

CRÍTICAS Y AUTOCRÍTICAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Juan Luis Segundo

Encuentro Internacional: Cambio social y pensamiento cristiano en A. L. Veinte años después
El Escorial, 29 junio-4 jul. 1992

No es nada fácil para un teólogo latinoamericano que ha tenido bastante que ver con los comienzos de la llamada «teología de la liberación» acometer la tarea que sugiere el título de este trabajo.

Juega ante todo el motivo que los lectores, me imagino, comprenderán: me siento poco neutral, demasiado implicado en algo que ha sido decisivo en mi propia vida y en mi obra como para ser en esta materia todo lo objetivo que quisiera. Y ello en una ocasión en que se coloca en balanza de tan frágil equilibrio como ésta lo que se ha hecho en veinte o treinta años.

Existe, además, otro motivo de dificultad: el tiempo fijado para esta tarea. Sobre todo cuando se tiene en cuenta que las críticas hechas a la teología de la liberación son innumerables. Y las autocríticas que ella misma se ha hecho son, por el contrario, demasiado pocas y, tal vez por ello, exigen doble trabajo para explicarlas, matizarlas y fundarlas.

El compromiso que he aceptado es probablemente malo, como todos los compromisos o medias tintas. Pero es quizás el mal menor. Y consiste en reducir el montón de críticas a las más oficiales que la Iglesia ha hecho. Me referiré, pues, en este rubro de las críticas, a las dos *Instrucciones* emanadas de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe, firmadas por el cardenal Joseph Ratzinger y aparecidas la primera en 1984 y la segunda dos años después, o sea en 1986. Ambas llevan explícitamente la aprobación de S. S. Juan Pablo II.

Pero, aun así, no pueden entrar ambas en este trabajo. Por la sencilla razón de que sólo la primera, la de 1984 (que lleva el título de *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*), constituye explícita y directamente una crítica de la teología de la liberación. Ella misma se autodefine como negativa, ya desde su Introducción, en términos que no dejan lugar a dudas. Y, como si eso fuera poco, promete que lo «positivo» de una posible teología de la liberación será expuesto en otro documento posterior. Este, de modo muy significativo, se hizo esperar dos años. Y consiste, no tanto en una acotación o limitación del primero —éste, se dice expresamente, «se mantiene en todos sus términos»— sino en la construcción de una teología de la liberación-salvación distinta donde no se pueden reconocer los temas y opciones de la teología de la liberación latinoamericana. Para saber, pues, el juicio crítico que hace la Congregación para la Doctrina de la Fe, en lo que concierne a la teología de la liberación, me referiré exclusivamente a la primera *Instrucción*.

Sólo que descifrar la estructura interna de esa primera *Instrucción*, requisito imprescindible para sintetizarla y juzgarla, no es para nada fácil. La hipótesis más verosímil que se me ocurre y que estimo importante para determinar lo que se critica en ella acerca de la teología de la liberación es que se trata de dos documentos, diferentes en estilo, argumentación y finalidad, que luego han sido acoplados para formar, mal que les pese, uno solo. Para no cansar a los lectores en esta especie de carrera contra reloj, me limitaré a mostrar el punto de inserción de esos dos (supuestos) documentos y a lanzar una hipótesis, tal vez un tanto antojadiza, sobre sus respectivos autores.

La *Instrucción*, además de Introducción y Conclusión, consta de once capítulos. Pues bien, pasando la mitad del documento, al final del capítulo VI nos encontramos con estas extrañas palabras: «El presente documento... tratará de...» (VI, 9). Luego, pasada ya la mitad, no ha comenzado aún su tarea. Y, sin embargo, ya ha escrito de la teología de la liberación que «reduce el Evangelio a un evangelio puramente terrestre» (VI, 4-5) y que «se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, más aún, qué constituye la negación práctica de la misma» (VI, 9). Los seis primeros capítulos parecen así formar parte de una «introducción», al final de la cual la *Instrucción* comenzaría a tratar del tema que se proponía desarrollar. Pero, por otro lado, los seis primeros capítulos que lógicamente pertenecerían a una introducción (más larga que todo el resto)

ya han llegado a la conclusión más rotunda que se pueda imaginar sobre la negatividad de las «producciones que (figuran) bajo el nombre de teología de la liberación» (*ibid.*).

En realidad, para llegar a conclusiones tan radicales, los seis primeros capítulos han hecho ya un breve estudio puramente teológico. Y aunque lleguen a conclusiones que deben considerarse excesivas, muestran argumentos teológicamente serios y hasta un cierto empeño (ausente en el resto) por guardar un equilibrio y reconocer lo que la teología de la liberación tendría de válido.

A partir del final del capítulo VI, en cambio, después de ese extraño futuro —«este documento tratará de...»— el capítulo VII comienza esa tarea considerada como central, bajo el título de «El análisis marxista». Allí, en cuatro capítulos, muestra cómo la teología de la liberación se aproxima a la realidad que estudia, precisamente con ese tipo de análisis, y cómo la lógica interna del marxismo la lleva insensible, pero ineluctablemente, a las peores desviaciones. Como ésta, la más radical de todas: «Está claro que se niega la fe en el Verbo encarnado, muerto y resucitado por todos los hombres...» (X, 11). Para establecer ese puente, tan poco lógico, al parecer, el documento describe el marxismo usando imprecisiones, lugares comunes y aun falsedades, no condignas de un documento magisterial.

Pienso que ahí tenemos la clave de la estructura del documento entero. Y ésta es mi hipótesis: se encargó a sus autores una crítica de la teología de la liberación donde se expusiera la actitud acrítica con que esa teología habría aceptado elementos marxistas. El resultado, empero, no habrá probablemente satisfecho, por su falta de seriedad, al cardenal prefecto de la Congregación. Y así éste, o alguno de sus inmediatos colaboradores, habrá agregado una primera parte, más sutil y teológicamente más seria, aunque, al final, ambas converjan en prácticamente las mismas críticas radicales a la teología de la liberación. No creo, por tanto, ser audaz al suponer que los seis primeros capítulos pertenecen a la pluma —y, si no a la pluma, a la teología— del propio cardenal Ratzinger, que firma la *Instrucción*.

Por otro lado, cualquiera que sea el valor de esta hipótesis (que considero interesante para la crítica y la autocrítica de la teología de la liberación), creo que es menester entrar en cada una de las dos partes del documento.

I. CRÍTICA Y AUTOCRÍTICA TEOLÓGICAS

1. Crítica

Pido perdón a los lectores por presentar en muy breves términos los capítulos más directamente teológicos de la *Instrucción*. No se trata de una maniobra para escapar a su crítica, sino, por el contrario, de una vía para mostrar dónde reside su fuerza y por dónde se convierten en el principal argumento contra la teología de la liberación.

La liberación, concede el documento, es un signo de los tiempos. Sólo que debe ser examinado, en su validez y en su manera de ser encarado, por los criterios teológicos que la Iglesia ha usado siempre de modo sistemático: la Biblia, la tradición doctrinal y los documentos del magisterio.

Hecho todo esto se llega —y se llega con una lógica no desprovista de argumentos— a la conclusión ya citada. Esta juega con tres términos. Primero, existe una «lucha necesaria por la justicia y la libertad humanas». Está luego «lo esencial y el todo de la salvación». Y en tercero y último lugar, una «reducción del Evangelio a un evangelio puramente terrestre» (VI, 4). El documento romano ha hecho aquí un pequeño esfuerzo por dejar la jerga teológica y hablar en un lenguaje comprensible para el cristiano común.

Conviene, creo, atender a los adjetivos que se usan: el carácter o cualidad —obviamente negativa— de «humano» y «puramente terrestre» (de una «lucha» por la libertad y la justicia) se opone a una realidad que no se adjetiva, pero de la cual se dice que es la «salvación», o sea, el acceso a lo absoluto. Estas palabras, aparentemente llanas, esconden una dicotomía teológica clásica de la Edad Media. Y cuyas raíces van mucho más atrás aún, a la polémica entre Agustín y Pelagio. Según esas profundas raíces, la lucha por la libertad y la justicia tiene lugar en la actividad del hombre sobre esta tierra. Pero la realidad verdadera no tiene su lugar en el tiempo. Es la actividad del Dios que «salva» al hombre dándole el don de trascender la historia y la propia naturaleza humana: la gracia.

