

ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

LUCAS F. MATEO-SECO

La *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, hecha pública por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe el pasado 3 de septiembre, tiene una finalidad bien concreta: llamar la atención «sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y la vida cristiana, que implican ciertas formas de la teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes de pensamiento marxista».

La *Instrucción* se enmarca, pues, en las coordenadas propias de la Congregación de la que procede: el cuidado de que los cristianos puedan distinguir con facilidad el mensaje cristiano de lo que constituye una amalgama o una adulteración. Esta clarificación es uno de los servicios fundamentales al Pueblo de Dios que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe tiene encomendados.

Al hacer la presentación de este documento a los periodistas acreditados ante la Santa Sede, Mons. Quarracino, Presidente del Celam, hacía notar que la *Instrucción* no cita ni los nombres ni los escritos de los autores de esta teología, aunque es evidente que está redactada teniendo en cuenta los unos y los otros. La *Instrucción*, en efecto, no trata de una situación irreal, ni describe un problema teológico inexistente. Aborda una cuestión que, por su extensión y radicalidad, puede calificarse justamente como una de las más graves que la Iglesia tiene planteadas en este fin de siglo, no sólo por sus repercusiones pastorales, sino también porque, en sus autores más radicales, la teología de la liberación a que se refiere el Documento se comprende a sí misma como una nueva lectura del cristianismo, como una nueva interpretación de todo el conjunto de la Doctrina de la Fe.

Hace pocos años dediqué un libro al análisis de tres autores —Gustavo Gutiérrez, Rubén Alves y Hugo Assmann— que constituyen la primera etapa de la teología de la liberación¹. En la presente nota en torno al Documento de la Sagrada Congregación, me limitaré a poner de relieve aquellos puntos, a mi entender, más nucleares y que ayudan

1. L. F. MATEO-SECO, G. Gutiérrez, H. Assmann, R. Alves: *Teología de la liberación*, Madrid 1981, 172 pp.

a enmarcar el resto de las cuestiones tratadas por la *Instrucción* en sus debidas proporciones. Al mismo tiempo, mostraré la coincidencia de la descripción del tema hecha por la *Instrucción* con afirmaciones escritas de los autores que se incluyen en la corriente teológica de que venimos hablando, con el exclusivo propósito no de analizar a estos autores, sino de mostrar que el problema afrontado por la Sagrada Congregación es bien concreto, si bien, como la misma Instrucción advierte, se trata de un análisis de elementos dispersos y no de la exposición y crítica del pensamiento unitario de un autor. De todas formas, a quien lee los autores de la teología de la liberación hay un detalle que siempre sorprende: aunque entre estos autores existen matices diversos, no se encuentra en ninguno de ellos crítica con respecto a los otros, ni aparece interés por delimitar su postura frente al resto, de forma que el lector tiene la impresión de encontrarse ante un bloque deliberadamente compacto.

1. *El Evangelio de Jesucristo, mensaje de libertad y fuerza de liberación*

La *Instrucción* se abre con una afirmación rotunda, como apertura en que enmarcar cuanto dirá a continuación: «El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación».

Viene a la memoria, en la sobriedad de esta frase, que Jesucristo es el Salvador del género humano, liberador de cuantos poderes esclavizan al hombre. Viene a la memoria también la poderosa labor de humanización que han llevado a cabo tantos millones de personas con el aliento del Evangelio, la ingente labor civilizadora de la Iglesia a lo largo de los siglos.

De hecho el Evangelio no es otra cosa que buena noticia: al anunciar al hombre que es amado por Dios hasta el extremo, le alumbraba también la profundidad insondable de su propia dignidad, pues originariamente fue hecho a imagen de Dios (Gen 1,26-27) y elevado a la dignidad de hijo de Dios en Cristo mediante la Redención.

La poderosa aspiración de los hombres y los pueblos a la liberación—hará notar la *Instrucción*— «traduce la percepción auténtica, aunque oscura», de esta dignidad «ultrajada y despreciada por las múltiples opresiones culturales, políticas, raciales, sociales y económicas que a menudo se acumulan» (I,2).

Más aún, este fuerte deseo de ser tratado conforme lo exige la propia dignidad humana, que es el cimiento de la aspiración a la liberación, se encuentra potenciado hasta el máximo en la doctrina cristiana, pues, al descubrir la vocación de hijos de Dios, «el Evangelio ha suscitado en el corazón de los hombres la exigencia y la voluntad positiva

de una vida fraterna, justa y pacífica, en que cada uno encontrará el respeto y las condiciones de su desarrollo espiritual y material».

Por esta razón, la *Instrucción*, en clara sintonía con el Concilio Vaticano II, calificará la aspiración a la liberación como «uno de los *principales signos de los tiempos*» que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio², y añadirá que «tomada en sí misma, la aspiración a la liberación no puede dejar de encontrar un eco amplio y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos» (III,1).

2. Las «teologías de la liberación»

La liberación ha de considerarse, en consecuencia, como uno de los temas nucleares del cristianismo. La aspiración a ella, como exigencia que dimana de la captación de la propia dignidad humana. A nadie se oculta, sin embargo, la necesidad de someter a discernimiento las expresiones teóricas y prácticas en que esta aspiración se concreta. La crueldad de la historia reciente muestra con terrible evidencia a qué extremos de opresión y violencia puede llegarse en nombre de la liberación.

