

LA DECLARACIÓN DE LA COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Del 4 al 9 de octubre de 1976 la Comisión Teológica Internacional (CTI) dedicó su sesión anual a tratar de la Teología de la Liberación latinoamericana. Entre sus miembros sólo hay un latinoamericano, y muchos de ellos no leen el castellano. El documento parece tener cierta conciencia de ello cuando alude a la diversidad y al respeto a las situaciones concretas que no pueden resolverse desde una posición pretendidamente universal, y cuando afirma que más que centrar su atención en los diversos ensayos y tendencias quiso hacerlo (el texto dice "lo hizo"; pero los resultados sólo confirman a medias y parcialmente esta intención) en "las cuestiones fundamentales referentes a la relación entre el progreso humano y la salvación cristiana". De hecho, en algunos momentos se apunta nítidamente hacia juicios valorables concretos, que, cuando son "negativos", apuntan al aquí y ahora de algunas o muchas corrientes de la teología de la liberación y, cuando son "positivos", se mantienen en lo puramente teórico e hipotético. Además, el trabajo de la CTI se vio lastrado por suspicacias y presiones tendentes a que la Declaración a elaborar no constituyera un apoyo a la teología de la liberación. La introducción del Documento así parece reconocerlo, cuando evoca las controversias suscitadas por el temor de ver que estas investigaciones teológicas se tradujeran en tomas de posición políticas y perjudicaran la unidad de la iglesia. En todo caso, el temor fue mal afrontado y mal resuelto, pues, en política no simplemente tomamos posición; estamos posicionados ya antes de nuestra toma de postura. Y por eso, hasta las actitudes inhibitorias, como quiere ser la de la CTI, se traducen en tomas de posición políticas. Pero es que además, si nos tomamos en serio Lc 2, 34-35, la teología debería subrayar que lo que está definitivamente destinado a "romper la unidad" y a atravesar como una espada el alma de la Iglesia son las tomas de posición cristianas y evangélicamente morales (no simplemente políticas). Cristo está puesto para ser causa de caída y de resurrección, signo de contradicción.

La declaración de la Comisión Teológica Internacional sobre la Teología de la Liberación, Estudios Eclesiásticos, 53 (1978) 383-419

TESIS DE ESTE COMENTARIO

La Declaración consta de cuatro partes: 1) el punto de partida (las situaciones de pobreza e injusticia; aquí se ve que, aunque no quiera decirlo, el documento habla en concreto sobre la Teología de la Liberación); 2) el tipo de teología que brota de este punto de partida; 3) aspectos vetero y neotestamentarios del tema y 4) aspectos sistemáticos.

La Declaración se cierra con una Conclusión que insiste en la "diversidad de situaciones conocidas por las Iglesias locales" (sin preguntarse por la relación causal o condicionante de esta diversidad) y en la necesidad de escucharse mutuamente, atendiendo sobre todo al clamor de los oprimidos. Me gustaría añadir que este clamor sólo puede ser escuchado desde un mínimo de cercanía física a las situaciones en las que brota, y que nuestro mundo hace lo imposible por que sea un clamor sordo.

Antes de entrar en el comentario de los apartados del texto, quisiera proponer una tesis que unifique, como palabra crítica global, los diversos comentarios que haremos: *La Declaración de la CTI, aun cuando no quiere ser una crítica a la teología de la liberación, no presenta -como pretendía- una teología "distanciada de condicionamientos concretos que casi siempre traen aparejadas pasiones y presiones de todo tipo"*.

Ofrece más bien una teología defensora de -e identificada con- una opción concreta, si bien inconscientemente. Esto es algo que le ocurre a la teología siempre que pretende que la seriedad de su misión la exime de la obligación de optar. *Y esta opción inconsciente del Documento de la CTI se refleja constantemente en una característica estilística de la Declaración: siempre insiste o afirma uno de los dos polos de toda la dialéctica cristiana.* Con ello contribuye a crear la impresión de que la teología de la liberación niega este polo que la CTI ha subrayado (desfigurar al enemigo es la mejor manera de desautorizarlo), y/o también de que el otro polo de la dialéctica, o no existe o está ya resuelto, o no es dialécticamente igual en importancia.

Nuestro recorrido y nuestra exposición analítica deben confirmar esta tesis que hemos enunciado en forma global por razones de síntesis y claridad expositiva.

EL PUNTO DE PARTIDA TEOLÓGICO

En uno de sus mejores párrafos, la Declaración comienza recordando la obligación de la Iglesia de escuchar los signos de los tiempos, entre los cuales emerge hoy con relieve máximo el clamor de los pobres, de cuyas angustias quiere la Iglesia constituirse en intérprete. Esta escucha es la clave hermenéutica de los ensayos teológicos que se han publicado sobre nuestro tema en los últimos años. Su propósito, escribe el texto,

"es hacer escuchar ampliamente el clamor del hermano pobre y doliente, el lamento que suscitan el hambre, las enfermedades, la explotación injusta practicadas en espíritu de lucro, el destierro forzado, la opresión. Hay que agregar a esto las condiciones inhumanas de la existencia que se hacen a hombres que apenas si poseen lo que llevan puesto, pasan la noche en la calle, en ella viven y en ella mueren sin contar ni con la más elemental asistencia médica. Para el cristiano, iluminado por el evangelio, estos signos de los tiempos constituyen uno de los más apremiantes desafíos. Lo incitan a desplegar, en nombre de la fe, todos los esfuerzos posibles para liberar a sus hermanos de su situación inhumana."

Reconoce la Declaración que esta preocupación es el resorte espiritual de todos los ensayos que se han producido, y subraya con honestidad que

"no tenemos derecho de oponer una crítica negativa a los diferentes sistemas teológicos de que se trata, si no nos mantenemos atentos al clamor de los pobres y si no buscamos una mejor manera de responder a él."

Primera crítica

Tras esto, los autores de la Declaración creen necesario y fundado preguntarse

"si los proyectos teológicos más aceptados en la actualidad, tal como de hecho se presentan, son los únicos que abren el camino que lleva a encontrar más adecuadamente el deseo de un mundo más humano y más fraternal."