Por eso la traducción al lenguaje teológico clásico del acento que la teología de la liberación pone en transformar, por la libertad y la justicia, la vida de los hombres en la historia es que esa actividad, como dice la *Instrucción* en otro lugar, constituye «un inmanentismo historicista» (IX, 3). En efecto, la lucha por construir con medios históricos un mundo más humano es una actividad que no rebasa lo natural del hombre, el plano de lo inmanente. El hombre puede luchar y hasta morir por la libertad y la justicia de su prójimo. Pero, si no coloca en su intención el amar con ello a Dios y el participar de su gracia dentro de la Iglesia y de sus signos sacramentales, su obrar no vale para la salvación. Esta, que salva al hombre pecador transformándolo —fuera de las coordenadas del triunfo o del fracaso, del dolor o de la alegría terrestres— es la trascendencia. Inmanencia-trascendencia, natural-sobrenatural, liberación-salvación forman los dos planos diferentes que el cristiano debe tener en cuenta porque el evangelio parece haberle hablado ese lenguaje.

Que la crítica más teológica a la teología de la liberación, o sea, el no tener en cuenta *ambos* elementos o planos, sino uno sólo de ellos, haya sido escrita por el propio cardenal Ratzinger no es más que una conjetura, es cierto. Pero no lo es el que esta teología sea la suya, así como tampoco lo es el que se haya valido de ella para criticar, en su entrevista con el periodista Messori, leída en el mundo entero, no ya la teología de la liberación sino el propio concilio Vaticano II.

Tal vez muchos puedan recordar que las investigaciones sobre historia de la teología de la gracia de un de Lubac, las de un Malévez sobre el comienzo sobrenatural de la fe en las virtudes de los paganos o, sobre todo, el «existencial sobrenatural» en el que todos los hombres han entrado desde el comienzo de sus vidas según K. Rahner, fueron tenidas por sospechosas hasta que las hizo suyas el Vaticano II, sobre todo en su último documento, la constitución *Gaudium et spes*, donde la obra de la salvación, o sea, la acción trascendente de Dios, aparece ligada a la buena voluntad y al amor de cualquier ser humano, aunque no conozca el mensaje cristiano como lo dice con toda claridad el párrafo 22 (y no sólo él, sino los números 19, 34, 38-39, etc.).

Por eso la lucha necesaria por la justicia y la libertad humanas, (aun) entendidas en su sentido económico y político, forman parte (aunque no el todo), según el concilio (así como la teología de la liberación), de la esencia de la salvación. Esto fue una novedad tal que no consiguió abrirse camino por las solas declaraciones conciliares. Muchos, aun teólogos, siguieron rechazándolas, acostumbrados como estaban a tomar esas luchas históricas como meramente naturales y, aunque obligatorias, no pertenecientes al plan divino de la gracia salvadora. ¿No éramos acaso en esta historia, «desterrados hijos de Eva» destinados, mientras dure nuestra existencia en esta tierra, a «llorar y gemir en este valle de lágrimas»?

Tal vez por ello una buena parte del solemne discurso de clausura, pronunciado en diciembre de 1965 por Pablo VI, hablando de la riqueza *dogmática* del Vaticano II (párr. 13), se pregunta: «...el valor *humano* del concilio, ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna?». Y el Sumo Pontífice, en una inesperada y premonitrice crítica de la teología anterior —que era ya pre-conciliar— responde así a esa pregunta retórica: «Desviado, no; vuelto, sí» (párr. 14).

No todos, sin embargo, han podido o querido efectuar esa vuelta. Y lamentablemente, la teología de la liberación no ha insistido lo bastante en el fundamento teológico de esa *vuelta* exigida por el concilio. La teología de la liberación ha seguido como si aquella vuelta hubiera tenido lugar y hubiera sido aceptada por la Iglesia entera y, de un modo especial, por la jerarquía que la había firmado por abrumadora mayoría. Esa mayoría no percibió entonces, sin embargo, todo lo que esa vuelta exigía como cambio. Así, no resulta extraño que el cardenal Ratzinger, en la entrevista aludida, insistiera en el valor de la teología *preconciliar* sobre la necesidad de la aceptación de la fe cristiana para que las actividades que tienen como fin la humanización de la historia adquieran valor sobrenatural, trascendente y salvífico. Según él, tal necesidad se olvidó en el mismo concilio¹. De ahí que, también según él, y textualmente, «resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que

1 J. Ratzinger y V. Messori, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, ⁶1985, 220.

han seguido al concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos...»².

2. Autocrítica

Las anteriores palabras, citadas entre comillas —es decir, procedentes de la grabación directa de la entrevista de Messori con el cardenal Ratzinger—, tienen una notable importancia ante todo por provenir de quien provienen y, además, por servir de base para los juicios negativos de la primera *Instrucción* romana sobre la teología de la liberación, juicios aprobados por S. S. Juan Pablo II y que deberían tal vez constituir un signo de los tiempos y exigir una cierta autocrítica de la teología de la liberación.

Tres puntos darían qué pensar en este sentido.

a) En primer lugar, la teología de la liberación se ha basado casi exclusivamente en Medellín y Puebla. Medellín (menos Puebla, que fue un conglomerado de opiniones opuestas) trató de aplicar la riqueza teológica del Vaticano II a la realidad latinoamericana. Sin embargo, pocas citas del concilio y menos aún de la *Gaudium et spes* muestran que en tal aplicación se ignoró bastante lo que S. S. Pablo VI llamó la «riqueza doctrinal» del Vaticano II. Hasta se lo criticó a menudo en América latina por responder a las preguntas del hombre del Primer Mundo, ignorando nuestra propia realidad. Pero lo que fue y es más grave consistió en que esa aplicación del concilio a la realidad latinoamericana suponía algo que estaba lejos de ser un hecho: es decir, la aceptación y comprensión episcopal de lo que el concilio contenía. No parece haberse sospechado en nuestro continente la fuerza que le daban a la teología preconiliar siglos de práctica pastoral y el creciente centralismo del gobierno de la Iglesia en la sede romana. Se pasó a la aplicación de *consecuencias* de una teología de hecho no aceptada o comprendida por una mayoría —y mayoría creciente en este pontificado— de obispos formados en una teología diferente, o aun nombrados por su conocida afinidad con esta última.

b) En segundo lugar, creo que al percibir, en cierto grado y con sorpresa, esa vuelta atrás del humanismo conciliar hacia un pretendido teocentrismo, la teología de la liberación no hizo el esfuerzo requerido para fundamentar sus propuestas en una sólida teología que fuera mucho más a las fuentes, a su manejo lento y serio, capaz de «convertir» a muchos cristianos, laicos y jerarquía por igual, a la auténtica teología conciliar.

Así, por ejemplo, cuando en algunos de sus documentos, y sólo tres años después de Medellín, uno de los episcopados de más relevancia en América latina habla de «la pobreza evangélica» como siendo «aquella de la cual habla el Señor en el Sermón de la Montaña», la describe (a despecho de muchos exegetas de valor) como «una actitud interior de simplicidad, de apertura a Dios y al prójimo...». Y saca de ello una consecuencia netamente contraria a la teología de la liberación (y al mismo Vaticano II en su «vuelta» a la humanización del hombre). En efecto, concluye que «el mismo Señor ha dicho que esa pobreza interior resulta *más fácilmente alcanzable* para quienes viven en condiciones de pobreza exterior»³. Y yo me pregunto: ¿cuánto y de qué valor ha producido la sólida teología de la liberación en América latina para imposibilitar, si posible fuera, a este nivel del magisterio, tal opción «contra» los pobres?

c) En tercer lugar, entiendo que se ha buscado demasiado por el lado de las estrategias pastorales — más que por el de la teología— lograr el respaldo de una minoría, tan contingente, por otra parte, de obispos dispuestos a tolerar o defender la teología de la liberación. También se ha puesto tal vez excesiva confianza en una multitud de comunidades eclesiales de base como respaldo sólido de una teología liberadora, cuando, en realidad, se sabe que la separación entre lo natural y lo sobrenatural es aún más tajante entre el pueblo sencillo. Un amigo íntimo y consejero pastoral de uno de los obispos más señalados

2 *Ibid.*, p. 35.

