

SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CONTRIBUCIÓN A UN TEMA EN CONFLICTO

La prensa española se hizo eco de un documento de trabajo, atribuido al Cardenal Ratzinger, sobre la Teología de la Liberación, que por su carácter informal, por las afirmaciones generales y sin matices que formulaba y por las citas de autores concretos fuera de contexto, indujo al autor a aportar con modestia y respeto algunas precisiones sobre la toma de postura global del documento, en una materia que parecía de gran importancia para la Iglesia entera. He aquí el resultado.

Teologia de l'Alliberament. Contribució al diàleg en un tema en conflicte. Quaderns «Cristianisme i Justícia», 4 (1984) 20 pp. y Sal Tèrrea 72 (1984) 221-235

1. ¿Teólogos que han hecho la opción marxista?

El documento no distingue entre afirmaciones correctas y rechazables de la Teología de la Liberación, como parecería exigirle su afirmación inicial de la complejidad de esta teología, que abarcaría desde posturas claramente marxistas hasta otras de correcta teología eclesial. Condena, en cambio, globalmente a "aquellos teólogos que han hecho suya de alguna manera la opción fundamental marxista". Esto plantea dos cuestiones: ¿cuál es la opción fundamental marxista? Y, ¿qué teólogos han hecho realmente esta opción?

Hoy resulta obvio que existen, incluso entre los marxistas, disensiones importantes respecto a sus opciones fundamentales, pues ideas como "lucha de clases" o "revolución" tienen significados muy distintos que no permiten ya hablar simplemente del "marxismo" sino de la existencia de "muchos marxismos". Y en concreto hay que distinguir entre la teoría de Marx como *método de análisis social* (necesitado por otra parte de correcciones) y la filosofía de Marx como *ideología totalizante* para la explicación del mundo y de la historia (que muchos creen separable del método y que desborda las pretensiones estrictamente científicas del marxismo).

Es cierto que inicialmente algunos -no todos- de los pioneros de la Teología de la Liberación utilizaron elementos del método marxista de análisis-socioeconómico. Pero no es menos cierto que los toques de atención críticos sobre las limitaciones de tal método les ha hecho progresivamente más cautos en su empleo.

Parece, por tanto, abusivo englobar a los principales teólogos de la liberación citados en el escrito, en la sospecha de aceptar el marxismo como ideología totalizante, principio estructurador y criterio de su teología, como parece insinuarlo el documento.

Estoy plenamente convencido que J. Sobrino, el teólogo más directamente citado en el documento, se sentiría altamente sorprendido ante esta acusación. He releído su último libro importante, *Jesús en América Latina*, y apenas aparece el marxismo y sus categorías fundamentales.

Se centra con vigor por fidelidad, sobre todo, al Evangelio, en la preferencia de Dios en Jesús por los pobres y pecadores y, desde luego, en las exigencias que se derivan con

respecto a las opresiones concretas de nuestro tiempo. A menos que se descubran infiltraciones marxistas en la afirmación de que la fe sólo es viva cuando "opera por la caridad" o en las parábolas del Samaritano o la del Juicio final de Mt 25, no se hallarán otros elementos dudosos en esta obra de Sobrino.

Al autor del escrito le resulta sospechosa la insistencia de Sobrino en la exigencia de realización histórica del Reino. Pero los textos siguientes parecen disipar cualquier ambigüedad: ni el Reino se reduce a lo meramente histórico, ni queda determinado por los análisis o la mera praxis marxista u otra cualquiera de signo inmanente:

"Qué es el Reino, cómo se realiza, cuáles son sus valores, cómo se le corresponde, lo sabemos en principio **desde Jesús**, y en ultimidad **sólo desde Jesús**" (o.c. Pág. 91).

"Se generaría una relectura inadecuada de Jesús si su principio hermenéutico fuera directamente lo sociopolítico. Pero si el principio hermenéutico es la parcialidad de Jesús hacia los pobres, entonces se hace justicia al Evangelio, se le deja hablar e incluso se proponen a una luz adecuada las consecuencias socio-políticas que realmente tuvo la vida de Jesús". (o.c. Pág. 61 n).

