

8

ADOPCIÓN DEL ANÁLISIS MARXISTA Y LUCHA DE CLASES

La mayoría de los teólogos de la Liberación afirman que no asumen el Marxismo como sistema global ni como filosofía ni como ideología. Pero reconocen que toman de él prestado su instrumental de análisis social y que ello no implica que estén de acuerdo con una visión materialista de la historia ni con el ateísmo marxista.

Sin embargo, la adopción del análisis marxista conlleva la adopción de elementos con él sellados indisolublemente, así como la apropiación de enfoques y sesgos típicamente marxistas, que ponen su impronta en el tratamiento de casi todos los temas-clave manejados por la Teología de la Liberación.

Ello explica los señalamientos y reservas críticas que teólogos progresistas y recientes documentos del Magisterio social de la Iglesia han expuesto respecto de la TL en general, y más en especial respecto de la TL en clave-marxista.

En esta propeuéutica, trataremos cada sub-tema ofreciendo, primero, la *posición* que al respecto asume la TL, para luego entrar en una *discusión* con elementos de valoración acerca de dicha posición. Hemos escogido algunos de los sub-temas que definen y caracterizan mejor la TL latinoamericana.

1. Adopción del análisis marxista

** Posición*

Dada la necesidad de unos instrumentos confiables de análisis de la realidad social, la TL adopta el análisis marxista para absolver el nivel de mediación analítico-social. Esta opción metodológica tiene sus justificaciones.

Ni la Fe cristiana como tal ni las interpretaciones teológicas que se hacen de los datos de Fe, poseen instrumentos confiables de análisis de lo social. Hay que buscarlos, por lo mismo, donde ellos se encuentren. El Cristianismo vehicula una utopía humanista, produce motivaciones generosas a favor de los pobres, puede aportar valiosas energías a la lucha revolucionaria. Pero el Cristianismo no posee, de suyo, ni una racionalidad científica ni un modelo de acción política. Tampoco tiene soluciones concretas para los problemas temporales de construcción de la sociedad. Y todo esto parece poseerlo, en abundancia, el Marxismo como teoría revolucionaria. Él maneja una racionalidad científica, tiene un modelo socialista de organización humana, ofrece estrategias y tácticas concretas de acción política.

Así las cosas, parecería que lo más lógico y recomendable para los cristianos que quieren el cambio social y tienen la motivación para ello, sería asumir -sin más- *el análisis marxista*. La acción liberacionista exige una teoría revolucionaria. El análisis marxista ofrece el instrumental de análisis apto para descubrir y denunciar las contradicciones de clase de la sociedad latinoamericana y un procedimiento efectivo para superarlas.

"Se reconoce la importancia del marxismo en el mundo político y cultural latinoamericano. Al respecto, nuestros movimientos reconocen el aporte del marxismo, en tanto que intento de racionalidad científica de la historia, ligada a una praxis transformadora y constructora de un proyecto de una sociedad distinta" (1).

En forma simplista, pero queriendo relieves la importancia de este asumir el análisis marxista como opción clave que condiciona en cadena otras opciones de la TL, un autor europeo comenta (2):

"De aquí viene el que el encuentro entre Teología y Marxismo, Entre Cristianismo y Marxismo, no significa otra cosa que el encuentro entre los que aceptan y los que no aceptan el análisis marxista".

*** *Discusión***

Se observa, con razón, que la mayoría de autores de TL han recurrido "de modo insuficientemente crítico" a elementos tomados del Marxismo, entre ellos el del análisis marxista (3). Lo acrítico de dicha posición se apoya en los siguientes argumentos.

1) Resulta curioso que cuando 2.000 historiadores provenientes de 59 países, reunidos en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas en Stuttgart (1985) ya no admiten el marxismo, como "ciencia de la historia", en AL todavía haya intelectuales católicos que creen a pies juntillas en la pretendida racionalidad científica del marxismo (4).

En ciencias sociales hoy no se reconoce que un método de análisis (como el marxista) pretenda validez única y universal.

2) Cierta validez limitada que pudiera tener el análisis marxista se reduce si se piensa en la importancia - a veces definitiva- que hoy se afirma tiene el contexto cultural en los fenómenos sociales. Más que el mundo económico de las relaciones de producción es todo un mundo de valores, de referencias morales, de motivaciones, de factores irracionales y aun

míticos, el que determina la historia. Con el instrumental marxista no puede captarse la compleja realidad actual. Se le escapa, sencillamente, una gran parte de los procesos sociales.

"La realidad social e histórica es tan <producto> de los factores espirituales y morales, como del desarrollo de las contradicciones internas en sus relaciones de producción".

"No se sabe finalmente lo que hay que admirar más en el análisis marxista: el vigor de sus intuiciones y el rigor de sus razonamientos, o su incapacidad para explicar los movimientos que agitan el mismo mundo socialista"(6)

3) Una separación entre la ideología materialista y el análisis marxista de la sociedad no es posible, por mucho que se insista en afirmar lo contrario ⁷.

El análisis marxista está compactamente sellado con elementos teóricos e ideológicos subyacentes, de los cuales no puede prescindir. Dichos elementos no se pueden asumir ingenuamente por el no-marxista que utilice el instrumental. En otras palabras, no se puede compartir el <método> o <praxis> marxista sin compartir el sistema en bloque(8).

"En el análisis marxista estamos en pleno corazón de la <ideología> y no tanto de una ciencia".

La TL en clave o referencia marxista, de ordinario, no se toma este trabajo de discernir metodológicamente los varios presupuestos teóricos o "a priori no criticados", que acompañan al análisis marxista. Se refieren ellos (10): a la naturaleza sistémica de la sociedad, al antagonismo como causal del progreso, a la concepción del hombre como algo que es esencialmente praxis o trabajo, al concepto de alienación como sustitutivo del concepto de mal, a la concepción de la lucha de clases, y a la plusvalía como producto de trabajo no pagado.

4) Minusvaloran muchos de los teólogos liberacionistas que en perfecta amalgama con el instrumental de análisis marxista y subyacente al <método> de análisis socio-político, hay toda una <interpretación> filosófica e ideológica de la historia, muy difícil de compaginar con el **abc** del Cristianismo, cual es la afirmación de Dios y de su intervención en la historia humana.

La *Octogésima Adveniens* de Pablo VI ya lo advertía:

"Sería ilusorio y peligroso el llegar a olvidar el lazo íntimo que une radicalmente [los diversos aspectos del marxismo], el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología" (Nº 34).

Y es clara la advertencia del documento vaticano **LN** al respecto (11) :

"En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo [...] Los aprioris ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social [...] de tal modo que creyendo adoptar solamente lo que se presenta como un análisis resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los <teólogos de la liberación> toman de los autores marxistas".

2. Opción socialista y lucha de clases

** Posición*

Hay una segunda opción común a los Teólogos de la liberación y a sus predecesores los Cristianos por el Socialismo. Ante la necesidad de una opción política concreta para nuestros pueblos oprimidos de AL, ambas corrientes de inspiración cristiana escogen **el socialismo** como modelo de sociedad a construir, y **la lucha de clases** como la vía para llegar a él.

Autores como Gutiérrez propugnan la construcción del **socialismo** como algo que favorece al hombre integral, pues "lo importante en la construcción de una nueva sociedad es simultáneamente <aumentar la productividad y aumentar la conciencia día a día>"(12). Y la literatura liberaclonista, en general, afirma su opción a favor del socialismo marxista. como "la única alternativa clara", como "el único camino eficaz", rechazando sin ambages los caminos intermedios de carácter reformista tildándolos de "tercerismos".

"Hay una opción socialista global en nuestros movimientos, así como la convicción de la tendencia del proceso revolucionario hacia una sociedad de tipo socialista [...] Cada país tiene condicionamientos históricos y sociales propios que hacen comprender las vías también propias hacia la construcción del socialismo".

Clodovis Boff afirma:

"El socialismo está en el horizonte del proyecto histórico de la TL, de manera más o menos explícita" (14).

La **lucha de clases** es asumida dentro de la concepción marxista de historia conflictiva (conflicto de clases). Y se la justifica como algo coherente con el Evangelio, en particular con el mandamiento cristiano del amor.

La opción por los pobres implica una opción de clase. Ella incluye la lucha de clase, entendiendo por ella "toda forma de acción que busca la defensa de los intereses legítimos de una clase (y no solamente ni ante todo la lucha violenta y aun sangrienta)"(15).

"El cristiano puede y debe participar en la lucha de clases, incluso si a veces se ve obligado a traspasar los límites de la violencia razonable "(Manual sandinista).

El amor cristiano, en efecto, no puede ser puramente espiritual, sino material (dar de comer, dar de beber, vestir, visitar, curar). No puede ser algo platónico sino algo muy exigente y eficaz. No es neutral, sino debe ser clasista y discriminatorio: algo que amenace a los ricos con su perdición y anuncie a los pobres su liberación.

"El cristiano intentará vivir la lucha de clase según el espíritu de las bienaventuranzas [...] Desde el punto de vista de la fe, la lucha de clase está subordinada a la justicia, y no simplemente al éxito. Aquí como en otras partes, <la política debe prestar homenaje a la moral>"(16).

** Discusión*

Estarnos ante otro de los puntos más cuestionados de algunas de las formas de TL. Y en evidente conexión con el análisis marxista, porque está contenido en él. Se les reprocha el que acepten, sin más, como un **hecho** incontrovertido, la lucha de clases en su sentido marxista. Y se les critica fuertemente el que propugnen dicha lucha de clase como el **método** apropiado para lograr el cambio de las estructuras socio-económicas injustas.

1) En primer lugar, aunque el modelo "conflictual" (marxista y no-marxista) siga en boga en las ciencias sociales (17), la lucha de clases en sentido marxista como "hecho macizo" no tiene la validez científica que algunos teólogos de la liberación le otorgan. No son los datos empíricos de conflicto, sino la teoría marxista, la que conforma la "lucha de clases". El que la pertenencia a una clase se establezca por la propiedad o no de los medios de producción es algo difícil de comprobar científicamente. Hoy las ciencias sociales muestran su reluctancia a aceptar la existencia de dos clases -y sólo de dos- con base en los modos de producción capitalista. La demarcación divisoria de clases no va principalmente por la línea económica (dinero e ingreso), sino por la línea política [poder].

El poder está en la base de toda relación de alienación. Siendo este un fenómeno verificable tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas (Aron).