3 *Evangelio, política y socialismos*. Documento de trabajo propuesto por los obispos de Chile. Santiago, 27 de mayo de 1971, párr. 15. Recopilado en *Documentos del episcopado. Chile 1970-1973*, Mundo, Santiago de Chile, 1974, 66-67.

en la defensa de la teología de la liberación me indicaba que, en su arquidiócesis, con los nuevos sacerdotes (surgidos de seminarios donde aún se enseñaba teología de la liberación), nunca había habido tantas bendiciones de objetos (para dar buena suerte) ni tantas misas de «séptimo día» (para conseguir, mediante una magia sagrada, el cielo para las personas más próximas o queridas).

Pasemos ahora a los cinco capítulos que van desde el VII al XI, o sea, hasta el final. Ellos constituyen una crítica «epistemológica» que se desarrolla hasta volver, hacia el fin del documento, a críticas propiamente teológicas.

II. CRÍTICA Y AUTOCRÍTICA EPISTEMOLÓGICAS

1. Crítica

¿Por qué empleo ese término, pasablemente esotérico, de crítica «epistemológica»? ¿Qué viene a hacer aquí la epistemología?

Por de pronto, tengo que responder que lo hago porque es el término que usa la misma *Instrucción* (cf. VII, 4 y 6). Y lo usa precisamente al comenzar su segundo bloque crítico por ese capítulo VII cuyo título es «El análisis marxista».

En la primera parte del documento ya estudiada (si se exceptúa su breve introducción) no se habla *explícitamente* del marxismo. Como vimos, se comienza con argumentos directamente teológicos. Pero, sobre todo si se admite nuestra hipótesis de que el documento primitivo comenzaba en el capítulo VII, se comprende que se comience allí por lo que es previo en la teología de la liberación. En efecto, es casi una característica distintiva de esta teología, a diferencia de la académica, el *situarse* antes de comenzar. O sea, el preguntarse desde qué realidad se va a hacer teología y a plantear sus problemas. Dicho en otras palabras, el documento romano, en su actual segunda parte, cuestiona «la utilización de un método de aproximación a la realidad (que) debe estar precedido de un análisis de naturaleza epistemológica» (VII, 4). Y critica, valga la redundancia, «la falta de este previo examen crítico en más de una “teología de la liberación”» (*ibid.*).

Decía que en la primera parte, la más teológica, no se hablaba, de manera explícita, de ese método de aproximación a la realidad que, sin crítica suficiente, tomaría prestados elementos del marxismo. La causa, empero, de que el marxismo (aun sin ser nombrado) ejerza una extraña atracción, ya está presente en esa primera parte. Allí se habla (como, por otra parte, en el resto del documento) de una trágica, poderosa, irresistible, honda, intolerable, escandalosa, angustiada, impaciente urgencia que siente el cristiano por cambiar, en el ámbito de la realidad histórica, la situación inhumana de los pobres (cf. Introd.; I, 4.6.9; IV, 5; VI, 3, etc.).

Este «*pathos*» (VII, 12) haría asimismo olvidar que la opción hecha por la Iglesia latinoamericana en Puebla fue hecha «por los pobres y por los jóvenes» (VI, 6), y conduciría, en su misma unilateralidad, a postergar la evangelización en beneficio de saciar a los hambrientos (cf. VI, 3). Pero impulsaría sobre todo, desde el punto de vista epistemológico, a la búsqueda de una eficacia «que permita poner fin lo más rápidamente posible a una situación intolerable» (VI, 1) y, para ello, a «refugiarse» (VII, 1), esto es, a centrarse sin crítica, en un método que promete un «análisis científico de las causas estructurales de la miseria» (VII, 2) y «una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado» (VII, 3).

Ahora bien, en los capítulos que siguen hasta el IX, el documento trata de mostrar que de esa fascinación por una epistemología míticamente científica (cf. VII, 4) se sigue no sólo el error, sino lisa y llanamente la pérdida práctica de la fe cristiana y la destrucción de la Iglesia.

a) Análisis de clases y fe cristiana

Cabría preguntarse si no hay nada científico en el análisis marxista de la sociedad. Y si, aun en el caso de que hubiera que corregir algunos de sus elementos, un método de análisis social podría dictar lo que

debe pensarse en terrenos tales como la metafísica o la ética.

A esto responde la *Instrucción* primero en principio y luego de hecho. Y, desgraciadamente, en ambos casos con imprecisiones, lugares comunes y aun errores infrecuentes en un documento magisterial. Entiendo que, al querer describir el marxismo, aquí sí una cierta urgencia desesperada —tal vez más política que teológica— por librarse a cualquier precio de todo elemento que provenga de él, le hace perder la debida proporción de las cosas.

En principio, pues, la *Instrucción* apela a un lugar común que ya fue aplicado al sistema hegeliano (con más razón que ahora al marxismo). En pocas palabras, cree que el marxismo constituye «un complejo epistemológicamente único» (VII, 6)⁴ porque quien acepta algo de él, aunque sea de su análisis de la realidad, queda luego obligado de un modo fatal por la lógica a «aceptar al mismo tiempo la ideología» (*ibid.*), o sea, «un cierto número de tesis fundamentales incompatibles con la concepción cristiana del hombre...» (VII, 8). En otras palabras, que quien acepta practicar aunque más no sea el análisis social del marxismo, tiene por lógica que aceptar igualmente el más burdo materialismo, el ateísmo, la amoralidad y el totalitarismo. Quien pone un pie dentro, no sale de él jamás.

De hecho, el documento sigue estos pasos que estima perfectamente lógicos: el análisis social del marxismo es un análisis de clases; esas clases están en lucha (cf. VIII, 5); una trata de ocupar el lugar privilegiado de la otra y viceversa, con lo cual se desemboca en una sociedad fundada en la violencia (VIII, 6); esta ley, «presentada como objetiva y necesaria», equivale al «amoralismo político» (VIII, 7), poniendo «radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética» (VIII, 9), ya que se pierde la distinción entre el bien y el mal (*ibid.*) y donde, muy en particular, los cristianos olvidan la ley fundamental del «amor a todos los hombres» (IX, 3.7); y, al hacer de la lucha de clases «el motor de la historia» (IX, 3), caen en un «inmanentismo historicista» (*ibid.*) de donde «se sigue inevitablemente una politización radical de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos» (IX, 6). Se cierra así el círculo y se demuestra que «el ateísmo y la negación de la persona humana, de la libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista» (VII, 9).

No creo que sea menester mostrar paso a paso cómo ese presunto círculo infernal no constituye la trampa diabólica en la que necesariamente cae quien pretende analizar la realidad social de la miseria y la marginación de las mayorías humanas en las sociedades latinoamericanas usando para ello, a la vez que otros elementos, algunos provenientes del marxismo. Si existe algún riesgo en señalar ciertos determinismos socio-económicos más bien que otros, como no tengo dificultad en admitirlo, también existen riesgos en ignorarlos por miedo a aquél.

Me exige, además, de hacerlo el hecho de que, casi al mismo tiempo que se publicaba la *Instrucción*, Gustavo Gutiérrez publicaba a su vez un ponderado artículo dedicado precisamente a esta materia: «Teología y ciencias sociales»⁵. En él descarta, por de pronto, el que el problema se plantee entre teología y «análisis marxista», en particular, como parece sugerirlo la *Instrucción*. Sí se plantea entre ciencias sociales (en general) y teología, porque ésta está obligada a echar mano de todos los instrumentos que le permitan conocer mejor esa realidad del mundo humano de la cual nos habla Dios en su revelación. Entre esos instrumentos hay algunos que el marxismo, si no los ha descubierto, y menos creado, los ha señalado a la atención de las ciencias sociales en el pensamiento occidental. Y como tales los utiliza (también) la teología de la liberación.