Aunque por su concreta finalidad, la *Instrucción* es un documento crítico con respecto a la categorización teológica que las ansias de liberación encuentran en determinados autores, no es un documento negativo ni para estas ansias, ni para la reflexión teológica en torno a las exigencias que dimanan de la dignidad humana y que se siguen del mensaje de Cristo.

Con otras palabras, la Sagrada Congregación, que anuncia un amplio documento sobre la liberación en el que «pondrá en evidencia de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinales como prácticas», no es contraria a toda teología de la liberación. No es la teología de la liberación lo que constituye la preocupación de la Sagrada Congregación, sino las formas de esta teología que, bajo este nombre, «proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma» (VI,9). Estas formas de teología de la liberación, sin embargo, están lo suficientemente extendidas y constituyen un fenómeno de tal magnitud que la Sagrada Congregación estima necesario salir al paso con este documento.

En una primera aproximación al complejo mundo de las teologías de la liberación, la *Instrucción* las describe como movimiento teológico y pastoral en consonancia con la aspiración a la liberación, nacido en América Latina y posteriormente en otras latitudes. Con la expresión *teología de la liberación* se designaría así, «una preocupación privile-

2. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 4.

giada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión» (III,3).

Teoría y praxis se encuentran aquí especialmente interrelacionadas. Toda teología de la liberación, según la afirmación que acabamos de citar, por su propia naturaleza se encuentra *en dependencia* de «una preocupación privilegiada sobre los pobres y las víctimas de la opresión», y ha de ser «generadora del compromiso por la justicia».

Esta primera aproximación permite vislumbrar la complejidad del mundo al que nos acercamos. Basta pensar en las «varias maneras, a menudo inconciliables, de concebir la significación cristiana de la pobreza y el tipo de compromiso por la justicia que ella requiere» (VI,3). Los perentorios deseos de eficacia ponen en peligro la amplitud de miras y la serenidad necesarias para que la misma «teoría» no sea simple juguete de las necesidades estratégicas de la «praxis». La reflexión teológica corre aquí, por su inmediata implicación con la praxis, particular riesgo de convertirse en coartada al servicio de los intereses de esa praxis. A la complejidad del mundo teológico, se añade aquí la complejidad que implica «el compromiso por la justicia» con el que las teologías de la liberación se encuentran múltiple e indisolublemente entrelazadas.

Sin este compromiso, por otra parte, la denominación *teología de la liberación* no sería otra cosa que mero juego de palabras. «Las diversas teologías de la liberación —anotará el documento que venimos analizando— se sitúan, por una parte, en relación con la opción *preferencial por los pobres*, reafirmada con fuerza y sin ambigüedades, después de Medellín, en la Conferencia de Puebla³, y, por otra parte, en la tentación de reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre» (VI,5).

Ni la «opción preferencial» por los pobres con la que se encuentra tan unida la teología de la liberación ni el que esta teología sea «generadora de compromiso por la justicia» ofrecen el más mínimo problema teológico, sino todo lo contrario: la hacen coincidir con lo que a nivel de acción ha estado siempre presente en la Iglesia y a nivel de reflexión teológica ha sido particularmente puesto de relieve a partir del Concilio Vaticano II. Por otra parte, este punto de partida, como ningún otro, por sí solo no evita «la tentación de reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre». De ahí la firmeza y matización de la *Instrucción*: se centra en hablar sólo de algunos aspectos de la teología de la liberación, es decir, aquellos aspectos, aquellas afirmaciones que reducirían el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre.

Como es sabido la cuestión preocupó ya a Su Santidad Pablo VI, que en la *Evangelii nuntiandi* habla intencionadamente de «liberación integral» como contrapuesta a una liberación parcializada, es decir, redu-

3. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Madrid 1979, praes. nn. 1134-1205.

cida a los aspectos económicos y políticos. La *Instrucción* deja clara la licitud, más aún, la conveniencia de una teología de la liberación y da pistas para ella, sobre todo en el capítulo XI, sin embargo, a veces parece que al hablar de la teología de la liberación se está refiriendo a ella como conteniendo aspectos incompatibles con la integridad de la doctrina cristiana, como si no distinguiese entre una correcta teología de la liberación y otra deficiente.

La explicación de esta aparente ambigüedad que, por otra parte, no confunde a nadie, puede encontrarse en el siguiente texto del Cardenal Ratzinger que tanto influye en la redacción de la *Instrucción*: «La Teología de la Liberación es un fenómeno extraordinariamente complejo. Se puede formar un concepto de la Teología de la liberación, según el cual ésta abarca desde las posiciones más radicalmente marxistas, hasta las preocupaciones que, dentro del marco de una correcta teología eclesial, dan el lugar apropiado a la necesaria responsabilidad del cristiano con respecto a los pobres y oprimidos, como lo hacen los documentos del CELAM desde Medellín a Puebla. De aquí en adelante se emplea el concepto de Teología de la liberación en una acepción más estrecha: en la que abarca sólo a aquellos teólogos, que de alguna manera han hecho suya la opción fundamental marxista»⁴. Es esta de hecho la acepción de la teología de la liberación que se encuentra en bastantes capítulos de la *Instrucción*. Esto, por otra parte, es lógico, pues lo conocido a nivel de opinión pública como teología de la liberación se reduce fundamentalmente a esta corriente.