Por más que un análisis podría mostrar que los autores responderían negativamente, quedándonos en el nivel de la pregunta, hemos de decir que nadie sería capaz de responder si estos proyectos son los únicos que abren camino dentro de su ámbito. En cambio, cabría pedir a la CTI que proponga otro modelo mejor o busque una mejor manera de responder al clamor de los pobres, de acuerdo con el principio que ella misma anunció. La CTI no propone nada de esto explícitamente. Pero uno tiene la sospecha de que la "opción inconsciente", desde la que dijimos que hablaba, es la referencia desde la que se califican estos proyectos. De todos modos, en un balance inicial, el punto de partida de la teología de la liberación ha sido aceptado sin reticencias como legítimo. La crítica insinuada queda en una sospecha abstracta y muy formal de los proyectos teológicos que de ahí surgen.

EL TIPO DE TEOLOGÍA RESULTANTE. CRÍTICAS A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La crítica se va a concretar ahora, y se dirigirá a muchas de las corrientes teológicas que han surgido de este punto de partida. Lo cual no deja de ser sorprendente, después de la aceptación del punto de partida.

La Declaración reconoce que en la teología de la liberación las situaciones inhumanas no se asumen en forma fatalista, sino como un requerimiento y una voluntad de Dios de que sean cambiadas. Así, Dios revela su misterio a través de los acontecimientos, ya que cuanto más se penetran las situaciones históricas concretas mejor se responde a la palabra de Dios. De esta forma, se capta mejor la profunda unidad entre la historia de salvación obrada por Jesucristo y los esfuerzos del hombre por mejorar esta historia humana. Con esto se excluye todo dualismo y la actividad humana adquiere un valor nuevo, propiamente teológico, de modo que el advenimiento de una sociedad justa se concibe como anticipación de la llegada del Reino.

Resumen rápido, simplificado, pero objetivo y fiel de la teología de la liberación. Pero de este resumen la CTI extrae la siguiente consecuencia:

"en consecuencia, la fe cristiana es concebida, *ante todo*, como una praxis histórica que cambia y renueva el orden social y político."

¿De dónde saca la CTI este "ante todo" que hemos subrayado en el texto? ¿Qué ocurriría si en su lugar se hubiera escrito "como incluyendo" o "necesariamente también"? Parece un matiz imperceptible, y, sin embargo, está a la base de todas las críticas ulteriores. En efecto, "ante todo" revela prioridad, casi exclusión tácita de otros elementos. ¿Qué ocurriría si tras leer la parábola del buen samaritano alguien nos dijese que la teología de Jesús es *ante todo* una praxis asistencial? ¿O si tras leer 1 Jn se nos dijera que, para Juan, la fe cristiana es *ante todo* amor al prójimo? Se nos habría presentado una falsificación sobre la base de introducir un conflicto allí donde la fe cristiana confiesa que no puede haberle. Como si alguien pretendiera juzgar la ortodoxia

de una cristología a partir de la pregunta de si Jesucristo era *ante todo* Dios o *ante todo* hombre.

Objeciones concretas

De esta sibilina sutileza en el uso del lenguaje surgen una serie de objeciones contra "muchas de las corrientes teológicas" nacidas de estos datos elementales. Veámoslas.

a) "De la unidad entre historia del mundo e historia de la salvación no se puede forjar una concepción tendente a hacer coincidir el evangelio de Cristo con la historia profana."

Esto es evidente. Pero la teología de la liberación no quiere hacer coincidir, sino *incluir* la historia profana en el evangelio. Combatiendo a un falso enemigo, esta cuestión central ha quedado sin abordar.

b) El evangelio "es misterio de orden sobrenatural y, por tanto, una realidad irreductible a toda otra" (es decir: al trabajo del hombre en la historia).

Sorprende la vinculación entre "sobrenatural" e "irreductible". Muchos miembros de la CTI parecen ignorar toda la polémica sobre el sobrenatural, en la cual muchos de ellos debieron combatir el dualismo mostrando que la sobrenaturalidad del mundo de la gracia no implicaba su irreductibilidad a la naturaleza histórica. Lo que es válido a nivel de las relaciones "creatura racional-fevisión beatífica", no parece serlo en el de las relaciones "creatura social-caridad que construye el mundo-Reino de Dios". Extraña ceguera, explicable desde mecanismos inconscientes de defensa.

c) "Ni puede tampoco borrarse totalmente la frontera entre la Iglesia y el mundo."

De nuevo la misma táctica estilística: el enemigo en un extremo, y así yo no me tengo que mover del otro. El problema no es "borrar totalmente la frontera" (¡ya no se hablaría de iglesia ni de mundo!), sino precisar *hasta qué punto* se relativizan estas fronteras desde una iglesia que neotestamentariamente se concibe como servicio. Si el servicio es autodefinición, y no prestación ocasional, implica necesariamente una "entrega" y cierta relativización de las fronteras de la propia identidad. La teología de la liberación sí afirma que este grado de relativización es mayor del que se da en la iglesia actual. ¿No presuponen una relativización semejante las cartas de la cautividad con su tensión - incluso lingüística- entre mundo e iglesia?

d) "Es cierto que el mundo, tal como existe históricamente, es el lugar donde se desenvuelve el designio divino de la salvación, pero no en tal forma que la fuerza y dinamismo de la Palabra de Dios se *limiten* a promover el progreso social y político."

Nuevamente el problema no es de limitación, sino de implicación: el dinamismo y la fuerza de la Palabra de Dios ¿implican la promoción del progreso social y político?

e) "Así pues, la práctica de la fe (praxis fidei) no debe quedar reducida al esfuerzo por mejorar la sociedad humana."

No queda más remedio que insistir: la práctica de la fe, ¿incluye *de veras* o no el esfuerzo por mejorar la sociedad humana? Esta es la cuestión planteada.

f) "Esta práctica de la fe conlleva, junto con la denuncia de la injusticia..., la adoración del verdadero Dios..., en oposición a todas las formas de idolatría."

Uno se preguntaría si el criterio de una adoración para con el verdadero Dios no sería el evangélico "hacer la voluntad del Padre". Pero, dejando esto, digamos que hay efectivamente, en algunas situaciones concretas del mundo, idolatrías del sistema, del estado, del partido, o cultos a la persona más o menos idólatras.