«La presencia en teología de las ciencias sociales —escribe Gustavo Gutiérrez— en el momento en que nos importa tener un mejor conocimiento del mundo concreto de las personas, no significa un

4 Infelizmente la versión española utilizada por las ediciones Paulinas de Montevideo es, en muchos pasajes, ilegible o ilógica. No así la versión inglesa, más cuidada y coherente. Así, en este pasaje donde afirma que el marxismo es un sistema epistemológicamente único por no poderse separar sus partes —lo que obligaría a quien utilizara el análisis marxista a admitir igualmente su filosofía y metafísica— he utilizado, traducéndola al español, la versión inglesa. La española dice, en cambio: «Así, la disociación de los elementos heterogéneos (?) que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida (?) llega a ser imposible...».

5 G. Gutiérrez, «Teología y ciencias sociales»: *Páginas* 63-64 (1984) 4-15.

sometimiento indebido de la reflexión teológica. Esta debe tener en cuenta esa contribución, pero en su trabajo deberá apelar siempre a sus propias fuentes. Se trata de una afirmación fundamental». Como se ve, para Gutiérrez, las ciencias sociales llegan hasta el umbral de la teología y allí se detienen para dar lugar a la fuente de la revelación divina que la tradición eclesial —y no el marxismo ni ninguna otra ideología— hace llegar hasta nosotros y hasta esa realidad social en la que existimos.

Gustavo Gutiérrez añade que, al hablar de ciencias sociales en plural, se refiere a que el teólogo estudia la realidad social usando todos los elementos que se le presentan como válidos, y entre ellos los que pueden provenir del marxismo. Pero añade que «la postura frente a todas (las ciencias sociales) debe ser de discernimiento... porque afirmar que dichas disciplinas se sitúan en un terreno científico, no quiere decir que se trata de algo apodíctico e indiscutible». Como se ve, ninguna trampa debería llevar, a no ser por ingenuidad y falta de crítica, a «refugiarse», como dice la *Instrucción*, en un determinado método de análisis, y menos aún a pasar del plano de las ciencias sociales a una determinada concepción antropológica o metafísica⁶.

Más tarde, en el apartado consagrado a la autocritica en el plano de esta segunda parte diré —y lamento tener que hacerlo en ausencia de Gustavo, con quien siempre hemos hablado con la mayor franqueza y amistad de nuestros acuerdos y desacuerdos— por qué creo que se queda corto en su argumento cuando deja a las ciencias sociales, por así decirlo, en el umbral de la teología. Entiendo que ellas penetran el quehacer teológico sin pretender por ello sustituir a las fuentes y normas propias de la teología.

Ahora creo que es menester continuar con la crítica de la *Instrucción* y observar lo que, según ella, el análisis marxista traería como consecuencias negativas para la institución eclesial.

b) Clases sociales dentro de la Iglesia

El resto del capítulo IX trata de mostrar la lógica ilación que a la *Instrucción* romana le parece existir entre el uso del análisis marxista de la realidad social, por una parte, y deficiencias, tanto teológicas como prácticas, que observa en lo que al funcionamiento de la Iglesia se refiere. Esta crítica continúa en la primera parte del capítulo X, y algún elemento más sobre lo mismo aflora aquí y allá hacia el final de la *Instrucción*.

Con ello vamos a terminar la tarea crítica, pues lo que queda del documento, *en cuanto crítica a la teología de la liberación*, constituye una lista inconexa cuya única razón de ser parece residir en mostrar que, como indica uno de sus ítems, «la nueva interpretación —del mensaje cristiano que hace la teología de la liberación— abarca así el conjunto del misterio cristiano» (X, 13). Y lo abarca hasta el punto de pretender que queda claro que en tal teología «se niega la fe en el Verbo encarnado» (X, 11). Y, a partir de ahí, y aunque no se entienda bien cómo puede el magisterio «orientar» a quienes supuestamente niegan nada menos que ese dogma absolutamente central, la *Instrucción* presenta un capítulo de «Orientaciones» y una «Conclusión» que se reduce a reproducir literalmente el «Credo del pueblo de Dios» debido a la pluma de S. S. Pablo VI.

¿Cuáles serían, entonces, los puntos negativos que más resaltan en esta última zona de crítica sobre las relaciones entre análisis clasista (procedente del marxismo), por una parte, e Iglesia-institución, por otra?

6 Como ejemplo de ello, Gutiérrez, en el párrafo III de su artículo, desmonta la presunta lógica que haría de la lucha de clases un subproducto del marxismo y del análisis que se hace de aquella una negación del amor que se debe a todos los hombres, incluso a los enemigos, insistiendo con razón que para amar a los enemigos es menester tenerlos (lo que supone lucha previa y no acuerdo). Subraya, además, que la lucha de clases no es en el marxismo algo destinado a la perpetua alternancia de clases en el uso del poder, sino a desaparecer en una sociedad sin clases donde la persona sea verdaderamente humana y libre (cualquiera que haya sido luego la historia concreta de los socialismos reales).

1) Se recordará que, en la primera parte, la más claramente teológica, se aprobaba la opción (preferencial) por los pobres, por un lado (cf. III), pero, por otro, se acusaba a la teología de la liberación de reducir el Evangelio a un evangelio puramente terrestre (cf. VI). Allí la argumentación era teológica. Aquí se dice lo mismo, pero el raciocinio proviene de la supuesta influencia del marxismo. Así, la opción por los pobres aparece como una opción histórica «inmanente». Según el documento, se tiende en la teología de la liberación «a ver en la Iglesia sólo una realidad interior a la historia... devenir histórico en su inmanencia» (IX, 8). Es que la *Instrucción* ve ahora la opción por los pobres como una toma de posición en la lucha de clases que el análisis clasista de la sociedad pone de manifiesto. Y como el «pueblo» en cuanto clase social mayoritaria está compuesto de pobres y explotados, la «*Iglesia del pueblo*» (expresión subrayada en el documento) se vuelve «una Iglesia de clase» (IX, 10) y, como tal, llega a ser para algunos (el) «*objeto de fe*» (IX, 12)⁷. O sea, criterio de verdad en cosas que atañen a la fe (cf. X, 2).

A partir de este punto delicado, al que volveremos en la autocrítica, la *Instrucción* inserta acusaciones más puntuales a lo que entiende es el uso funesto del análisis marxista enfocado hacia el interior de la institución eclesial. Por ser más puntuales, y por reflejar conflictos más conocidos por haber figurado en la prensa oral, escrita o televisada, me limitaré aquí a enumerarlas para terminar así con esta parte crítica.

2) Se sostiene que la lucha de clases se introduce en la Iglesia y que así «se denuncia a la Jerarquía y al Magisterio como representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir». De ahí, comenta el documento, muchas críticas que podían hacerse de modo fraternal, «ponen en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor» (IX, 13; cf. también X, 1.15).

3) Señala también como procedente de la misma fuente la (particular) dificultad que parece tener el magisterio romano para dialogar con los teólogos de América latina (por más que no parezca ser mayor que la que existe con los teólogos europeos). La atribuye a que los teólogos latinoamericanos defienden una concepción partidaria (entiéndase clasista) de la verdad. Esta relativización procedería de la voluntad de defender sólo y todo aquello que favorece a la clase social de los pobres, ignorando cualquier crítica que provenga del magisterio (cf. X, 1-3).

4) Añade a esto, tal vez como un significativo ejemplo, que «se rechaza con desdén la doctrina social de la Iglesia» (X, 4). Y el contexto deja suponer algo que merecería un estudio que rara vez se hace y que mostraría que, no sin cierta razón, se aduce que esa doctrina ha sido pensada, sobre todo en sus comienzos, para las clases medias, clases de las que la teología de la liberación piensa, según la *Instrucción*, que «no tienen destino histórico».