3. Una nueva interpretación del cristianismo

En el caso que nos ocupa, el problema no estriba en una aplicación más o menos incorrecta de la doctrina cristiana a los problemas sociales del momento, sino en una forma de leer el Evangelio que permite invertir su contenido hacia un mensaje meramente terrestre.

Tocamos aquí el punto más grave y al mismo tiempo esclarecedor en torno a qué teologías de la liberación se está refiriendo el documento. El punto más grave, porque el problema al que sale al paso la *Instrucción* no es un error parcial, sino un error global. No se trata, en efecto, de una aplicación incorrecta de las verdades de la doctrina cristiana a una praxis determinada, sino de una nueva lectura —una re-interpretación— de esos mismos principios.

Es al mismo tiempo esclarecedor, sobre todo para aquellos que al leer la *Instrucción* piensan que ésta es inconcreta por no citar sus auto-

4. *Les conséquences fondamentales d'une option marxiste (Document du travail du Cardinal Ratzinger)*, en «La documentation Catholique», 7-X-1984, n. 1881, p. 902.

res y, en consecuencia, si los hay, estos pueden argumentar ante la opinión pública que la *Instrucción* no va con ellos o que la teología de la liberación a que se refiere es un fantasma inexistente. El diagnóstico es claro y acota suficientemente el campo: se tiene presente a quienes desde la *praxis* intentan dar una interpretación nueva a las verdades cristianas.

Una anécdota. Sucedió en el Encuentro del Escorial (1972), organizado por el Instituto Fe y Secularidad, donde se dieron cita e intervinieron la mayor parte de los autores de la llamada teología de la liberación. En ese encuentro, Joseph Comblin, creador de la *teología de la revolución*, afirmaba que en América Latina, «en forma general, se usa el marxismo como instrumento al servicio de un movimiento nacionalista. El uso del marxismo como instrumento de análisis o de la interpretación de la realidad no significa de ninguna manera adhesión a un movimiento marxista. Muchas veces los temores de la Iglesia católica de Roma o de los obispos carecen de fundamento. Nunca se ha podido tan bien como en América Latina, colocar la doctrina marxista al servicio de movimientos no marxistas»⁵. Y es que, según el análisis de Comblin, «en caso de conflicto entre sentimiento nacional y lucha de clases, el nacionalismo es siempre el más fuerte»⁶.

La posición de Comblin podría, pues, describirse así: el pensamiento marxista es un pensamiento científico, y la adhesión a él no conlleva la adhesión a un movimiento político marxista. Se puede utilizar este pensamiento para analizar e interpretar la realidad; después, a esta realidad, así comprendida, aplicaremos los principios cristianos.

Gustavo Gutiérrez, pionero de la teología de la liberación⁷, reaccionó con presteza, contestando a Comblin con energía: «Dependencia y dominación marcan las estructuras sociales de América Latina. Pero únicamente un *análisis de clase* permitirá ver lo que realmente está en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes (...). Por eso la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa su análisis en el marco de la lucha de clases»⁸.

El análisis de clase —no simple constatación de los hechos, sino constatación de unos hechos encuadrándolos en la concepción filosófica del que es producto este análisis— es el único que permite ver lo que realmente está en juego en cualquier oposición entre pueblos opresores y oprimidos. De ahí que Gutiérrez sea firme a la hora de mostrar

5. Cfr. VV. AA., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973, p. 117.

6. *Ibid.*, p. 127.

7. Nacido en 1928 y ordenado sacerdote en 1959, es profesor en la Universidad Católica de Lima. De él comenta Alvarez Bolado: «El no es simplemente un autor característico de la teología de la liberación. En cierto sentido es el plasmador, el formulador» (*Ibid.*, p. 23).

8. *Ibid.*, 240.

la esencial diferencia existente entre la teología de la revolución —tal y como fuera formulada por Comblin en su conocido libro⁹— y la teología de la liberación.

Y esto porque la teología de la revolución aparece como *justificación* —y, por tanto como juicio, aunque sea positivo— del compromiso revolucionario. Para la teología de la revolución, «la acción revolucionaria es el *campo de aplicación* de una cierta reflexión teológica «mientras que la teología de la liberación es «el cuestionamiento de un tipo de inteligencia de la fe. Una reflexión en el contexto del proceso de liberación. Una reflexión en y sobre la praxis histórica, en y sobre la fe como praxis liberadora»¹⁰.

La teología de la liberación no es, pues, la *aplicación* de la consideración teológica a los problemas suscitados por las exigencias actuales de liberación, sino el cuestionamiento de un *tipo de inteligencia de la fe*, exactamente de aquella comprensión de la fe que se ha demostrado ineficaz —es el pensamiento de Gutiérrez— para conducir por caminos de eficacia los movimientos de liberación. Pero la teología de la liberación propuesta por Gutiérrez no es negativa, en el sentido de estar constituida exclusivamente por la negación —la crítica— de la anterior inteligencia de la fe, sino que, al mismo tiempo, propone una nueva inteligencia de esa fe. Se propone una reflexión hecha *en y sobre* la praxis histórica —la praxis liberadora—, *en y sobre* la fe como praxis liberadora.