2) En segundo lugar, aceptar la lucha de clases como método para el cambio social, es aceptar ciegamente uno de los slogans marxistas leninistas más controvertidos por la realidad histórica (18). La experiencia sindical y laborista de muchos países hoy desarrollados de Occidente (Inglaterra, Alemania, Suecia...) muestra que las clases trabajadoras pueden lograr cambios estructurales significativos por otras vías diferentes a la violencia armada y a través de una legislación parlamentaria de avanzada.

3) En tercer lugar, el asumir como método la lucha de clases conlleva inevitablemente el asumir la **violencia**, con todas sus consecuencias y secuelas. Y es que el concepto marxista de lucha de clases (incluido en el análisis marxista) implica el conflicto violento y armado para el logro de los objetivos revolucionarios.

Ahora bien, en cristiano es imposible justificar como *método sistemático de acción* el ejercicio de la violencia armada revolucionaria por parte de los ciudadanos en contra de los poderes legítimos de la sociedad y el Estado.

En moral católica, sólo es admisible el acogerse a la lucha armada como "último recurso" y ello para deponer una "tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país"(19).

No hay directriz para la acción de los cristianos más constante que ésta en el Magisterio social de la Iglesia:

"Debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni es cristiana. La violencia engendra nueva violencia".

Esta fórmula la acuñó Pablo VI en su Discurso el Día del Desarrollo en Bogotá (20), y la retomó en su Carta **Evangelii Nuntiandi** (21). Estuvo presente en la IIa. Conferencia General del Episcopado en Medellín (22), y más tarde la asume la IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla²³. Doctrina que reafirmó SS. Juan Pablo II en sus últimos mensajes dirigidos a Latinoamérica²⁴:

"En el recurso sistemático a la violencia, presentada como vía necesaria para la liberación, hay que denunciar una ilusión destructora que abre camino a nuevas servidumbres [...] La Iglesia no admite en absoluto la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social [...] El cristiano preferirá siempre la vía del diálogo y del acuerdo [...]"(25).

4) Es inaceptable la pretensión de quienes, en virtud y exigencia de su fe cristiana, quieren imponer a los demás un único camino político y un determinado proyecto revolucionario de corte socialista.

La teología del siglo XX -tanto la católica como la protestante- es unánime en afirmar que -dada la trascendencia de la Revelación y su permanente horizonte escatológico- la Fe cristiana tiene derecho a afirmar su autonomía (y por ende su papel crítico) frente a *todas* las opciones y proyectos concretos de sociedad. A partir del Evangelio (esto es de la Fe) no se deducen modelos determinados de estructura social, sino a través de una cadena de *mediaciones humanas* (hermenéutica/ ético filosófica/ analítico social). como lo expusimos en el capítulo 5. Y esto garantiza para los cristianos un *pluralismo de opciones concretas* respecto a los cambios que deban hacerse para organizar mejor la sociedad.

Debe -por lo mismo- respetarse una justa libertad de los cristianos en su actividad terrestre y política:

"En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades posibles. una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes"(26).

5) Y la propuesta a favor de un *socialismo real* está ya desacreditada y resulta anacrónica para el siglo XXI. La vertiginosa y pacífica revolución ocurrida desde dentro de los países comunistas, a partir de 1989 (URSS, Polonia, Hungría, Alemania Oriental, Checoslovaquia, Rumania...) y la elección democrática por la cual el pueblo nicaragüense resolvió recoger su intento sandinista de un socialismo a la criolla después de 10 años de experimento, muestran a las claras que el mundo actual se mueve siguiendo otros libretos. Mal podríamos nosotros estar ahora aceptando en América Latina como inspirador un tipo de socialismo que -por sus evidentes fallas económicas, sociales y políticas- ha colapsado en el país-guía del socialismo mundial y en sus satélites de todo el mundo.

*"Hemos aprendido esta lección de nuestra historia y nunca la olvidaremos. Ahora estamos firmemente convencidos de que solamente a través del desarrollo constante de formas democráticas intrínsecas al socialismo y a través del autogobierno, podemos hacer progresos en la producción, la ciencia y la tecnología, la cultura, el arte y en todas las esferas sociales. Esa es la única forma en que podemos asegurar una disciplina consciente. La **perestroika** misma sólo puede alcanzarse a través de la democracia"(27).*

NOTAS

1. Encuentro sacerdotal de Teólogos de la Liberación en Lima (Febrero 1973). Documento LC, c. En revista **Tierra Nueva**, Bogotá, CEDIAI N° 14 (julio 1975), p. 12.
2. Francois MALLEY, "*Chrétiens marxistes en Amérique Latine*", Revue **Lumière et Vie**, N° 117/118 (1974)43.
3. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, **Libertatis Nuntius** (Instrucción sobre algunos aspectos de la <Teología de la Liberación>), 6 agosto 1984, Introducción.
4. Juan DOMÍNGUEZ en **Dossier. Teología de la Liberación** (Caracas 1988), p. 111-112.
5. Paúl VALADIER, "*Analyse politique et marxisme* ", Revue **Projet**, París N° 86 (juin 1974), p. 632-649.
6. Fierre BIGO, sj., "*¿/ marxismo como análisis económico 'y político'*". La Iglesia y el Tercer Mundo, Salamanca, Sígueme 1975, p. 187.
7. Theodor HERR, "*Teología de la Liberación y Doctrina Social ^de la Iglesia*", en **Dossier. Teología de la Liberación** (1988), p.214.
8. J. Miguel IBAÑEZ LANGLOIS, **El marxismo: visión crítica**, Madrid, Rialp 1973, p. 381.
9. Card. A. LÓPEZ TRUJILLO, "*Análisis marxista y liberación cristiana* " en **Tierra Nueva**, Bogotá CEDIAI, N° 4 (enero 1973), p. 41.
10. Georges COTTIER, "*Cuál es el valor del análisis marxista ?*" en **Tierra Nueva**, Bogotá, CEDIAI N° 3 (octubre 1972) p.24-26 y en **Esperanzas enfrentadas: Cristianismo y Marxismo**. Bogotá. CEDIAI 1975. p. 299-304.
11. **Libertatis Nuntius** (1984), cap. VII "El análisis marxista", N° 6.
12. G. GUTIÉRREZ, **Teología de la liberación**, p. 317.
13. Encuentro Sacerdotal de Lima (febrero 1973), I, C a y b.
14. Cl. BOFF, "*La Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación* ", **Concilium** (1981) p. 777.
15. J. PIXLEY- Cl. BOFF, **Opción por los pobres**, Madrid, Paulinas 1986, p. 150.
16. J. PIXLEY y Cl. BOFF, **Ibidem** , p. 152.
17. Van den Bergue, Rex, Galtung, Mack-Synder, Boulding y especialmente Lewis Coser y Ralph Dahrendorf.
- 18 "La lucha de clases es la gran palanca de la revolución". Expresión acuñada por Marx en carta a tres dirigentes del Partido Social Demócrata Alemán exiliados en Zurich (1879).
19. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, **Libertatis Conscientia** (22 marzo 1986), N° 79.
20. PABLO VI, Bogotá, 23 agosto 1968.
- 21.PABLO VI, **Evangelii Nuntiandi**, 8 diciembre 1975. N° 37.
22. El Card. LÓPEZ TRUJILLO, testigo de excepción, al resumir los grandes temas de Medellín, afirma: "La lucha por la justicia no estimula [en Medellín] los conflictos de clase en sentido marxista ni exaspera la dialéctica de lo conflictivo. Es una opción que no le es desconocida, pero que no comparte [...] Medellín, con fuerte lenguaje profético, invita, apela, no excomulga ni exacerba los grupos. La asamblea de Medellín no vio tampoco en la violencia el remedio de los problemas sociales [...] Las líricas apologías a las guerrillas y la exaltación de la personalidad de los alzados en armas en las selvas o en las montañas no ha sido su lenguaje !" (**De Medellín a Puebla**, p. 227).
23. CELAM. **Puebla**, 1979. N° 395.
24. JUAN PABLO II, Ceremonia de despedida en el aeropuerto Cortissoz, de Barranquilla, 7 julio 1986; y alocución al episcopado brasileño el 13 marzo 1986.
25. **Libertatis Conscientia** (1986). Nos. 76, 77 y 79.
26. PABLO VI, **Octogésima Adveniens** N° 50.
27. Mijail GORBACHOV, **Perestroika. Nuevo pensamiento para mi país y el mundo**, Bogotá, Oveja Negra 1987, p. 29-30

9

RELECTURA DEL CRISTIANISMO

*** Posición**

En algunos autores de la TL, la adopción del análisis marxista se convierte en una primacía que ellos otorgan al materialismo histórico sobre la concepción misma de la fe y del vivir cristianos. No es sólo el reconocimiento que se hace de la autonomía de lo temporal respecto de la fe, y más en concreto de la racionalidad propia que tiene lo político frente a la fe. Tesis hoy admitida en la teología post-conciliar. Es una afirmación más radical y global, que da primacía a lo temporal sobre lo espiritual y prácticamente induce toda una nueva lectura de realidades sustanciales del Cristianismo.

"Releer la historia quiere decir rehacer la historia. Hacerla desde abajo; será, por esto, una historia subversiva"(1).

La salvación en Jesucristo es releída como liberación temporal.

"La salvación se sitúa en un nivel intrahistórico, no es extraterrenal o extramundano"(2).

"La evangelización es la acción del pueblo oprimido conquistando su libertad" (3).

La fe cristiana se relee como simple "fidelidad a la historia", como "praxis histórica en la línea de liberación del hombre" (5). Y esta praxis es el supremo criterio de verdad.

"No son los valores evangélicos los que dan sentido a la praxis social, sino al revés: es a partir de la praxis social donde encontramos sentido a estos valores evangélicos" (5).

"Pienso que es éticamente bueno aquello que en la praxis revolucionaría se va mostrando eficaz para la causa del proletariado" (6).

La Biblia se relee como un manual de lucha revolucionaria. La relectura de la Biblia se aplica especialmente a pasajes como el Éxodo, textos de los profetas y a la figura histórica de Jesús.

+ El ÉXODO del pueblo elegido o su liberación de Egipto fue un acto político. Fue la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna (7).

"La teología latinoamericana de la liberación ha recuperado el Éxodo en su simbología política; ha visto en Moisés un auténtico político, un conductor de un pueblo hacia una sociedad mejor"(8).

"La memoria del Éxodo impregna las páginas de la Biblia, inspira múltiples **relecturas**, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento"(9).

+ Los PROFETAS cuando anuncian un reino de paz, anuncian realidades sociales, portadoras de una liberación histórica.

