun para el pensamiento cristiano.

Paralelamente se aceptó en el mundo católico algo que ya se venía aceptando en el mundo protestante. A saber, una crítica de la tradición dentro de la exégesis evangélica, tal como la propiciaban Rudolf Bultmann y su escuela alemana. Se aplica la llamada "Entmythologisierung" (desmitologización) al dato evangélico, y se distingue, en consecuencia, entre el llamado "Cristo de la fe" del dato elaborado sobre Jesús por la fe de la primitiva comunidad cristiana) y el "Jesús de Nazareth" (el dato real e histórico de Jesús). Hecha esta distinción, se abre la puerta para intentar nuevas interpretaciones desde la fe, nuevas construcciones teológicas de ese núcleo único e inamovible que es el dato de Jesús, sobre el que reposa todo el Cristianismo.

Por este camino se llegará a subrayar más la dimensión temporal y el compromiso terreno del Evangelio. Se podrá llegar a presentar preferencialmente la figura de Jesús como la de un gran revolucionario, que hubiera muerto violentamente debido más a sus actitudes políticas (por enfrentarse al régimen romano de ocupación) que por sus pretensiones mesiánicas (el afirmarse Hijo de Dios). Muchas interpretaciones doctrinales de la TL tienen su apoyo en esta corriente de "desmitologización" del dato cristiano.

4. Una fe sin timideces frente al marxismo

Como expresión y, a la vez, consecuencia de lo anterior, el Catolicismo ha recorrido una cierta parábola en sus relaciones con el Marxismo.

En 1948, al ateísmo intolerable de la era staliniana en los países comunistas, Pío XII respondió fuertemente decretando una "excomunió n" a los fieles cristianos que dieran su nombre al Partido Comunista como militantes.

Después, especialmente en los ambientes intelectuales de Europa central, se pasó a una etapa que pudo llamarse entonces " *del anatema al diálogo*"(6). De allí se fue llegando a una franca *colaboración* entre cristianos y marxistas, sobre todo en países europeos. Tal el caso de Francia, donde surgieron los "sacerdotes obreros", donde sindicalistas cristianos han participado activamente en la Central sindicalista CGT (Confédération Générale du Travail) bajo claro control comunista y donde un electorado de mayoría católica ha llevado al triunfo en dos elecciones a un Presidente de izquierda, Francois Mitterrand.

En América Latina, Filipinas, España e Italia, algunos grupos cristianos y elementos eclesiásticos han llegado más lejos. Se trata de un proceso de *integración* de elementos marxistas y cristianos, que ha desembocado en movimientos como el de CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO ⁷ y en el más reciente de TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN.

En **síntesis parcial**, podemos recoger lo anterior afirmando que en los últimos 25 años convergen en América Latina varias circunstancias que explican la aparición y auge de la llamada TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN en sus varias vertientes.

Hay una coyuntura *económica* que coloca a nuestro sub-continente en una injusta situación de explotación y dependencia que favorece a una Teología *liberacionista*. Hay una coyuntura *política* que aupó los movimientos revolucionarios y *liberacionistas* al estilo de Cuba, Chile, Nicaragua. Hay una coyuntura *eclesial* que ha deshinibido en los medios católicos la tradicional resistencia ideológica al Marxismo y permitido que algunos sectores que se consideran "progresistas" intenten una fusión de Marxismo y Cristianismo.

Y hay una coyuntura *cultural* -no por desconocida menos real- que ha permitido se intente válidamente, dentro del universo teológico contemporáneo, una re-interpretación del Cristianismo como praxis de liberación, con alta dosis de ingredientes no sólo sociológicos sino también marxistas.

5. Medellín 1968

El deterioro de la realidad latinoamericana no podía menos que interpelar agudamente la fe cristiana de la Iglesia mayoritaria en estos países (8). Fue así como la IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, asumió sus retos e intentó aplicar concretamente al sub-continente los grandes principios inspiradores del Vaticano II°. Hoy se reconoce por todos que en Medellín se formularon los *elementos comunes* básicos de toda TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN. Allí están sus más profundas raíces. Allí se encuentran los elementos fundamentales y el conjunto de rasgos comunes a las diversas corrientes que después aparecerán.

Este hecho permite afirmar que existe un espacio *auténtico* para la TL, oficialmente reconocido por la Jerarquía eclesiástica como lugar propio para los cristianos, dentro de las varias opciones posibles teológico-políticas (9).

Como bien ha dicho un autor, esta Conferencia de Medellín "fue para la Iglesia continental lo que el Concilio para la Iglesia universal: un nuevo Pentecostés, que supuso un giro sin precedentes tanto en la Iglesia como en la sociedad de América Latina [...] Se hizo una lectura teológica de la realidad [latinoamericana] en clave de denuncia ético-profética y se avanzó un proyecto de evangelización liberadora para toda América Latina, que contribuyera a la transformación estructural de la sociedad " ¹⁰ .

Una síntesis de Medellín nos llevaría a puntualizar sus puntos de apoyo, la clave liberacionista que adoptó y la tarea liberadora que asumió la Iglesia como su misión propia en América Latina (11)

Se hizo en Medellín una interpretación religiosa de la situación de América Latina; se acogieron los clamores populares por la liberación; y se asumió un compromiso de trabajar por una liberación integral, propiciando una conversión profunda -tanto personal como social- y cambios radicales de estructuras en el sub-continente.

"No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables" (Justicia 3)

6. Opción por los pobres

Es este otro elemento común muy característico de todas las vertientes de TL., como lo ha puntualizado bien un autor al hacer la comparación entre esta teología liberacionista latinoamericana y la teología progresista europea ⁽¹²⁾

Varios teólogos liberacionistas explicarán que esta opción fundamental por lo pobres tiene un carácter bíblico-teológico como postura espiritual ante la carencia de bienes materiales y culturales, y tiene un carácter socio-político como compromiso de solidaridad con los pobres y de protesta contra la pobreza tan extendida en AL.

7. Autores de "primera generación"

En Julio de 1972 tuvo lugar en El Escorial (Madrid) un encuentro de teólogos en el que se escucharon y discutieron los planteamientos que -alrededor de Medellín- se venían elaborando como esbozos de Teología de la Liberación (13). Los representantes más caracterizados de ella, que seguirán después en la brecha, pueden considerarse como los autores TL de "primera generación".

Son ellos, en el campo católico:

Gustavo Gutiérrez (peruano). Segundo Galilea y Pablo Richard (chilenos), Juan Luis Segundo (uruguayo), Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel (argentinos), Joseph Comblin (belga). Y en el campo protestante: José Míguez Bonino (argentino), Hugo Assmann y Rubén Alves (brasileños).

Cuatro obras se destacan como los primeros intentos de una cierta sistematización del nuevo modo de hacer Teología en América Latina. Se pueden considerar más bien como trabajos programáticos, en cuanto fijan la nueva metodología y desarrollan el marco en que ha de situarse la TL. Son ellas:

- * **Teología de la liberación. Perspectivas** (1971) de G. Gutiérrez.
- * **Religión: opio o instrumento de liberación** (original inglés 1969) de R. Alves.
- * **Opresión-liberación. Desafío a los cristianos** (aparecida en España en forma ampliada como **Teología desde la praxis de la liberación**, 1973 de H. Assmann.
- * **De la sociedad a la Teología** (1970) de J.L. Segundo.

La revista internacional **Concilium** (que se edita en 7 lenguas), ya en 1974 dedicó íntegro su N° 96 a los nuevos planteamientos.

El primer Congreso sobre Teología de la Liberación se tuvo en Bogotá del 6 al 7 de marzo 1970 y un segundo se realizó allí mismo del 26 al 31 de Julio 1971, Paralelamente en el campo protestante, el ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) realizó por esa época un congreso semejante, en Argentina.

8. Autores de "segunda generación"

El Encuentro latinoamericano de Teología, celebrado en 1975 en México, hizo una evaluación del trabajo teológico realizado en AL y en especial de la nueva metodología de la TL ¹⁴

A partir de allí maduraron en sus trabajos e ideas los primeros autores y surgieron unos nuevos que adquirieron posteriormente nombre internacional (15) Entre otros muchos, junto a los pioneros, figuran hoy: los hermanos Clodovis y Leonardo Boff (brasileños). Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (españoles radicados en Centroamérica). Ronaldo Muñoz (chileno).

Vale la pena anotar también que es a partir de 1975 cuando se da un paso importante en el propósito de coordinar la TL latinoamericana con las que comienzan a elaborarse en Asia y África. Para ello se creó la Asociación *Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo* (EATWOT). La cual ha celebrado 5 encuentros de teólogos liberacionistas del Tercer Mundo y un sexto diálogo de ellos con teólogos cristianos europeos.

- * Primer encuentro programático (1976) en Dar-es-Salam (Tanzania).
- * Segundo encuentro dedicado a África (1978) en Accra (Ghana).
- * Tercer encuentro dedicado a Asia (1979) en Wennappuwa (Sri Lanka).
- * Cuarto encuentro dedicado a las comunidades eclesiales de base (1980) en Sao Paulo (Brasil).
- * Quinto encuentro de evaluación (1981) en Delhi (India).
- * Sexto encuentro de carácter ecuménico en tomo al tema "Hacer teología en un mundo dividido" (1983) en Ginebra (Suiza).

NOTAS

1. Véase CEPAL. **América Latina: el pensamiento de la Cepal**, Santiago, Editorial Universitaria 1969; Celso FURTADO en **La fantasía organizada**, Bogotá, Eudeba Tercer Mundo 1989 hace una buena crónica y valoración de la CEPAL. Para su crítica puede verse José MATOS MAR (compilador). **La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia**, Buenos Aires, Amorrortu 1972.

2. Hugo ASSMANN. **Opresión-Liberación, Desafío a los cristianos**, Montevideo. Tierra Nueva 1971. p. 26 y 145.

3. Véase Aníbal PINTO. **Notas sobre desarrollo, subdesarrollo y dependencia**, síntesis de lo cual publica Roberto JIMÉNEZ en su artículo "La Teoría de la Dependencia", revista **Tierra Nueva**, Bogotá.

CEDIAL N° 5, p. 78-94. Helio JAGUARIBE, **La dependencia político económica de América Latina**, México. Siglo XXI 1970.

4. Son conocidos los autores que le sirven de base, algunos de ellos marxistas: A.G. FRANK, O.SÜNKEL, Theotónio DOS SANTOS, Antonio GARCÍA, F. HINKELAMMERT, Celso FURTADO, E. FALLETO.

5. Véase Informe confidencial del **Card. Ratzinger**, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (actual Benedicto XVI), en DIAL (Difusión de Información sobre América Latina), Barcelona N° 149, 23-30 marzo 1984, p. 5-6.

6. Título del libro **Del anatema al diálogo** (Barcelona, Ariel 1962) del francés Roger GARAUDY, quien fuera Secretario del Partido Comunista y quien participó en los varios diálogos.

7. Remito a mi estudio: Enrique NEIRA, **Cristianos por el Socialismo. Un caso juzgado de ideología política latinoamericana**. Caracas, Ediciones Trípode 1979.

8. Véase CELAM, Dpto. de Acción Social: "Análisis de la realidad actual", **Fe cristiana y compromiso social**, Lima 1981, p. 15-66.

9. Instrucción de la Santa Sede "**Libertatis Nuntius**" LN (6 agosto 1984) III,4; Instrucción "**Libertatis Conscientia**" LC (22 marzo 1986), 57, 70 y 90. Y JUAN PABLO II°, **Carta a la Conferencia Episcopal del Brasil** (9 abril 1986) n°5 y **Discurso a los Obispos del CELAM en Bogotá** (2 julio 1986), n° 3.

10. Juan José TAMAYO-ACOSTA, **Para comprender la Teología de la Liberación**, Estella, Verbo Divino 1989, p. 47-48.

11. Seguimos a Mons. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, quien era entonces Secretario General del CELAM, fue después su Presidente, luego Cardenal Arzobispo de Medellín y hasta hoy Presidente de un importante Dicasterio de la Santa Sede. Es excelente su capítulo sobre "*La Conferencia de Medellín y la Teología de la Liberación*", **De Medellín a Puebla**, Madrid, BAC 1980, p. 220-229.

12. **Christian DUQUOC, Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre Amérique Latine et L'Europe**, París, Cerf 1987. Traducción española 1989.

13. INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (editor), **Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial 1972**. Salamanca, Sígueme 1973.

14. **Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina**, México 1976.

15. Interesantes y bien logrados perfiles doctrinarios de varios de los autores, jefes de fila, pueden leerse en la Cuarta Parte del libro de Juan José TAMAYO-ACOSTA, **Para comprender la Teología de la Liberación**, Stella, Verbo Divino 1989, p. 193-279.

4

TEOLOGÍA DE LATINOAMÉRICA

Y

TEOLOGÍAS DE EUROPA

La Teología de la Liberación intenta ser una respuesta desde Latinoamérica a una realidad muy concreta de este sub-continente. Sin embargo, como tarea teológica no puede menos de recibir influjos claros y notables desde Europa, de mayor tradición teológica. Resulta por demás interesante intentar una comparación entre las dos maneras de hacer Teología y destacar los aportes que desde AL se pueden estar haciendo al universo de la reflexión organizada de los cristianos sobre su fe.

1. Influjos reconocibles

A pesar de que se enfatiza mucho sobre el carácter exclusivamente latinoamericano de la Teología de la Liberación, hay que reconocer con Metz que "algunas formas de expresión de la TL nos informan más sobre opiniones teológicas en Centroeuropa que sobre la historia de dolor de los pueblos latinoamericanos" ¹. Señalamos los influjos más notorios de algunas teologías europeas "*progresistas*". que en general - a diferencia de otras más clásicas- se caracterizan por tener una comprensión práctico-operativa de la verdad ("hacer la verdad"), y no sólo teórico-contemplativa o academicista.

Su preocupación por que la razón práctica esté presente en las reflexiones teóricas y críticas de la teología, es una constante en la Teología latinoamericana de Liberación.

1. *Influjo de la "Teología Política"*

Esta Teología ha sido divulgada principalmente por el profesor de Munster. Johann Baptista METZ. Su tesis central se contiene en el capítulo 5 de su obra **Teología del mundo**. Fue presentada con ligeras modificaciones en una ponencia al Congreso Mundial de Teólogos reunido en Bruselas bajo los auspicios de la Revista **Concilium (2)**.