Pero es que además Sobrino rechaza con energía esta tentación reduccionista, de la que es muy consciente:

"Se podría objetar que, aunque el proceso de liberación en sí mismo y la ayuda de la fe a este proceso son correctos y deseables, lleva ya un peligroso germen para la cristología. Sería éste la funcionalización de Cristo, de modo que el "uso" legítimo de Cristo para motivar a la liberación fuese convirtiéndose en "abuso" ...; que el "liberador" sólo fuese usado en aquellos aspectos relevantes para la liberación "histórica" ignorando la liberación "trascendente"; que los criterios últimos de liberación, incluso en lo que tiene de histórica, no se obtuvieran ya del 'liberador' sino de otras fuentes" (o.c. Pág. 26).

Después de estas afirmaciones es más que aventurado sospechar opciones marxistas en un teólogo que además señala como una de las tareas específicas de la Teología de la Liberación alertar y rechazar cualquier "reduccionismo horizontalista" que en la práctica pudiera haberse deslizado.

G. Gutiérrez, a diferencia de Sobrino, sí que intentó incorporar elementos del análisis marxista a su proyecto teológico. El juicio sobre esta opción dependerá de las condiciones y posibilidades de desvincular ideología global del método de análisis marxista. A mi juicio, G. Gutiérrez tiene en cuenta estas limitaciones y de ninguna manera reduce el mensaje liberador cristiano al dinamismo de la lucha de clases marxista.

Si a un autor hay que otorgarle la presunción de honestidad en sus afirmaciones, bastará aportar algunas citas de su primera obra programática *Teología de la Liberación*, que posteriormente se ha esforzado en matizar para evitar las ambigüedades de que se le acusó:

"No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas... ni de forjar una teología de la que se "deduzca" una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por

la Palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor" (o.c, Pág. 15).

Si insiste en la praxis como criterio de autenticidad de la teología, no es por desprecio del valor de los dogmas o del magisterio, sino por la convicción de que la fe no es viva si no culmina en la caridad; y lo confirma con referencias incluso de Ratzinger, autor de las incriminaciones:

"Se ha operado un fecundo redescubrimiento de la **caridad** como centro de la vida cristiana. Esto ha llevado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salida de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás... Ese es el fundamento de la **praxis** del cristiano, de su presencia activa en la historia. Para la Biblia, la fe es la respuesta total del hombre a Dios que salva por amor. En esta perspectiva, la inteligencia de la fe aparece como la inteligencia no de la simple afirmación -y casi recitación- de verdades. sino de un compromiso de una actitud global, de una postura ante la vida (o.c. Pág. 24).

A continuación expone que la Palabra de Dios no es primariamente explicación de verdades sino "promesa para el mundo" y que el sinsentido de la injusticia mundana es como la negación de esta promesa y de esta Palabra. Más adelante distingue la función crítica de la teología respecto a la praxis histórica, del saber racional que necesita y supone. No puede, pues, decirse que la teología quede reducida o sometida a la praxis en el sentido marxista.

En cuanto a la "lucha de clases" -preocupación particular del documento-, con muchos otros sociólogos de distintos signos, la considera como un hecho social innegable, independiente de opciones éticas o religiosas, y que ignorarla significa ya tomar partido. Reconoce asimismo que se trata de un fenómeno más complejo y sutil de contraposición de intereses y de voluntades de poder que la simplista oposición entre proletarios y patronos. Afirmar que el cristiano no puede permanecer neutral en esta lucha no significa necesariamente que deba fomentar la revolución violenta, sino que, en cada momento, de acuerdo con el análisis social más adecuado, debe tomar partido por aquella forma de justicia que haga posible para todos una vida más digna de hijos de Dios.