+ JESÚS fue el "gran subversivo de Nazareth", cuyo mensaje tiene un fuerte contenido político y revolucionario, y cuya muerte fue un típico caso de "asesinato político".

"Cristo fue sentenciado y muerto por subversivo, insubordinado, inquietador de los poderes instalados" (10).

"Cristo para esto ha sido consagrado: para subvertir el sistema" (11).

* *Discusión*

1) Es grave error, teórico y práctico, confundir e identificar liberación temporal con salvación en Jesucristo.

Una cosa es afirmar la misión liberadora que en lo temporal tiene también la Iglesia, como algo derivado de la misión esencial salvífica que le confirió Cristo. Y otra cosa es caer en "la tentación de reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio puramente terrestre"(12). El Magisterio de la Iglesia es muy claro al respecto:

"La Iglesia relaciona, pero no identifica Jamás salvación en Jesucristo y liberación humana" (13).

"Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden" (14).

"Este mesianismo temporal es una de las expresiones más radicales de la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana "(15).

2) La Fe cristiana es especialmente sensible respecto del caso concreto de la **lectura selectiva política** que autores de la TL hacen de algunos pasajes de la Biblia y del mismo Evangelio de Jesús.

+ El Éxodo tiene un significado político pero inseparable de su significado religioso.

"Por esto, la liberación del Éxodo no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política" (16).

"El acontecimiento mayor y fundamento del Éxodo tiene, por tanto, un significado a la vez religioso y político. Dios libera a su pueblo, le da una descendencia, una tierra, una ley, pero dentro de una Alianza y para una Alianza. Por tanto, no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado" (17).

+ El Jesús de la historia no puede ser el resultado de una relectura esencialmente política y reduccionista. Ni histórica ni teológicamente puede sostenerse la afirmación que hace de Jesús un político, un *zelote*, un revolucionario de su tiempo, alzado violentamente en armas contra el "sistema", y condenado a muerte por el poder romano como resultado de su enfrentamiento con las "élites" y los "grupos poderosos"(18).

Los mejores especialistas neo testamentarios (19) están acordes en afirmar que el Jesús de los Evangelios rechaza siempre todo tipo de realeza temporal, de mesianismo terreno, de caudillismo político. Su mesianismo es de otro tipo: se refiere a un personaje enigmático y trascendente (un "hijo del hombre" que vendrá en las nubes del cielo, en alusión al apocalipsis del Libro de Daniel), y a la vez, hombre sufriente y "varón de dolores" (el "siervo de Yahvé" del libro III de Isaías). Y aquí radicó el escándalo de haber sido Jesús recusado por su pueblo, el cual esperaba mayoritariamente un mesías temporal, un caudillo liberador del yugo romano. La muerte de Jesús no fue un asesinato político. Su verdadera causal fue la supuesta blasfemia de tipo religioso, proferida ante el Sumo Sacerdote judío: porque Jesús se afirmó ser "Hijo de Dios", mesías trascendente, equiparable a Dios.

Con razón, el Episcopado latinoamericano reunido en Puebla (1979), afirma con Juan Pablo II° que (20):

*"esta concepción de Cristo como político, como revolucionario, como **el subversivo de Nazareth**, no se compagina con la catequesis de la Iglesia. Los Evangelios muestran claramente cómo para 'Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yahvé. No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas. Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia [...] Una cosa es aceptar que su mensaje de amor universal tiene repercusiones sociales y políticas de extraordinario alcance y profundidad; y otra cosa muy distinta es convertirlo en Mesías terrenal [...] No es el puño endurecido el que agita Jesús desde el madero" (21).*

"Es, ante todo, por la fuerza de su Misterio Pascual como Cristo nos ha liberado" (22).

 NOTAS

1. G. GUTIÉRREZ, **La fuerza histórica de los pobres**. Salamanca, Sígueme 1982, p. 32.
2. G. GUTIÉRREZ, **Teología de la liberación**, p.197.
3. P. RICHARD, **Cristianos por el Socialismo**. Salamanca, Sígueme 1976, p. 216.
4. H. ASSMANN, **Opresión-Liberación-Desafío a los cristianos**, Montevideo, Tierra Nueva 1971, p. 22.
5. P. RICHARD en FIERRO-MATE, **Cristianos por el Socialismo**, Estella, Verbo Divino 1975, p. 408.
6. R. MUÑOZ, en R. VEKEMANS, **Teología de la Liberación**, Bogotá. CEDIAL 1976, p. 452.
7. G. GUTIÉRREZ. **Teología de la Liberación**, p. 204.
8. S. GALILEA, "La liberación, encuentro de política y contemplación", **Concilium** N° 96. p.325.
9. G. GUTIÉRREZ. **Teología de la Liberación**, p. 208.
10. H. ASSMANN. **Teología desde la praxis de liberación**. Salamanca, Sígueme 1973. p. 69.
11. E. DUSSEL, "*Dominación, liberación*", **Concilium** N° 96, p. 340.
12. **Libertatis Nuntius** (1984). VI, Una nueva interpretación del Cristianismo. Nos. 4-5.
13. PABLO VI. **Evangelii Nuntiandi** (1975). N° 37.
14. **Libertatis Conscientia** (1986), N° 60.
15. **Libertatis Nuntius** (1984), X, Una nueva hermenéutica, N° 6.
16. **Libertatis Nuntius**, IV, Fundamentos bíblicos, N° 3.
17. **Libertatis Conscientia**, N° 44.
18. **Libertatis Nuntius**, X, Una nueva hermenéutica. Nos. 5-12.
19. Oscar CULLMANN, **Jesús y los revolucionarios de su tiempo**, Madrid, Studium 1971; J. CROATTO, "La dimensión política de Cristo", **Cristianismo y sociedad** 46 (1975), p. 6 ss.; Gregorio RUIZ, "Jesús y la política". **Sal Terrae** 1974. p. 427-438; Martín HENGEL, "¿Era Jesús un revolucionario?", **Boletín Informativo del IPLA**, N° 8, mayo-junio 1970, p. 9-15; Pierre BIGO, "Jesús y la política de su tiempo", **Medellín** N° 1 (1975), p. 45-51; Georges CRISPY, "Recherche sur la signification politique de la mort du Christ", **Lumière et Vie**, N° 20 (1971), p. 89-109.
20. JUAN PABLO II, **Puebla**, Discurso de apertura, 1.4.
21. OBISPOS DE COLOMBIA. **Identidad cristiana en la acción por la justicia**, Bogotá, SPEC 1976. N° 155.
22. **Libertatis Conscientia** (1986), N° 51.

10

**IGLESIA POPULAR
Y
PRAXIS**

Un buen número de teólogos de la liberación, al adoptar el análisis marxista -con el característico núcleo interpretativo de la historia que dicho análisis conlleva- son llevados a asumir *posiciones eclesiológicas* radicales y aplicaciones pastorales muy discutibles. Además, adoptan como criterio de verdad una *praxis* liberacionista que no es el criterio de fe que debe primar en toda auténtica teología.

1. Iglesia Popular

* *Posición*

Cuando se adopta el análisis marxista para aplicarlo a realidades derivadas de la fe cristiana, inevitablemente se adopta una interpretación materialista de las mismas, lo que lleva a hacer una lectura **clasista** de la institución-Iglesia (1).

+ *Reuniones*

Terminada la IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, se realizó "en algún lugar de Colombia", un Encuentro *Nacional de Teología de la Liberación*, con 72 participantes, del 16 al 19 marzo 1979. Su tema central fue la Iglesia Popular. Se acordó allí trabajar por "una visión *clasista* de una Iglesia Popular, que nace desde los pobres y se desarrolla al interior de su proyecto liberador [...], Iglesia que recibe su legitimidad del Evangelio mismo, la única verdadera Iglesia que es la que está al servicio de los pobres".

El *IV Congreso Ecuménico de Teología del Tercer Mundo*, reunido en Sao Paulo del 20 febrero al 3 marzo 1980 se dedicó al tema: "Eclesiología de las comunidades cristianas populares". El denso documento final aboga, aunque con otros términos, por una Iglesia Popular: "Iglesia que renace en el pueblo en lucha... conformado por las clases explotadas y oprimidas de nuestros pueblos...en donde está el Dios de los pobres enfrentando los ídolos de la opresión." (2).

En El Salvador surge el 25 mayo 1980 una *Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular* (CONIP), que intenta presentar una Iglesia de los pobres como "la única y verdadera Iglesia...que debe apoyar comunitariamente la revolución de los pobres...", como la que practicaban a su lado los sandinistas nicaragüenses.

El *Encuentro Latinoamericano de Teología* reunido del 8 al 14 septiembre 1980 en Managua, con presencia de 40 personas y teólogos liberacionistas, hace una apología del Frente Sandinista de Liberación Nacional (en el poder desde el 19 julio del año anterior) y exhorta a que se construya una **Iglesia Popular**, asumiendo la experiencia de liberación del pueblo, y aunque se prevean fuertes tensiones con la "Iglesia establecida tradicional" (3).

La corriente eclesiológica de impregnación marxista ha entrado en escena y comienza a postularse por teólogos de la TL latinoamericana, con diferentes matices y diversa radicalidad.

+*Autores moderados*

El chileno Ronaldo Muñoz no propone dos iglesias diferentes sino habla de la existencia -dentro de la misma Iglesia- de dos modelos o niveles, con enfoques diferentes y aun contrapuestos (4). Estarían el modelo "*Iglesia-gran institución* " y el modelo "*Iglesia-red de comunidades*".

El centro sociológico y cultural del primero está fuera del mundo de los pobres, en alianza con los sectores ricos del país y con los países ricos del mundo; ayuda a los pobres, en forma organizada, "pero no desde los pobres, ni con los pobres", y logra actuar como grupo de presión frente a poderes político-militares para suavizar las rigideces sociales del sistema. El otro modelo tiene su centro cultural y sociológico en el mundo de los pobres y en los países subdesarrollados; busca la fraternidad y una mayor solidaridad con el pueblo; ejerce una fuerte denuncia profética contra los poderes establecidos.

Muñoz reconoce que, a raíz de Medellín (cuando escribe todavía no se había dado la Conferencia General de Puebla), en la Iglesia latinoamericana ha habido una interacción fecunda entre la gran institución eclesial y las comunidades de base, de la que puede esperarse mucho.