Esta Teología es concebida como una *Teología crítica de la sociedad*, con dos funciones esenciales, la una de signo negativo y la otra de signo positivo. Por la primera pretende ser un correctivo crítico a la excesiva "privatización individualista" de la Teología clásica, mediante la apertura a lo social-colectivo. Busca ser una Teología de lo Social. Por la segunda función, irrumpe, con el mensaje cristiano, en las condiciones actuales de la sociedad. Busca ser una Teología de la Promesa.

Esta Teología concibe a la Iglesia como *institución crítica social liberadora*, es decir, como institución que goza de absoluta libertad frente a los procesos sociales opresores. Y ello gracias a que la Iglesia está dotada de la llamada "*reserva escatológica*" (*Eschatologische Vorbehalt*)(3). Esta singular "reserva" le permite a la Iglesia actuar, por derecho propio, contra :

- * el mundo de la técnica, cuando esta absorbe al hombre y lo convierte en instrumento deshumanizado;
- * el mundo de las ideologías totalitarias que pretenden que un partido o una raza o una nación o una clase social sean el sujeto de la historia total de la humanidad;
- * el mundo de los despotismos que con un poder desnudo intentan abusivamente poner límites a lo humano.

La "*memoria subversiva*" -de que habla Metz -es sencillamente subversión contra el olvido de la escatología, un olvido que es simple anemia de la función crítica.

Al decir de Bloch quien -como veremos- es defensor de una Utopía esperanzadora dentro del marxismo⁴, dicha anemia ha resultado paralizante tanto en Occidente como en Oriente. Para los países occidentales se ha convertido en un aburrimiento pluralista, conformista y bonachón; para los países comunistas se convirtió en un aburrimiento monolítico, gris como un eclipse parcial de sol, mandado e impuesto por el Partido, eclipse del fueron saliendo.

Para Metz, la revolución se debe llevar a cabo sin violencia, siempre que exista una auténtica alternativa (5).

Se ha observado acertadamente que "la Teología Política [de Metz] debe su rápido éxito principalmente a que la total crítica social neomarxista -sobre todo la de la llamada Escuela de Frankfurt, con Max Horkheimer, Teodoro Adorno y Jurgen Habermas, así como en América la del profesor H. Marcuse- ha conquistado progresivamente las universidades de Alemania y de otros países" (6) .

Muchas de las ideas de Metz han sido asumidas por los teólogos de la Liberación. Pero muchos de estos destacan sólo sus aspectos más provocativos y tildan su "Teología Política" de abstracta, desencarnada, poco comprometida e incursa en el academicismo europeo. Así, por ejemplo, H. Assmann critica a esta teología el que sea "abstracta y descontextuada", el que "haya perdido su <pathos> original de lucha" y le reprocha, sobre todo, su distanciamiento del "análisis dialéctico estructural" es decir de la metodología marxista ⁷.

El mismo Metz -sensible a las críticas y observaciones de los latinoamericanos- ha virado cada vez más en su teología hacia el diseño de un paradigma de cristianismo profético con amplio espacio para el protagonismo de los sufrientes del Tercer Mundo. Según algunos, es "el teólogo católico europeo que mejor ha sabido expresar el desafío de las Iglesias de los pobres a las Iglesias de los países ricos"(8). Pero, de todos modos, él sigue considerando válida y necesaria la teología académica profesional que los teólogos europeos representan.

Resumiendo lo principal: para la Teología Política, "la Iglesia no existe <junto a> o <por encima> de nuestra sociedad secularizada, sino <dentro de ella> como la comunidad de los que intentan vivir de las promesas anunciadas y confirmadas definitivamente en Jesús: la comunidad, por tanto, que sin cesar está inficionando con esta esperanza a la sociedad de nuestro mundo contemporáneo, y cuyas promesas y absolutivización está ella criticando" ⁹.

2. Influjo de la "Teología de la Esperanza"

Jurgen MOLTMANN, el conocido autor europeo de la "Teología de la Esperanza"¹⁰, suele ser catalogado como uno de los acreedores de la Teología de la Liberación latinoamericana. Pero su influjo en esta se debe, no tanto a sus consideraciones sobre el rico filón teológico de la esperanza, cuanto a las 10 tesis condensadas en su conferencia sobre **Dios en la Revolución**, que dictó en Julio de 1968 ante un Congreso Mundial de Estudiantes¹¹.

La fe cristiana es el principio de una libertad que jamás ha visto el mundo. Ella misma es libertad que se alcanza en la fe y en la esperanza. Moltmann distingue entre el "*reino de la libertad*" (que sería un mundo libre de la miseria actual) y el "*principio de la libertad*" (que es la lucha actual constante contra el mal). Dios es el Dios de la libertad, el cual se revela por la vía de la historia: saca a su pueblo del lugar de la servidumbre. Y en Cristo, el Reino de Dios viene al mundo en forma de liberaciones concretas.

El Reino de la libertad se inaugura por la fe en la Resurrección de Jesús. Moltmann divide la historia de la revolución de la libertad en 5 etapas, a saber : la de la libertad de Cristo, la de la libertad de la Iglesia, la de la libertad de los cristianos, la de la libertad de los hombres y la de la libertad de los movimientos de liberación. Estas etapas han sido incorporadas por un autor liberacionista como J. Comblin en su obra **Teología de la Revolución**¹².

Para Moltmann, vivimos en una situación revolucionaria y el Cristianismo hay que vivirlo como una revolución o no vivirlo. Entiende por "*revolución*": "la transformación de los fundamentos de un sistema económico, político, moral y espiritual". Los cristianos tenemos que ubicarnos en el "partido de la esperanza", subrayando el aspecto político de la esperanza escatológica que nos anima -en esto coincidente con Metz. Vivir un Cristianismo radical así tiene efectos revolucionarios, aunque la fe no sea un programa revolucionario.

A pesar de las referencias ambiguas al uso de la violencia, Moltmann insiste mucho en que la tarea propia de los cristianos es la de *reconciliación*, aunque ella debe ir junto con la tarea de *transformación*: *"Una reconciliación que no sea al mismo tiempo transformación de los hombres, es un pobre consuelo. Pero la transformación sin reconciliación acaba en el terrorismo. Sólo con la reconciliación se rompe la espiral de la ley de la violencia"*.

Aunque inicialmente Moltmann condenó varios aspectos de la TL, en sus obras más recientes la defiende y considera que ambos tipos de teología (la europea y la latinoamericana), a pesar de que se desarrollan en contextos diferentes, tienen una misma lucha en común: *"por la vida contra la muerte, por la liberación contra la opresión"* (13).

3. Influjo de la "Teología de la Revolución"

Hay 3 autores europeos que han tenido especial influjo en la elaboración latinoamericana de la corriente más radical de Teología de la Liberación. Hacemos una mención de ellos.

* Richard SHAÜLL, pastor luterano holandés, inició esta teología con su estudio **La Iglesia y la Sociedad** que presentó al Consejo Mundial de las Iglesias en 1966 ¹⁴. Sus posiciones entonces revolucionarias parecen hoy moderadas en comparación con las sustentadas por algunos teólogos liberacionistas.

El mismo resumió su pensamiento con ocasión de un Debate sobre la Teología de la Revolución: *"No busco desarrollar una Teología de la Revolución, es decir una suerte de nueva interpretación sistemática de la fe cristiana, que justifique toda toma de posición revolucionaria en los retos de la vida y afirme que sólo quien actúe en modo revolucionario es fiel a la fe. Deseo avanzar una propuesta más modesta: una prospectiva y un deber revolucionario toman cuerpo cuando algunos hombres y algunas mujeres instauran una relación entre la lucha en la que participan y su experiencia de la comunidad y los símbolos de la fe cristiana..."*

Para Shaull, hay un hecho revolucionario tal en nuestro mundo, hay una explosión tal de movimientos mesiánicos que se proponen liberar al hombre, que la Iglesia no puede ignorar esta situación ni eludir el reto. Fuera de la actitud revolucionaria no hay actitud responsable. Una grave tentación para la Iglesia sería la de convertirse en el centro de reunión de los que temen el cambio. Es imprescindible la presencia de comunidades cristianas comprometidas en el combate revolucionario.

Pero Shull advierte lúcidamente que la *revolución es ambigua*: expresa una pasión por la justicia; pero puede conducir a nuevas formas de injusticia. El revolucionario no está asegurado en el buen uso de la situación. Está muy expuesto a exagerar. El mismo marxismo que asume la revolución como un factor esencial para la creación de una nueva sociedad, viene exhibiendo anquilosamiento en un poder que maneja rígida y hegemónicamente. La revolución no lleva, de suyo, a una sociedad más justa. Por todo ello, hay una tarea *propia* del cristiano en el seno de la revolución, a saber: hacer presente la capacidad de perdón y de reconciliación, única que libera realmente a opresores y oprimidos; y luchar por que se garantice efectivamente el logro de las metas revolucionarias de libertad, igualdad, justicia.

* Paúl BLANQUART, francés, quien fuera sacerdote dominico, tiene unas famosas páginas sobre **Fe cristiana y Revolución** ⁽¹⁶⁾, que tratan de legitimar una postura cristiana a favor de la revolución de signo marxista y todo lo violenta que sea necesario.

Claramente intuye (como lo entrevistó también el Che Guevara para AL) que la fe cristiana -en cuanto dueña de una Utopía y una Esperanza- puede ser una excepcional fuerza movilizadora de energías populares y constituirse, así, en un soporte invaluable para la Revolución. Pero la Fe cristiana no tiene una racionalidad científica para la Revolución, ni posee un modelo propio de acción, ni ofrece unas perspectivas concretas de solución socio-económica y política. Dado que todo ello sí lo tiene el Marxismo, lo más lógico y recomendable es, pues, asumir el Marxismo como la referencia obligada por parte de todo cristiano que se proponga la Revolución.

* Giulio GIRARDI, italiano, quien fuera sacerdote salesiano, representa un viraje de 180 grados respecto de como se asumía la relación Marxismo-Cristianismo dentro del mundo católico europeo. En 1969 dirige la publicación por muchos autores de una buena enciclopedia sobre **El ateísmo contemporáneo** ¹⁷, en la que se afirma la incompatibilidad entre fe cristiana y ateísmo marxista.

Más tarde, en su obra **Marxismo y Cristianismo**(18), Girardi todavía respeta fronteras claras y difícilmente salvables entre las dos cosmovisiones. En 1970 presenta en la Va. Semana de Teología organizada por la Universidad de Deusto, una conferencia titulada **Cristianismo y lucha de clases**, que inicia la exposición desenvuelta de sus posiciones radicales marxistas pero con referencias cristianas (lucha de clases a nombre del amor cristiano, Iglesia proletaria a nombre de la igualdad, violencia revolucionaria a nombre del Evangelio) (19).

Algunas muestras de sus expresiones en Deusto (Bilbao) ²⁰:

"La lucha de clases no sólo no está en contradicción con la universalidad del amor, sino que es una exigencia de ella. La lucha social de que hablamos, debe ser sistemática, revolucionaria, internacional, basada sobre la solidaridad organizada de las masas y orientada hacia un objetivo global que es su liberación [...] Hay que amar a todos, pero no a todos del mismo modo: a los oprimidos se los ama liberándolos; a los opresores se los ama combatiéndolos...El amor tiene que ser clasista, para ser universal [...]"

Con conocimiento de causa y su estilo incisivo, el Card. López Trujillo resume las tesis y el lenguaje girardiano. cuando hace un recuento de lo recorrido **De Medellín a Puebla** (21):

"Sus tesis venían como anillo al dedo para algunos en América Latina. Muy pronto en ciertas zonas se empezó a hablar en lenguaje girardiano, en nombre de Medellín. Caían las barreras psicológicas frente a ciertos temas. Era el desbloqueo de que hablaba Assmann. Cundía el descrédito de la doctrina social de la Iglesia, ideología al servicio de la opresión, perdida en invitaciones a conciliaciones imposibles entre clases enfrentadas (tesis central de Girardi) y se estimó que la asunción del conflicto, en toda su extensión, debía incorporarse al compromiso de amor eficaz. El amor coherente, en otras palabras, para el nuevo profesor del Instituto Católico de París, debía pasar por la lucha de clases, drástica, universal, sin posibles mediaciones. La Iglesia debía redimensionarse con la nueva y única clase, el proletariado".

4. Influjo de la "Utopía marxista" de Bloch

El conocido filósofo marxista de **El principio Esperanza** (22), tiene un influjo indirecto en la Teología de la Liberación latinoamericana en cuanto animador del pensamiento de algunos teólogos progresistas europeos de la Esperanza. Pero también hay teólogos latinoamericanos de la liberación que se han inspirado directamente en algunos de sus temas y enfoques (23).

Señalamos algunos de dichos temas:

El principio-esperanza se encuentra desde siempre en el proceso de la materia, en el proceso del mundo y en el proceso de la humanidad.

Esto permite afirmar que junto a la "corriente *fría*" del marxismo (la del materialismo histórico que deriva fácilmente en simple mecanicismo y economicismo de la historia) existe otra "corriente *caliente*" (la de una utopía concreta y un cierto mesianismo que tiene la mirada puesta en un futuro que trasciende las situaciones existentes y las conquistas ya realizadas).

Para Bloch, sin utopía, sin esperanza, no puede haber verdadero socialismo. Por ello aprecia tanto el aporte que para la construcción de una sociedad socialista puede y debe dar la religión judeo-cristiana, que es sustancialmente portadora de una esperanza en totalidad y de una esperanza explosiva.

Bloch hace una peculiar lectura de la Biblia, en la que descubre la *Biblia de los pobres* o la "Biblia subterránea", cuyo "hilo rojo" conductor es la lucha contra el sometimiento alienante del hombre. Y propone como modelo a seguir la figura de Thomas Münzer, líder anabaptista de la guerra de los campesinos en 1525, a quien califica de "*teólogo de la revolución*" (24). El habría sido el primero en descubrir la Biblia como llamada a la revuelta, al levantamiento contra los de arriba, en una lectura bíblica que sustituye "la mirada hacia arriba por la mirada hacia adelante".

Para Bloch, si el Marxismo se concibe como "teoría-praxis de la utopía concreta" y el Cristianismo como "religión del Reino y esperanza de los pobres", no hay razón para hablar de incompatibilidad entre ambos, sino de convergencia (25). Y de hecho, en una de sus obras propone una alianza estratégica entre cristianos y marxistas (26). Sería un experimento "utópico" en el que los cristianos lucharían contra la opresión y los marxistas creerían en la libertad (27).