A pesar de sus referencias a la "lucha de clases" y a la "sociedad socialista" dudamos que se pueda decir que G. Gutiérrez haya hecho "la opción fundamental marxista". No me atrevería a afirmarlo de un autor que en la conclusión de la primera parte de su obra afirma:

"Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre es decir, le hace vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana. No se trata de tres procesos paralelos o que se sucedan cronológicamente: estamos ante tres **niveles de significación** de un proceso único y complejo, que encuentra su sentido profundo y su **plena realización en la obra salvadora de Cristo**. Niveles de significación que, por lo tanto, **se implican mutuamente**. Una visión cabal de la cuestión supone que no se les **separe**" (o.c. Pág. 69).

Quien así integra los tres niveles de liberación: a) socioeconómica de clases y pueblos oprimidos; b) liberación interior del hombre en la historia, por la que asume su propio destino; c) del pecado y entrada en comunión con Cristo, en un único proceso de sentido; no creo que pueda ser acusado de reduccionista. Cabría en todo caso achacarle un cierto optimismo ingenuo que no ha asimilado quizás perfectamente el tema del misterio del pecado y del sufrimiento de Dios en los oprimidos como fundamento teológico de la exigencia de resurrección-liberación.

Últimamente y con mayor profundidad ha escrito en esta dirección:

"Digámoslo con claridad: la razón última de la opción preferencias por el pobre está en el Dios en quien creemos. Decimos 'fundamento último para el discípulo de Cristo', porque puede haber (y hay) otros motivos válidos: la situación del pobre hoy, lo que el análisis de este estado de cosas puede enseñarnos, la potencialidad histórica y evangelizadora del pobre, etc. Pero finalmente la razón de la solidaridad con los pobres -con su vida y con su muerte- está anclada en nuestra fe en Dios, en el Dios de la vida. Se trata para el creyente de una opción **teocéntrica**, basada en Dios (**El Dios de la vida**, Lima 1981, Pág. 87).

2. ¿Un error sobre un núcleo de verdad, o una verdad expuesta siempre al error?

El autor del escrito presupone que "un error no puede existir si no contiene un núcleo de verdad". En consecuencia no irá más allá de atribuir lo positivo de la Teología de la Liberación a ese núcleo de verdad necesario para el error. Y aunque admite que es posible "también" la pregunta: ¿qué verdad se esconde en el error y cómo recuperarla plenamente desde el error?, en vano se esperará la respuesta.

¿No habría que admitir, al menos inicialmente, que la Teología de la Liberación puede ser una verdad seria y profunda, expuesta al error, la exageración o la unilateralidad? Junto al presupuesto del escrito de que "un error es más peligroso en la medida en que el núcleo de verdad asumida sea mayor, ¿no cabría afirmar también que una verdad es más susceptible de error o desviación en la medida en que es más profunda y entroncada con la esencia misma del ser cristiano?

Por otra parte, ¿no podría acusarse de modo similar a la teología al uso de ser un "error" sobre un núcleo de verdad, cuando en tantas ocasiones es consideración espiritualista y desencarnada, de un sobrenaturalismo alienante, centrada en la ortodoxia formal y despreocupada de todo compromiso serio en la dignidad de vida del hermano? ¿No se la podría acusar de haberse ocupado del Dios "a quien no vemos" desentendiéndose del hermano "a quien vemos" que es el sacramento de la presencia de Dios en el mundo?

Este es el centro de interés de la Teología de la Liberación a la que la Iglesia debería agradecer la proclamación de esta verdad, y de sus exigencias sociales y estructurales, menos obvias en el pasado, pero de imposible ignorancia en el presente. Un intento tan noble de mantener la fidelidad a Jesús y de atender a la credibilidad del mensaje no merece tal descalificación global sino, en todo caso, las advertencias y correcciones oportunas a posibles formulaciones unilaterales, ambiguas o poco coherentes con la totalidad de los principios cristianos.