5) Señala, en lo que toca a la exégesis bíblica, que la teología de la liberación usa una «nueva hermenéutica» que conduce a «una lectura esencialmente política de la Escritura» (X, 5-7). Y asimismo de la tradición, lo que «seculariza el Reino de Dios» (X, 8-9).

6) No es extraño, según el documento, que, paralelo a esto, el significado de los signos sacramentales «se invierta... convirtiéndose (la eucaristía, por ejemplo) en celebración del pueblo que lucha» (X, 16).

7) Finalmente el documento en este lugar, sin mencionar de modo explícito las comunidades eclesiales de base (popular), se refiere a ellas cuando se pasa de los teólogos de la liberación, con sus tesis, al pueblo menos instruido teológicamente. Esto significa, de modo casi necesario, que en tales comunidades la instrucción teológica se transmite «bajo una forma todavía simplificada». Ello ocurre, según la *Instrucción*, en sesiones de formación o en grupos de base que carecen de preparación catequética y teológica. Esa indispensable «simplificación» llevaría a «desconocer o eliminar aspectos esenciales» (XI, 15). El párrafo termina con una advertencia aún más significativa del temor que ello suscita: no es tanto el de

7 En castellano suena bien la expresión «llega a ser para algunos objeto de fe». Me parece, con todo, más acertada, aunque no suene tan bien, la versión inglesa: «...llega a ser para algunos *el* objeto de fe». Si se añade el artículo antes de «objeto de fe», la crítica se estaría dirigiendo, como creo que pretende dirigirse, a que el pueblo se vuelve así como fundamento o centro de una nueva génesis de la Iglesia (la que también «se cree», como lo expresa el Credo), o sea, criterio de la fe eclesial.

una posible heterodoxia, sino el de que las comunidades de base acaben así puestas insensiblemente al servicio de ciertas políticas hacia las cuales las Congregaciones romanas son especialmente sensibles. Por eso el párrafo finaliza previniendo contra la manipulación de las comunidades de base para «sacralizar la política y captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias» (XI, 17). Que serían de izquierda, aunque esto no lo dice explícitamente la *Instrucción*, sino que lo muestra la experiencia histórica de la forma en que la Iglesia ha asistido en América latina a la manipulación religiosa de dictaduras o golpes de Estado de derecha.

Inútil decir que cada una de estas acusaciones puntuales constituyen llamadas dignas de atención. Tal vez sorprenda algo la importancia que se les da en relación con el número de casos que podrían citarse, así como el empeño por atribuir posibles abusos que, en forma más o menos similar, se dan en otras partes y con otras teologías, a una especial dependencia, que estimo grandemente exagerada, con respecto a un marxismo omnipresente y monolítico.

2. Autocrítica

Los lectores recordarán que es mi aventurado intento en este trabajo, después de señalar las críticas que las dos *Instrucciones* romanas hacen de la teología de la liberación, y de responder —muy brevemente, por cierto— a ellas, sugerir algunos puntos donde la teología de la liberación ganaría corrigiendo algunas tendencias demasiado unilaterales o llenando algunas lagunas.

Volveré, pues, a la tarea que he llamado autocrítica. Esta corre por cuenta personal mía y se me perdonará que la falta de espacio en cosas tan delicadas como éstas pueda obligarme a omitir matices y minusvalorar obras que, aunque sólo fuera por su compromiso personal, me merecen un profundo respeto.

Ya he hecho esa autocrítica con respecto a la primera parte y ahora me toca hacerla con la segunda. Y como ésta, a diferencia de la primera, más teológica, está prácticamente toda ella basada en la supuesta influencia del marxismo, la he llamado parte epistemológica. Ahora, y precisamente desde el punto de vista epistemológico, desearía examinar las dos tareas que se mezclan en la teología de la liberación: la teología y la pastoral. Claro está que no se les puede separar totalmente en ningún caso y que, por las razones que se verán, menos aún pueden separarse en América latina. Pero entiendo que exagerar su unión constituye un peligro real en el que puede caer y a veces cae la teología de la liberación. Por ello estimo necesario dar a cada una de ellas la atención que merece por separado, aunque estén destinadas a complementarse.

a) Teología de la liberación y la práctica pastoral

Por regla general, entre el pueblo cristiano, por una parte, y el teólogo, por otra, existe una mediación institucionalizada: la o las organizaciones pastorales (más o menos organizadas y jerarquizadas).

La función de tales organizaciones ha sido, durante siglos, la de verter al lenguaje y a las situaciones populares (en el sentido amplio de «pueblo de Dios») lo que la teología ha establecido por una tradición que ha usado criterios epistemológicos más complejos que los que ese pueblo maneja de ordinario. Puede —es obvio— discutirse si ello debió o no ser así. Por mi parte, establezco aquí sólo un *hecho* sociológico.

En otras palabras, y empleando un término que corre el riesgo de ser entendido en un sentido peyorativo, a medida que los tiempos corren y crece lo intrincado de una tradición que ha vehiculado problemas en lenguajes, situaciones y problemáticas diferentes, se ha visto la necesidad en la Iglesia de una función de «vulgarización». Valga como ejemplo harto conocido el de la función mediadora del *Catecismo romano*: hacer de puente, por un lado, entre los difíciles problemas de la fe en el tiempo de la Reforma, y, por otro, las mentalidades, expresiones de fe y conductas del pueblo cristiano.

Se explica así algo importante que señalar en este punto de nuestro trabajo. Y es que la mayor parte, la más creadora, pedagógica y teológicamente hablando, de la producción de la teología de la liberación, no está hoy día encaminada al nivel académico acostumbrado ni aun a un público medio culto, como acontece en otras partes, sino a acompañar y ayudar a la reflexión que se hace precisamente dentro de las comuni-

dades eclesiales de base. Existe así una enorme cantidad de material teológico que se está continuamente creando en América latina, material vulgarizado en el ámbito popular, simplificado en sus términos y temática, pero teológico al fin. Y muchas veces original y valioso.

Cabría añadir que a esta función de la pastoral en una dirección corresponde otra en sentido opuesto, la que podríamos llamar con el término, ya común, de *feed-back*. O sea, la de informar al teólogo de los problemas que exigen solución o reformulación dogmática en la existencia de los fieles, y ello en su propio lenguaje de pueblo fiel.

1) Se comprende así, en *primer lugar*, algo muy importante, desde el punto de vista epistemológico, para la teología de la liberación. La teología ha ido, si no suprimiendo, sí tomando como suya la acostumbrada función mediadora de la pastoral.

En efecto, la casi supresión de esa función mediadora no se da porque falte la práctica pastoral. Es casi lo contrario. La función mediadora cesa en gran parte porque la teología misma surge ya en forma directa de la fe hecha praxis en el pueblo cristiano. Se trata de una teología que es ya pastoral porque se hace escuchando al pueblo. Y en diálogo con él. Ya no enseña al pueblo cómo debe expresarse ni se expresa en lugar de él en lo que toca a la fe.

Un ejemplo, casi caricaturesco, hará comprender lo que esto significa desde el punto de vista epistemológico para la práctica teológica. Una reunión de teólogos fue convocada para crear y publicar una colección teológica orientada en la línea de la liberación a fin de sustituir con ella el material de enseñanza teológica en seminarios y facultades, material que sigue siendo mayormente importado de Europa. Pues bien, uno de los teólogos más conocidos insistió seriamente en que los diversos tomos de dicha colección llevaran adjuntos otros tantos cuadernillos en los que el mismo tema teológico fuera colocado en lo que en portugués se llama *cuadrinhos*, esto es *cómics*, en inglés, para alcanzar así con esos mismos temas teológicos el nivel de lo popular.

Esto es sólo una caricatura, como ya dije, pero entiendo que puede iluminar acerca de los problemas que tiene una teología que ha tomado sobre sí la mediación pastoral y que pretende ser seria, a la vez que se niega a hablar en nombre del pueblo que no tiene voz. Quiere que el teólogo sea verdadero teólogo pero que, para ser al mismo tiempo teólogo de la liberación, haga, para usar la fórmula de Leonardo Boff, una *teologia á escuta do povo*. Innumerables testimonios podrían recogerse de ese «lugar central» que la teología de la liberación quiere dar efectivamente al pueblo de los que parecen no tener voz, pero que en las comunidades de base realmente expresan su fe.