5. Influjo de Freire

Este autor brasileño, por su formación europea y su innegable influjo en la importación que se ha hecho en Latinoamérica del concepto de liberación en clave marxista, debe mencionarse acá (28). En frase de J. Comblin, si a comienzos de la década del 70 "hubiera que dar un patrono a ese movimiento intelectual llamado Teología de la Liberación, convendría evocar a Pablo Freire, cuyos temas han influenciado casi todo lo que sucedió en la Iglesia Latinoamericana de los últimos quince años".

Hay un término y un concepto clave en la "pedagogía liberadora" de Freire. Y es el de la "*concientización*" de los oprimidos. Ella equivale a la toma de conciencia revolucionaria que debe inducirse en nuestros pueblos creyentes, es un correlato de liberación revolucionaria para AL (29).

2. Diferencias notables

América Latina no es Europa ni cultural, ni política ni social ni religiosamente. Y al moverse en diferentes contextos, las Iglesias particulares de AL tienen grandes diferencias con las de Europa (30). Y esto no puede menos de evidenciarse al comparar la Teología liberacionista latinoamericana con la Teología progresista europea (31). Fuera de otras, subrayamos tres diferencias fundamentales.

* *Diferente enfoque*

Puede aceptarse la afirmación general de que la Teología de la Liberación propone "no tanto un nuevo tema para la reflexión cuanto una *nueva manera* de hacer teología"³². Bien ha captado la Comisión Teológica Internacional -órgano asesor de la Santa Sede- esta característica de la nueva teología, cuando dice que la clave radica en que :

"esta teología parte de una toma de conciencia de la propia situación, se inserta en la praxis histórica de liberación y asume el compromiso concreto" (33).

En otras palabras -como dice su fundador- "el contexto de liberación cambia nuestra manera de hacer teología. No estamos ante nuevos campos de aplicación de viejas nociones teológicas, sino ante la provocación y la necesidad de vivir y pensar la fe en categorías socio-culturales distintas [...] La TL busca pensar la fe a partir de como es vivida en el compromiso liberador. Por eso, sus temas son los grandes temas de toda verdadera teología, pero el enfoque, la manera de abordarlos es otro Su relación con la praxis histórica es distinta" (34)

Mal puede entenderse este cambio de enfoque y de metodología como si fuera una liberación de la teología (35). Ni quiere decir que la TL desconozca o desprecie las tareas "clásicas" de la teología.

Elas tienen una larga tradición y siguen siendo valederas. A saber, la teología en cuanto "sabiduría" o "lectura sagrada", como meditación fructuosa sobre la Biblia, orientada al progreso espiritual; y la teología en cuanto "saber racional" como disciplina intelectual que da razón de nuestra Esperanza o creencia cristiana.

La originalidad de la TL latinoamericana estaría aquí, en este intento de funcionar como "*reflexión crítica sobre la praxis*" histórica concreta de liberación del sub-continente. "El mérito mayor de la <Teología de la Liberación> quizá esté en su insistencia en el punto de partida histórico de su reflexión: la situación de <América Latina dominada>"(36). En esta misma línea, advierte Jon Sobrino que la teología europea se acerca a la realidad en cuanto pensada, es decir, preferentemente desde las mediaciones del pensamiento (cultura, filosofía,

teología) y tiende a reconciliar la miseria con el esquema de pensamiento adoptado. Es más interpretativa que praxeológica. En cambio, la teología liberacionista de AL da más importancia a la función liberadora del conocimiento de fe, concretándose en la transformación de la realidad. Es eminentemente praxeológica y ética (37).

** Diferente interlocutor*

Los interlocutores a quienes se dirige privilegiadamente la teología europea progresista son los burgueses de una sociedad de capitalismo avanzado, que de mucho tiempo atrás ha sido trabajada fuertemente por los procesos de laicismo, secularismo y ateísmo. Son desarrollados pero "no-creyentes". Papel de la teología es darles respuesta a sus críticas a la religión y reconquistarlos para la fe cristiana. Por el contrario, los interlocutores privilegiados de la TL latinoamericana son las mayorías oprimidas de AL, inmersos en una sociedad subdesarrollada y de capitalismo salvaje. Son "los ausentes y anónimos de la historia", los "Cristos azotados": clases explotadas, culturas despreciadas, razas marginadas. En su mayoría creyentes y de rica vivencia religiosa, pero explotados y reducidos a una condición de "no-hombres".

Quien mejor ha desarrollado esta contraposición de implícitos históricos que condicionan ambas teologías, es G. Gutiérrez (38). Texto suyo es el siguiente (39):

"En efecto, una buena parte de la teología contemporánea parece haber partido del desafío lanzado al no-creyente. El no-creyente cuestiona nuestro mundo religioso, y le exige una purificación y una renovación profúndala [...]"

Pero en un continente como América Latina, el reto no va en primer lugar del no-creyente, sino del no-hombre, es decir, de aquel a quien el orden social no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es un hombre. El no-hombre cuestiona, ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural! y por eso es un llamado a la transformación revolucionaria de las bases mismas de una sociedad deshumanizante".

* *Diferente relación fe-política*

Pero donde se observa la diferencia más notable entre ambos modos de hacer teología -la liberacionista de AL y la progresista europea- es en la dialéctica Opresión-Liberación, que se corresponde con la tarea teológica de Interpretación- Transformación. según sea la Fe o la Política la que comande y ponga las reglas de juego. Están descaminados los que ponen la diferencia simplemente en el hecho de que la TL sería una teología inductiva (concreta), mientras las de Europa serían deductivas (abstractas). También las teologías progresistas modernas de Europa utilizan el método inductivo, como lo hace la Teología de "los signos de los tiempos" de Juan XXIII y la utilizada por el Vaticano II° en la "Gaudium et Spes".

"La diferencia de la teología de la liberación con otras teologías progresistas de Europa no se reduce a la oposición abstracto-concreto o deductivo-inductivo, sino a la oposición dominación-liberación o interpretación-transformación"(Pablo Richard).

Y es que hay dos modos diferentes de concebir y de operar la relación entre Fe y Política. En el uno comanda y pone las reglas de juego (epistemológica y metodológicamente) la Fe. En el otro, la Política.

* **Partiendo de la FE**

-A través de una serie de mediaciones que se verán en detalle en el capítulo siguiente- se puede impulsar una acción concreta social y política de los cristianos. La Fe y la reflexión teológica que desde los datos de la Fe se hace dentro de la Iglesia, interpelan críticamente el mundo social y político y lanzan hacia una utopía a través de una praxis social y política transformadora. Así lo ha hecho siempre todo pensamiento cristiano renovador de lo social y lo sigue haciendo la Iglesia en su *Doctrina Social*. Dentro de esta manera de concebir la relación entre Fe y Política:

- se supone que la Fe cristiana no sólo es verdadera, sino también operante y eficaz;
- se reconoce que el mundo de las realidades terrenas tiene su propia consistencia que

es respetada por la Fe;

- se busca coherencia entre Evangelio y opciones socio-políticas;

- se ejerce, por parte de la función crítica de la Fe y de la Iglesia, una tarea de denuncia y de profetismo liberador.

*** Partiendo del mundo de la POLÍTICA**

- A través también de una serie de mediaciones- se interpela a la Fe y a la Iglesia. La praxis política interpela aquí críticamente a la Fe. Este es el camino que intenta recorrer la

Teología de la Liberación en AL. Camino que luce, en primera instancia, realista y legítimo. aunque se prevé erizado de dificultades y tentaciones. Constituye toda una inversión metodológica.

3. Objeciones y aportes

** Objeciones de parte y parte*

Aunque la TL latinoamericana reconoce la riqueza conceptual y los logros no pequeños de la teología académica elaborada en Europa y EUA, le achaca -con razón- el no saber captar *epistemológica y políticamente* la miseria del Tercer Mundo, y consecuentemente hacerle el juego -aunque no lo pretenda- al capitalismo de la sociedad occidental.

En lo *epistemológico*, los viejos modos de conocer del Primer Mundo, son incapaces de dar cuenta de los problemas propios del Tercer Mundo. Y en lo *político*, la teología europea y norteamericana se hallan cómodamente instaladas en la sociedad capitalista, incapaces de reconocer -en su análisis de la realidad- nuestra conflictividad social y mucho más incapaces de conceder centralidad a una praxis de liberación como la que se requiere en AL.

A su turno, los mismos teólogos europeos de tendencia progresista, que han seguido con simpatía la TL, no dejan de llamar la atención sobre las fallas y lagunas que observan en los teólogos latinoamericanos (40). Ello sin hablar de quienes tildan a esta teología de "bárbara", porque está situada más allá -y a veces en contraposición- de la teología "cultura" y "dominante" europea.

Advierten los críticos europeos que se da en la TL un discurso fundamentalista y simplista sobre Dios; que es de una enorme pobreza epistemológica, de modo que esta teología "raras veces alcanza un rango de reflexión estrictamente teológica" (A. Fierro); que recae en un mesianismo temporalista de épocas de cristiandad que se juzgaba ya superadas; que constituye una especie de "huida hacia el futuro" (J. Comblin); que tiene ambigüedad política, en cuanto no se sabe bien si la TL propicia más que formas democráticas otras formas de populismo revolucionario o de totalitarismo marxista; que escamotea en su reflexión el tema central de la violencia, de tanta implicación en Latinoamérica.

** Aportes latinoamericanos*

Teólogos europeos solidarios con la TL latinoamericana, han subrayado que esta contribuye con aportes valiosos tales como el que "la voz de los pobres sea escuchada en el contexto de la Iglesia latinoamericana" (K. Rahner); el que la praxis histórica llegue a formar parte de la inteligencia de la fe (M.D. Chenu); el que dé ejemplo de autenticidad en su compromiso con los pobres y sepa emerger del pueblo (J. Alfaro).

"Y mientras esto suceda, la teología de la liberación será una teología viva" ⁴¹.

NOTAS

1. J.B. METZ, **Dios y la ciudad**, Madrid, Cristiandad 1975, p.120.

2. J.B. METZ, **Teología del mundo**. Salamanca, Sígueme 197 l.p. 139-185; Revista Internacional **Concilium**, Madrid, Cristiandad, N^o 36 y N^o extraordinario de Diciembre 1970.

3. "Por la <reserva escatológica> aparece la provisionalidad de todo estado de la sociedad alcanzado históricamente. Tal situación, aparece, claro está, en su provisionalidad no en su discrecionalidad. Porque esta reserva escatológica no nos lleva a una relación negativa, sino a una relación crítico-dialéctica con respecto al presente social " (J.B.METZ, **Teología del mundo**, p. 149).4. Ver adelante páginas , 66 a 68. .

5. "Sigue siendo válido que nunca puede ser [la violencia] algo elegido, buscado directamente...La Iglesia ha de participar creadoramente en la obra político-social de la paz...La Iglesia debe realzar la primacía de la reconciliación, incluso frente a los cristianos mismos que no quieren aceptar esa primacía"(J.B. METZ, **Teología del mundo**, p. 179-184).

6. Wilhem WEBER, **Teología de la Liberación. Conversaciones de Toledo, Burgos, Aldecoa** 1974, p. 262.

7. H. ASSMANN, **Opresión-liberación**, p. 14. 16. 116.

8. J. RAMOS REGIDOR. "*Europa y las teologías de la liberación*". **Iglesia viva** N^o 116/117 (1985) p. 177.

9. J.B. METZ, **Teología del mundo**, p. 120.

10. J. MOLTMANN, **Teología de la Esperanza**, Salamanca, Sígueme 1968.

11. J. MOLTMANN, "*Dieu dans la révolution, Discussion sur la <Théologie de la Révolution>*", París, Cerf-Mame 1972, p. 61-77; traducido en "Dios en la Revolución" **Selecciones de Teología**, N^o 31, p. 239-248.

12. Joseph COMBLIN, **Théologie de la Révolution**, Paris, Cerf 1970. Es autor también de **Théologie de la pratique revolutionnaire**, París, Ed. Universitaires 1974.

13. J. MOLTMANN, **El Dios crucificado**, Salamanca, Sígueme 1975 y **La Iglesia, fuerza del Espíritu**, Salamanca 78.

14. Véase R. SHAÜLL, **Desafío a la Iglesia y a la Sociedad**, Buenos Aires, Lohlé 1973.

15. R. SHAÜLL, "*La fe cristiana como escándalo en un mundo tecnocrático*", **Dibattito sulla Teología della Rivoluzione**, p.48-49.

17. **El ateísmo contemporáneo** (original italiano, Turín 1968), Madrid, Ediciones Cristiandad 1971, 4 tomos.

18. G. GIRARDI, **Marxismo y Cristianismo**, Madrid. Taurus 1970.

19. G. GIRARDI, **Amor cristiano y lucha de clases**. Salamanca, Sigüeme 1971; **Amor. Liberación. Violencia**, Bogotá. Cuadernos de Liberación 1972; "Vers de nouveaux rapports entre marxisme et christianisme", **Lumière et Vie**, Lyon N^o 117/118. avril-août 1974. p. 156-182; "Un teólogo en la lucha de clases", **Concilium** N^o 109, noviembre 1975. p. 413-417; **Cristiani per il socialismo. Perche?**, Assisi, Citadella 1975.
20. **Vida cristiana y compromiso terrestre**. Va. Semana de Teología, Bilbao, Universidad de Deusto 1970. p. 96. 126-127.
21. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, **De Medellín a Puebla**, Madrid, BAC minor 1980, p. 223.
22. Ernst BLOCH, **Das Prinzip Hoffnung**, Frankfurt/ M, Suhrkamp 1959. 2 tomos; **El principio esperanza**, Madrid, Aguilar 1977-1980, 3 vols.
23. El año de su muerte (1977), los jesuitas españoles del equipo "*Fe y Secularidad*" propiciaron en Madrid un encuentro sobre Bloch, del que ha quedado un interesante libro : **En favor de Bloch**, Madrid, Taurus 1979.
24. E. BLOCH, **Thomas Münzer, teólogo de la revolución** (original alemán 1921), traducción española, Madrid, Ciencia Nueva 1968.25. Recomendamos la reciente tesis, con presentación de Gustavo Martelet, s.j., del español (nominado posteriormente Obispo), Manuel UREÑA PASTOR: **Ernst Bloch. Un futuro sin Dios ?**, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos 1986.
26. E. BLOCH, **Atheismus im Christentum**, Frankfurt/M, Suhrkamp 1968.
27. Puede ampliarse el tema con: J.M. GÓMEZ HERAS, **Sociedad y utopía en Ernst Bloch**, Salamanca, Sígueme 1977, y J.J. TAMAYO, **Cristianismo: profecía y utopía**, Madrid, Verbo Divino 1987.
28. Paolo FREIRE, **La educación como práctica de la libertad**, Montevideo, Tierra Nueva 1969; **Pedagogía del oprimido**, Montevideo, Tierra Nueva 1970. Existe un trabajo de Mario PERESSON y P. FREIRE, **Educación Popular y TL** .
29. Recomendamos el excelente estudio de Jesús ARROYO, s.j.. **Paulo Freire: su ideología y método**, Zaragoza, Hechos y Dichos 1973.
30. Clodovis BOFF, "*Carta de un teólogo latinoamericano a un cristiano europeo*". El **Ciervo**, Mayo 1985, p. 31-36.
31. Véase Christian DUQUOC, **Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa**, Santander, Sal Terrae 1989.
32. Gustavo GUTIÉRREZ, **Teología de la Liberación. Perspectivas**, Salamanca, Sígueme 1972, p. 40.