No se puede, en principio, dudar de la sinceridad de teólogos que afirman una y otra vez su voluntad de fidelidad a Jesús, a la tradición de la Iglesia y al magisterio, aun cuando deduzcan las consecuencias últimas de la proclamación de la filiación divina y la fraternidad humana como bases de la construcción del Reino predicado por Jesús. Considero ejemplar que J. Sobrino en su último libro, antes citado, explicita con mayor vigor de, lenguaje la divinidad y trascendencia de Jesús y subraya que la incidencia histórica y social del Reino sólo tiene sentido sobre la base de la trascendencia escatológica, de la gratuidad y de la soberanía amorosa del Dios de la vida y rechaza cualquier posible asimilación horizontalista o reduccionista de la liberación cristiana.

3. ¿Una liberación meramente política?

El documento expresa alarma ante una frase: "toda realidad es política", que cree ser afirmación común de los teólogos de la liberación. Pero calla en cambio la aclaración que aporta G. Gutiérrez, de una perfecta ortodoxia:

"Precisemos que afirmar que toda realidad humana tiene una dimensión política, no significa de ninguna manera, como el término lo indica ya, **reducir** todo a esa dimensión (subrayado del autor).

En cuanto a J. Sobrino, hemos aducido ya la nota a la página 61 de su *Jesús en América Latina*, donde rechaza que pueda tomarse directamente lo socio-político como principio hermenéutico del evangelio de Jesús.

4. ¿Bultmann en el origen de la Teología de la Liberación?

No me detendré mucho en esta acusación más bien teórica y de complicada argumentación. Bultmann pensó en un principio, posteriormente matizado, que para salvar el cristianismo había que partir del Cristo del kerygma y de la fe, prescindiendo del Jesús histórico que buscaban las "Vidas de Jesús. La Teología de la Liberación recupera el Jesús histórico desde principios distintos de estas Vidas y de Bultmann: es el kerygma de la primitiva comunidad, conservado en los evangelios, quien nos lleva hacia el Jesús histórico, que se presentó como acogida y salvación de Dios especialmente para los pecadores, pobres y marginados de su tiempo y fue rechazado por los poderosos. Basta ver el título del primer capítulo de *Cristología desde América Latina*: "El Jesús histórico como punto de partida de la Cristología", retomado en el apartado "Lo histórico de Jesús como punto de partida de la Cristología", en *Jesús en América Latina*, para darse cuenta que se está en los antípodas de Bultmann. Aunque se le puede considerar como "postbultmaniano" en cuanto acepta como definitiva la crítica de este autor al historicismo liberal:

"La práctica que debe ser proseguida no es una práctica indiferenciada sino que tiene unos contenidos determinados, una modalidad y una dirección que de hecho "se remontan a la práctica de Jesús... se remontan explícitamente a Jesús, aun teniendo en cuenta la necesidad de nuevas mediaciones históricas... Este es el primer modo, mínimo pero eficaz, de recuperar al Jesús histórico". (**Jesús en A.L.**, Pág. 114).

5. ¿Una hermenéutica marxista y falseadora?

También me parece incorrecto remontar la Teología de la Liberación a los nuevos presupuestos hermenéuticos existencialistas de Bultmann, que por lo demás están hoy en parte superados. Pero es más gratuito todavía decir que han sido sustituidos por la hermenéutica marxista, que lo reduce todo a lucha de clases y a una opción entre Capitalismo y Marxismo. El esquema, aunque sin carácter exclusivista, fue usado como método por el primer G. Gutiérrez. Pero es inexacto atribuírselo a Sobrino ni acusarle de identificar el concepto bíblico 'de "pobre" con el marxista de "clase proletaria". El texto siguiente es rotundo:

"Jesús anuncia el reino como buena noticia para los pobres (Lc 4, 18; Mt 11, 5, etc.), y declara que el reino es de los pobres (Le 6,20; Mt 5,s)... Si este reino es para los pobres; si la salvación viene, no para los justos, sino para los pecadores; si los publicanos y las prostitutas llegan antes al reino que los piadosos..., en este caso el reino de Dios no será un **símbolo universal de esperanza utópica, intercambiable con cualquier obra utopía**, sino que será más en concreto la esperanza de hombres que sufren bajo un tipo de opresión material y social... De esta forma la noción de reino no se verá paraliza. da por el universalismo abstracto de su contenido o por la imposición precipitada de la reserva escatológica sobre él. Los pobres, los pecadores, los despreciados representan el lugar necesario, aunque no suficiente bajo todos sus aspectos, para saber de que se trata en la buena noticia del reino. Y ello por una última razón teológica: Dios los ama, los defiende y quiere que tengan vida". (**Jesús en A.L.** Págs., 226-228).