En cualquier caso, la teología de la liberación se entiende a sí misma como una radical novedad frente a la teología de la revolución, su inmediata antecesora en el tiempo. La década de los sesenta fue pródiga en la floración de teologías del genitivo: teología de la esperanza, teología de las realidades terrestres, teología de la muerte de Dios, teología de la revolución. Los genitivos, en última instancia, constituían una parcialización de la teología, una acotación del campo a observar. Gustavo Gutiérrez ha hecho notar en numerosas ocasiones que su teología no es una teología del genitivo, sino una nueva forma de hacer teología. No se trata de una parcialización o de una especialización de la teología, sino de una nueva forma global de hacer teología¹¹.

La teología de la revolución aún se podía enmarcar en la forma

9. J. COMBLIN, *Théologie de la révolution*, Paris 1970.

10. *Fe cristiana y cambio social...*, p. 234.

11. «Gutiérrez —escribe J. C. Scannone— habla de un *nuevo modo de hacer teología*. Según él la expresión *teología de la liberación* no ha de interpretarse como otra teología de genitivo, como era, por ejemplo, la teología de las realidades terrestres. Pues la praxis liberadora no es solamente un tema nuevo, sino que ella brinda además una *nueva perspectiva hermenéutica* (...) De ese modo la teología es comprendida como *acto segundo*, siendo el *acto primero* la praxis de liberación, ante todo, la de los cristianos, en un contexto histórico de injusticia y opresión». J. C. SCANNONE, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, «Stromata», XXXVIII (1982), pp. 7-8.

clásica de hacer teología, pues era aplicación de una cierta reflexión teológica a la acción revolucionaria; la teología de la liberación propuesta por Gutiérrez y sus numerosos seguidores consiste en una nueva lectura del Evangelio *desde* el compromiso en la lucha de clases. No es una reflexión crítica —aunque la crítica fuese aprobatoria— *sobre* la praxis liberadora *desde* los textos revelados, sino que es el «cuestionamiento de un tipo de inteligencia de la fe» hecho desde la praxis liberadora, y la propuesta de una nueva lectura del Evangelio hecha desde el compromiso en esta lucha liberadora.

El respeto debido a las personas exige tomar sus afirmaciones en serio, sobre todo, cuando éstas han sido hechas en la meditada labor que supone la elaboración de un libro. De ahí que la *Instrucción* se centre en el análisis «de las producciones de las corrientes de pensamiento que, bajo el nombre teología de la liberación, proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana» (VI,9).

En el documento ya citado del Cardenal Ratzinger, se describía así el problema: «Esa teología no pretende agregar un nuevo tratado teológico a los ya existentes, como por ejemplo, elaborar nuevos aspectos de la ética social cristiana. Se comprende más bien como una nueva hermenéutica de la fe cristiana, esto es, como una nueva forma de comprender y realizar el cristianismo en su totalidad. Por eso, afecta a la teología en su estructura fundamental y no sólo en sus contenidos particulares. Por eso altera todas las formas de la vida eclesial: la constitución eclesial, la liturgia, la catequesis, las opciones morales»¹².

4. Una ruptura epistemológica

Lo que propone Gutiérrez es una inversión absoluta del concepto mismo de teología. Frente a la labor de comprensión del mundo desde la Palabra revelada, propone la tarea de comprender la Palabra revelada desde una concreta situación en este mundo: la situación de compromiso en la praxis liberadora.

Un conocido autor de la teología de la liberación, Juan Luis Segundo, en reciente entrevista sintetiza la teología de la liberación en dos corrientes. He aquí cómo las describe: la teología de la liberación se divide en dos grandes corrientes. Tienen ambas en común «leer la Palabra de Dios a partir del pobre, del oprimido», «este es el principio común, el principio hermenéutico de estas dos teologías». Se distinguen en la forma en que consideran al pueblo desde el que hay que leer la Palabra de Dios: una corriente parte del «pueblo-objeto, objeto de la misericordia de Dios... la otra teología parte del pueblo-sujeto, es decir, que es

12. *Les conséquences fondamentales...*, 3 a.

necesario leer la Palabra de Dios a partir del pueblo, de los pobres, haciéndose uno de sus miembros». La primera se inició en los años 60, la segunda en los años 70.

Las consecuencias de esta diversidad de planteamiento que señala Segundo ayudan a comprender la diferencia entre estas dos corrientes. Según la primera corriente, «puesto que la ideología de la opresión es inconsciente, la teología tiene el deber de estudiar cómo tal teología opresiva (se refiere obviamente a la teología anterior como causante de la opresión) ha llegado hasta el pueblo». Es decir, esta corriente se impone la tarea de descubrir «de qué manera la Palabra de Dios se ha deformado en la teología hasta el punto de que la teología hoy en América Latina ha llegado a ser un instrumento de opresión en vez de ser un instrumento de liberación». Ahora bien, prosigue Segundo, «las ciencias sociales a las que el pueblo no ha tenido acceso, permiten descubrir estos mecanismos ocultos de opresión». En consecuencia, y tomando como punto de partida los datos arrojados en el análisis de la realidad por estas ciencias sociales, «el proyecto de esta tendencia de la teología de la liberación ha sido el de rehacer toda la teología, la que se predica y se enseña, de tal manera que ella sea liberadora. Se ha puesto el acento sobre el hecho de que es más necesario *liberar a la teología* que hablar de liberación»¹³.

Las citas podrían multiplicarse hasta el exceso. Esta liberación de la teología de su carácter opresivo supone una ruptura con la teología anterior, una auténtica inversión, una ruptura epistemológica. Esta ruptura epistemológica está en estrecha dependencia de la filosofía marxiana, sobre todo, en relación con la conocida tesis undécima sobre Feuerbach que marca la inversión del nexo entre *theoria* y *praxis*. La *Instrucción* le dedica a esta cuestión un largo apartado, que titula: *Subversión del concepto de la verdad y violencia*.