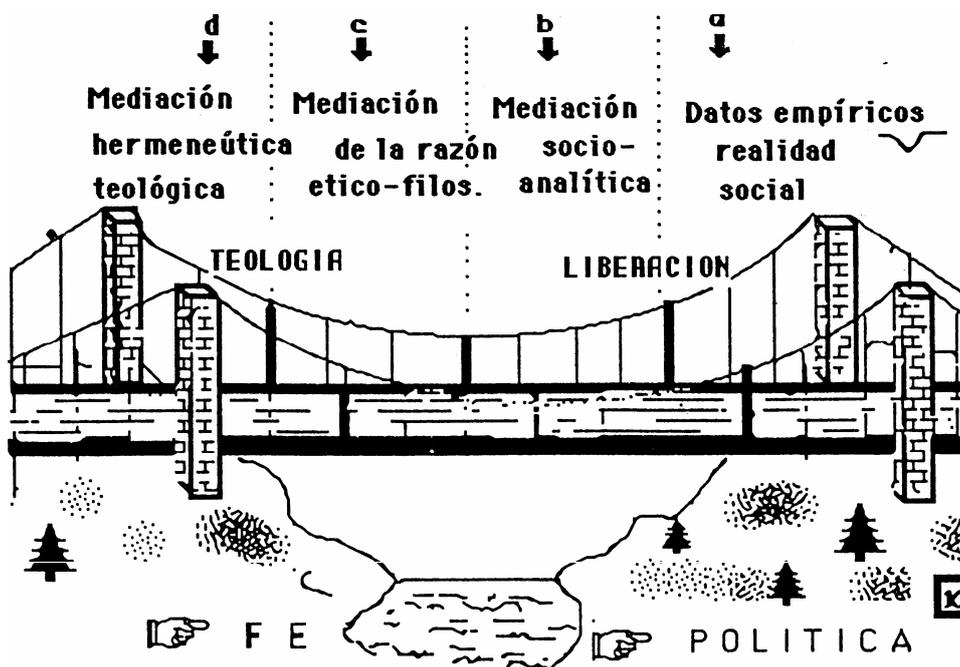
33. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, **Teología de la Liberación**, Madrid. BAC minor 1978. p. 10.
34. G. GUTIÉRREZ. "*Evangelio y praxis de liberación* " en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, **Fe cristiana y cambio social en América Latina**. Salamanca. Sígueme 1973, p. 244 (subrayado es nuestro).
35. J. Luis SEGUNDO, **Liberación de la Teología**, Buenos Aires, Lohlé 1975.
36. H. ASSMANN, **Teología desde la praxis de liberación**. Salamanca, Sígueme 1973, 24.
37. J. SOBRINO, "*El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*¹¹ en ENCUENTRO "LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA, **Liberación y cautiverio**, México 1976. p. 177-207; y "*Teología de la liberación y teología europea progresista*", **Misión Abierta**, N^o 4, 1984, p.11-26.
38. G. GUTIÉRREZ en sus obras recientes: **La fuerza histórica de los pobres**. Salamanca, Sígueme 1982, especialmente p. 213-290; y **La verdad los hará libres**. Lima. CEP 1986.
39. G. GUTIÉRREZ, "*Praxis de liberación: Teología y anuncio*", en Revista **Concilium**, N^o 96, 1974. p. 366.
40. Véase por ejemplo, J.J. SÁNCHEZ, en AUTORES VARIOS, **El Dios de la teología de la liberación**, Salamanca. Secretariado Trinitario 1986, p. 118-120.
41. Juan ALFARO en **Liberación y cautiverio**, (volumen del Encuentro latinoamericano de Teología celebrado en México, citado anteriormente, p. 46), p. 582.

5

**EL PROBLEMA DE
LA METODOLOGÍA**

Hemos llegado a la conclusión de que la originalidad de la Teología de la Liberación latinoamericana radica en la "inversión metodológica" que ella hace dentro del campo de la teología cristiana. De la comprensión de la misma deriva el que se aprecien en su justa dimensión tanto los elementos positivos como los negativos que contiene esta novedosa Teología, típica del Tercer Mundo.

1. Esquema comprensivo: FE > Teoría — Praxis < MUNDO



Pensamos que el esquema adjunto -que hemos elaborado cuidadosamente y en forma didáctica- ayudará a comprender lo referente a la "inversión metodológica" llevada a cabo por la TL latinoamericana en contraste con otras teologías progresistas del mundo. A la vez, el esquema facilitará ubicar, con precisión, los momentos controversiales (y el porqué de la discusión) en el discurso liberacionista de esta "nueva manera" de hacer teología¹.

El problema de toda teología que quiera ser no sólo verdadera sino también eficaz es el del acercamiento e inter-fecundación de dos Realidades -autónomas y consistentes en sí mismas-, por naturaleza o dirección diferentes entre sí. Una es la Realidad llamada **FE**, respuesta a la Revelación de Dios en Jesucristo. Otra es la Realidad **MUNDO**, constituida por las realidades terrenas, en concreto para nuestro caso por el mundo de lo socio-político.

Las dos Realidades pueden imaginarse como dos orillas enfrentadas pero comunicables: una firmemente asentada sobre la Roca del Absoluto que es Dios [*Evangelio*]; otra haciendo pié en las arenas movedizas de los hombres (*Sociedad civil y política*). El acercamiento y comunicación entre ambas tiene que hacerse ineludiblemente a través de una serie de "*mediaciones*" -todas ellas humanas- que hacen las veces de **punto de doble vía**:

* *mediación hermenéutica teológica*

* *mediación ético-filosófica*

* *mediación socio-analítica,*

2. Dos caminos metodológicos

Tanto en la teoría como en la práctica pueden seguirse dos direcciones o caminos metodológicos diferentes. Ambos son legítimos dentro de una teología católica y ambos presentan aspectos favorables y desfavorables.

* El uno "**desde arriba**" (o si se quiere hacia la derecha →): parte desde el Evangelio de Cristo y pasa por tres mediaciones: (d) la interpretación teológica del dato revelado/ c) la razón ético-filosófica con referencia cristiana/ b) un análisis socio-analítico confiable . Logra así trazar a los creyentes una praxis socio-política concreta que sea transformadora de las realidades sociales. Aquí la "*materia prima*" de la teología son los datos de la Revelación divina tal como está consignada en la Escritura y en la Tradición apostólica, y es transmitida fielmente por el Magisterio auténtico de la Iglesia.

Este es el camino de la *Doctrina Social de la Iglesia* desde la Carta Encíclica "Rerum Novarum" de León XIII (1891) hasta la "Sollicitudo rei socialis" de Juan Pablo II° (1987). Y es el camino, recorrido por siglos, por muchos otros intentos de reforma social inspirados en el Evangelio.

En esta trayectoria metodológica, se parte de la Utopía absoluta del Reino -Utopía fundada en la Fe y en la Esperanza cristianas- y a través de unos principios ético-filosóficos y utilizando aportes de las Ciencias sociales, se llega a que los creyentes de cualquier época y

región geográfica contribuyan a construir una sociedad nueva -sociedad alternativa al capitalismo y al socialismo-, sociedad más plena y humana, "sociedad libre y liberada".

* El otro "**desde abajo**" (← o si se quiere hacia la Izquierda): parte de la realidad de la experiencia socio-política y toma la dirección contraria. Parte del hombre y sus problemas concretos (a) e intenta llegar a través de una correcta interpretación socio-analítica (b) y una filosofía ética (c) a iluminarlos con un reflector de luz proveniente de la Fe (d).

El ciclo es el mismo. No hay otro posible. Pero se lo recorre a la inversa. Aquí la "*materia prima*" de la teología son los datos de experiencia humana y social. Es el camino inductivo propuesto por la teología "de los signos de los tiempos" de Juan XXIII y del Vaticano II° en la "Gaudium et Spes". Y es el camino que proponen seguir los teólogos liberacionistas de AL. ¿Con buen éxito o no? es algo que puede discutirse. Pero el camino de suyo parece legítimo y valedero.

Como advertimos de paso, en el capítulo inicial, no se hace propiamente teología -en cualquiera de las dos direcciones o caminos- si no se llega a una real confrontación con la Palabra de Dios. La mediación hermenéutica teológica o interpretativa de la Fe (d) es la que de verdad especifica a la teología. No cualquier elucubración o creación de la razón humana es "*teología*", sino solamente aquella que interpreta la Palabra de Dios. Ni la sociología es teología. Ni la filosofía es teología. Aunque ambas pueden tratar con propiedad de fenómenos religiosos. Toda realidad terrena y humana es teologizable. Pero es la mediación hermenéutica e interpretativa de la Fe la que define, en última instancia, la cualidad teológica de un discurso. Esta definición no la da la realidad interpretada.

3. Cuádruple momento metodológico

a) Empírico. Está dado por los datos de la experiencia, los fenómenos observables. las estructuras y su funcionamiento en la realidad socio-económica y política en que estamos inmersos. A este nivel de conocimiento trabajan las disciplinas de verificación, las ciencias exactas y aplicadas. No es este el nivel propio de la teología ni de la filosofía.

b) Sociológico. Está dado por el trabajo de análisis y teorización que hacen las modernas Ciencias sociales, en su intento de elaborar hipótesis racionalmente explicativas de los fenómenos sociales. Propiamente hablando, este tampoco es nivel filosófico ni teológico, aunque se relaciona íntimamente con ellos. Es claro que cuando se trata de iluminar por la Fe esa realidad concreta de AL. que es el mundo de los pobres y de los oprimidos. hay que recurrir a las Ciencias sociales para que ellas nos descubran esa realidad en toda su complejidad. "De ahí que la mediación socio-analítica es un momento indispensable del discurso sobre la fe (teo-logía) y pertenece al *<itinerario integral del recorrido teológico>*"(2). Hoy una teología eficaz precisa de la aportación metodológica de la sociología. Necesita de ella para entender críticamente lo dado en la Sagrada Escritura como respuesta a situaciones concretas de tipo social.

Por ello. "la interacción entre praxis social y teológica es el factor metodológico más decisivo para la actual-futura teología latinoamericana. Ello equivale a decir que no *existirá aquí teología auténtica sin el aporte metodológico de la sociología*"(3).

c) Ético-filosófico.- Está dado por los intentos de la razón humana en dar sentido a las realidades, en dar inteligibilidad a los seres, en descubrir racionalidad en los acontecimientos y fenómenos de nuestro mundo espacio-temporal e histórico. La teología también se refiere al sentido de la realidad y. por ello, se relaciona mucho con la filosofía. Pero la teología somete también este eminente nivel filosófico a una instancia superior de juicio y reflexión que es la Revelación de Dios! La mediación que ejerce la filosofía entre la teología y la política ha sido bien expresada por un eminente teólogo europeo quien afirma que *la Ética es "bisagra y punto de unión entre las dimensiones mística y política de la fe cristiana"* ⁴.

d) Teológico.- Está dado por la búsqueda racional de sentido de toda realidad, a la luz de la Palabra o Revelación de Dios a los hombres en Jesucristo. Para una teología cristiana. Cristo es la clave suprema de lectura e interpretación de cualquier realidad ya sea intra-mundana o meta-histórica.

En este recorrido o círculo metodológico, "la Fe tiene una absoluta prioridad. La Fe es una instancia irreductible que guía el círculo. La fe pone de manifiesto el sentido trascendente de la acción histórica concreta, la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos, el valor simbólico de las liberaciones humanas " (J.B. Libanio)

Estos 4 momentos (o niveles) -aunque distintos metodológicamente- deben y pueden articularse entre sí. El ser humano, como sujeto pensante, puede unificarlos. De modo que:

- (a) Un cierto fenómeno socio-político (*nivel empírico*),
- (b) estudiado y analizado en sus estructuras y mecanismos (*nivel socio-analítico*),
- (c) adquiere significación en el horizonte de la historia humana (*nivel ético-filosófico*) y
- (d) adquiere pleno sentido dentro del plan salvífico de Dios para la humanidad (*nivel teológico*).

4. ¿Teología o sociología de la liberación?

Matizando muy bien -con ayuda de nuestro esquema- los diferentes momentos metodológicos o niveles de conocimiento, aparece claro cómo los "teólogos liberacionistas" no pueden reducirse a ser "sociólogos de la liberación" (aunque cristianos).

No basta que se parta <de> la praxis histórica de nuestros pueblos; que se elaboren unas reflexiones liberacionistas <en> permanente contacto con esa praxis; y que se lancen unas directrices y consignas <para> la praxis revolucionaria en nuestro sub-continente dependiente y expoliado. Para que ello sea TEOLOGÍA de la Liberación debe participar plenamente del estatuto epistemológico y teórico de toda teología. Su especificidad no está en que sea de la LIBERACIÓN. Su especificidad no proviene de la "materia prima" que elabora, sino de cómo la elabora. Muchas otras corrientes y movimientos son también "liberacionistas" -y quizás con más radicalidad. Su especificidad radica en que sea TEOLOGÍA, es decir, elaborada <en> comunión con la comunidad creyente (que es la Iglesia); elaborada <desde> los datos de la Revelación de Dios (que es tarea de Fe); y elaborada <para> la construcción de una sociedad más justa (que es su intencionalidad cristiana).