6. ¿Fe en Dios, o fidelidad a la historia?

Pienso que el autor del documento ha aislado de su contexto los textos de Sobrino sobre la fe de Jesús, malinterpretándolos. Así, ha entendido ciertas afirmaciones sobre la fidelidad de Jesús a la historia, *reductivamente*, como si fueran incompatibles con la fidelidad' a Dios. Cuando toda su argumentación va encaminada precisamente a mostrar que Jesús *por fidelidad al Padre* y a su designio de salvación, se somete a la historia según el beneplácito del Padre, acogiendo a los pobres y pecadores, y muriendo por ellos.

Si se da esta "fusión entre Dios y la historia" de ninguna manera se produce por "reducción" de Dios al dinamismo histórico, sino, en todo caso, porque Dios es siempre el Señor de la historia y ni el pecado humano puede torcer definitivamente sus designios. Y lo explica Sobrino con un texto de un autor tan poco sospechoso como H.U. von Balthasar:

"La fidelidad de todo el Hijo del Hombre al Padre, fidelidad otorgada de una vez para siempre y, sin embargo, realizada de nuevo en cada momento del tiempo. El preferir absolutamente al Padre, su naturaleza, su amor, su voluntad y sus mandamientos a todos sus deseos e inclinaciones propias... Y sobre todo, dejar que sea el Padre quien disponga..." (**Cristología desde A.L.**, 2.^a ed., Pág. 73).

7. Superación de dualismos ¿por reducción o por integración?

De nuevo en este tema el autor del escrito interpreta en clave "reduccionista" lo que está dicho integradoramente: lo sobrenatural reducido a lo natural, la trascendencia a la immanencia, la fe a la praxis, la Iglesia al pueblo, etc.

A los textos ya comentados de Sobrino que refutan este reduccionismo, añadiré sólo los significativos títulos de diversos apartados de *Jesús en A.L. y su desarrollo* permitirá al lector juzgar por sí mismo:

I.3 "Jesucristo, verdadero Dios. Tras. tendencia divina" (p. 41).

I.4 "Jesucristo, verdadero hombre. Trascendencia humana" (p. 55).

I.5 "El misterio de Jesucristo. Trascendencia cristológica" (p. 72).

III.5.1 "El Padre de Jesús como exigencia y posibilidad del discernimiento para Jesús" (p. 211).

III.7.1 "El triunfo de la justicia de Dios" (p. 236).

III.7.4 "La credibilidad del poder de DIOS a través de la cruz" (p. 241).

Asimismo G. Gutiérrez dedica en su libro un apartado al tema de la superación de los dualismos. Formula así las conclusiones de 50 años de desarrollo de la cuestión:

"Lo primero y fundamental es la unidad de la vocación divina y, por lo tanto, del destino del hombre; de todos los hombres. El punto de vista histórico nos permite, en efecto, salir de una estrecha óptica individual, para ver, con ojos más bíblicos, que los hombres son llamados al encuentro con el Señor, en tanto que constituyen una comunidad, un pueblo. Más que de una vocación se trata, por eso, de una convocación a la salvación" (o.c. Págs. 105-106).

"Todo esto se traduce en el abandono paulatino de expresiones como en el empleo cada vez más frecuente del término 'integral' (...) Vocación integral (por ejemplo **Gaudium et Spes**, 10, 11, 59, 59, 61, 64, 75, 91 y **Ad Gentes**, 8...), desarrollo integral (**Populorum Progressio**, 15-16) son expresiones que tienden a subrayar la unidad del llamado a la salvación" (o.c. Pág. 107).