Partiendo de que el análisis marxista es científico, «es decir, necesariamente verdadero» y de que este análisis es «inseparable de la *praxis*» (VIII,2), se deduce que «sólo quien participa en este combate puede hacer un análisis correcto» (VIII,3), y se llega a la conclusión de que «la conciencia verdadera es una conciencia partidaria» (VIII,4). La concepción de verdad «se encuentra totalmente subvertida: se pretende que sólo hay verdad en y por la *praxis* partidaria» (VIII,4).

«La teología de la liberación —escribe Gutiérrez en una página particularmente densa—, que busca *partir del compromiso* por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser *verificada por la práctica* de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han em-

13. *Les deux tendances actuelles de la théologie de la libération (Exposé et interview du P. Juan Luis Segundo)*, «La Documentation Catholique», 7-X-1984, n. 1881, pp. 913-914.

prendido contra sus opresores»¹⁴. Teniendo como punto de partida la praxis, también es la praxis la que verifica la validez de la lectura del Evangelio realizada desde esa praxis. «Hacer la verdad —escribe Gutiérrez evocando conocidas palabras paulinas (cfr. Ef 4,15)— adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana (...). Es más, únicamente haciendo esta verdad se *verificará*, literalmente hablando, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de *ortopraxis*»¹⁵.

Veladamente, pero con suficiente claridad, Gustavo Gutiérrez hace depender la ortodoxia de la ortopraxis. Es ésta, la ortopraxis, la que en última instancia debe juzgar si la «ortodoxia» es ortodoxa. Las sensibilidades a las que este término «choca» son a todas luces las de algunos obispos y algunos teólogos de oficio. Ninguno de ellos se hubiera sentido «chocado» por la exigencia de que la ortopraxis siga a la ortodoxia, sino por entender que ahí se estaba diciendo otra cosa.

Más radical aparece Hugo Assmann. He aquí su elocuente definición de verdad: «La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre»¹⁶.

Es justo hablar de ruptura epistemológica. Esa ruptura no es más que consecuencia del nuevo concepto de verdad. Assmann identifica verdad con eficacia. Identifica actos *liberadores* con actos *históricos*. El lector, si quiere comprender a Assmann, deberá estar atento a esta calificación, ya que la utiliza con frecuencia: fe *histórica* es fe liberadora; fe *abistórica* es fe no revolucionaria, etc.¹⁷.

14. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 387.

15. *Ibid.*, pp. 32-33.

16. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, p. 65. He aquí la aplicación de este concepto de verdad en el campo teológico: «La pregunta es esta: ¿el concepto teológico de verdad y sus correlativos incluía intrínsecamente su efectiva eficacia histórica? La respuesta, un tanto simplificada, es: no. La verdad existía en sí, en una especie de reino propio (...) La verdad era algo que valía en sí misma, Establecida en su ámbito independiente, no podía ser falseada o validada por las falsificaciones o verificaciones históricas. Estas eran fácilmente justificadas como aplicaciones imperfectas, propias de la contingencia humana, sin que eso afectase para nada a la permanencia absoluta de la verdad en sí... Es necesario darse cuenta de cómo tocamos aquí la raíz profunda tanto del dogmatismo y autoritarismo (la verdad definida *a priori*, independientemente de su verificación) como del reaccionarismo (la superestructura de los valores en sí es la referencia a la cual se apela para resistir a los cambios históricos)» (*Ibid.*, p. 66). Correlativa a esta inversión es la nueva definición de bueno o malo que propone. Le he dedicado un largo apartado en mi libro *Teología de la liberación...*, pp. 97-113. La nueva definición de verdad es completamente operativa en el pensamiento de Assmann. He aquí dos aplicaciones verdaderamente elocuentes: «La noción de verdad se identifica en esta formulación con la de praxis eficaz» (p. 64); «El aspecto de la fe como praxis, que aquí nos interesa más directamente, es el de la posibilidad de una verdadera reflexión teológica sobre la misma. Por lo tanto, el de la praxis como fe» (p. 70).

17. «La fe es el mismo acto histórico del hombre (que descubrimos como esencialmente político) en la medida en que, al radicalizar la pregunta por su sentido

5. Una nueva hermenéutica

Este concepto de verdad, subyacente con mayor o menor eficacia, en los autores de la teología de la liberación a que nos venimos refiriendo, lleva consigo que esta teología sea, antes que nada, «una cuestión sobre el sentido del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia»¹⁸, y que se imponga como tarea «una relectura del evangelio»¹⁹.

Téngase presente que, en este contexto, la praxis es antes que nada la praxis política, y se entenderá en todo su rigor la lógica de Gustavo Gutiérrez: «La hermenéutica del reino de Dios consiste sobre todo en hacer que el mundo sea mejor. Solamente así se podrá descubrir lo que significan estas palabras: el reino de Dios. Estamos, pues, *ante una hermenéutica política del evangelio*»²⁰.