Una de las objeciones más graves que sigue pesando sobre la TL latinoamericana radica en esta insuficiencia científica como teología. Con honestidad y lucidez la recoge el brasileño Libanio ⁵:

"La verdadera teología se construye a la luz de la fe, escuchando la revelación. La TdL, al politizar sumamente la fe, acaba convirtiéndose en una ideología, en una sociología, en una política (aunque no necesariamente marxista), El punto en cuestión es su naturaleza inmanente, reduccionista. No pasa de ser una teoría sociológica o una bandera ideológica con vistas a la implantación de una escatología puramente terrena y temporal. Todo lo más, puede concedérsele a la TdL, el estatuto de <doctrina social de la Iglesia> para América Latina o de una <ética social>, sin llegar, ni mucho menos, al nivel de teología moral".

Aun suponiendo que la TL logre afirmar su esencial carácter teológico, no puede negarse que la distorsiona esa inmediata tentación de **empirismo**, señalada por algunos críticos como Paúl Valadier. Es fácil dejarse llevar a descubrir la actuación de Dios en los acontecimientos humanos antes de agotar las varias mediaciones, especialmente el discernimiento evangélico "a la luz de la fe". No es recomendable establecer a la ligera una correspondencia ligante entre factores heterogéneos y registros diferentes como son la Revelación de Dios y la historia o praxis de los hombres.

El recorrer debidamente la mediación hermenéutica o interpretativa de la fe es *clave* para que haya o no haya *teología*. Sin ella, puede haber "SOCIOLOGÍA de la liberación" pero no "TEOLOGÍA de la liberación".

"Fuera de Dios, fuera del plano de la fe, fuera del proyecto salvífico de Dios, no hay teología" (J.B. Libanio).

Asimismo, la TL caería en un **sociologismo** intolerable si pretendiera corregir la "verdad de Dios" con los criterios de la "praxis revolucionaria". Mal puede pensarse que la Revelación de Dios -en su constitución y en su comprensión última- dependa de la situación socio-política del lector o interpretador. Epistemológicamente (es decir dentro del estatuto de conocimiento de la teología) no puede admitirse que la "praxis social" (revolucionaria o no)

sea la fuente o " *lugar teológico* " de la verdad (o de hacer la verdad) y que se la erija como juez y criterio de verdad. Allí tampoco habría una TEOLOGÍA sino una mera SOCIOLOGÍA de la Liberación.

Tenía razón Juan Luis Segundo. s.j.. en su crítica a la incipiente TL cuando, en el encuentro celebrado en México, lamentaba que por tratarse de una "teología urgente" elaborada con prisa pastoral, la parte fuerte de esta teología fuera -en el popular esquema de la JOC- el <ver> y el <actuar>, mientras que el <juzgar> era lamentablemente pobre. "Esta TL desconoce la autonomía relativa de la Teología, es decir, que no se puede hacer Teología sin respetar sus propias reglas, que hay que tomar a la Teología más en serio como ciencia, que no se la puede hacer servir -con esa prisa, con esa urgencia- a las necesidades, sino que hay que tomar en serio sus propios mecanismos, porque tienen una autonomía relativa y no se puede pasar por encima de esos mecanismos"(6).

Un verdadero teólogo de la liberación va a las Escrituras cargando la problemática, el dolor y la esperanza de los oprimidos. Pide a la Palabra luz e inspiración. Y realiza una "nueva lectura" de la realidad, a la luz de dicha Palabra. Hace una lectura hermenéutica o interpretativa a la luz de la Fe, de la realidad de los pobres. Se interroga la totalidad de la Escritura (privilegiando ciertos textos) para iluminar la realidad de los oprimidos. Pero lo contrario se nos antoja una "*inversión*" abusiva. No se puede hacer una "relectura" de la Biblia (privilegiando ciertos pasajes del Éxodo y los Profetas), "*partiendo de la óptica de los oprimidos* ", y afirmar tranquilamente que se está haciendo Teología ⁷.

Nos parece también pertinente el llamado que ya en 1976 hacía Segundo Galilea (8) para evitar que la "Teología de la liberación" se asimile a una simple "**Ideología** de la liberación". El producir proclamas, panfletos. documentos de grupos de cristianos con contenido "liberacionista", es algo que se mueve en el registro de un nivel ideológico, socio-político o pedagógico, pero no propiamente teológico. Eso tampoco es hacer TEOLOGÍA de la Liberación.

5. El "círculo hermeneúutico"

Entre el Mundo de las realidades terrenas y la Palabra de Dios existe lo que algunos llaman hoy "*círculo hermeneúutico*", algo que Pablo VI llamó "*interpelación recíproca*"(9). En diferentes situaciones concretas, los mismos textos bíblicos descubren aplicaciones nuevas, y, a su vez, hay "un continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social"(10). Esta circularidad hermenéutica está presente en buena parte de la teología católica post-conciliar y a ella se acoge también la TL.

Pero no puede olvidarse -como lo advierte bien Cl. Boff- que dicha circularidad "*funciona dentro de una articulación con dominante: la fuerza del movimiento dialéctico-hermeneúutico viene de la Escritura y se mide en última instancia sobre ella a título de <norma normans> (norma suprema que regula las demás)*"(11).

Esta innegable prioridad que tiene la Fe en el círculo hermeneúutico, lleva a Scannone a sostener que "más que de un movimiento circular o dialéctico, habría que hablar de uno *tridimensional* (que en otras partes he denominado *<analéctico >*"(12). En efecto, no todos los puntos del círculo tienen el mismo valor ni se encuentran en el mismo plano. **Allí la Fe tiene la prioridad.**

Para este autor moderado de la TL, es claro que la Fe tiene que asumir *mediaciones* históricas: interpretaciones socio-analíticas de la realidad, utopías capaces de articular la esperanza en cuanto mediaciones filosóficas, y mediaciones políticas que hagan operativa la caridad. Pero, en ningún caso, lo *teologal* puede quedar absorbido por esas mediaciones! En consecuencia, la TL, por una parte, debe respetar la autonomía de las Ciencias sociales y de la acción política. Por otra, debe respetar la transcendencia de la Fe, como explicación última de lo real (13) . No puede, pues, aceptarse la pretensión de algunos autores (Assmann, Vidales, hermanos Boff) de que las Ciencias sociales sean la palabra primera y la Teología la palabra segunda. Ello podría ser si se hiciera sencillamente Sociología o Ideología de la Liberación, con tal cual referencia cristiana. Pero no puede ser, si se afirma expresamente estar haciendo **TEOLOGÍA!**

6. El "punto de partida "

Por tratarse de asunto no formulado unánimemente por los teólogos liberacionistas y, a la vez, controvertido por los teólogos progresistas, detallamos aún más este punto, que está en relación directa con lo anteriormente expuesto.

Es evidente que no han existido ni existen teologías a-temporales o completamente pasteurizadas. Toda teología es necesariamente histórica, en el sentido de que posee un arraigo social y tiene sus conexiones (y connivencias) con opciones históricas. Toda teología se hace desde un determinado lugar social, ya se lo reconozca o no. En otras palabras, aunque toda teología tenga una cierta pretensión "*universalista* " dentro del ámbito de la Iglesia. no puede menos de ser "*particularista*" (y aun "*parcializada*") por su arraigo en tiempo y espacio. La Teología de la Liberación latinoamericana es consciente de este condicionamiento y ella misma suele identificar **desde dónde** intenta hacer Teología. Los mismos títulos de algunas obras así lo señalan:

- * "Teología desde el lugar del pobre" (L. Boff);
- * "Teología desde el reverso de la historia"(G. Gutiérrez);
- * "Teología desde la praxis de la liberación (H. Assmann);
- * "Teología desde América Latina" (J. Sobrino).

Pero ¿qué significa y qué implicaciones tiene el hacer Teología *desde* un lugar histórico, *desde* un contexto social determinado, *desde* una racionalidad histórica de la praxis social? Hay autores que en su formulación van todavía más lejos, como cuando se afirma que la TL "toma como punto de partida y como instrumental científico de su propia reflexión, la racionalidad histórica de la praxis social que tiene su expresión concreta en la racionalidad socialista" ¹⁴ .

Según L. Boff, "toda teología se constituye a partir de dos lugares: *el lugar de la fe* y *el lugar de la realidad social* dentro del cual se vive la fe"(15). El primero nos es dado por la fe. El segundo hay que identificarlo. Y la TL lo identifica francamente con "el mundo de los pobres" (J. Sobrino), con "el mundo de los pobres y los oprimidos" (R. Muñoz), con "el hecho brutal y clamoroso de las grandes 'mayorías de nuestro continente cristiano que viven y

mueren en condiciones inhumanas de existencia" (L.Boff). Finalmente, en toda teología, hay que cerrar el círculo articulando coherentemente los dos lugares. ¿Significa ello para la TL que el lugar social deba primar sobre el lugar de la fe? ¿Que la realidad social de pobreza y opresión del sub-continente sea el nuevo criterio de verdad para hacer una nueva lectura o re-interpretación de la Palabra de Dios y en general de los datos de la Revelación? Es difícil aceptarlo así.

Desde muy antiguo¹⁶, se ha hablado de los **"lugares teológicos"**.

Ellos dan la posibilidad de *encontrar* las verdades de la Fe y de valorarlas en cuanto tales¹⁷. Más aún, ellos son "las *fuentes* de conocimiento de la teología"(18). Melchor Cano, el autor clásico en esta materia (18), distingue entre lugares teológicos "proprii" y "alieni". Los "propios" de la teología son subdivididos en "constitutivos" (Sagrada Escritura y Tradición Apostólica) y "declarativos" (consenso de la Iglesia, definiciones solemnes de Concilios o Papas, Santos Padres, teólogos). Los lugares "*extraños*" a la teología son la intuición natural de la razón, la opinión unánime de filósofos, el testimonio fidedigno de hechos. En esta nomenclatura ni la "situación histórica", ni el "mundo de los pobres", ni la "praxis social" entran en la categoría de "locus *theologicus*" ni como "lugar propio" ni como "lugar extraño". Afirmarlo es, por lo menos, abuso del término y del concepto. Si el Vaticano II^o declaró auténticamente que "el Magisterio [de la Iglesia] no *está por encima de la Palabra de Dios*, sino que la sirve"(20), a fortiori" -con mayor razón de argumentación- la situación, el lugar social, la praxis liberacionista, no pueden estar por encima de la Palabra de Dios sino a su servicio.

Sirven para ayudar a entenderla, a expresarla, a formularla mejor, de acuerdo a las variables circunstancias de tiempo y espacio. Cuando se trata de Teología, la Fe asume toda clase de mediaciones humanas (a/b/c/d dentro del esquema). Pero lo teológico no puede quedar absorbido por las otras mediaciones y la misma mediación hermenéutica o teológica debe estar al servicio de la Fe.

7. Algunas definiciones

Atendiendo a su contenido (u objeto material), a su enfoque privilegiado (u objeto formal), y a lo que pudiera llamarse su "talante" metodológico en la manera de hacer teología, pueden darse varias definiciones de Teología de la Liberación. Y de hecho existen muchas y muy diferentes. Algunas pueden ser correctamente entendidas como teologías -al llenar los parámetros atrás indicados. Otras no. Son además notorias las diferencias entre los teólogos liberacionistas, según pongan el énfasis en uno u otro de los momentos (o niveles) metodológicos del quehacer teológico.

Algunas de ellas (21):

- * TL es la reflexión crítica de la praxis sobre la fe.
- * TL es una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas, de hoy.
- * TL es una teología militante que utiliza como racionalidad la del análisis y transformación de la historia.
- * TL es el estudio racional del ser de Dios en el mundo, a la luz de la situación existencial de la comunidad oprimida, relacionando las fuerzas de la liberación con la esencia del Evangelio, que es Jesucristo.
- * TL es un intento de interpretación global del Cristianismo como praxis de liberación.

 NOTAS

1. Asumimos -aunque retocándolos profundamente por nuestra diferente concepción - algunos elementos señalados por J.B. LIBANIO en el cap. 11 ("*La especificidad teológica de la TdL: las mediaciones hermenéuticas* ") de su obra ya citada **Teología de la Liberación** (1989). p. 206-228. Maneja con propiedad el tema. Jesús Andrés VELA, s.j.. art. "*Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación*", **Theologica Xaveriana**, Bogotá, Universidad Javeriana n° 86/87, 1988. p. 105-133

2. J.J. TAMAYO-ACOSTA. **Para comprender la TL**, p. 73.

3. J. Luis SEGUNDO, "*Instrumentos de la teología latinoamericana*" (1972), citado por TAMAYO, p. 265-266.

4. E. SCHILLEBEECKS, **Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política**, Salamanca, Sígueme 1987, p. 63.

5. J.B. LIBANIO, **Teología de la liberación** (1989), p. 47.

6. J.L. SEGUNDO, "*Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica* ", en **Liberación y Cautiverio**, México 1975, p. 97.

7. Leonardo y Clodovis BOFF, **Cómo hacer Teología de la Liberación**, Bogotá, Ediciones Paulinas 1986, p. 43.

8. S. GALILEA. **Teología de la Liberación. Ensayo de síntesis**, Bogotá, Indo-American Press Service 1976.

9. PABLO VI. Discurso de clausura VaticanoII⁰

10. J.L. SEGUNDO. **Liberación de la teología**, Buenos Aires. Carlos Lohlé 1975, p. 12.

11. Clodovis BOFF. **Teología de lo político. Sus mediaciones**. Salamanca, Sígueme 1980, p.280.

12. Es clarificadora la ponencia presentada por J.C. SCANNONE en el "Simposio sobre el Método Teológico" (México, septiembre 1982): "*El método de la Teología de la Liberación* ", Revista **Theologica Xaveriana**, Bogotá, Universidad Javeriana, N^o 73, octubre-diciembre 1984, p. 369-399.

13. J.C. SCANNONE, "*La teología de la liberación: evangélica o ideológica ?* ", en revista **Concilium** N^o 93 (1974) p. 460.
14. Paul RICHARD y E. TORRES, **Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista**. Salamanca, Sígueme 1975, p. 37. Aquí el "punto de partida" de la TL es no sólo la "praxis social", sino ésta en cuanto vehiculada ya por una cierta "racionalidad socialista" de difícil legitimación.

15. L. BOFF, **La fe en la periferia del mundo**, Santander, Sal Terrae 1981, p. 9.

16. En alusión a los "lugares" o topoi donde debía buscarse la verdad, según Aristóteles (s. IV a.C.).

17. A. LANG, art. "*Loci theologici* " en **Lexicon für theologie und Kirche**. vol. 6, Freiburg 1961, columna 1.111 .
18. K. RAHNER-H. VORGRIMLER. art. "*Loci theologici* " en **Kleines Theologisches Wörterbuch**, Freiburg 1961, p. 229.
19. M. CANO, De locis theologicis libri duodecim, s. XVI.
20. VATICANO II, Constitución dogmática **Dei Verbum**, N^o 10, b.
21. Recogidas, sin señalar fuentes, por Eduardo H. FAJARDO, **Teología de la Liberación**, San Cristóbal. Formas LEM 1985. p. 21.