Jon Sobrino (5) privilegia la visión de una *Iglesia de los pobres*, que iría más allá de la "Iglesia pueblo de Dios" del Vaticano II°, en cuanto no sólo sería para los pobres y estos serían una parte preferida de ella. Sino que esta sería una Iglesia hecha *desde* los pobres. Los pobres señalarían la dirección que han de seguir las estructuras administrativas, culturales y dogmáticas de la Iglesia. En esta Iglesia de los pobres serían más reconocibles las cuatro características de la verdadera Iglesia de Cristo: su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

Pero Sobrino se cuida bien de afirmar que en esta Iglesia popular el poder de la Jerarquía deba ser transferido a los pobres como grupo sociológico.

+ *Autores radicales*

Pablo Richard reconoce en algunos textos que la Iglesia Popular que él propone no puede ser ni una Iglesia paralela, ni una secta, ni una Iglesia opuesta a la Iglesia institucional. Pero sostiene radicalmente que "en este periodo de transición es inevitable la convivencia y confrontación de estos dos modelos *al interior de la misma Iglesia*". Contradicción y confrontación que puede y debe llegar a ser muy radical a nivel político e ideológico, con consecuencias eclesiológicas impredecibles.

"La Iglesia de los pobres es esa nueva manera de ser Iglesia que nace desde los pobres como respuesta de fe a la acción liberadora de Dios en la Historia; es un nuevo modelo de Iglesia que se desarrolla en el seno del antiguo modelo de Cristiandad. Vivimos hoy una época de transición, desde una Iglesia de Cristiandad fundamentalmente centro-europea hacia una Iglesia de los pobres, que tiene su fuerza principal en el Tercer Mundo" (6).

La Iglesia Popular no solamente "rechaza todos los tipos de práctica social de la Iglesia de la Cristiandad, incluso aquella de tipo social-cristiana, por muy radicalizada que aparezca" (7). Se trata de algo más extremo. Ella debe embarcarse en una lucha por el poder desde dentro de la Iglesia institucional; y en una completa alianza con los marxistas, lograr que las élites marxistas y las masas cristianas hagan con éxito la revolución en América Latina.

"A nosotros nos interesa recuperar esa zona de la Iglesia que está con el poder. Nosotros no nos vamos a ir de la Iglesia. Les haremos la vida imposible para que se vayan ellos[...] Si hay un trabajo de Iglesia Popular, de evangelización, eso es un mar de leva, una potencia. Eso hizo la insurrección sandinista. El pueblo se levantó, la fe fue un detonante de movilización popular [...] Los movimientos cristianos eran como un gran cuerpo sin cabeza y los movimientos marxistas eran una cabeza sin cuerpo" (8).

El brasileño Leonardo Boff fue quien ha llevado esta "eclesiología militante" a su paroxismo (9).

A ésta nueva Iglesia que está naciendo de la vieja Iglesia "en el sótano de la humanidad", la llama él "Iglesia Popular" o "Iglesia de base" o "Iglesia que nace del pueblo" o "Iglesia a partir de los pobres" o "Iglesia de los despojados". La vieja Iglesia está "disimétricamente estructurada", al estilo capitalista, con un pequeño grupo dominante y una masa de oprimidos, con dueños y expropiados.

"En esta concepción, el fiel no tiene nada. Solamente el derecho de recibir. Los obispos y curas recibieron todo: es un verdadero capitalismo. Ellos producen los valores religiosos y el pueblo consume. Estilo monárquico, piramidal" (p. 207).

Para Boff, esta nueva Iglesia Pueblo de Dios debe entenderse "en el sentido de *pueblo clase-subalterna*, que se define por ser excluida de la participación y reducida a un proceso de masificación (cosificación) " (p. 184). A esta clase subalterna, como comunidad, hay que restituírle el poder ahora detentado por unos pocos: "La comunidad se considera depositaria del poder sagrado y no solamente algunos de ella" (p. 187). Esta Iglesia Popular debe emerger, con vigor, en la periferia y alzarse contra las pretensiones de la Iglesia central.

"Evidentemente la vieja Iglesia mirará con cierta desconfianza la nueva Iglesia en la periferia y las libertades evangélicas que ella se toma. Podrá ver en ella una competencia; gritará en términos de Iglesia paralela, magisterio paralelo, falta de obediencia y lealtad para con el Centro..."(p.107)

* *Discusión*

1) Ni la Teología ni la Politología aceptan hoy que se pueda establecer una burda confusión entre los **pobres** de la Biblia (anawin) y el **proletariado** del Marxismo (obreros *manuales con conciencia de clase*). Es arbitrario utilizar una categoría económica y sociológica de clase-subalterna y explotada, para introducir la lucha **clasista** al interior de la institución-Iglesia tal como la estableció Cristo.

"Ciertas < teologías de la liberación > conducen a una amalgama ruinosa entre el pobre de la Escritura y el proletariado de Marx [...] La Iglesia de los pobres significa así una Iglesia de clase /.../ Se trata de poner en duda la estructura sacramental y Jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor"(10).

Cuando la Biblia habla de "**pobreza**" [*anawah*], entiende una realidad mucho más compleja que la privación de bienes materiales. Se refiere a carencia de bienes materiales de subsistencia y también a carencia de bienes culturales y espirituales, y -en última instancia- a carencia de Dios por el alejamiento que de El produce el pecado. El imperativo judeo-cristiano reclama una preocupación sincera por la causa de los pobres [*anawin*) en los tres niveles reconocidos por el Episcopado latinoamericano en sus Conferencias Generales de Medellín (11) y Puebla (12).

- 1) Frente a la pobreza como carencia injusta de los bienes materiales, la Iglesia tiene un deber ineludible de denunciarla y combatirla.
- 2) La pobreza (espiritual) como "actitud de apertura a Dios y disponibilidad de quien todo lo espera del Señor", es vivida, anunciada y fomentada por la Iglesia.
- 3) Y el compromiso con los pobres lo entiende la Iglesia como una tarea de dirigir el evangelio a los más necesitados, y tener una solidaridad con ellos. Dicha opción por lo pobres es preferencial, pero no excluyente. En manera alguna, excluye que el anuncio del evangelio lo dirija la Iglesia a todos y cuide maternalmente de todos los que conforman el inmenso Pueblo de Dios.

"La acción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva. Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva" (13).

Cuando el Concilio Vaticano II° definió a la Iglesia de Cristo como "Pueblo de Dios", entendió por "pueblo" no exclusivamente a los pobres, oprimidos, explotados, concientizados o clase subalterna, sino a "todos los hombres en general", "los cuales están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios" (14) "*La Iglesia de los pobres es la Iglesia universal. No es la Iglesia de una clase o de una sola casta. La Iglesia de los pobres no quiere servir a lo que causa tensiones y hace explotar la lucha entre los hombres*".

El mismo Juan Pablo II° en su Exhortación Apostólica sobre los laicos (1988), ha subrayado mucho que "la comunión eclesial no puede ser captada adecuadamente cuando se la entiende como *una simple realidad sociológica y psicológica*" (15).

2) Dentro de un Seminario Internacional, tenido en Caracas del 15 al 17 febrero 1988, para debatir sobre los dos documentos pontificios relativos a la TL (16), el enfoque eclesiológico fue tratado por el especialista Boaventura Kioppenburg, ofm (17). Dicho especialista presentó una ponencia titulada **Eclesio-logización para los oprimidos (18)**.

Para este autor, la importancia de la viva preocupación pastoral que tiene la Iglesia *por los pobres*, se daña y vicia cuando se identifica reductivamente al "Pobre" y al "Pueblo" con el "Proletariado", es decir, con esa franja concreta de oprimidos que tienen conciencia de clase en su lucha a muerte contra los capitalistas.

Mal se pueden atribuir al Proletariado los privilegios y promesas proclamados por Jesús para los "pobres" (*anawín*) del Evangelio. Por otra parte, la estructura institucional dada por Jesús a su Iglesia, no se compagina con una "iglesia de clase" o iglesia constituida por un pueblo oprimido y concientizado y organizado para la lucha de clases.

El pobre puede ser "signo" de presencia de Cristo entre nosotros (y siempre habrá pobres). Pero esto no justifica que se considere a los "proletarios" como el criterio hermeneúico o teológico para interpretar, en definitiva, la Palabra de Dios. Los "proletarios" no son los únicos destinatarios del mensaje evangélico liberador y, mucho menos, los exclusivos constructores del Reino.

Para Kloppenburg resulta inaceptable la clasificación presentada por el jesuita Joao J. Libanio en el Congreso de Sao Paulo (1980) de "países burgueses" -donde hay Iglesia sin Reino de Dios- y "países comunistas" -donde hay Reino de Dios sin Iglesia. Como si el socialismo real de la URSS hubiera sido capaz -sin nada religioso- de producir los bienes del Reino de Dios. L. Boff y autores que lo siguen están pasando por alto la "*perestroika*" de Gorbachov, la que reconoce graves fallas y errores del sistema soviético y trata de motorizar reformas fundamentales de dicho modelo de "Reino de Dios".

La conclusión de Kloppenburg es tajante: "La Iglesia <oclocrática>. es decir, conformada sólo por la <plebe>(término latino) o por el <povão >(término portugués) no es nuestra Iglesia Católica. *Querer intentar una oclocracia en la Iglesia es la herejía más nociva de nuestros días*" (p. 13-14).

"No hay duda que esta escisión de la Iglesia <en dos grandes bandos> parece ser actualmente el problema interno más grave de la Iglesia en América Latina [...] Esta extravagante mezcla de ideales cristianos con utopías socialistas y métodos marxistas -que es el alma que anima a los movimientos de izquierda - por motivos tácticos , todavía se dice cristiana y sueña con una Iglesia Popular que ya no es la Católica" (19).

2. La praxis como criterio de verdad

* *Posición*

Como inicio (o como remate) del círculo hermeneúico que hemos recorrido, hay un punto que resulta clave en muchos teólogos liberacionistas y que es tributario de una *epistemología marxista*. Se supone que sólo hay verdad *en* la praxis y *por* la praxis revolucionaria. La verdad es verdad de clase. En consecuencia, el criterio a seguir, tanto en la teología como en la interpretación de textos bíblicos y realidades eclesiales, no es la *ortodoxia*,

sino la *ortopraxis*, es decir una praxis liberadora. No hay quizás formulación más lúcida y desenfadada de este principio hermeneúutico que la hecha por Girardi, en años anteriores (20): "Todo aquello que en la verdad religiosa contradice las exigencias de la liberación humana, no viene de Dios. Todo aquello que en la doctrina o en la vida cristiana constituye un obstáculo a las luchas de liberación de las clases populares y de los pueblos sojuzgados, no viene de Dios".

" La TL debe necesariamente privilegiar la praxis como criterio de verdad evangélica e histórica"(21).