Esta hermenéutica política, enraizada en «la concepción partidaria de la verdad que se manifiesta en la praxis revolucionaria» (X,1), conduce a una tremenda escisión en la Iglesia. En efecto, «los teólogos que no comparten las tesis de la *teología de la liberación*, la jerarquía y sobre todo el magisterio romano son así desacreditados *a priori*, como pertenecientes a la clase de los opresores. Su teología es una teología de clase. Argumentos y enseñanzas no son examinados en sí mismos, pues sólo reflejan los intereses de clase. Por ello, su contenido es decretado, en principio, falso» (Ibid.).

6. Líneas de fuerza de la nueva hermenéutica

En coherencia con la afirmación recién citada, la *Instrucción* se centra fundamentalmente en el estudio global de este principio hermenéutico. A él le dedica una gran amplitud, mientras otorga menor espacio a cuestiones concretas, aunque de vital trascendencia, como pueden ser la figura de Jesús elaborada como consecuencia de esta nueva hermenéutica o el nuevo concepto de Iglesia.

Esto hace que la *Instrucción* subraye las cuestiones planteadas por lo que pudiera llamarse la «primera generación» dentro de esta corriente teológica²¹. Esta generación se muestra atenta, sobre todo, a sen-

histórico, ahonda de tal forma en su *para qué* humano que se encuentra ahí con los misterios de Dios en la historia y *jamás* fuera de ella. Al encontrarse con ese misterio, que es el misterio-sentido de su historia fechada y situada, se vuelven relevantes para él todas las experiencias de profundización del sentido humano de la historia que otros han hecho antes que él» (o.c., p. 21).

18. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación...*, p. 17.

19. *Fe cristiana y cambio social...*, p. 242.

20. *Teología de la liberación...*, p. 38.

21. Esta primera generación se aplica sobre todo a las cuestiones que podríamos encuadrar en la teología fundamental, pues atiende primordialmente a las preguntas de qué son la fe cristiana y la teología. «Aunque resulte algo artificial ha-

tar las bases desde las que dar al cristianismo y a la misión de la Iglesia un sentido nuevo. Los temas relativos a la cristología y a la eclesiología, ya esbozados, se irán explicitando con el correr del tiempo²². Y también con el correr del tiempo y la incorporación a esta corriente de autores formados en las aulas europeas y conocedores del complejo mundo de la exégesis escriturística de este siglo²³, se importa, en dialéctica con ella, gran parte de la problemática²⁴.

De ahí que al diagnosticar las deficiencias de esta teología, la *Instrucción* afirme: «Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres» (VI,10).

Las cuestiones más graves se plantean aquí en el terreno de la cristología. El concepto de verdad marxista —verdad que sólo podría alcanzarse con conciencia partidista— inevitablemente arroja la sospecha de

blar de una *segunda generación* en la teología de la liberación —escribe Scannone—, con todo es innegable el hecho de que en ella se dieron dos momentos cronológicamente distintos. En el primero trató sobre todo de una nueva perspectiva —y, en consecuencia, de perspectivas temáticas, de perspectivas temáticas así abiertas—; en el segundo se logró en cambio una cada vez mayor diferenciación temática dentro de una perspectiva básicamente común, aunque esta misma fue enriquecida al hablarse no sólo de liberación, sino también de cautiverio (L. Boff) (...). Así es como, con distinto grado de madurez y elaboración, se fue tratando principalmente: a) del *método* de la teología de la liberación o de una teología de lo político que responda a sus orientaciones (pienso, entre otros, en Raúl Vidales, J. L. Segundo y, sobre todo, Clodovis Boff); b) de temas centrales de la *teología dogmática*, como son el cristológico y el eclesiológico (en los importantes trabajos de L. Boff, Jon Sobrino, etc.); c) de nuevos enfoques tanto en la *teología espiritual* (G. Gutiérrez, Segundo Galilea, etc.) como en la *hermenéutica bíblica* (Carlos Nesters, entre otros), la *historia de la Iglesia* (Enrique Dussel, etc.) y otras disciplinas teológicas; d) de la problemática *filosófica* conexa con la teología de la liberación (aportes para una filosofía de la liberación, de E. Dussel, de J. C. Scannone, etc.). Hablamos sólo del ámbito católico; en el evangélico puede citarse, entre otros, a José Mínguez Bonino» (J. C. SCANNONE, *art. cit.*, pp. 29-30).

22. He aquí tres libros claves en la cristología de la teología de la liberación: J. COMBLIN, *Jesús de Nazaré* Petrópolis 1970; L. BOFF, *Jesús Cristo Libertador*, Petrópolis, 1972; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Méjico 1977. En eclesiología, he aquí los dos libros claves: L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1980; J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander 1981. Los títulos son elocuentes. Ante la radicalidad del planteamiento, comenta Scannone: «Es importante —para evitar eventuales exclusivismos— seguir reflexionando sobre la interrelación entre la Iglesia de los pobres como *cauce estructural para que surja la verdad de la Iglesia* y las otras estructuras o cauces privilegiados de los que habla Sobrino» (*art. cit.*, nota 74).

23. Basta hojear la bibliografía que aducen los autores citados para darse cuenta de sus conocimientos y dependencias exegeticas. El Cardenal Ratzinger dedica el apartado II del documento de trabajo citado a ponerlas de relieve.