6

**¿UNA TEOLOGÍA
DE LA LIBERACIÓN
O VARIA**

Ni el mapa político geográfico, ni el mapa doctrinario y metodológico de la Teología de la Liberación es el mismo para las 21 repúblicas latinoamericanas. Como ya insinuamos al hablar de la IIa. Conferencia General del Episcopado en Medellín, allí se sentaron las *bases comunes* y los elementos *común denominador* de lo que serían después las varias tendencias y corrientes que se agrupan bajo la denominación general de TL. A ese cauce común liberacionista caen materiales y aluviones de muy diversas y aun contrapuestas vertientes.

Esto permite afirmar que en América Latina no hay una sola forma de TL. sino varias. Quizás tantas cuanto autores o intentos de formularla, cada uno dándole su propio enfoque, su tratamiento¹. Ello no niega el hecho de que vaya conformándose una cierta hegemonía (especialmente en algunos países) de una de las tendencias en juego, cada día más caracterizada.

Juan Pablo II°. en carta a los obispos brasileños, al pedir que se desarrolle en Brasil y en América Latina "*aquella correcta y necesaria Teología de la Liberación*", implica que hay otras (2). Ello corrobora lo afirmado por la anterior Instrucción de la Santa Sede sobre "**Algunos aspectos de la <Teología de la Liberación>**", que expresamente aludía a "*ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista*" (3).

1. Sustrato común

Hay elementos comunes, formulados en Medellín (1968), que comparten todas las varias formas de una auténtica TL en América Latina. Son ellos :

* *La fundamentación bíblica*

Todos los teólogos de la liberación tratan el tema de la salvación en la Biblia en su versión de **liberación** ⁴.

La pregunta que se hacen todos es: "¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia?". O más exactamente, "qué significa a la luz de la Palabra, la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo?". Las varias respuestas concuerdan en afirmar que:

+ Para la humanidad, no hay dos historias -una profana y otra sagrada- "iuxtapuestas" o "estrechamente ligadas", sino un sólo y mismo devenir humano, irreversiblemente asumido por Cristo, Señor de la historia.

+ En el Antiguo Testamento, el Éxodo tiene una dimensión política. "Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad Justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden".

+ Los profetas anuncian un reino de paz. Pero para ellos, la paz supone el establecimiento de la justicia.

En conjunto, para la Biblia, la supresión de la miseria y de la explotación es un signo o señal de que el Reino de Dios está cerca.

** La cristología liberadora*

La Cristología es el tratado-clave de toda Teología. La TL latinoamericana hace de ella el centro de sus reflexiones⁵. Es amplia la literatura sobre este sub-tema, altamente preferido por los teólogos de la liberación. Jesucristo es el liberador de la condición humana, el anunciador de un Reino de Dios cuyos prójimos más próximos son los marginados, el realizador de un Reino que no es sólo espiritual sino que implica un nuevo orden socio-político. Se subrayan hechos evangélicos muy significativos como son:

+ El papel de las curaciones Jesús aparece en los Evangelios curando frecuentemente. La salvación que otorga no es sólo una salvación espiritual -perdón de los pecados, seguridad de gracia- sino que es una salvación temporal, terrenal. Es la curación, que da Jesús en muchos casos.

+ Reintegración a la comunidad de marginados

Con frecuencia Jesús reintroduce a la comunidad social y religiosa de Israel a gentes que eran despreciadas y estaban excluidas. Tal el caso de los samaritanos (odiados por los judíos por su mezcla genética y cultural de años con los invasores asirios), de los publicanos (recolectores de impuestos para el poder romano), de los leprosos (pobres portadores de contagio), de las mujeres adúlteras (que debían ser lapidadas según la ley mosaica). La misma actitud se refleja en varias de las parábolas de Jesús, como en la del banquete. Los muy dignos invitados no se presentan -con buenas o malas excusas. El Señor hace entonces llamar e introduce al festejo a los desarrapados y abrumados por la existencia. Y afirma que las cortesanas y los publicanos serán primeros en el Reino de Dios.

+ Desprecio del dinero

Jesús ha fundado una comunidad fraterna sobre la base del desprecio a Mammón (el dinero). Así lo entendieron los primeros cristianos, que se llamaban entre sí "adelphotes". En conjunto. Jesucristo es el sacramento de salvación, el gran signo enviado por el Padre para la liberación radical del pecado, que incluye también una liberación temporal, social y política.

* *El dinamismo cristiano*

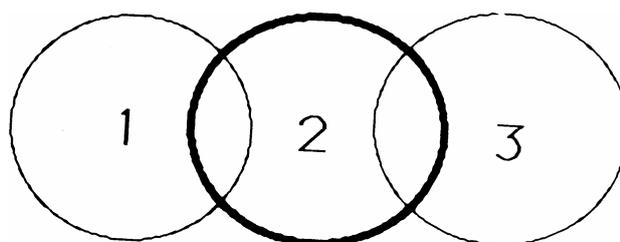
Es común en la TL la afirmación de que la fe cristiana debe llevar a la construcción de un Hombre nuevo y a la edificación de una Sociedad cualitativamente diferente.

+ Fe y Hombre nuevo

La fe en Jesucristo implica un compromiso *eficaz* al servicio de los hermanos. Esto ha sido siempre afirmado por las teologías católica, evangélica y ortodoxa oriental. Pero la afirmación de que tal compromiso cristiano no será eficaz sino *mediante un compromiso político y revolucionario*, es algo típico de la TL. Se aducen, para ello, tres argumentos, que los autores desarrollan diversamente (6):

a) Una teología de la *salvación* exige que la Fe en Cristo liberador del pecado se

conecte con la Fe en Cristo liberador de toda injusticia y opresión socio-económica, antes de desembocar en el punto de llegada (la comunión de los hombres en Dios). Dentro de una teología salvífica que conciba la Fe cristiana no sólo como "verdadera" sino también como "eficaz", el anillo 1 no puede conectarse con el anillo 3 sino a través o mediante el anillo 2.



1. El Cristo de la fe cristiana libera al hombre primordialmente del pecado o mal radical.
2. Cristo libera al hombre de toda injusticia y opresión temporal (económica, social y política).
3. Cristo construye, así, la comunión prometida, la gran familia humana recopilada en Dios.

b) Una teología de la *Esperanza* exige una permanente función crítica y política de la Fe, frente a todo tipo de dominación, de estructura social injusta, de opresión, de ideología alienante.

c) Una teología de la *Caridad* exige la praxis de la justicia en toda su extensión. El campo fértil para la Caridad hoy es el mundo de la Política. La conversión a Dios pasa por la conversión a los hermanos.

+ Iglesia v Sociedad nueva

La anterior reinterpretación (política) de la Fe lleva consigo en la TL una reinterpretación (política) de la Iglesia ⁷.

- a) La Iglesia es precisamente sacramento de salvación en la historia en cuanto es liberadora.
- b) La misión de la Iglesia se concreta en una praxis liberadora.
- c) La pobreza es componente clave en la misión eclesial. La Iglesia en AL debe ser solidaria con los pobres y fuertemente contestataria de todas las situaciones de explotación.

2. Tendencias

Diferentes comentaristas sugieren de modo diverso las tendencias observables dentro de ese abigarrado mundo que conforma hoy la TL latinoamericana. En consonancia con el esquema metodológico que hemos adoptado, proponemos la siguiente categorización (8).

** TL en clave-hermenéutica*

Este primer tipo de TL tiene como punto de partida la necesidad de cambios profundos y rápidos en lo cultural y social. Propone una praxis liberacionista basada en la doctrina salvífica, eclesiológica y social de Medellín. Entiende la liberación como un proceso integral y específicamente cristiano, fundamentado en una antropología cristiana y con un programa de acción que emana de la eclesiología de Medellín y de sus opciones pastorales (con implicaciones socio-políticas), circularidad en la que el momento primero y fundamental es la praxis liberadora del pobre, y el momento segundo es el ético, asumiendo criterios que vienen de la Revelación. La fundamentación de esta ética de liberación (9), no es simplemente la de una razón moralista (la ley, el valor, la virtud, el bien) sino el dato bíblico, de fe: "Libera al pobre, al oprimido!". Representante autorizado de esta TL, por sus especializaciones en filosofía e historia, es el argentino Enrique Dussel.

**TL en clave socio analítica*

Esta tendencia hace teología desde la praxis de liberación. Por ello, da primacía a la mediación socio-analítica. Pero llega a una verdadera confrontación con la Palabra de Dios, desde la cual relee la situación latinoamericana y relanza a la construcción de un nuevo orden socialista. Liga la historia de salvación al proceso histórico de liberación. Puede así definirse como "una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas" ¹⁰.

En su proceso metodológico, la Utopía como "proyecto histórico de una sociedad cualitativamente distinta" (proyección ético filosófica) representa también un papel importante de mediación entre la Revelación y la acción política.

Esta TL se mueve dentro del "círculo hermeneúutico": la Palabra de Dios critica e interpreta a la praxis. Pero, a su turno, la praxis critica e interpreta a la fe. "Hay una *correlación dialéctica* entre experiencia concreta y tradición de la fe [que ayuda a ambas]"(11). "El discurso teológico se hace verdad, se *verifica* en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación" (12). Puede alguien preguntarse si Gutiérrez respeta -en este círculo hermeneúutico- el carácter de *dominante* que tiene la mediación teológica, así como la calidad única de *norma normans* que tiene la Fe. Hay textos suyos que parecen negarlo y otros que parecen afirmarlo. Sin embargo, cualquiera puede hoy reconocer que sus últimas obras son más matizadas y más definitivamente teológicas y aun místicas que las primeras (13).

Lo científico de su teología se asocia, cada vez más con lo espiritual, con la vivencia de la fe: " Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad " (14).

Esta TL ha hecho un buen aporte con su tratamiento del sub-tema de la pobreza y los pobres. Lo maneja en tres núcleos de significación: / pobreza material y cultural / pobreza como humildad e infancia espiritual / y sobre todo pobreza como compromiso de solidaridad con los pobres y de protesta contra la pobreza, que tiene un sólido fundamento cristológico. "La *opción por los pobres es la gran revelación cristiana en la antropología*".

Esta TL está bien sistematizada y tiene buena difusión literaria. Pueden adscribirse a ella autores como: G. Gutiérrez (Perú). L. y Cl. Boff (Brasil). J. Sobrino (El Salvador), S. Galilea (Chile), J.L. Segundo (Uruguay), y otros.

* TL *en clave- marxista*

Esta tendencia no sólo asume el método de análisis marxista como elemento fundamental e irremplazable para conocer la realidad latino-americana: sino que integra el instrumental teórico marxista a su misma mediación teológica.

El punto de partida de su reflexión no son los <datos de la Revelación>, sino <la situación> actual de explotación y la praxis revolucionaria para sacudir esa situación. Intenta ser una teología, pero "sin datos revelados propios".

El <acto primero de esta TL es la praxis .Y la <palabra primera> la pronuncian las Ciencias sociales. La reflexión crítica a partir de la praxis no es sino un <acto segundo] y la mediación hermenéutica o teológica no tiene sino el carácter de <palabra segunda>. Exponentes de esta TL son Hugo Assmann (Brasil), Pablo Richard (Chile) y otros. Esta corriente, en sus diferentes variaciones, es bastante difundida en AL. Ello explica la inquietud pastoral y doctrinaria que ha producido en los Obispos y en el Papa, quienes han expresado reiteradamente sus reservas y llamadas de atención en varios documentos de dominio público.

3. Tipologías

De entre las varias tipologías intentadas hasta ahora, señalamos dos que nos parecen justificadas tanto por la claridad del criterio que adoptan como por el mayor número de casos que logran englobar. Ambas son afirmativas y no exclusivas en su categorización; y ninguna es comprensiva de todos los casos de TL en Latinoamérica. A lo sumo. dan cuenta de las formas de TL más de moda o que han tenido más actuación histórica por su enfrentamiento a regímenes autoritarios de reciente data en AL.

* *Según tipo de enfrentamiento*

Por el tipo de régimen que la situación de praxis revolucionaria ha debido enfrentar, se puede hablar de 4 clases de TL (15). Cada una responde a un especial contexto geográfico, cultural y político en el muy variado mundo latinoamericano.

a) Populista

Representada por los teólogos argentinos Carlos Scannone y Lucio Gera. Asume la noción englobante de "pueblo" (no en su significado económico o político sino en su papel histórico-cultural). El pueblo está conformado por "todos los que comulgan con el proyecto histórico de liberación". Base del pueblo son los "pobres y sencillos", quienes viven más fácilmente "la apertura a Dios. la solidaridad comunitaria, la esperanza y la alegría". El pueblo debe ser el agente concreto de liberación. Este tipo de "*línea nacional-popular de TL*" cala más fácilmente en países de una larga tradición de populismo justicialista, como ha sido Argentina desde la década de los 40s.

b) Socialista-marxista

Está representada por autores como Hugo Assmann y Pablo Richard. Tanto el análisis, como la reflexión teológica, y la acción liberacionista están elaboradas desde una racionalidad socialista de praxis revolucionaria. Responde a la alternativa "subversiva" y "foquista" que fue alimentada desde Cuba en la década de los 60s. y representada por el movimiento "Cristianos por el Socialismo", de acogida en países que enfrentaban regímenes dictatoriales o sufrían una grave injusticia social.

c) Anti-militarista

Está representada por los hermanos Boff en Brasil y expresada en términos de "*teología del cautiverio*"¹⁶. No se trata de una alternativa a la TL, sino de una estrategia que debe seguirse en una praxis de liberación en tiempos de cautividad, como los que vivió Brasil en la década de los 70s durante el régimen militarista de Seguridad Nacional.

d) Tercermundista

Está representada por el teólogo peruano G. Gutiérrez. No comulga con el radicalismo guerrillero de "Sendero Luminoso" y se distancia de las posiciones claramente marxistas de Assmann y Richard. Su categoría principal no es el "proletariado" ni el "pueblo" (como clase social), sino "los pobres" en su triple significado bíblico. Esta TL acentúa el carácter determinante de la espiritualidad y es respuesta a situaciones que -como las de Perú- están inmersas en una agobiante pobreza generalizada.