Pero la pregunta que hace la teología de la liberación, y que no ha recibido respuesta, es si la idolatría del Capital no es la forma más profunda de idolatría, por cuanto impone su culto mediante el temor reverencial y el respeto interior que hace que el hombre, por muy teólogo que sea, no se atreva en su interior a decir nada que pueda molestar a ese dios todopoderoso. ¿No es ésta una forma de idolatría más profunda, por más voluntaria y menos aparente?

En resumen una treta estilística (formulaciones extremas, adverbios totalizadores, adjetivos superlativos) permite a la CTI echar un velo de sospecha sobre "muchas" de las corrientes de la teología de la liberación, sin entrar en los verdaderos problemas que estas corrientes quieren debatir.

Puntualizaciones, insistencias

Tras estas críticas, el Documento cree necesario o conveniente insistir en tres puntos concretos:

a) que nunca el debate político con sus enfrentamientos, debe hacernos perder de vista que el objeto y el fruto propio de la actividad cristiana son la paz y la reconciliación. Media verdad que se convierte en falsedad cuando no la completamos dialécticamente: la paz y la reconciliación cristianas no terminan enmascarando los enfrentamientos reales, sino intentando superarlos en la realidad misma. Lo que se trataba de definir era qué paz y qué reconciliación son las auténticamente cristianas.

b) que la política no es un valor absoluto, sino un instrumento hecho para servir y que olvidar esto "hace pesar sobre la libertad de los hombres el peligro inherente a los movimientos que favorecen poderes dictatoriales". Aquí se podría decir a la CTI que su excesivo respeto hacia la contingencia y la relatividad de lo político "hace pesar sobre la libertad de los hombres el peligro inherente a los movimientos que favorecen" el hambre, la migración más cruel y todas las lacras inhumanas aludidas por ella misma al comienzo de su Declaración. Parecía que era de esto de lo que iban a tratar.

Y aquí, en este segundo punto, es donde la Declaración insiste sobre la función eminentemente *inteligencial* de lo teológico (discutible manera de liquidar la cuestión ortodoxia/ortopraxis, cuando Tomás de Kempis prefería sentir la contrición que saber definirla y Tomás de Aquino afirmaba que el casto sabe más acerca de la castidad que el teórico de ésta). Aquí se enuncia el principio programático tantas veces aludido:

"La teología, sea cual sea el asunto sobre el cual actúe, debe ser capaz de distanciarse de condicionamientos concretos que, casi siempre, traen aparejadas pasiones y presiones de todo tipo."

Se podría contestar con una distinción escolástica: si por distanciarse se entiende no identificarse incondicionalmente, *transeat* (vale). Pero si se entiende: pretender no estar en ningún contexto: *nego maiorem* (no lo puedo aceptar), pues esta pretensión es idolátrica, ya que pretende superar la contingencia humana. Y además, no hace sino reforzar los contextos en los que ya está. Por eso, cuando sigue:

"Es, pues, necesario cuidarse muy especialmente de no llegar a una *visión unilateral* del cristianismo."

sólo cabe responder que precisamente lo que la teología de la liberación está tratando de decir desde hace años a los países eufémicamente llamados "desarrollados" es que su teología es una *visión unilateral* (y culpable) del cristianismo. Nos tocaría, pues, convertirnos antes que acusar, no sea que se nos apliquen aquellas palabras de Jn 15, 22: "si no hubiera venido y les hubiera hablado no tendrían pecado. Pero ahora no tienen excusa de su pecado".

c) Finalmente, la CTI considera necesario subrayar lo siguiente:

"las acusaciones contra la injusticia y los llamados a hacer causa común con los pobres se refieren a situaciones muy complejas surgidas en un contexto histórico dado..." Por tanto, "los ensayos teológicos orientados a la construcción de una sociedad más humana deben tener en cuenta, cuando asumen teorías sociológicas, los riesgos inherentes a estas adopciones".

De nuevo, nada que *objectar* y sí algo que *añadir*: hablar de las situaciones de pobreza e injusticia mencionando su complejidad y su contexto sin aludir para nada al pecado humano que crea y sostiene estas situaciones, todo esto es asumir una teoría sociológica (falsa o verdadera, pero teoría sociológica). La CTI debió ser consciente de ello y no lo fue.

Pero es que además, decir que estas situaciones son "muy complejas" provoca la sensación de que son inanalizables. Y esta sensación se aprovecha para afirmar que muchos intentos de análisis "se fundan en presupuestos filosóficos discutibles o en una concepción antropológica errónea. Es el caso, por ejemplo, de una parte importante de los análisis inspirados en el marxismo o en el leninismo". La velada alusión a que los análisis de Marx y Lenin se fundan en presupuestos filosóficos erróneos es una simplificación abusiva. Los análisis de las situaciones complejas deben tener respuesta en el mismo campo de los análisis. Pretender refutarlos desde su vinculación ideológica recuerda la refutación de Darwin o de Freud a partir de su ateísmo. Mucho más útil ha sido para la teología el afrontar los análisis de Darwin o Freud y valorarlos por sí mismos.

ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA

a) El Antiguo Testamento

Comentamos siguiendo el documento, que considera por separado al Antiguo y al Nuevo Testamento.

El Éxodo

El Éxodo ocupa un lugar central en la teología de la liberación, y la Declaración reconoce que "en efecto, la salida de Egipto es en realidad el acontecimiento primero de la salvación en el AT". Este reconocimiento resulta ser meramente verbal cuando se añade: "*esto no obstante*, el AT no hace consistir *toda* la liberación en sacar al pueblo de Egipto". La teología de la liberación tampoco: los autores del Documento olvidan que en su resumen de dicha teología hablaban del hombre nuevo... Pero es que la Declaración se permite continuar: "esta liberación se ordena al culto de la Alianza que se celebra en el monte Sinaí".