24. Me refiero, sobre todo, a la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Es aguda la crítica efectuada por J. Sobrino a K. Rahner, haciéndole notar su dependencia de lo que él llama la *primera Ilustración*: pero la dependencia de Sobrino de la *segunda Ilustración* torna, en cierto sentido, ineficaz esta crítica.

que la lectura del Nuevo Testamento hecha por la Jerarquía —y aquí hay que incluir lo sancionado por ella en los Concilios— sea una *lectura de clase*. Esta lectura habría producido una *iconización*, una divinización en sentido pagano, del Jesús histórico. Sería necesario, pues, «rescatar» a ese entrañable Jesús de la «imagen» que ha padecido en esa lectura. Y, puesto que el Nuevo Testamento ha sido redactado cuando la primitiva comunidad ya estaba al menos rudimentariamente estructurada, es necesario rescatarla incluso de la imagen al servicio de los poderosos —la jerarquía por principio es poderosa, pues tiene poder— que haya podido introducirse ahí²⁵.

Es necesario, pues, imponerse la tarea de encontrar al Jesús histórico a través de los Evangelios —las únicas fuentes que nos describen algo de su vida—, pero accediendo a la lectura de esas fuentes testimoniales —nótese que la Iglesia es Apostólica porque se fundamenta en el testimonio de los Apóstoles—, con la sospecha de que incluso ahí, es decir en su redacción, la división de la sociedad en clases ha influido decisivamente.

La exégesis protestante, sobre todo en la eclosión del protestantismo liberal, había introducido una ruptura entre el Jesús histórico y el llamado Cristo de la fe, es decir, lo que los primeros cristianos creyeron intuir en Cristo. A partir de este momento, una parte notable de los exégetas desesperó del intento de «encontrar» al Jesús histórico, y no pocos se contentaron con afirmar que lo que realmente interesaba era el mensaje de Cristo, y no su realidad histórica. La teología de la liberación subraya justamente la necesidad y la importancia de volver al Jesús histórico, al Rabí de Nazaret²⁶. Sin embargo, al aceptar la sospecha sobre el testimonio de los Evangelios, no logra salir del círculo cerrado creado por el pensamiento de la Ilustración.

La tarea de encontrar al Jesús histórico —tarea que tanto alegra el corazón de los cristianos— se muestra imposible desde estos presupuestos. La *Instrucción*, que no va a entrar en los detalles de esta *re-creación*, señala la gravedad del punto de partida²⁷ y esboza un rasgo

25. Sobre este asunto, cfr. A. LÓPEZ TRUJILLO, *La cristología: perspectivas actuales*, en VV. AA., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp. 55-77. El Cardenal López Trujillo realiza aquí un análisis de las relaciones entre cristología y eclesiología en la teología de la liberación.

26. «Pretendemos meditar —escribe Comblin en la introducción a su libro— la vida humana, simplemente humana de Jesucristo. Queremos volver a ese Jesús de Nazaret tal como los discípulos lo comprendieron —o no lo comprendieron— cuando caminaban con Él por los senderos de Galilea, recorriendo las aldeas de Israel, cuando aún no lo conocían como Señor e Hijo de Dios» (*o.c.*, p. 7).

27. «Al dejar a un lado la interpretación autorizada del magisterio, denunciada como interpretación de clase, se descarta al mismo tiempo la tradición. Por eso se priva de un criterio esencial de interpretación y, en el vacío así creado, se acogen las tesis más radicales de las exégesis racionalistas. Sin espíritu crítico se vuelve a la oposición entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe» (X, 8). Sobre la intelección de la muerte de Cristo que proponen estos autores, cfr. A. BANDERA, *La muerte de*

característico de esta cristología: «Se da una interpretación exclusivamente política de la muerte de Cristo. Por ello se niega su valor salvífico y toda la economía de la redención» (X,12).

La *Instrucción* no se detiene tampoco a explicitar las consecuencias que para el concepto de Iglesia se siguen de aquí. Se limita a recordar que, desde esta hermenéutica y silenciando su sacramentalidad, «las relaciones entre la jerarquía y la base llegan a ser relaciones de dominación que obedecen a la ley de la lucha de clases» (X,15). La unidad de la Iglesia —esa nota característica— no se estaría dando ahora realmente, sino que constituye un ideal al que tender; la lucha de clases sería «el camino para esa unidad» (X,16)²⁸.

7. El análisis marxista

La *Instrucción* otorga capital importancia al uso del análisis marxista en la génesis y desarrollo de la grave inversión que supone esta teología. Señala, no sin cierta ironía al hablar de una teología que se presenta como una lectura crítica de los mismos fundamentos de la fe, que ha tomado el análisis marxista de la realidad sin someter a crítica los fundamentos de este análisis. Y subraya que en Marx «los *a priori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social» (VI,6).

Es este uno de los apartados más prácticos de la *Instrucción*, y sus afirmaciones de gran trascendencia. El Documento reitera la inseparabilidad del análisis marxista del pensamiento global en el que se encuentra inserto —el materialismo—, y del que se alimenta. «La llamada de atención de Pablo VI sigue siendo hoy plenamente actual: a través del marxismo, tal como es vivido concretamente, se pueden distinguir diversos aspectos y diversas cuestiones planteadas a los cristianos para la reflexión y la acción. Sin embargo, sería ilusorio y peligroso olvidar el íntimo vínculo que los une radicalmente, aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria a la que conduce este procedimiento» (VI,7)²⁹.

La *opción de clase* no puede identificarse con la *opción preferencial por los pobres*, puesta tan de relieve por el Concilio Vaticano II, los documentos pontificios y los de Medellín y Puebla.