** Según tipo de praxis*

Es un acierto tomar la categoría de "praxis" -central en toda Teología de la Liberación- para distinguir varias líneas principales o tipos de TL ¹⁷.

a) TL desde la praxis pastoral de la Iglesia

Está representada por autores como Cámara, Kloppenburg, Pironio, López Trujillo, Durand. Se enfatiza la mediación hermenéutica o interpretativa de la Fe más que la socio-analítica y la política. Su enfoque es bíblico y eclesial.

b) TL desde la praxis histórica

Está representada por Gutiérrez y los hermanos Boff, entre otros. Da especial importancia a la praxis liberadora de los cristianos comprometidos. Recurre al análisis marxista de la realidad latinoamericana como mediación socio-analítica, pero rechazando que lo haga de manera exclusiva. El sujeto de la reflexión teológica lo radica -sin ningún criterio científico- en las comunidades eclesiales de base, ligando a él un cierto concepto clasista de pueblo y aun de proletariado.

c) TL desde la praxis de los pueblos latinoamericanos

Está representada por Scannone y Gera. Metodológicamente se caracteriza por la preferencia dada al análisis histórico-cultural y por el papel grande que se reconoce -en la mediación ético-filosófica- a la sabiduría popular latinoamericana y sus símbolos. Podría asimilarse a este tipo de TL la intentada por J. Sobrino e I. Ellacuría, basada en una "soteriología histórica" y en cuya eclesiología la categoría central es la de "*pueblo crucificado*", extraída de la dura realidad centroamericana.

d) TL desde la praxis de grupos revolucionarios

Está representada por Assmann y Richard. Es una sociología de la liberación. desde la praxis y para la praxis revolucionaria, utilizando todo el instrumental marxista. En su comentario a esta corriente, Scannone acertadamente llama la atención sobre el vaciamiento teológico que ella implica y la pesada hipoteca marxista que asume. Se reduce a ser "*un mero lenguaje sociológicamente cristiano, puesto al servicio de la lucha de clases*"¹⁸.

NOTAS

1. Card. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO. "*Panorama de la Teología de la Liberación en América Latina*", **Teología de la Liberación (Conversaciones de Toledo)**, Burgos, Aldecoa 1974, p. 296.

2. Revista **Nueva Vida**, Madrid N^o 1525, 19 abril 1986, p. 28.

3. CONGREGACIÓN PARA LA DEFENSA DE LA FE, "**Libertatis Nuntius**" (6 agosto 1984), Introducción.

4. G. GUTIÉRREZ. **Teología de la Liberación. Perspectivas**, cap. 9, p. 193-241.

5. En orden cronológico: J. SOBRINO. **Cristología desde América Latina**, México, CRT 1976; ID, **Jesús en América Latina**, Santander. Sal Terrae 1982; ID. **Jesús de Nazareth** en C. FLORISTAN-J. TAMAYO (editores) "Conceptos fundamentales de pastoral". Madrid, Cristiandad 1983. p. 480-513; Revista **Christus** N^o 511 monográfico (1978) dedicado a la cristología latinoamericana; L. BOFF. **Jesucristo y la liberación del hombre**, Madrid, Cristiandad 1981; J. RAMOS REGIDOR, **Gesú e il risveglio degli oppressi**, Milano, Mondadori 1981, p. 268-353; J.L. SEGUNDO, **El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth**, Madrid. Cristiandad 1983; C. BRAVO. **Jesús, hombre en conflicto**, Santander, Sal Terrae 1986.

6. G. GUTIÉRREZ, **Teología de la Liberación**, capítulos 9, 10 y 11, p. 193-321.
7. G. GUTIÉRREZ, **Teología de la Liberación**, capítulos 12 y 13, p. 321-387.
8. Utilizamos elementos de Jacques VAN NIEUWENHOVE, "*Les <théologies de la libération> latino-américaines*" en revue **Le point théologique**. París, Beauchesne, 1974. N^o 10, p. 79-103 ; de J. J. TAMAYO, **Para comprender la Teología de la Liberación** (1989), y de J. B. LIBANIO. **Teología de la Liberación** (1989).
9. Enrique DUSSEL, "*¿Puede legitimarse <una> ética ante la <pluralidad> histórica de las morales?*", **Concilium** n^o 170 (1981), p.523.
10. G. GUTIÉRREZ. "*Praxis de liberación y fe cristiana*", en **La Iglesia en América Latina. Testimonios y documentos**, Estella, Verbo Divino 1975. p. 37.
11. Ronaldo MUÑOZ, **Dios de los cristianos**, Madrid, Paulinas 1987, p. 63.
12. G. GUTIÉRREZ, "*Praxis de liberación. Teología y anuncio*", **Concilium** n^o 96 (1974) p.367.
13. G. GUTIÉRREZ, **Beber en su propio pozo**, Salamanca, Sigueme 1984; **La verdad los hará libres**. Lima, CEP 1986.
14. G. GUTIÉRREZ, **Beber en su propio pozo**, 177.
15. G. MUGICA, "Trayectoria de la teología de la liberación (1970-1985)", **Iglesia viva** N^o 116/117 (1985). p. 144-148.
16. L. BOFF, art. en **Liberación y cautiverio**, México 1976, p. 129-154; **Teología del cautiverio y de la liberación**, Madrid, Paulinas 1978.
17. J.C. SCANNONE, "*La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*" en **Medellín** N^o 34 (1983), p. 271-279. Versión resumida en **Selecciones de Teología** N^o 92 (1984), p.273-277.
18. J.C. SCANNONE, "*Teología de la liberación*" en C. FLORISTAN- J.J. TAMAYO (editores). **Conceptos fundamentales de pastoral**. Madrid, Cristiandad 1983. p. 570.

7

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARXISMO

No son sólo las coincidencias coyunturales, de tipo estratégico o táctico, las que han puesto en contacto en la turbulenta situación latinoamericana a las dos perspectivas liberacionistas: la marxista y la cristiana.

Ni son sólo las aproximaciones metodológicas y ocasionales -que se encuentran en casi todos los teólogos liberacionistas- las que 'han llevado a echar mano del análisis marxista para una mejor comprensión de la realidad social, que debe ser interpretada por la mediación teológica de una Fe cristiana comprometida. Esto será objeto del siguiente capítulo.

Se trata acá de un inevitable encuentro entre Marxismo y Cristianismo, tal como se quiere dar en un cierto tipo de TL muy caracterizado, que sencillamente quiere ser una interpretación global del Cristianismo, como praxis de liberación, desde una opción fundamental marxista.

No es cierto -como afirma Horst Goldstein- traductor al alemán de varios libros de Gutiérrez y de Boff- que "en la Teología de la Liberación el Marxismo es algo marginal". El Marxismo ocupa en una buena proporción de la TL la función de mentor y de horizonte ideológico, además de proporcionarle instrumental de análisis social ¹.

1. Aproximaciones y encuentro

**Aproximaciones*

Son evidentes las aproximaciones que se dan entre las inquietudes y puntos de vista de los teólogos liberacionistas y los marxólogos. Clodovis Boff señala varios puntos en los que el marxismo ejerce cierto poder de atracción sobre los teólogos de la liberación ²:

Un primer punto, el marxismo representa una teoría y una práctica de la historia *a partir de los oprimidos*, algo que está muy en el corazón de la TL.

Un segundo punto, el marxismo intenta comprender la sociedad como un todo y no la separa en diversas partes o compartimientos estancos. Partiendo de abajo, intenta una *comprensión de la totalidad social*, algo que también intenta la TL.

Un tercer punto, *la orientación de la teoría hacia la praxis*. El marxismo se presenta como una teoría de la revolución decididamente dirigida a la acción transformadora de la sociedad. Esto mismo quiere ser la TL, una especie de teoría cristiana transformadora de la sociedad latinoamericana.

Un cuarto punto, es el *carácter utópico* del marxismo. Hay un elemento de mesianismo terrenal que hace del marxismo un movimiento movilizador, en su afán de conducir hacia un Ideal de sociedad sin conflicto de clases. La TL, llevada de la Esperanza cristiana, busca también la viabilidad histórica de un mejor futuro para AL con un proyecto de sociedad más justa.

Un quinto punto de aproximación es añadido por otro autor que reseña los anteriores (3) Se trata del elemento *conflictivo*, que es inherente al marxismo (la "lucha de clases" como "motor y partera de la historia") y que se halla presente también en los autores de la TL.

* *Encuentro*

A la luz de nuestro esquema metodológico (p.83), es claro que cualquier intento de una teología eficaz -y por ello mismo, cualquier TL- debe pasar por una mediación socio-analítica de la realidad. Ello implica el recurso a las modernas Ciencias sociales. Y en este momento se hace inevitable el encuentro con el marxismo.

Por dos razones fundamentales (4): "1) porque el marxismo se presenta como una teoría social que desenmascara las ideologías y la visión ingenua de la realidad, incluso la visión de

sociedad que tienen comúnmente la mayor parte de los cristianos; 2) porque el marxismo pretende ser una estrategia eficaz de transformación de la sociedad y critica la ineficiencia de los demás caminos".

*¿De qué marxismo se trata?

Cuando afirmamos que se da un inevitable encuentro entre TL y marxismo, es necesario preguntarnos de qué marxismo se trata. En efecto, hoy no se da un sólo marxismo sino varios "marxismos".

El pensamiento original de Karl Marx, que se asumía era una ideología unitaria y monolítica, ha estallado en nuestro tiempo como una granada de fragmentación. Sobre los textos de Marx existen varias interpretaciones. Son los "marxismos" como conjuntos de ideas teóricas y de prácticas sistematizadas, fruto del aporte de otros pensadores y de experiencias históricas diferentes.

Hay marxismo reformista, marxismo leninista, marxismo stalinista, marxismo trostkista, marxismo maoista, marxismo gorbachiano - sin contar los múltiples "ismos" de filósofos de escritorio- y la abigarrada gama de "izquierdismos" que se reclaman de Marx (5).

Es preciso introducir alguna distinción entre los *varios sentidos del marxismo*, sobre todo cuando se trata de una propedéutica como esta. Tomamos una del pensamiento oficial de la Iglesia y otra de un teólogo de la liberación.

a) **Pablo VI** (6) asume que existen distinciones entre los siguientes niveles de expresión del marxismo:

+ Para unos, el marxismo es "una práctica activa de la lucha de clases". Marxismo designaría, así, la crispación marxista de la lucha de clases, que se intenta en muchos países no-comunistas como el camino revolucionario para la toma del poder.

+ Para otros el marxismo es "el ejercicio colectivo de un poder político y económico *bajo* la dirección de un partido único". Marxismo designaría, así, el régimen marxista típico del Estado-partido, tal como se venía practicando hasta hace poco en todos los países del mundo llamado comunista.

+ En un tercer nivel, el marxismo es "una ideología socialista a base de materialismo histórico v de negación de toda trascendencia", esté o no esté en el poder, ya se practique en el mundo oriental o en el occidental.

+ Finalmente, en una forma más seductora para el espíritu moderno, el marxismo es "un riguroso método de examen de la realidad social v política", es decir, un instrumental de análisis, apto para la praxis.

b) **Libanio**⁷, con criterio muy didáctico, distingue cuatro sentidos de marxismo:

+ El marxismo como "sistema global", es decir, como una cosmovisión de la totalidad de la historia cósmica y del hombre, que interpreta el pasado, explica el presente y anuncia el futuro. En este sistema, la filosofía y la teoría social están indisolublemente unidas. Y como su pretensión es de totalidad, tiene implícita una visión de la historia.

+ El marxismo como "filosofía", que incluye elementos tales como: una teoría del conocimiento; una concepción de la dialéctica (tomada de Hegel); una muy característica antropología marxiana; y una ontología formulada en el llamado "materialismo dialéctico" o afirmación de la materia como principio único aunque evolutivo (dialéctico) de todo el universo.

+ El marxismo como "ideología", que no tiene la pretensión de sistematizar el todo de la realidad (como lo intenta el sistema global), pero sí es también una síntesis de elementos

filosóficos y de teoría social, con miras a sostener la lucha y la práctica revolucionarias. Es una teoría para una praxis.

+ El marxismo es, finalmente, un "instrumento de análisis de la realidad social".

Ya se entienda el marxismo como "*sistema global*", como "*filosofía*" o como "*ideología*", no se puede negar que presenta serio problema su "acoplamiento" a la cosmovisión propia del Cristianismo, a su concepción bíblica de historia y a los elementos filosóficos e ideológicos que la Fe cristiana comporta. Otra cosa es el marxismo como "*método de análisis*", utilizable por teólogos cristianos -progresistas y liberacionistas-. Tema del próximo capítulo.

En cualquier hipótesis, la confrontación Cristianismo-Marxismo debe hacerse. Y es una tarea seria, en la que no puede trivializarse ninguno de los dos términos. Resulta ilusa y simplista la postura de quienes -por un inmediatismo práctico de acción liberacionista- buscan bailar teóricamente en una cuerda floja entre Marx y Cristo, e intentan "eliminar de nuestras fantasías los *fantasmas del Marxismo* que no hacen más que impedir una visión serena"(8). Ojalá pudiéramos eliminar dichos fantasmas y exorcizar su cola serpentina. Sería algo muy liberador para la misma Teología de la Liberación.

2. Interpretando el marxismo

En un intento por encontrar una reformulación del marxismo que lo haga menos radical e incompatible -en cuanto sistema global, filosofía e ideología- con la opción cristiana, algunos teólogos de la liberación opinan que es posible una reformulación con fundamento en la evolución personal del pensamiento de Marx. Para ello, siguen el camino abierto por Luis Althusser (9), y transitado en el campo cristiano por Jean Guichard ¹⁰.

Según esta interpretación, en la evolución interna del pensamiento de Marx hay que hacer un "*corte epistemológico*" y distinguir dos etapas perfectamente diferenciadas. Una primera etapa sería la juvenil, la de signo humanista y filosófico. Una segunda etapa sería la de madurez, la genuinamente marxiana, en la que Marx lleva a cabo su gran obra, la elaboración de una ciencia de la historia y de la sociedad. El marxismo (con su materialismo histórico y su ateísmo) presenta problema al cristianismo cuando se lo interpreta como una **filosofía** humanista o sistema de valores. Pero no debería presentar problema si se lo entiende sencillamente como una **ciencia** de la historia y de la sociedad. En esta misma línea, la crítica marxista al cristianismo y al hecho religioso en general, debería tomarse sólo como una crítica científica y no filosófica. Una crítica proveniente no de una exigencia teórica del mismo marxismo, sino de factores socio-políticos y culturales. El movimiento revolucionario siempre ha encontrado frente a sí, como obstáculo, una Iglesia y unos creyentes que defienden el viejo orden reaccionario, o una ideología religiosa que frena el proceso de construcción del socialismo. De ahí su enfrentamiento tenaz y su ateísmo demoledor.