Dejemos a un lado la unilateralidad que supone esta última afirmación (¿y la posesión de la tierra prometida, la instauración en ella de un pueblo de Dios sin esclavitudes, todo ello fruto de la Alianza?) y constatemos nuevamente las artimañas lingüísticas de siempre. La expresión "culto de la Alianza" -infeliz o malintencionada- parece reducir la Alianza al culto, olvidando el carácter de justicia social del Código de la Alianza y que la verdadera realización de la Alianza apunta a la existencia del pueblo como "pueblo de Dios" -en fraternidad y sin esclavitudes-. Desconoce, además, toda la crítica del culto, presente a lo largo del AT y que llega hasta la carta a los Hebreos, y sugiere, sin decirlo, una falsa contraposición entre culto y liberación política.

Aun concediendo la indiscutible validez de que *la Alianza es el fin de la liberación de Egipto*, hemos de precisar que lo que afirma la teología de la liberación es que no hay Alianza sin salida de Egipto. La salida de Egipto no es, pues, *toda* la liberación, pero sí que puede ser quizás la liberación *hoy necesaria*. La CTI parece dar a entender que como la Alianza es lo importante, ya no hace falta "salir de Egipto". Irónicamente cabe añadir que Yahvé se negó a establecer su Alianza en Egipto. Esa era más bien la propuesta del Faraón... (Ex 8, 25).

Salmos

Aquí la perplejidad es mayor. En efecto, el problema de los salmos, para un orante moderno, es su excesiva materialidad, demasiado "veterotestamentaria". Pues bien, para el Documento, "el objeto de las necesidades experimentadas en los diferentes casos particulares es un elemento de menor importancia" en los salmos. No vale la pena discutir esto: se trata de una lectura de los salmos desde la riqueza y el bienestar o desde la pobreza y el hambre. La segunda lectura es la única posible. Con ello no negamos que el peligro reduccionista puede ser verdad. Pero es claramente injusto que quien tiene vista se permita decirle a una persona ciega y que anhela ver, que, como el sentido de la vista no es el sentido de la vida, su problema concreto es "un elemento de menor importancia". Jesús ciertamente no procedía así. Y por eso, una vez en esa dinámica, no será de extrañar que encontremos aquí la frase más desdichada de la Declaración:

"No se puede, por tanto, hablar de esta especie de salvación, *en cuanto concierne a los derechos y al bien del hombre, sin hacer referencia al mismo tiempo a toda la reflexión teológica, según la cual Dios y no el hombre es quien cambia las situaciones.*"

¡Hasta luterana se nos hace la CTI, y no por ecumenismo, sino con tal que no toquemos al capitalismo! Lo que sí es cierto es que Dios sólo *cambia las situaciones haciendo que el hombre las cambie*. Escamotear esto es confirmar la crítica marxista de la religión: condenar a los oprimidos a la inacción resignada.

Profetas

La CTI reconoce que los profetas son "un ejemplo impresionante de una acción para mejorar las condiciones de la existencia humana, inspirada por una revelación divina". Se multiplican las referencias a Amós, Miqueas, Oseas, Isaías; se recogen sus amenazas. Uno piensa que lo decisivo de los profetas es su teología, de la que derivan sus gritos y amenazas: la identidad entre conocer a Yahvé y practicar la justicia (jr 22, 16) y la contraposición entre un Dios de los pobres y un Dios de los "establecidos" (cúlticos, teológicos, religiosos, socio-políticos, etc). Un enfoque así hubiera sido más fecundo. Pero más que estas ausencias, extrañan las cuatro objeciones que la CTI extraerá de los profetas contra la teología de la liberación:

a) "Sin embargo, en ellos se ve mucho menos un optimismo, que algunos creen que se funda en una teología de la historia, que un escepticismo que se pregunta si acaso el hombre es realmente capaz de hacer el mundo diferente a lo que es."

Esto lo comparto. Y ya he escrito que la teología de la liberación no se funda en un ciego optimismo histórico y que, en definitiva, sólo se puede creer en los hombres porque Dios ha creído en ellos primero. Pero no es cristiano utilizar este pesimismo como arma contra la acción del hombre. Jesús, que sabía lo que hay en el hombre y por eso no se fiaba de él (Jn 2, 24-25), es el autor de los más radicales imperativos: sed perfectos como vuestro Padre celestial (Mi 5, 48). Además, el pesimismo sobre el hombre no fue obstáculo, en la tradición espiritual cristiana, para presentarle como meta la santidad. Y la versión "política" de la santidad es el Reino...

b) Los profetas "plantean como exigencia previa la actitud que, propiamente, es la de la conversión interior y de la justicia. Dejad de hacer el mal; aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda" (Is 1, 16ss).

Uno se pregunta qué es eso "propiamente interior" que acaba en algo tan exterior como la viuda y el huérfano, y cómo se hace justicia hoy a los millones de oprimidos y huérfanos. Quizás podríamos ponernos de acuerdo en que, para el primer mundo, la conversión interior *también* significa: haz justicia y dale sus derechos al tercer mundo.

c) "Es necesario, además, que Dios conceda a los hombres la posibilidad de realizar mayor justicia en las relaciones sociales: después de todo, sólo Dios puede proveer eficazmente a los derechos y al bien verdadero de los hombres, sobre todo de los oprimidos."

Nuevamente uno tiene la impresión de que ese "sólo Dios puede proveer..." conduce a la inacción resignada de los oprimidos y, por tanto, al mantenimiento de la situación actual. Como Dios es el responsable del capitalismo, sigamos haciendo capitalismo hasta que Dios, "único que puede hacerlo", provea eficazmente en contra. Perdón si soy mordaz. No dudo en absoluto de que la CTI no quiere afirmar esto. Sólo me pregunto por qué da la impresión de afirmarlo. ¿A qué viene este "es necesario además" que parece cuestionar lo único no cuestionable para un creyente?

d) "Los profetas reconocen la existencia de algo así como un "sistema perverso", pero no permiten, en su espíritu, el *reducirlo todo* al punto en que el mal sería simplemente el signo y el efecto de estructuras sociales injustas, y en que la eliminación de los abusos podría resultar de la sola abolición de las formas existentes de propiedad."

Nuevamente el lenguaje de extremos: "reducirlo todo", "sola". La teología de la liberación afirma precisamente que las estructuras sociales injustas son signo y efecto del mal y no al revés. Y deben combatirse como encarnaciones concretas del mal. Y respecto a la "abolición de las formas existentes de propiedad", la Declaración da a entender que como ella sola no puede (no es suficiente) eliminar los abusos, no vale la pena llevarla a cabo (no es necesaria). Y una cosa no puede en buena lógica llevar a la otra, como aquí se insinúa.