Jesucristo en la cristología en Leonardo Boff, en VV. AA., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre...*, pp. 851-875.

28. «La lucha de clases —escribe Gutiérrez— cuestiona la unidad de la Iglesia y urge una redefinición de lo que se entiende por unidad» (*Teología de la liberación...*, p. 358).

29. Cfr. PABLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 34.

8. *La prudencia pastoral de una decisión*

La *Instrucción* ha encontrado amplio eco en los medios de comunicación social. Las manifestaciones de autores destacados de la teología de la liberación —Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, p.e.—, desencantaron a quienes esperaban una abierta rebelión contra la Iglesia. Algunos arrojaron la sospecha de oscuros intereses políticos en la redacción del Documento.

Dada la estrecha conexión entre la teología de la liberación y la política, a nadie se oculta que tocar el tema llevaba consigo inevitablemente una notable repercusión práctica. La misma *Instrucción* se cuida de evitar ser utilizada por intereses de parte. Sin embargo, la Sagrada Congregación se veía en la obligación de pronunciarse sobre un fenómeno tan extendido y que, al menos en sus cerebros, constituye una lectura del cristianismo desde bases materialistas. Es este aspecto teológico el marco en que es necesario encuadrar la *Instrucción*, pues en ese marco fue escrita.

Por otra parte, quien haya seguido con atención el magisterio pontificio de los últimos veinte años podrá percibir en ella un paso más en la defensa de la dignidad humana y las exigencias de liberación; el aliento a continuar en la búsqueda de expresiones justas de esa liberación³⁰.

En este sentido, la *Instrucción* ha de considerarse como continuación de estas intervenciones y, más en concreto, de la clara línea doctrinal mantenida por Juan Pablo II en sus Discursos sobre la liberación³¹. Y en sus Encíclicas *Redemptor hominis* y *Laborem exercens*. Ya en Puebla, tras señalar que la Iglesia debe al hombre la *verdad completa* sobre el hombre, anotaba que nuestra época paradójicamente «es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su dignidad y su destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes». Y proseguía: «¿Cómo se explica esa paradoja? Podemos decir que es la paradoja inexorable del humanismo ateo. Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial de su ser —el Absoluto— y puesto así frente a la peor reducción del mismo ser»³².

Sin Dios, desvinculado de la trascendencia, el hombre se devalúa como la moneda carente de respaldo, y su dignidad en poco aventaja a la de un simio sofisticado. La misma defensa de la dignidad humana, del valor en cierto modo infinito de cada hombre, hacía urgente la

30. Basta repasar la amplia lista de documentos del Concilio Vaticano II, de los Romanos Pontífices y de Sínodos de Obispos citados en el apartado V de la *Instrucción* para apreciar el largo camino recorrido.

31. Especial importancia se otorga, como es natural, al *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latino Americano*, celebrada en Puebla.

32. JUAN PABLO II, *Discurso, cit.*, I, 9.

defensa de la radical novedad del mensaje de Jesucristo y de la trascendencia de su Persona. Por eso advierte la *Instrucción* «a quienes se dejan fascinar por este mito (de la lucha de clases) que deberían reflexionar sobre las amargas experiencias históricas a las cuales ha conducido» (XI,11).

El camino seguido por la Sagrada Congregación en este primer documento sobre la teología de la liberación ha sido una descripción de los fundamentos y líneas de fuerza de esta teología, en el intento de objetivar lo que podría constituir un grave mal del pensamiento capaz de convertir los nobles esfuerzos por la liberación en vías para mayores esclavitudes. No es un análisis de los autores, sino de un pensamiento generalizado: de sus fundamentos y de sus posibles consecuencias. Por eso precisa: «Las posiciones presentadas aquí se encuentran a veces tal cual en algunos escritos de los *teólogos de la liberación*. En otros proceden lógicamente de sus premisas». En cualquier caso era urgente seguir este camino —presentar una descripción del sistema—, pues «uno se encuentra delante de un verdadero sistema, aun cuando algunos duden de seguir la lógica hasta el final» (IX,1). Si metodológicamente era importante objetivar los fundamentos de la teología de la liberación antes de entrar en detalles, desde el punto de vista pastoral parece prudente esta objetivación que evidencia la gravedad del problema y permite a la buena voluntad de los escritores las oportunas clarificaciones de su pensamiento.

9. *Hacia una teología de la liberación*

La *Instrucción*, a pesar de su objetivo concreto y del anuncio de un documento más amplio sobre la liberación, insiste en que es necesario elaborar una auténtica teología de la liberación, y da ya abundantes pistas para el camino a seguir, ya que «la Iglesia, guiada por el evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas» (XI,1). A ello dedica, sobre todo, los apartados III y IV.

Estas pistas se encuentran ya a lo largo del Concilio Vaticano II y en todo el magisterio papal reciente; Pablo VI llamó la atención sobre la noción misma de liberación mostrándola en su riqueza de facetas al hablar de *liberación integral*: una liberación sin reduccionismos, sin pretericiones³³. Se trata de una liberación hecha desde la escucha atenta —no desde la relectura— de la Palabra de Dios. Una escucha que permita captar en toda su riqueza lo que la *Instrucción* califica como los

33. Exh. *Evangelii nuntiandi*, nn. 25-33.

«pilares indispensables» de la liberación: «la verdad sobre Jesucristo el Salvador, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre y su dignidad» (XI,5).

L. F. Mateo-Seco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.