Creo que la misma *Instrucción* romana ha percibido esto al decir, como se recordará, de «la Iglesia del pueblo» que algunos teólogos de la liberación hacen de ella el «objeto de la fe» por excelencia, pues entienden leer allí, junto al pueblo y de boca del pueblo, la voz de Dios que elige para hacerse oír de los hombres a los más pobres y marginados. Sólo que la *Instrucción* se engaña al pretender atribuir esa función otorgada al pobre como resultado de una influencia marxista.

Si existe peligro aquí, no es por cierto el del marxismo, sino el de un cierto «fundamentalismo» en sentido lato. Es decir, el de un mensaje cristiano que no conoce ya su propia historia y que simplifica la riqueza de las respuestas al adaptarlas a lo que cree que puede servirle en su lucha por la supervivencia.

2) Estimo, en *segundo lugar*, que si la *Instrucción* deseara acercarse más, en su crítica, a la realidad, debería abandonar o reducir por lo menos su obsesión de ver marxismo en todo lo que hace o dice la teología de la liberación. Y, en cambio, prestar más atención a lo que significan o significaron las «comunidades eclesiales de base» en el desarrollo de esa teología en el continente latinoamericano.

En Medellín ya se había percibido que una Iglesia que quisiera fundarse sobre una profundización de la fe y del compromiso de cristianos adultos no podía realizarse en coordenadas multitudinarias, sino en comunidades pequeñas (llamadas también «primarias» por los sociólogos), donde las personas se conocieran y discutieran los problemas de su fe en relación con las cambiantes estructuras de la sociedad y, más en general, del mundo.

Diez años después, en Puebla, el mismo término de «comunidades eclesiales de base» entendía por

base no ya las pequeñas comunidades de cualquier clase social, sino el «*pueblo* cristiano». De ahí el título de «Iglesia popular» que la *Instrucción* insiste en desacreditar como préstamo hecho, sin la crítica necesaria, al marxismo. Así, constituye, a mi manera de ver, una obvia exageración la explicación que hace del peligro representado por esa «Iglesia popular», cuando escribe: «Al aplicar el mismo criterio hermenéutico (del análisis de clases sociales) a la vida eclesial... las relaciones entre la jerarquía y la “base” llegan a ser (comprendidas como) relaciones de dominación que obedecen a la ley de la lucha de clases» (X, 15)⁸.

Por mi parte pienso que lo que más se prestaría en este nivel a una autocrítica por parte de la teología de la liberación radica o, mejor aún, se expresa en el uso de fórmulas sociológicas tales como «Iglesia popular», o teológicas, como una «nueva eclesiogénesis». El hecho al que se quiere aludir con ello es notorio: una proporción no despreciable del pueblo cristiano se vuelve agentes responsables de la praxis eclesial, mientras que antes se limitaba a asistir pasivamente, de modo individualista o multitudinario, a las ceremonias religiosas.

Me pregunto, empero, si basta con ello para justificar el uso de tales fórmulas. No pretendo que sean erradas, sino que producen un impacto pastoral que puede resultar excesivo. Por supuesto que hay maneras de explicar teológicamente tales fórmulas sin salirse de la más estricta ortodoxia. Pero, con el respeto debido a quienes las usan, creo que sería más conveniente no expresar ese cambio real en términos que sugieran una «nueva» Iglesia. Creo que ésta se basa, como siempre, en la convocatoria *universal* hecha por Jesús a los hombres a colaborar en la búsqueda del reino de Dios. La opción hecha por los pobres no reduce esta universalidad eclesial. Los cristianos de todas las clases sociales están incluidos en esta convocatoria. Y la pastoral tiene que actuar en este sentido en todas ellas por igual.

Las fórmulas a las que me refiero como ambiguas parecen destinadas a hacer de la participación, más o menos activa de los pobres en esa convocatoria universal, una «nueva» o, más aún, la «verdadera Iglesia». Esto justificaría —y no el peligro de marxismo— los temores de la *Instrucción* cuando la pastoral usa para justificar lo que ocurre en el ámbito popular, a la manera de un «objeto de fe», el criterio de que «las clases medias no tienen destino histórico» ni, por ende, se diría, importancia pastoral. Tomo al azar una revista pastoral de España y América latina y leo allí que las «comunidades eclesiales de base no son grupos de clase alta o media... son grupos del pueblo, de la base. Los sacerdotes (y) seculares de otras clases no son dirigentes... Pueden ser asesores o colaboradores en la medida en que han hecho vitalmente su opción por los pobres»⁹.

3) Conviene precisar, creo yo, en *tercer lugar*, que no se trata aquí de presentar a la clase media latinoamericana como meramente abandonada por la Iglesia y su pastoral. De hecho, aquélla sigue acaparando probablemente en la mayoría de los países, y siguiendo el desarrollo creciente de la urbanización continental, la mayor parte de la pastoral tradicionalmente organizada.

Sólo que esta pastoral, en parte por los propios intereses de clase, y en parte por la minusvaloración que hace casi toda la teología de la liberación del destino y posibilidades de la clase media, sigue estando sostenida por una teología preconiliar. De ahí el gran escape de movimientos de una espiritualidad desencarnada sin mayor compromiso histórico.

8 No pretendo, ni con mucho, conocer toda la producción teológica que puede caer bajo el título de teología de la liberación. No obstante puedo afirmar que nunca me he encontrado con la equiparación —que me parece descabellada— entre jerarquía y capitalistas, por un lado, y, por otro, laicado y proletariado. Si bien es cierto que todo es posible en una tendencia de pensamiento que abarca desde intelectuales serios a personas desubicadas, entiendo que una tal asimilación no es representativa, tal como aquí se presenta, de ninguna figura relevante de la teología de la liberación. Prefiero pensar que así se ha formulado, tal vez por la prensa, tal vez por alguno de sus protagonistas, el conflicto que dividió en Nicaragua a las comunidades de base, partidarias en general (y de una manera asaz efímera) del sandinismo, y el episcopado nicaragüense, inclinado de un modo bastante claro a lo que se llamó la «contra». El que esto sea teología es ya otra cuestión.

9 «Perfil y firmeza de una Iglesia» (sin firma de autor), en *Pastoral Popular* (Revista ecuménica española y latinoamericana) 2 (1982) 28.

En muchos lugares y situaciones parecería que lo único que la teología de la liberación le propone a esta clase, como opción por los pobres, consistiera en insertarse en las propias clases populares. Si se me permite una expresión algo aventurada, da la impresión de conceder más importancia a contar y cantar alabanzas a los valores existentes entre los pobres, que ocuparse de quitar de sus hombros el peso inhumano de la pobreza.

No obstante, creo que es grande la importancia de que la clase media ponga en la lucha por erradicar esa pobreza los elementos para un cambio estructural que posee y que las clases populares por sí mismas nunca han logrado manejar. Tampoco se debe minimizar, aunque sólo sea para calibrar su valor complementario, la existencia comprobada en toda Latinoamérica de grupos cristianos de clase media sensibles a una pastoral de conversión que no exija un desclasamiento social que puede, es cierto, tener un valor simbólico no despreciable, pero que no producirá el cambio estructural que el reino de Dios anuncia y prepara.

Finalmente hay dos hechos importantes que deben entrar en línea de cuenta. El primero, que, al dejar a la clase media fuera de una seria pastoral y de una no menos seria teología liberadora, se está desconociendo el impacto cada vez mayor que está tomando en las sociedades latinoamericanas un ateísmo práctico, aunque todavía muchos ateos, por tradición, pasen en los censos como católicos. El ateísmo, o la mera indiferencia religiosa, gana una proporción siempre creciente de la población urbana de clase media, sobre todo en el nivel de profesionales y universitarios. La Iglesia parece no haberlo notado y creer que todo sigue igual en el llamado último continente cristiano. Pero no es así.