LA ESPERANZA DEL AT

Se habla, en este apartado, de las intuiciones veterotestamentarias de una sociedad nueva y se alude a la categoría de Reino de Dios que ciertamente "deberá llegar y eliminará toda dominación del hombre sobre el hombre". Pero se concluye sorprendentemente así: "en nuestros días un buen número de ideologías de salvación secularizada esperan la realización de estas promesas divinas sólo dentro de los límites de la historia y de la acción del hombre. Sin embargo... el AT rechaza estas ideas". No se necesita ser teólogo para afirmar que el AT rechaza una visión secularizada de sí mismo y de su esperanza. El problema es más bien qué dice el AT de su propia esperanza (y no de su falsificación): ¿la rechaza por el hecho de trascenderla? ¿O acaso la CTI debería matizar más y afirmar que aunque el Reino se distinga de la historia y la trascienda, tiene que ver con ella? Para no caer en dualismos, ¿no debería evitar la sospecha de que la historia no realiza el Reino de ninguna manera, ni tendencial (en el sentido del *desiderium innatum visionis beatificae*), ni incoativa, ni sacramental, ni "metanoica"? ¿Qué significa este deseo innato cuando se le lee a nivel de la historia total y se utiliza para lo sobrenatural una categoría más amplia (el Reino) que la de la visión beatífica?

b) El Nuevo Testamento

La Declaración afirma que "subsiste en los espíritus... que el NT se interesa menos por las realidades sociales y por la vida colectiva de los hombres", pero reconoce que ello es debido a "la impaciencia con que se esperaba el Reino de Dios". Esta observación podría haber dado pie a citar a Lucas -el primero que abandona en forma sistematizada la espera inminente-, aquel autor que presenta una teología más interesada por lo social. De esta manera, la Declaración hubiera podido tematizar -cosa que no hace- las citas de

las tremendas invectivas contra los ricos. También se debió notar que la teología del "Cristo total" (Recapitulación, Adán definitivo; la historia como marcha hacia el "varón perfecto" (Ef 4, 13) da pie a una teología de la "comunidad humana total", abandonando toda importación exclusivamente privatista de la fe, de corte luterano, pietista, etc. Así, la CTI no habría escrito que la "importancia trascendente del amor personal del Dios encarnado a su nuevo pueblo se presenta de tal manera que los problemas planteados por la existencia temporal dejaron de ocupar el primer lugar", sino que habría matizado: la existencia temporal *propia*, no los problemas planteados por la existencia temporal del prójimo. Tampoco habría escrito que "bajo la iluminación proyectada por el misterio del Señor doliente y resucitado, las necesidades humanas pudieron tomar un carácter de menor urgencia", sino que otra vez habría hablado de las necesidades humanas *propias*. Porque no hay que olvidar que quienes hacen estas afirmaciones viven en el mundo que tiene resuelta su existencia temporal y se dirigen al mundo que no la tiene resuelta, y en estas condiciones, la exégesis del NT puede convertirse -contra la voluntad de sus autores- en puro cinismo.

Y, no obstante, la Declaración insiste en que "la Buena Nueva de Cristo y la ética del NT aportaron muchas normas directrices y modelos de comportamiento, todos ellos aptos para inspirar una crítica social", con largas listas de textos. Todo ello no debería concluir con la "disposición a acoger formas institucionalizadas de caridad cristiana", aludiendo a la colecta en favor de Jerusalén. Porque la caridad institucionalizada patente en la colecta de Jerusalén es una forma de cumplir un precepto más amplio: el de "acordarse de los pobres" (Ga 2, 10). No parece exagerado decir que hoy la forma de cumplir aquel precepto más amplio no es ya sólo la caridad institucionalizada, sino la justicia institucionalizada. La expresión de la CTI da la impresión de contentar- se con la existencia de instituciones como *Adveniat o Misereor*, todo lo beneméritas que se quiera, pero cuyos fondos no siempre fueron utilizados como pediría la neutralidad política de la caridad.

No entraremos en el siguiente punto de la Declaración (justificación y construcción del mundo), sobre el que todavía hay mucho que vivir y reflexionar.

ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

1. La acción de Dios y la acción del hombre

Es natural que el primer tema abordado sea el de la relación entre "Dios liberador" y "acción liberadora del hombre". Y quiero que conste que aquí el Documento aporta los matices que antes echamos de menos y ahora nos alegramos de encontrar: que la afirmación de que solo Dios libera no debe tomarse como inspiradora de inmovilismo, que las situaciones inhumanas no pueden esperar de la fe ni excusa ni complicidad, que las estructuras sociales injustas ni son queridas por Dios ni son producto de una evolución neutral, que estas estructuras son objeto de una responsabilidad moral... Aunque no se señalen concretamente el lugar y el tipo de injusticia, parece que estemos ante lo que un exegeta diría "otra fuente". Y quizás alguien pueda decir que antes fui injusto con mis críticas, por no haber sabido esperar. Pero habiéndolo pensado seriamente, mantengo las acusaciones anteriores por estos tres motivos:

1) Ya antes reconocí que la CTI no pretendía afirmar lo que de hecho parecía afirmar.

2) Lo que debe inculparse a la Declaración es que lo que acaba de decir (que también es bíblico) no lo haya dicho inmediatamente y en dialéctica con las afirmaciones que antes discutimos. Los dos miembros de una dialéctica nunca deben dejar de yuxtaponerse. Separarlos es dar pie a que cada uno tome aquel que le convenga y use el documento para sus fines particulares, como está ocurriendo, o que se intente con buena voluntad una componenda "centrista" recortando un poco de cada afirmación; una especie de sinergismo que, en la teología de la gracia, ya hace tiempo que se reveló falso. Los dos miembros de una dialéctica (y más de la privilegiada Dios-hombre) no se componen recortándolos sino soportándolos (en el sentido etimológico del término) a ambos en su totalidad. Lo que reprochamos a la Declaración es un despedazamiento de totalidades que sirve para que las piezas jueguen un papel diverso del que debían.