"No existe ninguna posibilidad de apelar a una norma fuera de la praxis, o de servirse de ella" (22).

* *Discusión*

Se advierte, con razón, que es una peligrosa desviación el substituir como recta regla de verdad teológica la *ortodoxia* por la *ortopraxis*. Todos los criterios de verdad se relativizan así y quedan sujetos a los imperativos de una basculante lucha de clases (LN. X. 3).

La reflexión teológica a partir de una experiencia particular de compromiso liberacionista *puede* constituir un aporte muy positivo, ya que contribuye a poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero el documento LC de la Congregación para la defensa de la Fe advierte atinadamente que "para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo *debe* estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma (nº 70).

La interpretación no queda, pues, a libre arbitrio de una conciencia de clase, sino que existe un criterio de autenticidad, que compete al Magisterio ordinario de la Iglesia.

No es la praxis de la comunidad, y ni siquiera la praxis de la comunidad cristiana, el criterio de verdad y de interpretación teológica de la Fe. Solamente la Fe es el criterio dominante y la Revelación sigue reteniendo para los cristianos su valor normativo absoluto de *norma normans*.

3. Conclusión parcial

El Magisterio ordinario de la Iglesia ha manifestado preocupación acerca de esta "nueva manera de hacer teología" en América Latina.

Dos documentos de la Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe -presidida por el Card. Joseph Ratzinger (actual Papa Benedicto XVI)- y los pronunciamientos de Juan Pablo II° recogen lo principal de esta preocupación. "Entre ambos documentos [LN y LC] existe una relación orgánica. Deben leerse uno a la luz del otro". Y entre los documentos de la Sagrada Congregación y las varias intervenciones del Papa en estos 10 años, existe constancia y coherencia de pensamiento. No hay base para hablar de una ruptura de pensamiento sobre la TL entre lo expuesto por Juan Pablo II° en sus discursos al episcopado brasileño en Río de Janeiro (2 julio 1980) y al Celam en Bogotá (2 julio 1986), entre lo aprobado por el Episcopado latinoamericano en Puebla (1979) y el contenido sustancial de los dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Card. Ratzinger 1984 y 1986) (23).

El documento **Libertatis Nuntius** (Instrucción sobre algunos aspectos de la <Teología de la Liberación>, 6 agosto 1984) es crítico y caústico. Tanto que la mayoría de los teólogos liberacionistas lo han acusado de caricaturizante y han expresado que no se reconocen en esa TL que el documento enfrenta. Asimismo se ha afirmado que varios "marxismos" hoy existentes tampoco se identifican con el "marxismo" asumido por la Instrucción.

La Instrucción es muy clara y explícita en sustentar 4 *acusaciones fundamentales* sobre la Teología de la Liberación, a saber:

- 1) su inmanentismo, es decir, la reducción que hace de la fe cristiana a un mero humanismo terrestre y temporal;
- 2) los préstamos hechos a la ideología marxista (materialista y atea) sin suficiente espíritu crítico;
- 3) el recurso que hace a una exégesis racionalista de la Biblia, que volatiliza contenidos tradicionales de la fe; y
- 4) la concepción de la Iglesia Popular como Iglesia de clase.

El segundo documento **Libertatis Conscientia** (Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, 22 marzo 1986) desplaza el acento de la crítica a los "errores" de la TL hacia un enfoque positivo y constructivo -en plena sintonía con la fe cristiana- de lo que es "libertad" y debe ser "liberación", con orientaciones concretas que entroncan la TL en la Doctrina Social de la Iglesia.

A la luz de lo expuesto en nuestra Propedéutica, pudieran sustentarse **dos conclusiones** parciales:

1ª) Respecto de aquellos tipos radicales de TL y formas de pensamiento en la teología latinoamericana, que han ensamblado Marxismo y Cristianismo -sin *espíritu crítico* y sin medir consecuencias teórico-prácticas-, está justificado el rechazo desde una perspectiva cristiana. Existe **confusionismo** en estos intentos, por lo demás generosos y bien intencionados. Resulta ambigua su propuesta teológica. La complementación que ofrecen de Marx y Jesús se percibe como algo engañoso y contradictorio. Confunden, en efecto. Religión con Revelación; Socialismo real con Reino de Dios; Comunismo con Comunión. Trivializan, así, la Fe cristiana y trivializan la misma Revolución marxista.

"Sí la Iglesia rechaza el marxismo, lo hace en nombre de la incompatibilidad entre el ateísmo y la fe. También lo hace en nombre del hombre".

2ª) Respecto de los otros tipos de TL que en mayor o menor grado utilizan el instrumental marxista para la mediación socio-analítica, -pero toman sus distancias ideológicas y filosóficas-, es evidente que las críticas a la TL no les caen en rigor. Pero de todos modos son *advertencias, observaciones y sugerencias* -hechas con fundamento por el Magisterio ordinario de la Iglesia-, que **deben ser tomadas muy en serio**(24). Sobre todo por quienes se profesan en América Latina *teólogos* de la liberación y quieren hacer *auténtica* teología en sintonía y sin rupturas con la tradición teológica de la Iglesia y de acuerdo con su Doctrina Social.

"A la vez que reconocer la utilidad y necesidad de una teología de la liberación, he querido recordar también que ésta debe desarrollarse en sintonía y sin rupturas con la tradición teológica de la Iglesia y de acuerdo con su Doctrina Social" (25).

NOTAS

1. Sobre el tema puede consultarse el Dossier: Roberto JIMÉNEZ, **La Iglesia Popular en América Latina**, Caracas. Trípode 1987.

2. Texto completo en la revista **Medellín** (1980) p. 282-296. Allí mismo comentarios de José Idígoras, s.j., p. 352-373 y Francisco Tamayo, p. 537-543.

3. Actas del Encuentro en **Apuntes para una Teología Nicaragüense**, San José de Costa Rica, Coedición Centro Valdivieso- Instituto Histórico Centroamericano- Departamento Ecuménico de Investigaciones 1981.
4. R. MUÑOZ, "*La función de los pobres en la Iglesia*", **Concilium** N° 124 (1977), p. 17-26.

5. Jon SOBRINO, **Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología**, Santander, Sal Terrae 1981.

6. P. RICHARD, "*El Vaticano, el Papa y la Teología de la Liberación latinoamericana*", VEKEMANS CORDERO, **Dossier. Teol. Liberación**, p. 589.
7. P. RICHARD, **La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Apuntes teológicos para la década de los 80** (prólogo de G. Gutiérrez), San José de Cosía Rica, DEI 1980, p. 100.
8. P. RICHARD, "*Cristianismo y lucha ideológica*", **Diálogo social**. Ciudad de Panamá, marzo 1982, p.49-52.
9. Las dificultades de este teólogo con el Vaticano nacen principalmente de su obra en portugués **Igreja: carisma e poder. Ensaio de Eclesiologia Militante**, Petrópolis, Vozes 1981, que estamos citando. En ella adopta un claro criterio marxista de lucha clasista para enfrentar el carisma del pueblo de Dios al poder jerárquico "hegemónico" dentro de la Iglesia. El capítulo 8 de la edición original es el más hurticante, capítulo que curiosamente fue suprimido en la edición española hecha por los jesuitas de Sal Terrae, Santander 1984.
10. **Libertatis Nuntius**, IX, Nos. 10-13.
11. MEDELLIN, **La pobreza de la Iglesia**, 4.
12. PUEBLA, Nos. 1134-1165.
13. **Libertatis Conscientia** N° 68.
14. VATICANO II^o. Constitución dogmática **Lumen Gentium**, N° 13.
15. JUAN PABLO IP en la Favela de Vidigal, Brasil; y **Christífideles laici** (30 diciembre 1988), N° 19.
- 16 Se distribuyó allí sobre el tema en referencia el dossier de Joaquín LEPELEY, **Hacia una Iglesia de los pobres**. Caracas, Trípode 1987.
17. B. KLOPPENBÜRG, **Igreja Popular**, Rio de Janeiro, Agi 1977 (traducción española **Iglesia Popular**, Bogotá, Paulinas, 2a. ed. 1982); **La Iglesia Popular en Puebla y su contexto**, Colección Puebla N° 6.2; **Opción preferencial por los pobres**. Colección Puebla N° 12; "A única Igreja de Cristo", en **Pregunte e Responderemos**, Rio de Janeiro 1986, p. 458-463.

18. B. KLOPPENBURG. Texto ciclostilado, 34 pg.
19. B. KLOPPENBURG, **Iglesia Popular**, 2a. ed. 1982, p. 78 y 90.
20. Giulio GIRARDI, **Cristiani peri l socialismo ¿Perché?**, Assisi, Citadella 1975, p. 57.
21. Raúl VIDALES, "Cuestiones en tomo al método de la TL", en R. GIBELLINI, **La nueva frontera de la Teología en América Latina**, Salamanca, Sígueme 1977, p.259.
22. José MIGUEZ BONINO. Theologie im Context der Befreiung (**Teología en el contexto de liberación**), Gottingen 1977, p. 77.
23. Card. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO. "La Teología de la Liberación en el pensamiento de SS. Juan Pablo II°", **Tierra Nueva**, Bogotá, Cedral (enero 1989), N° 68. p. 12-26. Véase asimismo Joaquín LEPELEY. "La Santa Sede y la Teología de la Liberación" en JIMÉNEZ-VEKEMANS-CORDERO. **Teología de la liberación** (Análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius), Bogotá, CEDIAI 1986, p. 201-326.
24. J.L. SEGUNDO, sj., **Teología de la liberación**. Respuesta al cardenal Ratzinger, Madrid, Cristiandad 1985.
25. JUAN PABLO II°, Discurso al Celam, Bogotá 2 julio 1986. Véase Carta a la Conferencia Episcopal de Brasil, 9 abril 1986, N° 5.

11

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

y

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La Teología de la Liberación hace su aparición en un momento en el que la Doctrina Social de la Iglesia estaba en descrédito. Y su presencia pareció ser el catalizador de muchas fuerzas en Latinoamérica que, provenientes de un filón cristiano, buscaban propiciar un cambio de estructuras con una fuerte acción socio-política. Se antojaba por entonces que el pensamiento social del Cristianismo había agotado sus posibilidades y que no le quedaba otro recurso que acogerse a las banderas revolucionarias del Marxismo.