Por muy recursiva que sea esta distinción de planos para eludir dificultades, no puede sostenerse seriamente. Es científicamente inexacto que Marx haya renunciado a su visión histórica y utópica para convertirse en un mero analista del capitalismo de su época. La edición escrupulosa de sus obras, hecha por Maximiliano Rubel, lo prueba irrefutablemente (11).

Por lo demás, esta interpretación se ve obligada a sustituir ciertos conceptos marxistas culpables de hegelianismo (como por ejemplo "alienación", "papel dirigente del proletariado", "hombre genérico"), por otros conceptos que no tienen más de científicos. Cuando Althusser proclama que "*la historia es un proceso sin sujeto*", elimina no solamente a Dios sino también a la persona como agente histórico. Lleva, así, a un extremo insostenible un elemento que Mounier había subrayado, al pronunciarse sobre "el hombre nuevo marxista": a saber, el primado de las masas sobre la persona, "*un optimismo del hombre colectivo, que recubre un pesimismo radical de la persona*"(12).

* *Límites a las reformulaciones*

La necesidad de una reformulación de los conceptos con los que el entendimiento humano conoce la realidad, en términos generales, no constituye objeto de discusión. Lo mismo puede decirse del abandono de algunas tesis o principios integrantes de una cosmovisión cuya caducidad quede demostrada por el progreso del saber humano.

Lo difícil es señalar dentro de qué límites es legítima una reformulación sin adulteración. Es uno de los retos que enfrenta hoy toda hermenéutica.

Viniendo a nuestro caso, ¿cualquier reformulación de las inspiraciones originarias del cristianismo y del marxismo, puede estimarse válida y legítima? ¿A qué criterio se puede apelar para discernir las reformulaciones auténticas de las que no lo son?

El asunto de los límites y la naturaleza de la reformulación no son ajenos a la tradición marxista, dado el carácter historicista del marxismo. Este se ha identificado, desde sus orígenes, como una cosmovisión abierta, en constante autocrítica y evitando caer en dos errores opuestos: el *dogmatismo* y el *revisionismo*.

Ambos son escollos difíciles de superar para el marxismo¹³.

El marxista polaco Adam Schaff ha estudiado detenidamente el problema de las condiciones requeridas para que una re-interpretación del marxismo evite caer en la adulteración

¹⁴.

Haciéndose eco de los grandes clásicos de la tradición marxista, repudia una interpretación inmovilista o puramente repetitiva del marxismo. El marxismo no es -dice Schaff- una aceptación acrítica de los textos clásicos o una repetición mecánica de citas célebres. Tal postura dogmática es

inconciliable con la aspiración crítico-científica del marxismo. Hay que estar verificando en cada momento el valor de la herencia teórico-práctica recibida, y reelaborarla o desecharla cuando hay razones objetivas para ello.

Esto supuesto -se pregunta Schaff- ¿"existe un mínimo en el sentido de un conjunto de tesis *fundamentales* cuyo abandono equivaldría a perder el derecho de llamarse marxista? En caso afirmativo, ¿de qué clase de tesis se trata?". En 1957 los partidos comunistas reunidos en Moscú suscribieron una Declaración en la que figura un catálogo de los principios fundamentales de orden práctico definitorios del marxismo. "Aunque el acuerdo no es total en el seno de la tradición marxista, *el abandono del materialismo histórico y de su consecuente ateísmo* ha sido unánimemente estimado como una muestra clara de revisionismo, es decir, de *heterodoxia marxista*".

Una reformulación del marxismo que franqueara ese umbral, carecería por tanto de legitimidad. Conservaría el nombre de marxismo, pero sería "otra cosa distinta". Análogamente, puede decirse que una reformulación del cristianismo que proclamara un cristianismo *ateo*, constituiría ciertamente una ruptura esencial con la tradición viva cristiana.

3. Incompatibilidades

Documentos recientes de la Iglesia advierten seriamente sobre el uso *del marxismo* en teología. Y es justificado. Aunque el marxismo no sea un hecho monolítico -ni como filosofía ni como política- no puede negarse que existe una "*ortodoxia marxista*" y que desde ella se 'hacen interpelaciones muy fuertes al Cristianismo y a la Iglesia. Tres aspectos esenciales del marxismo cuestionan -en concreto- aspectos esenciales del cristianismo:

- 1) su materialismo histórico, 2) su materialismo dialéctico. 3) su crítica de la religión (15).

Evidentemente, un marxista y un cristiano -como dos viajeros o dos exploradores-pueden ir juntos y recorrer un largo trecho del camino en compañía, con gran solidaridad y aun afrontando aventuras comunes. Pero llega un punto donde los caminos divergen y no se puede menos de practicar una despedida, aunque se abrigue la secreta esperanza de que "desde puntos opuestos ambos se aprestan a escalar la misma cima" (16).

Las dificultades para una conciliación persisten. El marxismo ortodoxo no acaba de abandonar su pretensión de ser una *weltanschauung*, una concepción total del mundo (17). Y tiene una tesis de alcance absolutamente general: la del materialismo histórico (18).

El marxismo sigue siendo una filosofía monista de la historia -tomada de la lógica dialéctica de Hegel-; una religión de la inmanencia llevada hasta sus últimas consecuencias, entre ellas la de su choque contra las grandes religiones de la transcendencia (19).

Lo expresa bien un gran estudioso de este fenómeno (20):

"El marxismo -tal como ha sido construido por sus fundadores y en las dimensiones que ellos consideraron como esenciales- es fundamentalmente una concepción del mundo, es decir una filosofía"

Y como tal, no encaja con los grandes datos de la Revelación judeo-cristiana y con la cosmovisión teísta y espiritualista (no idealista) que de ellos deriva. Desde el mismo campo marxista lo reconoce, con lucidez, un dirigente de la talla de Georges Marchais, Secretario general del Partido comunista francés (21):

*"Nosotros, los comunistas, nos reclamamos de una filosofía materialista y dialéctica. No queremos crear ilusiones sobre este punto: entre el marxismo y el cristianismo **no hay conciliación teórica posible, no hay convergencia ideológica posible**. Los trabajadores comunistas tienen su concepción del mundo: los trabajadores católicos tienen la suya"*

El rechazo que la Iglesia hace del marxismo, en consecuencia, persiste y es justificado por ella con base en un doble argumento: 1) a nombre de Dios y 2) a nombre del Hombre.

+ Para **Pablo VI** (22): *"el cristiano que quiere vivir su fe en una acción política, concebida como servicio, no puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente, o en los puntos sustanciales, a su fe y a su concepción del hombre : a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva".*

+ Para el Consejo Permanente del Episcopado francés ²³, *"si la Iglesia rechaza el marxismo, lo hace en nombre de la incompatibilidad entre el ateísmo y la fe. También en nombre del hombre. La Iglesia rechaza lo que destruye al hombre y lo reduce a no ser otra cosa que un instrumento de producción, un consumidor de bienes o un medio estratégico en una acción política".*

Conclusión parcial

Resulta inadmisibile el intento de algunos tipos de TL -como los representados por Assmann y Richard- que quisieran hacer una "amalgama " de Marxismo y Cristianismo en proporciones sustanciales, que van más allá de simples préstamos que hiciera la teología católica al instrumental de análisis marxista.

Dicho intento de integración de dos cosmovisiones tan contrapuestas equivale a una especie de suicidio del Cristianismo. Para ser encajado en la cosmovisión marxista tendría que renunciar a su dimensión trascendente, sobrenatural y divina -renegando su propia fe en la encarnación de Dios en la historia. Esto equivaldría a trivializar y banalizar el propio Cristianismo. El intento de

amalgama, por otra parte, sería legítimo solamente con la condición de que hubiera una transformación radical, una auténtica conversión de la cultura marxista al Cristianismo. Lo que equivaldría a trivializar y banalizar el mismo Marxismo. Por ninguna de las dos familias de pensamiento y tradición se recomienda, pues, este matrimonio.

¿Podría, sin embargo, pensarse en una especie de "cohabitación" entre Marxismo y Cristianismo -con separación de mentes pero no de cuerpos- en aras de una praxis liberacionista que resultara fecunda para el sub-continente? Algunos autores de TL la creen posible y la practican, a su modo. Se acogen para ello a una *interpretación socio-cultural* tanto del Marxismo como del Cristianismo, tal como fue propuesta en su tiempo por Girardi (24) .

A su juicio, la fidelidad simultánea a la fe cristiana y a la opción revolucionaria de signo marxista es imposible si se aceptan como válidas las formulaciones de una y otra cosmovisión. No hay acuerdo posible -por mucho que se dialogue- entre marxistas y cristianos, porque unos y otros se adhieren a perspectivas opuestas sobre Dios y el Hombre y a proyectos opuestos sobre la sociedad. Pero el Marxismo y el Cristianismo pueden ser entendidos de otra manera. No como dos sistemas cerrados e inmutables, sino "como pensamientos dinámicos, capaces de someterse a discusión y de renovarse completamente". Hay que reformular el Marxismo y el Cristianismo, recuperando la inspiración original de ambos, sofocada históricamente por múltiples condicionamientos posteriores de tipo socio-cultural.

En concreto, la inspiración originaria del marxismo es el intento de elaborar una teoría científica de la revolución. Esa inspiración radical se ha plasmado en formulaciones históricas impregnadas por la cultura con elementos filosóficos, ideológicos y científicos que no son "el marxismo en cuanto tal". Lo mismo ocurre con el Cristianismo (25).

En consecuencia, el camino verdadero que conduce a la reformulación del Marxismo y del Cristianismo, no es el del diálogo intelectual, sino el de la búsqueda común al interior de una experiencia compartida de acción revolucionaria.

A partir de esa experiencia de fe militante, surgirá *un nuevo marxismo*, depurado de sus adherencias ideológicas infundadas. Pero también una *nueva imagen de la fe*, expresada en los conceptos de una cultura revolucionaria. No puede faltar la magia del ilusionista, como parte del espectáculo infantil:

"La teología revolucionaria puede -por tanto- caracterizarse, en síntesis, por la aplicación del materialismo histórico en la teología y a la teología. De este modo, el marxismo se convierte en un principio fecundante del cristianismo [...] Es perdiéndose a sí mismo como el cristianismo se encontrará a sí mismo [...]"

NOTAS

1. Manfred SPIEKER, en R.VEKEMANS-J.CORDERO, **Teología de la Liberación (Dossier)**, Cedral Bogotá-Trípode Caracas 1988, p. 90.
2. Clodovis BOFF, "O uso do <marxismo> em Teologia" en **Comunicacoes do ISER**, 3/8 (1984) p. 11-16.
3. J.B. LIBANIO, **Teología de la liberación** (1989), p. 45.
4. T. CAVAZZÜTTI, "*Pastoral e analise social. A contribucao do marxismo*" en CEAS, N^o 100 (1985), p. 66-73.
5. Enrique NEIRA, "Marxismos". **El saber del poder. Introducción a la Política**, Mérida. Universidad de los Andes 2004, Consejo de Publicaciones, 8a. ed., pgs. 263-277.
6. PABLO VI. Carta Apostólica **Octogésima Adveniens** (14 mayo 1971). N^o 33.
7. J.J. LIBANIO, **op. cit.**, p. 181-183.
8. J.J. LIBANIO, **op. cit.**, p. 203.
9. L.ALTHUSSER, "*Práctica teórica y lucha ideológica* ", **La filosofía como arma de la revolución**. Córdoba,

Presente y Pasado 1970, p. 21-73.

10. J. GUICHARD, **El Marxismo. Teoría y práctica de la revolución**, Bilbao, Desclée de Brouwer 1975.

11 Véase Jean-Marie DOMENACH, "*Chrétien-marxiste?*", **Lumière et Vie**, Paris nº 117/118 (1974), p. 148-150.

12. E. MOUNIER, "*Manifiesto al servicio del personalismo*". **Obras, Tomo I (1931-1939)**, Barcelona, Editorial Laia, 1974, p.598.

13. El *dogmatismo* según la definición marxista, es la actitud que se empeña en aplicar del mismo modo los principios fundamentales a las circunstancias específicas de tiempo y espacio, a los métodos revolucionarios, a las estrategias y tácticas. El *revisiónismo*, en cambio, rechaza el valor de alguno o algunos de los principios fundamentales.

14. A. SCHAFF, "*Qué signifie ' être marxiste ?* ", **L'Homme et la Société**, nº 19, 1971.

15. Ricardo ANTONCICH, s.j., "Lectura orgánica y reflexión teológica sobre la *Libertatis Nuntius* y la *Libertatis Conscientia* ", en VEKEMANS CORDERO, **Dossier. Teología de la Liberación** (1988), p. 624-626.

16. Roger GARAUDY, **Perspectives de l'homme**, París, PUF 1959, p. 196.

17. A. LÓPEZ TRUJILLO, **Liberación marxista y liberación cristiana**, Madrid, BAC 1987. p. 17 y G. COTTIER, **Esperanzas enfrentadas: cristianismo y marxismo**, Bogotá, CEDIAI 1975, p.247.

18. P.D.DOGNIN, **Introducción a Kari Marx**, Bogotá, CEDIAI 1975, p. 170.

19. G. COTTIER, **Esperanzas enfrentadas**, p. 77-78.

20. Rene COSTE, "*Les chrétiens et l'analyse marxiste* ", **Revue théologique de Louvain**. Belgique N° 1 (1973) p. 36-37.

21. G. MARCHAIS, Interview, **Le journal La Croix**, Pais, 19 novembre 1970.22. PABLO VI, **Octogésima Adveniens** (1971), N°. 26.

23. **La Croix**, París, 8 Julio 1977.

24. Giulio GIRARDI, **Los cristianos de hoy ante el marxismo**, Madrid. CPS 1974 (artículo ciclostilado 20 págs.).

25. Dentro de una amplia bibliografía sobre el tema, recordamos dos volúmenes que recogen artículos de varios autores: **Marxismo y Cristianismo**, Revista "*Christus* " N° 502 (1977), México, Buena Prensa; y **Marxismo y Cristianismo**, Barcelona, Plaza & Janes 1970 (traducción del inglés).