3) Porque efectivamente ¿qué papel va a jugar este párrafo de la Declaración, cuyas ideas acabamos de mencionar? Me temo que un papel políticamente conservador. Porque este párrafo sirve de despegue para esta frase que arranca inmediatamente de él:

"El cristiano (repetimos la última frase del párrafo anterior) está obligado a recordar siempre que las instituciones sociales surgen de la conciencia social misma y que son objeto de una responsabilidad moral. Quizá pueda preguntarse *si está permitido* hablar de "pecado institucional" o de "estructuras de pecado", dado que el término bíblico de pecado designa, ante todo, una decisión expresa y personal de la libertad humana. No es imposible, sin embargo, que, por la fuerza del pecado, el desprecio y la injusticia pueden instalarse en las estructuras sociales y políticas."

El párrafo antes citado ha venido a servir para cuestionar el lenguaje de pecado institucional o estructural, común ya en América Latina, y con ello cuestionar también la pretendida inmoralidad del capitalismo como situación o como estructura. Quizás la CTI ha suavizado una propuesta anterior, que se encuentra en la relación presentada por H. U. von Balthasar (NRT 99 (1877) 518-531), que rechaza toda posibilidad de hablar de pecado institucional, con expresa alusión a Medellín. La frase, con todo, se queda corta: *pueden* instalarse, y no el pecado, sino el desprecio y la injusticia.

Pienso que tienen más razón quienes afirman que *se debe* hablar de estructuras de pecado: América Latina es un continente en estado de "pecado mortal" institucional. La teología de la liberación persigue la metánoia, la conversión consiguiente a este estado. Por lo demás, la CTI sabe muy bien que "ante todo" (el pecado designa ante todo... cfr párrafo citado) no significa "exclusivamente". Y la tradición teológica aporta argumentos para que se pueda hablar de pecado estructural:

a) Trento reconoce que se puede hablar de pecado cuando se trata de algo que "viene del pecado y al pecado lleva" (DS 1515). Parece que la situación de América Latina reúne estas cualidades.

b) Precisamente la tradición católica se distingue por su empeño en reconocer un pecado-no-voluntario y llamarle así a pesar de todo: pecado original originado. Y la Biblia conoce un concepto de iguales características en el "pecado del mundo". Ya sé que la tradición católica insistió siempre en que el pecado original era un pecado "analógico". Pero la teología de la liberación no reclama ahora sino el derecho a usar esta analogía consagrada.

c) Parece ridículo e interesado sentir escrúpulos por la analogía que se está utilizando aquí y no sentirlos ante el abuso de expresiones como Santa Sede". Nada hay más libre y personal que la santidad (hasta el punto que coincide con Dios). Los miembros de la CTI tienen ahí un combate que librar, seguramente más evangélico y ecuménico.

d) Y si aun así se niega a la teología de la liberación el derecho a hablar de pecado institucional o de estructuras de pecado, queda el recurso de asumir el lenguaje de Piet Fransen (*Mysterium Salutis* IV, 2, p. 899) y hablar entonces paladinamente de "estructuras demoníacas de la sociedad humana" que constituyen la dimensión colectiva del pecado.

Todo esto es importante. Y las estructuras, hay que decirlo, tienen una geografía y una historia. Y la pregunta es: las estructuras de América Latina (o las de todo nuestro mundo, en cuanto el tercer mundo es "el reverso de la historia", G. Gutiérrez) ¿son o no son estructuras demoníacas? Y si lo son ¿es o no es obligación grave, para un cristiano convertido, el tratar de combatirlas?

Porque, otra vez, la suavidad ante el término pecado parece dar pie a ciertas vacilaciones con que la Declaración ha abierto este apartado: que los enunciados del AT sobre liberación no pueden valer, en todos sus aspectos, en el orden de cosas instaurado por el NT, porque la revelación de Cristo divide el curso de la historia, ininterrumpido, en tiempo de la promesa y del cumplimiento, unidos por la seguridad de que sólo Dios es liberador...

Nadie duda de que sólo Dios es liberador. La cuestión es *de qué forma* lo es; pero este punto ya lo hemos tratado. Lo sorprendente es que la Declaración parece caer ahora en un reduccionismo: el "tiempo del cumplimiento" es el tiempo histórico posterior al NT. De repente se han olvidado de la escatología. Más correctamente debería decirse que el NT no inaugura sin más el tiempo del cumplimiento, sino el tiempo de la puesta en vigor irrevocable y definitivamente victoriosa de la promesa. El tiempo posterior al NT es tiempo del *ya y todavía no*. Olvidar el "todavía no" sugiere tácitamente que el cumplimiento de la Promesa termina en la revolución francesa y en la Ilustración. Naturalmente, las consecuencias que se sacan de ahí no son desinteresadas:

"Claro está que para poder comprender esta afirmación de la fe (sólo Dios es el liberador, dentro del contexto AT y NT) es necesario admitir que las necesidades del hombre no están reducidas a las solas dificultades económicas y materiales."

¿En qué medida sería esto cierto si no hubiésemos olvidado que las necesidades materiales del hombre no son sólo eso, sino también son *pecado* estructural? Este es el interés que nos guiaba en la discusión anterior. Y desde aquí podemos afirmar que "sólo Dios es liberador en el sentido genuino de la palabra" y por eso precisamente la liberación cristiana incluye y se extiende también a las necesidades materiales del hombre. Para ilustrar esto, baste aludir a la vinculación que Jesús establece entre sus curaciones y el perdón de los pecados.

2. La relación concreta entre promoción humana y salvación cristiana

En este punto, la CTI declara que sólo puede dar la *solución formal* del problema. Dice que no se pueden separar totalmente ni se puede mantener un optimismo evolucionista. Busca, en *Gaudium et Spes* y en el Sínodo de Obispos de 1971, fórmulas con que plasmar esta relación "no monista ni dualista": *preparación* de la materia del Reino; *expresión* de la esperanza escatológica a través de las estructuras de la vida secular; *superación* (o transformación) de los cumplimientos terrenales por parte del Reino; la acción en el mundo como *elemento constitutivo* del anuncio de la fe.