Hoy las cosas se ven de otra manera. El marxismo teórico ha perdido su seducción respecto de los intelectuales. Y el socialismo real ha mostrado tales fallas y grietas que los mismos sistemas comunistas asentados, auto-criticándose y reformándose, señalan un rumbo diferente al trazado anteriormente para nuestros países en desarrollo. Y lo que es más, hay una nueva puesta en escena -con renovado vigor y elasticidad- de la Doctrina Social de la Iglesia. Ella parece ser vía más conducente y más segura, no sólo de denuncia sino de construcción para una mejor América Latina.

1. Doctrina Social cuestionada

A partir de su inteligencia de la fe, la Iglesia de todas las épocas y latitudes ha ensayado el interpretar y concretar el precepto del amor a las condiciones cambiantes de los hombres y de las sociedades. Instrumento de salvación eterna, ella considera que de su propia misión *soteriológica* se deriva una misión *ética* que, la impulsa a contribuir también al bienestar humano y a la construcción de un orden socio-político más justo, más acorde con el Evangelio (1).

En esta tarea temporal, que es en el fondo evangélica, la Iglesia prácticamente desempeña una doble función: una función *crítica* y una función *utópica* (2). Con el Evangelio en la mano, ella irradia una crítica permanente a todo desorden temporal establecido. Se constituye, así, en un "elemento crítico y liberador de este mundo social y de su proceso histórico". Actúa como una urgencia de reforma. Pero la Iglesia también tiene elementos para ofrecer al mundo una "visión global del hombre y de la humanidad", una "utopía", una promesa esperanzadora, capaz de suscitar iniciativas históricas.

La Iglesia en su doble tarea trata de evitar incurrir en dos extremos. Evita el mero *pragmatismo* que sería propiciar una acción social, con medios de actuación pero sin objetivos claros, como si fuera un salto al vacío. Y evita el *utopismo ingenuo* que sería la promesa de cambiarlo todo, pero sin los medios conducentes de actuación.

El gran reto para la Iglesia -y la principal dificultad para su Doctrina Social- ha sido cómo relacionar el Evangelio y lo concreto social-político a través de *mediaciones* confiables y eficaces. Aparentemente la brecha entre lo concreto-bíblico y lo social-preciso es tan grande, que se descarta de antemano que pueda darse un relleno de moral social, que supere dicha fosa. Y aun en el supuesto de que se diera, se cuestiona su carácter universal y por ende, su obligatoriedad. Se cuestiona que pueda darse una doctrina social válida y permanente. Solamente el Evangelio es válido y permanente. Ya en 1934, el pensador cristiano Emmanuel Mounier se pregunta -con base en lo anterior- si "existe una política cristiana" (3). Y años más tarde, voceros del pensamiento cristiano tan autorizados como Paúl Ricoeur (4) y el jesuita André Manaranche (5) cuestionan que pueda tener validez una Moral cristiana -el primero- o una Ética social cristiana -el segundo-.

A mediados de siglo se impugnó asimismo el exceso de doctrina de ese "corpus sociale" de la Iglesia, que se antojaba demasiado emparentado con las soberbias construcciones escolásticas derivadas del clásico *Ius Naturale* (Ley Natural). Se subrayaba además el continuo desfase que inevitablemente se da entre cualquier doctrina y las realidades sociales contingentes, variadas y cambiantes, que hoy son y mañana no parecen.

Más cercano a nosotros, el iniciador de la Teología política J.B. Metz (6), recoge las objeciones contra la Doctrina Social de la Iglesia, a la que denomina "síndrome apologético" y "apología pesimista de la burguesía elaborada por un capitalismo tardío". Reservas y objeciones que hace suyas la naciente Teología de la Liberación latinoamericana, como puede verificarse en un artículo de Clodovis Boff (7).

La Doctrina Social de la Iglesia es tachada por la TL de "reformismo", de "adulteración de la ideología cristiana", de ser "instrumento de las clases dominantes". Un cuerpo doctrinal social que "teóricamente va contra el capitalismo", pero que "en la práctica robustece el sistema dominante". Una teoría social que renuncia a "un análisis profundo de la realidad", y que no propone un "modelo de sociedad concreto". Una teoría que no tiene "fuerza mística de atracción". Teoría que si bien no es errónea, es insuficiente para cambiar la sociedad y debe, en consecuencia, tanto en su contenido como en sus consignas de acción, ser sustituida, superada y enriquecida dialécticamente por la **TL**.

S.S. Juan Pablo II° era consciente de estos cuestionamientos cuando al inaugurar la Conferencia General de Puebla, advirtió sobre "el peligro de sembrar duda y desconfianza contra la Doctrina Social de la Iglesia" (8).

2. Doctrina Social revaluada

** Nueva puesta en escena*

Nos encontramos hoy ante una nueva puesta en escena y ante una auténtica revaluación de la Doctrina Social de la Iglesia. Juan Pablo II° ha hablado claramente de un "Magisterio social" de la Iglesia (9). Ha reafirmado su validez y actualidad al conmemorar los 20 años de la "*Populorum Progressio*"(10). Y documentos pontificios muy recientes exponen el nuevo estatuto y la vigencia renovada de la Doctrina Social de la Iglesia (11). La "*Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*" más que otorgar carta de ciudadanía a la Teología de la Liberación - a la que apenas nombra de paso-, constituye un palpable y franco retorno a la validez de la Doctrina Social de la Iglesia (12).

Dicho documento define bien la *naturaleza* de la actual Doctrina Social de la Iglesia:

"La enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias...con los problemas que surgen en la vida de la sociedad. Se ha constituido en una doctrina, utilizando todos los recursos del saber y de las ciencias humanas; se proyecta sobre los aspectos éticos de la vida y toma en cuenta los aspectos técnicos de los problemas, para siempre juzgarlos desde el punto de vista moral " (Nº 72).

La Encíclica *"Preocupación por lo social"* precisa, además, que se trata de un "corpus" doctrinal renovado (Nº 1), que "no ofrece soluciones técnicas" sino un "conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción" (Nº 41). Enseñanza social que no hace sino escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio (Nº 7).

"Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana [...]"

Se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas, y tiene como consecuencia el <compromiso por la justicia>, según la función, vocación y circunstancias de cada uno " (SS Nº 41).

Y el último documento para el estudio y enseñanza de la DSI formula claramente la naturaleza, el objeto, el sujeto, el contenido y el carácter teológico-práctico de la Doctrina Social de la Iglesia (cap.1).

"Basándose sobre principios siempre válidos, lleva consigo juicios contingentes, ya que se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia y orienta esencialmente a la acción o praxis cristiana".

Si nos fijamos bien -en relación con lo que expusimos anteriormente en el capítulo 5- la actual Doctrina Social de la Iglesia se presenta como *el puente colgante* que pone en comunicación dos *costas* u orillas -entre sí inicialmente distantes y aun divorciadas: el Mensaje

evangélico, de un lado, y la Vida social concreta, del otro. Y entre orilla y orilla se tienden dos resistentes y flexibles *cables* -de los que pende la estructura sólida del puente- que son: el cable de "los aspectos éticos de la vida" y el cable de "los aspectos técnicos de los problemas".

Sobre el pivote inmovible y eterno del Evangelio -que resiste todas las marejadas y embates del tiempo-, se apoya una iluminación teológico-ética que hace la Iglesia. Y se lanza una iluminación coyuntural, proyectando la luz del Evangelio sobre los aspectos técnicos de los problemas, con la ayuda de las ciencias sociales. Muchas de las dudas y cuestionamientos que se hacían a la Doctrina Social de la Iglesia, quedan así sin piso. Y no puede achacársele que sea un cuerpo doctrinal rígido y dogmático, que no evoluciona a medida de las contingencias de tiempo y espacio.

"Esta enseñanza orientada esencialmente a la acción, se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia. Por ello, aunque basándose en principios siempre válidos, comporta también juicios contingentes. Lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse; requiere, además, la contribución de todos los carismas, experiencias y competencias" (LC 72).

La Doctrina Social de la Iglesia "no es una <tercera vía> entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición de la Iglesia" (13). Sin tener, pues las pretensiones de ser un cuerpo doctrinal cerrado e infalible -que siempre tuviera la razón en todas las circunstancias- la DSI es parte de un Magisterio ordinario de la Iglesia, moralmente vinculante para quienes nos profesamos creyentes.

La nueva Doctrina Social de la Iglesia es eso NADA más. Pero es TODO ESO !

* *Líneas maestras*

El cuerpo de enseñanza social de la Iglesia posee dos características, a la vez : su continuidad y su constante renovación, que "son una prueba de la *perenne validez* de la enseñanza de la Iglesia " (SS 3).

Sus principios fundamentales .

Son los mismos que siempre han inspirado la acción pastoral de la Iglesia desde sus orígenes. Ellos cambiaron las estructuras de esclavitud de un mundo pagano e inspiraron una civilización occidental más respetuosa de la libertad y de la igualdad humana. El fundamento de todos ellos es la **dignidad del hombre**. Principio fundamental que puede formularse así:

"Las *personas son los sujetos activos y responsables de la vida social*" (14).

A dicho fundamento están íntimamente ligados dos principios : el principio de **solidaridad** y el principio de **subsidiaridad**.

"En virtud del primero, el hombre debe contribuir con sus semejantes al bien común de la sociedad a todos los niveles. Con ello, la Doctrina Social de la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo social o político. En virtud del segundo, ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás sustituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en los que éstos pueden actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad. De este modo, la Doctrina Social de la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo " (15).

Sus criterios de Juicio

Los principios anteriores fundamentan los criterios que permiten emitir un juicio válido sobre las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales (16). Son los valores fundamentales que marcan <la vía segura> para el perfeccionamiento humano, personal y social. Ellos pautan la primacía de la ética sobre la técnica, la primacía de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia (17).

Hay aquí elementos para denunciar todo tipo de condiciones de vida que atenten contra la dignidad y la libertad de la persona humana. Hay elementos para dar primacía a las personas por sobre las estructuras. Hay elementos para exigir, con urgencia, un cambio de los corazones y de las estructuras injustas, con medios moralmente lícitos que no incurran en nuevos atentados a los derechos humanos. Es decir, existen todos los elementos que una buena Teología de la Liberación pudiera ofrecer para inspirar una praxis cristiana de liberación, y algo más.

Sus directrices para la Acción.

Los principios y criterios anteriores inspiran directrices para una correcta y efectiva acción socio-política, es decir, para una praxis cristiana de liberación.