El segundo hecho importante es que, en el ámbito de las comunidades de base, o de lo que resta de ellas cuando se instaura una democracia abierta, se están empezando a cuestionar las dificultades y carencias que se perciben en el paso de los cristianos desde las comunidades de base al compromiso político partidario. La poca preparación política de esos cristianos de base popular hace que sean manipulados por carecer de los conocimientos críticos e ideológicos de los dirigentes partidarios. Las polémicas surgidas en algunos países acerca de tales compromisos constituyen, hoy por hoy, el mejor testimonio de que este problema comienza, aunque tarde, a ser percibido¹⁰.

b) La teología de la liberación y la religión del pueblo

Quisiera referirme ahora a un último punto, o sea, a la teología de la liberación en cuanto producción literaria, propiamente teológica, más bien que en relación con la práctica pastoral.

Tal vez resulte más claro decir que me ocuparé de ciertas características de aquella teología que no pretende ser una vulgarización (ni siquiera en el buen sentido de la palabra) del mensaje cristiano, ni se

10 *Peregrinos* (Boletín de la Familia Franciscana, Montevideo 3 [1991] 30) publica una reseña del estudio ecuménico *La Iglesia de los pobres en Nicaragua: historia y perspectivas*, hecho por R. Aragón (provincial dominico) y Eberhard Loschke (pastor luterano), donde ambos analizan el proceso de las comunidades eclesiales de base en Nicaragua, tanto en su decisivo apoyo a la revolución sandinista, primero, como, luego, con ocasión de las elecciones recientes, al «modelo eclesial conservador» y a la contra-revolución. En ese estudio se afirma del modelo de las comunidades eclesiales de base (populares) que «el desarrollo de su pastoral fue muy insuficiente». Estimaron (los autores) muy importante este aspecto dado «por el desfase profundo» en amplios sectores de la población entre una conciencia política abierta a la revolución y una conciencia religiosa tradicional. En tal sentido precisaron que el desgaste se prestó fácilmente a «manipulaciones religiosas contra el proceso revolucionario». La Iglesia popular no alcanzó a impulsar un verdadero proceso de reflexión crítica... Por pertenecer a los sectores más pobres (las comunidades eclesiales de base), sus miembros tienen «un bajo nivel académico» que dificulta el crecimiento en su capacidad teológica y sentido pastoral. Esto mismo impidió el desarrollo de un liderazgo laico «propio y natural», lo que reforzó la dependencia de la autoridad, ya sea religiosa (sacerdote, religiosas), o no religiosa (Partido Sandinista, Organizaciones de masa)». Finalmente proponen los autores para el futuro «acrecentar su capacidad de convocar a otros sectores cristianos», además de los populares. No pudiendo yo verificar *in situ* este análisis, lo cito aquí sólo a los fines de mostrar que los problemas señalados en el texto comienzan a plantearse a raíz de crisis reales.

contenta con escuchar cómo la fe del pueblo comprende y expresa ese mensaje.

Esa producción teológica existe, por supuesto, aunque sea abrumadoramente superada por la que, como expliqué, ha tomado el papel de la misma pastoral. Aquí, en cambio, se supone que la pastoral sigue teniendo su función mediadora y que existen problemas relevantes que no pueden llegar, sin más, al nivel de la comprensión popular. No conozco, en realidad, ningún teólogo serio en América latina que no admita la existencia de esta problemática, por lo menos en teoría.

Dos son, a mi juicio, las razones fundamentales para que, contrariamente a una tendencia general, se haya debido hacer teología de este tipo más elevado y con ciertos matices críticos hacia la religión que el pueblo practica.

La *primera* razón es que, como se sabe, el cristianismo hizo su entrada en nuestro continente apoyado en las armas de los conquistadores. Independientemente de que éstos sean juzgados buenos o malos, no es un misterio para nadie que los pobres de hoy son, en su gran mayoría, descendientes de pueblos sojuzgados y obligados, en forma larvada o directa, a trabajar como esclavos y a ser, a la vez, cristianos. No es, pues, influencia marxista la que obliga a sospechar que, debido a ese cristianismo así introyectado, fueron vehiculados a la religión que el pueblo practica hoy elementos de opresión o justificaciones teológicas de ésta. No pone esto en cuestión el que hayan existido misioneros y aun jerarcas de la Iglesia que defendieran a indios y esclavos o que, para cristianizarlos más libremente, trataran de apartarlos de los conquistadores.

La *segunda* razón para una teología de nivel más alto que aquella que el pueblo pudiera recibir y comprender de manera directa proviene de las mismas necesidades de la pastoral. Y de una pastoral que está en continuo contacto con el pueblo. En efecto, la preparación de los agentes pastorales laicos o sacerdotes en seminarios o facultades se sigue brindando a través de libros, manuales o textos provenientes de países de cultura y problemática diferentes. Siempre fue intención de la teología de la liberación reemplazar dicho material didáctico con otro de un nivel aceptable aunque diferentemente orientado. Creo que esta sustitución no se ha logrado en estos veinte años y que ello no puede atribuirse a influencia marxista alguna.

Mi hipótesis para explicar esa insuficiencia, bastante importante por otra parte, puede parecer extraña. Exactamente en contra de lo que sostiene la *Instrucción* romana, pienso poder mostrar que esa carencia se debe principalmente al abandono de un elemento crítico de la epistemología marxista, aunque no sólo de ella: la *sospecha ideológica*.

Esa sospecha proviene de percibir que, en el nivel de las ideas, o sea de la cultura global —incluida, por supuesto, la teología—, las ideas dominantes pertenecen, por regla general, a las clases dominantes. Llevan su impronta y obedecen a sus intereses. Estas tres afirmaciones se apoyan en tres realidades, difíciles de ignorar.

En *primer lugar*, resulta obvio que las clases dominantes en una sociedad son las que poseen las llaves y los instrumentos generales de la cultura, como el conocimiento científico (particularmente el de la historia), tiempo libre, hábito de ejercer las facultades racionales e intelectuales más complejas, etc.

En *segundo lugar*, las afirmaciones de marras suponen que las clases dominantes tienen intereses propios que las llevan, aun inconscientemente, a mantener su dominio y privilegios, a expensas de los otros miembros de la sociedad que han de trabajar más duramente o que son marginados de los bienes que la sociedad produce y consume. Más aún, que no sólo tienen esos intereses, sino que tienen interés en ocultarlos mediante el uso de ideas según las cuales esa situación de injusto dominio y distribución de bienes y trabajo constituye el verdadero orden social. Aprobado, si es menester, por Dios mismo.

En *tercer lugar*, al afirmar que esas ideas son dominantes en la cultura global, se afirma algo que la naturaleza humana siempre muestra: la victoria —cuantitativa, si se quiere— de la ley del menor esfuerzo. Y, por ende, de las ideas que ya son lugar común y que permiten una cierta participación en la aprobación de la sociedad global. De ahí que las ideas que favorecen a los grupos sociales que las han creado para su beneficio terminen siendo las ideas de las mismas víctimas de la opresión.

A nadie, pues, y menos al cristiano, debe extrañarle que el mismo Jesús, en sus parábolas, sus enseñanzas y sus polémicas, eche mano de ese procedimiento didáctico para explicar cómo las autoridades político-religiosas de Israel usaban el nombre de Dios para imponer cargas insostenibles sobre los pobres y pecadores y cómo estos mismos llegaban a creer que ese mismo Dios —a quien Jesús llamaba su Padre— era quien les había justamente señalado ese injusto destino. Según Mt 21, 45-46, éste era el blanco al que apuntaban *todas* las parábolas de Jesús y el origen del complot con que el grupo dominante en Israel decidió y logró llevar a Jesús a la muerte. La sospecha ideológica aplicada a una determinada teología dominante se vuelve así la clave para comprender el desarrollo de la vida pública de Jesús, incluida su muerte.