Nada que objetar. Tan sólo, como ya dijimos, encuentra uno a faltar otras categorías, como "anticipación", "incoación", "sacramento", etc. Quizá cabría incluir aquí las "obras" como *ruto-* de la justificación. Pero tras esta respuesta impecable, salta nuevamente la sorpresa: aunque hay que mantener la unidad entre liberación y salvación "hoy en día conviene más bien poner de relieve con mayor claridad y vigor lo que las diferencia" (!). De nuevo las trampas inconscientes del lenguaje. ¿Por qué conviene hoy subrayar la dualidad? ¿Porque favorece esto a los países opresores? O en todo caso, quizá convenga más esto en el primer mundo. Pero la CTI no prueba en ninguna parte esta conveniencia para el tercer mundo, para el cual parece estar hablando.

Si rastreamos el texto en busca de razones que permitan hacer comprensible esta opción, encontraremos que se nos dan estas tres:

a) Que de esta forma será más fácil no desanimarse ante los fracasos. Pero esto no es razón para privilegiar uno de los dos polos, sino para acentuarlos los *dos*: curtir ante los fracasos y encender la posibilidad de una esperanza que no desista de la acción.

b) Que así se da más relieve al misterio de la cruz, "sin la cual no se realiza ninguna acción verdaderamente salvadora". Esto es verdad. Pero se olvida que el pecado humano es incluso capaz de manipular la cruz en su favor. (No sería la primera vez que se cometen atrocidades con el crucifijo en la mano). Pero es que con esto entramos en un terreno que supera la teología académica: *de* la cruz sólo se puede hablar *desde* la cruz. La acentuación del elemento dualista tendría un sentido muy distinto si se hiciese *desde el mundo de los oprimidos*. Ahí, en efecto, puede significar que el amor (como categoría englobante de "toda ley") no es una categoría apacible, sino que nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos. Desde otra postura, neutral, puede sonar (aun sin quererlo) a no tomar tan en serio esa frase del evangelio.

c) En fin de cuentas, la Escatología siempre implica una ruptura y una discontinuidad que "en la historia de cada individuo se la experimenta como muerte" y que "afecta también a la historia entera como "pérdida del mundo". Pero habría que añadir que, para que esto no sea nuevamente algo ideológico, es preciso recordar que la moral y la ascética más rancias nunca dispensaron de la obligación de vivir y de luchar contra la muerte hasta el límite de lo posible. Esto mismo exige del hombre la dignidad que le da la resurrección. Y esto es válido no sólo individual, sino también socialmente. ¿En nombre de qué pudo la CTI dejar de mencionar esto? Esta es la pregunta que nos hacemos repetidamente a lo largo de este comentario.

Hay que reconocer que la CTI ha sido consciente de sus límites, pues en un párrafo conclusorio nos advierte de que lo que es válido para los países más desarrollados

industrialmente (Europa y América del Norte) no tiene el mismo valor para los continentes y las zonas cuya población en gran mayoría sufre hambre. Esta afirmación nos ha animado a hacer las observaciones anteriores, más válidas precisamente para el tercer mundo. Pero, también por esto, no podemos aceptar que el Documento pretenda concluir: "se compromete la relación fundamental que recordamos anteriormente, si se privilegia la acción por la liberación social y política hasta el punto de relegar a un segundo plano el culto de Dios, la oración, la eucaristía o los demás sacramentos, la ética individual, los problemas de las postrimerías y la lucha austera que debe hacerse en la historia contra los poderes de las tinieblas". Ante esto cabe recurrir a un texto bastante más autorizado:

"Si cuando vas a presentar tu ofrenda ante el altar, recuerdas allí que tu hermano tiene alguna queja en contra tuya, deja ahí tu ofrenda ante el altar, anda primero a hacer las paces con tu hermano y entonces vuelve a presentarla" (Mi 5,23-24).

¿Cree la CTI que Mateo privilegia la acción por la liberación relegando el culto de Dios? El primer mundo, al que pertenecen casi todos los miembros de la CTI debería recordar que el tercer mundo "tiene una gran queja en contra suya" y después de esto preguntarse si puede presentar sus ofrendas en el altar de la ortodoxia. Por lo demás, ¿por qué hablar oponiendo y no hacerlo integrando dialécticamente? Y en el caso de hablar oponiendo, ¿por qué la CTI no formuló así: "Se compromete la relación fundamental que recordamos anteriormente, si se privilegia el culto de Dios, la oración, etcétera, hasta el punto de relegar a un segundo plano la acción por la liberación"?

3. La misión de la Iglesia

Después de lo que llevamos expuesto es de esperar una presentación de la iglesia por caminos de neutralidad política. Pero aunque se reconoce en el inicio de este apartado que "la comunidad eclesial se sitúa siempre en condiciones concretas en las que ya se han tomado opciones políticas", esta afirmación sólo sirve para dar paso a la adversativa:

"Por su origen, por su carácter sobrenatural y por su misión religiosa, así como también por la esperanza escatológica, la Iglesia no se vincula de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación (GS 48). No puede confundírsela con ningún sistema social ni asociársela a título necesario e irrevocable."

Y aunque reconoce que la Iglesia "puede pasar que incurra en el reproche de complicidad si no denuncia o encubre la situación de los pobres y oprimidos" y que ha de haber en la Iglesia una "solidaridad con los pobres", sin embargo, ambas concesiones están esterilizadas de antemano. La primera por el "puede pasar", cuando está pasando; la segunda porque circula por el texto con el freno de mano puesto: "este término (pobres) debe entenderse en toda su acepción la cual comprende, por ejemplo, a los hombres afectados de indigencia espiritual, psicológica o material". Poco casual y significativo el orden "espiritual, psicológica y material".