Un auténtico "**círculo hermeneúutico**" de inspiración evangélica queda, así, recorrido por la actual Doctrina Social de la Iglesia, sin que tenga que envidiar nada al "círculo hermeneúutico" de inspiración marxista que proponen algunas TL:

"La liberación, en su primordial significación que es soteriológica, se prolonga de este modo en tarea liberadora y exigencia ética. En este contexto se sitúa la Doctrina Social de la Iglesia, que ilumina la praxis a nivel de la sociedad" (18).

3. Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia

** Dos formas de praxis social*

Hay un origen fontal común a ambas. Tanto la TL como la DSI parten de la convicción de que el cristiano que quiere mantenerse fiel a su fe en el mensaje de Jesús, debe mostrarlo no solamente en su conciencia, en su piedad personal y en la liturgia, sino también en

la estructuración de las relaciones económicas, sociales y políticas. Parten juntas del postulado de que la fe obliga al cristiano a un compromiso público y político. Y ambas subrayan la importancia de las relaciones concretas, así como la necesidad del análisis de éstas para ese compromiso.

Pudieran señalarse, en concreto, varios puntos de contacto entre la TL y la DSI, que podrían conducir a una misma praxis social (19). A saber: la afirmación de la relevancia política de la fe. Y, a la vez, de la relevancia religiosa de las estructuras políticas.

Es necesario el análisis de las estructuras políticas -tarea preponderantemente de los laicos- para cualquier propuesta de praxis cristiana. Y se impone la opción preferencial por los pobres, que debe concretarse en formas de acción tendientes a liberarlos de la explotación económica, de la necesidad social, de las condiciones indignas de habitación y de vida, de la opresión política y de la ignorancia religiosa. Todo esto es común. Pero hay una diferencia de método.

*** *Dos métodos contrapuestos***

A la luz de todo el tratamiento que hemos hecho del tema, se puede afirmar que las varias diferencias existentes entre DSI y TL derivan prácticamente de su contrapuesta metodología.

La Teología de la Liberación asume, a ciencia y conciencia, un planteamiento que va de la realidad de la praxis liberacionista (de ordinario analizada con el instrumental marxista) a una reflexión teológica correspondiente. El *proceso de liberación es el lugar hermeneútico a partir del cual se elabora la nueva imagen de Cristo* (20). Se lee el Evangelio a partir de lo político. La teología se subordina, así, a la política. Y la ortopraxis se convierte en criterio de la teología. Historia de salvación viene a identificarse con historia política. Prima la praxis sobre el saber cristiano.

La Doctrina Social de la Iglesia, por el contrario, es un saber teórico-práctico, que se nutre a través de la teología en las fuentes mismas de la Revelación, para ofrecer soluciones evangélicas a los problemas concretos de la vida social. Atiende a los aspectos éticos de la vida y

a los aspectos técnicos de los problemas. Pero su criterio dominante es la Fe. *El lugar hermeneúutico sigue siendo el Evangelio perenne*. Prima la ortodoxia sobre la ortopraxis. Desde el Evangelio lee lo político y social. Y para esta lectura utiliza todos los modernos análisis sociales que tenga a la mano, sin hipotecarse a una sola ideología ni casarse con un sólo tipo de praxis social.

Orientada esencialmente a la acción, no se estanca y se desarrolla a requerimiento de las situaciones cambiantes del mundo social y político. Basada en principios siempre válidos, no es sin embargo un sistema cerrado. Comporta también juicios contingentes y revisables, y está siempre abierta a las cuestiones nuevas que se presentan y a encarar los problemas con eficacia, pero dentro de un legítimo pluralismo de opciones concretas económicas, sociales y políticas.

**** Por una praxis liberacionista acorde con la Doctrina Social de la Iglesia***

La recomendación hecha por Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal del Brasil y a los obispos del Celam en Bogotá, es razonable y oportuna (21). La TL no sólo "debe desarrollarse en sintonía y sin rupturas con la tradición teológica de la Iglesia", sino que también debe desarrollarse "de acuerdo con su Doctrina Social".

Nada hay en las varias TL -con miras a una auténtica praxis cristiana de liberación- que no lo haya en la DSI. Los grandes principios fundamentales, los criterios válidos, las directrices para una acción conducente y eficaz están allí. Y sin tanto riesgo ni ambigüedad. Sin tener que exponerse a las desviaciones en que fácilmente incurren las corrientes liberacionistas impregnadas de elementos marxistas que son extraños al saber cristiano.

Se observa, asimismo, que la TL pudo responder en AL a una coyuntura favorable en la década de los años 60s y 70s -cuando muchos países del sub-continente estaban bajo regímenes autoritarios y opresivos. Por ello, la TL se especializó prácticamente en la crítica y la denuncia, alentando juntamente con los grupos y movimientos marxistas un proyecto revolucionario como el cubano y el sandinista. Hoy AL ha retomado a regímenes democráticos y populares. Y el socialismo real de los regímenes marxistas ha dejado de ser vitrina para estos países, al develarse su proceso interno de reconducción socio-económica y reformas sustanciales políticas.

Actualmente en AL se requiere más un proyecto de *anuncio* de un mejor orden social. Se necesita que actúe una utopía cristiana capaz de construir una sociedad mejor y más justa, acorde con los valores cristianos. Y en este sentido, la Doctrina Social de la Iglesia comporta elementos mejores que la TL para la "*construcción de una civilización del amor*". La TL debería, en consecuencia, ser un sector especializado en <denuncia> liberacionista *dentro* del amplio marco de la Doctrina Social de la Iglesia. Y colaborar con ella a <anunciar> y construir el proyecto -mejor estructurado, más auténticamente cristiano y más seguro en sus métodos- de "restituir al hombre [latinoamericano] la libertad" y vehicular una "praxis cristiana de liberación integral "

"La dimensión socio-ética de la liberación es una consecuencia de la dimensión soteriológica de la misma" (22).

NOTAS

1. **Libertatis Conscientia** (Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, marzo 1986), Nos. 23 y 63.
2. PABLO VI, **Populorum Progressio**. N° 13.
3. E. MOUNIER, "*¿Hay una política cristiana ?*", **Obras I (1931/1939)**, Barcelona, Laia 1974, p. 449-462.
4. P. RICOEUR, "*Le Projet d'une morale social*", **Christianisme sociale**, Paris N° 5-8 (mai-aout), p. 285-295.
5. A. MANARANCHE, "*¿Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*", París, Seuil 1969, p. 96-167.
6. J.B. METZ, **Glaube in Geschichte und Gesellschaft** (Fe en la historia y en la sociedad), Mainz 1977, p. 18 ss.
7. Cl. BOFF, "*La Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la liberación*", **Concilium** 1981. p. 755-779.
8. JUAN PABLO II. **Puebla**, Discurso Inaugural (28 enero 1979), III, 7.
9. JUAN PABLO II a los obispos brasileños, en Fortaleza 10.07.80.
10. JUAN PABLO II, Encíclica "**Sollicitudo rei socialis**" 1987.
11. **Libertatis Conscientia** (marzo 1986) y documento de la Congregación para la Educación Católica "**Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal**" (junio 1989).
12. **Libertatis Conscientia** (1986) dedica a la Doctrina Social todo el capítulo 5 en 4 acápites., Nos. 71 a 97.
13. JUAN PABLO II, **Sollicitudo rei socialis**, 1987 (SS). N° 41.
14. Instrucción **Libertatis Conscientia**, números 44-51.
15. **LC 73**.
16. **LC 74**.
17. Documento "Estudio y enseñanza de la Doctrina Social" (junio 1989), cap. III.
18. **LC 99**.
19. M. SPIEKER, "*La defensa de la Doctrina Social de la Iglesia ante la Teología de la Liberación*", **Tierra Nueva** N° 54 (1985), p.39-41.
20. L. BOFF, "*Salvación en Jesucristo y proceso de liberación*", **Concilium** N° 96 (junio 1974), p. 375-388.
21. JUAN PABLO II°, 9 abril 1986 y 2 julio 1986
22. **Libertatis Conscientia** (1986) 71.

12

CONCLUSIÓN

Nos hemos mantenido fieles al carácter *propedeútico* de este tratado. Sobre aspectos y temas claves de la **TL** latinoamericana pensamos haber ofrecido -con claridad y pedagogía- suficientes elementos para que un no experto se forme un *juicio personal* sobre el fenómeno en cuestión.

No es nuestra intención emitir un *veredicto final* sobre el proceso de la **TL** en el seno de la Iglesia latinoamericana. Fue un proceso complejo, cambiante, impetuoso, que dejó grandes lecciones para nuestro tiempo y nuestro subcontinente actual.

Se saldría también de los límites modestos de esta propedéutica el intentar un *juicio de valor global* que abarcara las varias tendencias y formas de la TL latinoamericana. Es algo que implicaría una larga y profunda discusión. Y ni siquiera se ha formulado en los documentos del Magisterio social de la Iglesia al respecto. Sí consignamos dos **sugerencias** que juzgamos útiles para ser tenidas en cuenta por quienes se interesan por la acción social de la Iglesia y por quienes se vinculan a prácticas políticas de inspiración cristiana. Son dos **invitaciones** no teóricas sino prácticas.

1. Invitación a la radicalidad cristiana

Radicalidad significa ir a las "raíces". No es lo mismo que "radicalismo" o extremismo. La sola presencia y auge de la Teología de la Liberación en América Latina es, por sí sola, una invitación apremiante -de signo cristiano- a ir a la raíz *de nuestra* Fe. Si nuestra Fe cristiana es auténtica, debe ser seria, **eficaz** y comprometida en la tarea de construir un Hombre nuevo y una Sociedad nueva. Pero la TL, limada de sus extremismos, es también una invitación a ir a *la raíz de los problemas sociales* que signan nuestros países. La injusticia social está tan aclimatada, la explotación capitalista llena tanto los intersticios de la sociedad, que lo que hace falta es una enorme empresa de **liberación**, de largo aliento y de cambio radical de hombres y estructuras. No nos podemos contentar con menos.

La Iglesia, en nuestro subcontinente -que sigue siendo mayoritariamente creyente-, enfrenta un tremendo reto de lucha contra la pobreza y el subdesarrollo. En ningún momento puede alentar el inmovilismo. Una grave tentación para la Iglesia (y nosotros somos Iglesia) sería la de convertirse en el centro de reunión de los que temen el cambio.

Ninguno de nosotros es una isla que se baste a sí mismo. En nuestro medio ambiente, estamos rodeados de pobres por todas partes, y no como una carga sino como un llamado. "Ellos también, en su piedad, nos miran; no nos dejan de ver. Si por un sólo instante, dejaran de mirarnos, desapareceríamos", ha dicho un poeta argentino. Desapareceríamos en el mismo instante en que dejaran de *mirarnos* aquellos que esperan algo de nosotros. Aquellos que esperan algo de lo que tenemos, de lo que sabemos, de lo que podemos, de lo que somos. Si los necesitados de A.L. dejaran de mirarnos, desapareceríamos.