Por eso se comprenderá tal vez que no esté en todo de acuerdo con Gustavo Gutiérrez cuando piensa que las ciencias sociales deben dejar su puesto, en el umbral de la teología, a la palabra de Dios transmitida por la tradición del antiguo Israel, primero, y de la Iglesia, después. Creo que precisamente la palabra de Dios pretende recordarle a toda hora al teólogo que su interpretación de la revelación, a fin de entenderla y practicarla, puede desviarse y comenzar a servir —como, según los Sinópticos, en el tiempo de Jesús y en el caso de los escribas y fariseos— a los fines de la explotación del hombre por el hombre.

Tarea de la teología liberadora es, pues, la de estar atenta a la realidad global y, en particular, a la religiosa para captar en ella cualquier actitud deshumanizadora ligada a una interpretación de la fe. Y si todo indica que ello ocurre en tal o cual caso, recorrer el camino de esa fe para saber cómo y cuándo se produjo esa desviación, pues desviación tiene que ser, y no otra cosa, una fe que lleva a deshumanizar al hombre. La sospecha ideológica posee aquí —si no estoy equivocado— una fuente de originalidad y de impacto universal en la Iglesia. Desgraciadamente, por temor o por alguna otra causa, la teología de la liberación deja de sospechar cuando se aproxima al pueblo. Tal vez por ello ha pagado un precio demasiado caro y no ha logrado, después de un comienzo brillante, contagiar esa sospecha epistemológicamente enriquecedora a una teología europea que comienza a leer con un cierto tedio escritos que reiteran siempre las mismas quejas y denuncias de explotaciones ajenas y de apologías propias...

Quiero referirme, sin embargo, y para terminar, a dos consecuencias negativas que tienen para nuestro propio continente latinoamericano los hechos a los que me he referido.

La *primera* consecuencia tiene relación con algo que ha sido siempre oficio de la teología y colaboración de ésta con el magisterio: la de señalar desviaciones serias que puede sufrir el mensaje cristiano con los avatares culturales por los que atraviesa. El clima de ecumenismo en que vivimos no debe inhibir esta función porque ella, tal como la entendió en un comienzo la teología de la liberación, debe ser liberadora y al servicio del pobre. La teología de la liberación pretende ser profética al denunciar las injusticias estructurales que se dan en nuestras sociedades latinoamericanas, pero no siempre las percibe en *el interior de los mismos cristianos*, sobre todo cuando éstos son pobres.

Me parece sentir esta incoherencia en la falta de atención o en la poca importancia que se le da a obvios y numerosos signos de heterodoxia ligados a la praxis de los más pobres. No me refiero justamente al sincretismo que una cristianización sin libertad obligó a crear para permitirle a los pueblos autóctonos de América o de África practicar, con los nombres aprendidos de sus conquistadores cristianos de España o Portugal, sus religiones propias.

Me refiero, sí, al cristianismo comprendido y practicado por igual en todas las clases, pero que, a nivel de los marginados sociales, adquiere el color propio de la explotación del hombre por el hombre. Heterodoxia no significa aquí un juego intelectual. Significa más bien una opción, probablemente inconsciente, pero poderosa, que el cristianismo de hecho tomó por los ricos y poderosos en América latina. Y el señalarlo así, no sólo en el lejano pasado de la conquista, sino como realidad hoy, no ha sido, a mi modo de ver, el punto fuerte de la teología de la liberación.

En la práctica es fácil comprobar que no existen estudios teológicos serios sobre el fatalismo y el dolorismo con que se conciben problemas tan hondos y fundamentales como las relaciones que median entre Dios y los hombres. Tampoco, para poner otro ejemplo, se percibe que el culto a María presenta a ésta, de manera explícita y frecuente, como más compasiva y auxiliadora de pobres y necesitados que Jesucristo o que Dios Padre, quienes, se supone, presiden y conforman la estructura global de la sociedad.

Ahora bien, si se tiene en cuenta el rigor y la larga y dura tarea que significó distinguir en los adjetivos referentes a la divinidad de Cristo el *omoousios* del *omoioousios*, sorprende que hoy hasta las mismas autoridades eclesiásticas empleen el mismo lenguaje fatalista que supone que todo cuanto ocurre es voluntad de Dios. ¿No hay ningún teólogo de la liberación que estudie el lenguaje de la sociedad entera — incluidas las autoridades eclesiásticas— en relación con la providencia divina y lo que Dios realmente quiere o no quiere? ¿Será porque ya lo sabe la teología europea? ¿O será, más bien, porque es difícil escudriñar una materia que interesa tanto al pobre, pero que exige del teólogo peligrosas aventuras de pensamiento, rigor y martirio tal vez? Sin tales investigaciones serias, de nada valdrá llamar teología de la liberación a ciertas ideas o prácticas si no es posible con ellas (y la mediación de la pastoral) hacer penetrar en la mente popular que Dios no quiere la pobreza, la enfermedad, la muerte, el dolor (ni el que procede de la naturaleza ni el que procede de los hombres), y que cuando esas cosas acaecen no puede decirse sin más: Dios lo quiso así. De no aceptar esta tarea, las producciones teológicas de la teología de la liberación se vuelven una mera propaganda iterativa de una misma temática, continuamente negada por elementos religiosos mucho más ínsitos en la profundidad del ser humano que los temas de la liberación.

La *segunda* consecuencia es que un pueblo pobre que no encuentra al alcance de la mano ninguna transformación significativa y rápida de su suerte a través de comunidades de base que, en el mejor de los casos, le transmiten un cristianismo que es aún demasiado complejo y recargado, hecho por y para una clase media, está ya encontrando ayuda mucho más eficaz, más sencilla y más directamente religiosa, con un visible alivio de males concretos, en las sectas, cristianas o no, que hoy en América latina le ofrecen curaciones y soluciones materiales básicas.

Las sectas crecen así con bastantes más posibilidades de futuro (inmediato), a lo que parece, que las comunidades eclesiales de base. Tal vez ése, y no la protesta contra su invasión, sea el camino de una posible evangelización acompañada al desarrollo humano del ser social y a la superación, para éste, del nivel mínimo de supervivencia. En todo caso, el hecho de que, en buen número, tengan origen extranjero —¿acaso el catolicismo es autóctono?— permite, es cierto, el escapismo de luchar contra ellas en nombre de un nacionalismo demasiado fácil, pero la urgencia de las necesidades que conducen a ese tipo de religión llevan todas las de ganar y merecerían, por lo menos, un serio estudio crítico que la teología de la liberación hasta ahora no parece haber hecho.

En una palabra, la tarea es grande. Que se me perdone si pienso que hemos hecho aún poco en estos veinte o treinta años. Ello no es para mí objeto de desesperanza, sino, por el contrario, de entusiasmo. Y el expresar nuestras esperanzas y carencias lo siento como algo muy alentador. No estamos, por cierto, solos y lo sentimos especialmente aquí.

Y debo poner punto final a estas críticas y autocríticas, que, por falta de tiempo, he debido reducir a una forma pobremente abstracta, confundiendo sin duda carencias reales con peligros posibles, sin espacio para aducir más ejemplos y casos más ricos y complejos. Que se entienda que no puedo pretender haber hecho un balance que permitiera valorar la globalidad de la teología de la liberación. No sería tampoco justo que se pretendiera hacer ese balance comparando el espacio dedicado a la autocrítica con el consagrado a refutar críticas que creo infundadas o exageradas. Simplemente, a otros aquí les ha tocado la tarea de mostrar la profundamente cristiana, rica y esperanzadora realidad de esa teología que constituye tal vez una de las pocas grandezas de ese continente latinoamericano. Me ha tocado a mí, en cambio, la tarea, necesaria tal vez, pero ingrata, de mostrar lo que tal vez le falta, los peligros que apuntan en ella y que habrá que tener en cuenta en el futuro.

Sé que inevitablemente algunos descalificarán estas autocríticas —si es que en realidad lo son— porque podrían aumentar la injusta presión que se ejerce ya contra la teología de la liberación. Pero entendí que ceder a ese temor era más peligroso que desconocer carencias que no nos afectan tanto a nosotros, teólogos, pero que afectan, sí, a los pobres por quienes optamos.