La neutralidad política de la Iglesia es una verdad irreprochable en una situación de normalidad. Pero cuando una situación mundial se mantiene a costa del hambre de dos tercios de la humanidad, la situación no tiene nada de normalidad. Y entonces lo que

vige es Lc 6: "ay de vosotros los ricos, felices los pobres". Así la Iglesia no "se confunde" con un sistema social, pero está con los pobres o si se prefiere "está con todos, pero desde los pobres", que es la única manera de estar con todos, como escribí en otra ocasión. También vige en circunstancias relativamente ideales que "la reforma del orden social y político incumbe a los laicos", cosa que reconoce el documento cuando dice que, con todo, a veces la Iglesia, en su globalidad, no tiene derecho a callarse o puede verse obligada a hablar cuando la dignidad humana y los derechos elementales del hombre son pisoteados. Y añade que "es imposible evitar totalmente entre cristianos controversias en materia social y política". Sólo que no cabe enmascarar estas diferencias apelando al slogan tranquilizador de que "lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los separa". Esto vale a nivel de lo vivido en la fe no al nivel de lo que debe afrontarse en la realidad: si Jesús es signo de contradicción, quizás hay que decir, más bien, que lo que une a los fieles es lo mismo que los separa. En efecto, lo que unía a Jesús con los judíos (la apelación a Yahvé) ¿no fue más bien lo que les separó? ¿No fue toda la vida de Jesús una controversia sobre Dios? Porque después de Jesús ya no se trata de hablar de Dios, sino *de qué Dios y de qué Cristo* se habla. Por eso no nos vale la conclusión que de la frase anterior se saca.

"Se pone seriamente en peligro la unidad de la Iglesia si las diferencias que existen entre las "clases" sociales son asumidas en el sistema de la 'lucha de clases'."

Si la CTI cree de veras que las diferencias que de hecho existen entre las clases son algo tan natural como las diferencias climatológicas y no tienen algo de lucha, o mejor de agresión -y agresión comenzada por la clase poderosa- entonces contradice varias de sus palabras anteriores. Si no lo cree, es difícil comprender cómo se separa "el sistema de la lucha de clases" de la "realidad de diferencia de clases" existente. Nos tememos que el temor por la unidad eclesial sea la forma ideológica de enmascarar otro temor no confesado o no reconocido.

Desde aquí se matizan o complementan otras afirmaciones unilaterales del final del Documento. Que haya que "evitar que las opiniones en materia social y política prevalezcan de tal modo que cristianos con opciones *diferentes* dejen de celebrar juntos la eucaristía o se excluyan mutuamente de ella", es un problema grave. Pero los principios claros se oscurecen ante las concreciones: en muchos casos las opciones no son *diferentes* sino enemigas. La carta de Santiago aborda mejor el problema cuando dice que lo que el rico debe llevar a la Iglesia es su humillación (1, 10) y sólo así, perdonado, puede celebrar la eucaristía.

Otra verdad deformada es la de que "el anuncio cristiano de la salvación debe ser llevado a todos los hombres, incluyendo ricos y opresores. La Iglesia no puede excluir a nadie de su caridad". Aquí se omite decir que sí a todos, pero de modo distinto: a los ricos denunciando su pecado para ofrecerles después la salud; a los pobres liberándoles de su opresión concreta para de ahí llevarles a la conversión de su pecado (cfr Jn 8, 7-11; Lc 19, 1-10).

CONCLUSIÓN

La Declaración se queda muy por detrás de *Gaudium et Spes*, de Medellín y del Sínodo de Obispos de 1971. Un europeo debería reconocer que los teólogos sudamericanos

tienen motivos para estar dolidos. Dicho esto, el autor pide perdón por la mordacidad, la ironía y la dureza de su crítica: la minuciosidad del trabajo analítico es tan fatigosa que provoca la descarga de agresividades. Y sobre todo, el Documento resulta doloroso: una opción de fondo más allá de su pretendida neutralidad, que se traduce en subrayados unilaterales, implícitos, sugerencias, observaciones, conclusiones que necesariamente sacarán los lectores...

Todo esto es muy serio porque suscita el temor de que la CTI no haya sido arrastrada por una maniobra que pretende "acabar con Medellín" "interpretándolo válidamente".

Esto no significa que la CTI debería haber canonizado la teología de la liberación. De hecho es posible una polémica seria con dicha teología, pero sin usar tanto a Dios como argumento, y sabiendo que habrá que buscar una identificación con los afanes más profundos de dicha teología.

Advertencias a los teólogos de la liberación

Ahí van, porque nadie está libre de errores o tentaciones:

1) En primer lugar, algunos teólogos de la liberación deberían evitar la tentación de un chauvinismo sistemáticamente antieuropeo (comprensible psicológicamente, pero ineficaz políticamente e inválido teológicamente). No se puede -como yo he presenciado- asimilar a J. Moltmann con J. Carter y su política de piel de oveja, sólo porque ha hablado de derechos humanos; es un procedimiento injusto que traduce resentimiento o falta de argumentos mejores. Puede ocurrir algo dicho por G. Gutiérrez: el mal de la izquierda es que tiende a equivocarse de enemigo. Y conviene recordar a Fidel: nada más fácil que ser sectario y nada más difícil que ser unitario; pero, sin embargo, ninguna revolución se ha hecho con sectarismos.

2) Todo esto implica mantener la relatividad de los análisis asumidos, sin tratar de bendecirlos teológicamente. Y aquí puede ser bueno poner en guardia frente a cierto simplismo: ante la brutal problematización de la realidad, la dureza de la condición humana radica en que ni siquiera la infinita razón que tiene la teología de la liberación la exime del esfuerzo de seriedad típico de toda empresa humana. Las buenas intenciones, según Teresa de Ávila, sólo sirven para pavimentar el infierno.

3) Es posible también que exista la tentación de no escuchar. La teología de la liberación puede quejarse de ser totalmente incomprendida, pero, a pesar de todo, debe esforzarse por escuchar lo que se le diga, sin pretender que lo sabe ya de *antemano*, por proceder de donde procede. Lo contrario traduciría un desprecio del "otro" que concluye a priori que de Nazaret no puede salir nada nuevo.

Si estas tentaciones se evitan, entonces la fraternidad que es capaz de crear la opción por los condenados de la tierra, y la fe que es capaz de crear el Dios que se manifestó como Dios de los oprimidos, y que sigue presente en ellos e identificado con ellos mientras los hombres produzcan opresión, esa fe y esa fraternidad pueden dar lugar a la experiencia de una esperanza invencible, que es más fuerte que los dólares que apoyan a los intentos teológicos contra las teologías de la liberación. Una esperanza que llega

hasta poder decir, sin ninguna clase de presunción: "si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?" (Rm 8, 31).

Condensó: LLUIS TUÑI