Es urgente y angustioso el llamado a la solidaridad y a la acción para cubrir necesidades que existen por todos lados, en frase de la "Populorum *Progressio*"(1):

" Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, HACER, CONOCER Y TENER MAS, PARA SER MÁS: tal la aspiración de los hombres de hoy. Y sin embargo, gran número de ellos se ve condenado a vivir en condiciones que hacen ilusorio este deseo".

Nuestro universo de relaciones está estructurado de forma tal que cada uno necesita de los demás. El YO no puede ser completo sin el NOSOTROS. El querer individualmente tener más, saber más, poder más, ser más - sin pensar en los demás como colectivo-, es algo tan vano e ilusorio como un río que pretendiera ser tributario de sí mismo, sin salida hacia otros ríos y hacia el mar. Terminaría como un miasma estancado, frío, maloliente, sin vida ni frescor. Vivir creativa y significativamente implica hermanar nuestro interés personal con el interés de los demás.

Martín- Luther King. jr., en su libro *El arte de amar*, nos recuerda cómo Jesús -al describir la imagen simbólica del Gran juicio- dejó bien asentado que la norma para determinar la división entre ovejas y carneros, serán las cosas que hayamos hecho en pro de los demás. No nos preguntarán cuántos títulos académicos u honores hemos obtenido, ni cuánto dinero hemos amasado, sino lo que hemos hecho por los demás. ¿Dimos de comer al hambriento? ¿Dimos de beber al sediento? ¿Vestimos al desnudo? ¿Visitamos al enfermo y consolamos a los presos?

Por ello, "la *opción preferencial por los pobres*" no es un invento moderno de la Iglesia, ni siquiera una actitud demagógica o populista suya para los tiempos que vivimos. No es una postura supererogatoria o de lujo que recomiende la Iglesia a quienes tienen de sobra

bienes materiales, y que pudiera quedar a su buena voluntad o capricho. Hoy por hoy es una exigencia fundamental de nuestra propia Fe. Algo que brota del corazón mismo del Evangelio. Algo que nos obliga a todos. El amor del hombre y la inteligencia de su miseria es, en Latinoamérica, la gran exigencia actual para quienes conformamos la Iglesia; es el gran reclamo que brota de la raíz misma de nuestra Fe.

"Hay algo que es propio de la Fe, una opción que no pone al creyente aparte de la humanidad, sino que al contrario, lo pone en comunión con ella, en el seno del proceso de transformación del mundo: el amor del hombre y la inteligencia de su miseria. Por encima de todas las ideologías y todas las miserias del hombre, el cristiano si es consecuente con su Fe, coincide con la miseria del hombre, no la de ayer o la de antier o la de mañana, sino la de hoy. Y vuelve siempre al mismo punto" (2).

La invitación a una **radicalidad cristiana** es invitación a tener una Fe no sólo verdadera sino también *eficaz*. Es invitación a asumir -como algo propio de nuestra Fe- una voluntad:

- de mayor justicia social,
- de erradicación del capitalismo salvaje.
- de liberación de los oprimidos,
- de cambio profundo de las estructuras,
- de favorecer preferencialmente, en las decisiones políticas, el amplio sector de pobres y marginados de nuestra sociedad...

Repetimos. Lo que fue la **TL**, en sus varias vertientes y tendencias, constituye por sí sola un campanazo o despertador para los cristianos somnolientos, burgueses y todavía defensores de privilegios o de un cierto inmovilismo socio-político. Toda la **TL** fue un reto y un llamado generoso a ser más comprometidos con un fuerte cambio social y a luchar más vigorosamente por unas estructuras sociales, económicas y políticas más justas para todos. Ha

sido la respuesta -no sólo radical sino radicalizada- que un gran sector de la Iglesia latinoamericana ha querido dar a la invitación hecha por el Episcopado en Medellín (1968) y Puebla (1979) para construir un "hombre nuevo" y una "nueva sociedad" en América Latina.

El mismo documento pontificio que previene sobre "algunos aspectos de la TL", deja muy en claro que ello no puede interpretarse como una aprobación a la inacción, la indiferencia o el mantenimiento del 'status quo': *"La llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas <teologías de la liberación> de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación -aun indirecta- dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria "* (LN , IX, nº 1).

2. Invitación al discernimiento cristiano

Solemos llamar *"discernimiento"* el juicio por medio del cual percibimos la diferencia entre varias cosas. Y *"discernimiento de espíritus"* el juicio por medio del cual el hombre "instruido por el Espíritu" es capaz de "discernirlos dones de Dios" (1 Corintios 2, 11 ss.) y de distinguirlos de las obras del Malo. Esta acción teórico-práctica de distinguir "los dos ángeles que hay en el hombre, uno el de la justicia, otro el de la maldad" (Hermas), se la ha llamado también - desde muy antiguo- *"discreción de espíritus"*. Es un saber prudente que debe adquirirse, capaz de formular las diferencias concretas que existen entre varias posibilidades abiertas a la elección del hombre.

Para aquel maestro espiritual que fue Gerson, cuando se quiere hacer un buen discernimiento de espíritus, hay que atender siempre al de dónde (*unde*) proviene la moción o el movimiento, al para qué (*cui*) sirve, al contenido (*quid*) que ofrece, al sujeto que lo promociona(*quis*), a la forma como se presenta (*qualiter*) y al motivo que lo causa (*quare*). Pero fue sobre todo Ignacio de Loyola -dentro de su libro "Ejercicios Espirituales"- el que formuló unas sabias *"reglas para discernir los espíritus"* y distinguir acertadamente, en la práctica,

cuándo se está frente a un fenómeno que realmente viene de Dios y cuándo frente a un producto del Príncipe de las tinieblas, aunque se presente engañosamente bajo la apariencia de ángel de luz (*sub angelo lucis*).

Dentro del tema que nos viene ocupando, la "discreción de espíritus" o "*discernimiento cristiano*" -como problema práctico- equivale a la pregunta por la estructura bajo la cual se realiza la fe. En un contexto tan amplio como el de la Teología de la Liberación, se trata de definir los factores que contradicen a lo cristiano y los que lo favorecen. Hay que hallar -dentro de los varios momentos o mediaciones que conforman esta "nueva manera de hacer teología"- aquellos que amplían la capacidad de aprehender lo auténticamente cristiano y aquellos otros que la bloquean.

Aunque difícil, es esta una tarea necesaria. Son muchas y muy importantes las cosas que están en juego sobre nuestro ser cristiano y nuestro actuar cristiano -por parte de las varias opciones de la TL - como para no aplicar un cuidadoso discernimiento cristiano. Bien lo advierte la Escritura neotestamentaria :

"No os fiéis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios, pues muchos falsos profetas han salido al mundo" (1ª Jn 4, 1).

Sabemos, en efecto -como lo enseñó Jesús- que allí donde crece el trigo se mezcla también la cizaña, y por ello se requiere la criba o el aventeo, llegado el tiempo de la siega (Mateo 13, 24-30). Es que *"allí donde crece lo salvador, crece también el peligro"* (E. Bloch). Quien no tenga hoy la capacidad de discernimiento de espíritus, es manejado fácilmente desde afuera, no entiende los "signos de los tiempos" y puede ser instrumentalizado por ideologías e intereses extraños a su propia fe.

América Latina así como necesita, para su liberación integral, del servicio temporal de la Iglesia, necesita también de la *fidelidad* de la Iglesia a su propia misión que es de orientación teocéntrica y escatológica. Nuestra Fe para ser auténtica tiene que ser eficaz, pero no por ello debe dejar de ser también **verdadera**.

Por ello, aun cuando no gusten las observaciones y puntualizaciones hechas por el Magisterio ordinario de la Iglesia a algunos temas tal como se manejaron por ciertas Teologías de la Liberación, el pronunciamiento nos merece crédito y tiene por finalidad ayudarnos a hacer, en conciencia, un acertado discernimiento cristiano.

"[La Iglesia] es fiel a su misión cuando emite su juicio acerca de los movimientos políticos que tratan de luchar contra la miseria y la opresión según teorías y métodos de acción contrarios al Evangelio y opuestos al hombre mismo " (LC N° 65).

Observa, con razón, el teólogo liberacionista Scannone que sólo existe un mecanismo para "transcender" el problema de las opciones concretas de la TL y no dejarse atrapar por alguno de sus extremos. Y es el mecanismo del **discernimiento**. Aunque reconoce que de hecho no siempre existe el tal discernimiento en alguna de las tendencias. Puede uno equivocarse tanto en el camino ascendente como en el camino descendente (3):

*"En la teología de la liberación, la fe es mediada históricamente tanto en el camino ascendente de interpretación de la realidad sociopolítica latinoamericana como en el camino descendente de su concreción en praxis liberadora [...] Pues bien, el **discernimiento** y la consiguiente liberación, .deben y pueden darse en ambos movimientos. Estimamos que de hecho, se dan en numerosos aportes de dicha teología, pero no siempre".*

- En acuerdo con lo expresado por dicho autor, nos permitimos señalar cómo en el camino *ascendente*, que es el seguido por la mayoría de las TL -como lo hemos visto- se requiere aplicar un cuidadoso discernimiento para evitar que la teología asuma acrítica e indiscriminadamente elementos de las otras mediaciones (sobre todo de la socio-analítica) que "*absolutizan*" lo ideológico y "*reducen*" toda la realidad a lo económico, político o social.

El más reciente documento sobre "*El estudio y la enseñanza de la Doctrina Social*" remarca acertadamente que en gran parte el problema de la TL radica sencillamente en acertar con el meollo del "*análisis cristiano*":

"Es el <método del discernimiento> la verdadera clave de todo el proceso, ante el cual las ciencias positivas son <auxiliares>, que deben ser sometidas, en un diálogo provechoso, al discernimiento cristiano, para no caer en la influencia de determinadas ideologías contrarias a la recta razón, a la fe cristiana y, en definitiva, a los datos mismos de la investigación científica" (cap.I).

NOTAS

1. PABLO VI, **Populorum Progressio**. N° 6.
2. Pierre BIGO sj., **La Iglesia y el tercer mundo**. Salamanca, Sígueme 1975, p. 16.
3. J.C. SCANNONE, "La *teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?*", **Concilium** N° 93 (1974), p. 46.