Piensa que el esquema dualista es un esquema agotado, pero no deja de señalar que hay que ser cautelosos con el sustitutorio, que se presta a interpretaciones abusivas y de escaso rigor, como señala un texto de v. Balthasar con cuyas reticencias se identifica.

8. ¿Es "espantoso" estar dispuesto a morir por el hermano, con la esperanza de la resurrección?

Son las páginas que mayor tristeza y casi angustia me han proporcionado. J. Sobrino viene a decir que si Jesús, por amor al Padre y a los hombres, como predilectos del Padre, llegó a morir por ellos, y por eso el Padre lo resucitó, triunfando así en su amor,

los seguidores de Jesús han de estar dispuestos a morir por los hermanos, con la esperanza de que también el Padre les' resucitará. No es más que un comentario al paulino "si morimos con Cristo, resucitaremos con Cristo". Pero el autor del documento lo interpreta como un orgullo trágico, como una pretensión de "asumir las gestas de Dios". No ha sabido recoger la constante referencia de Sobrino de que se trata de una vocación y un don de gracia y no de un voluntarismo orgulloso y suficiente. Bastará aducir este texto:

"La reproducción de la práctica de Jesús no es 'pura' práctica del hombre. El seguidor de Jesús puede reinterpretar -y así sucede- su propia práctica como el don de las 'manos nuevas' para hacer, y puede reconocer en ello gracia y el **summum** de la gracia. No se ve por qué la gracia sólo pueda ser expresada como los nuevos oídos para oír o los nuevos ojos para ver; también las manos nuevas son expresión de la gracia. Cuando, además, se hace difícil mantener la misma práctica del seguimiento, cuando dentro de esta práctica surge la tentación de detenerla, de la desesperanza, del absurdo, entonces mantener la práctica es don y gracia. La fe en Jesús que vive de su seguimiento es vista también como gracia" (**Jesús en A.L.**, Pág. 118).

De ahí la constante reiteración por J. Sobrino de la necesidad de un discernimiento riguroso en fidelidad a Jesús y a la tradición de la Iglesia que nos permita ver que no toda acción aparentemente libertadora proviene de la gracia y del amor de Jesús, sino sólo aquella que toma como criterio la misma praxis del amor salvador de Jesús.

El Documento se pregunta qué se debe hacer con la Teología de la Liberación. Nos parece que hay que comprenderla desde una postura libre, no excluyendo de entrada que se trate de una verdad aunque con posibles desviaciones o ambigüedades. No hay que leer los textos sistemáticamente en clave reduccionista. Habría que procurar ante todo un auténtico diálogo fraternal con los interesados. Y en caso de hallar expresiones o formulaciones susceptibles de interpretaciones desviadas, invitarles a precisar y matizar ya que se trata de cristianos fieles, sinceros y probados que no hay que suponer que quieren destruir la fe sino hacerla más viva y más auténtica en la Iglesia. Una condena global e indiscriminada, al estilo de la del Documento, produciría efectos funestos y privaría a la Iglesia de la verdad que la Teología de la Liberación trata de reimplantar, a saber, que la fe no es viva mientras no actúa por la caridad o que no se puede amar a Dios, a quien no vemos, si no amamos eficazmente, según lo exigen hoy los conocimientos que poseemos de las estructuras sociales, al hermano a quien vemos.

Existe realmente el peligro de reducir el amor cristiano a lo político. Pero si para evitar este riesgo renunciamos a amar *eficazmente* al hermano, traicionaríamos a Jesús de otra forma, seguramente más grave.

Termino con un texto del último libro de G. Gutiérrez:

"El encuentro verdadero y pleno con el hermano requiere pasar por la experiencia de la gratuidad del amor de Dios. Se llega así al otro liberado de toda tendencia a imponerle una voluntad ajena a él y desprendido de tuno mismo... Si el prójimo es camino para llegar a Dios, la relación con Dios es la condición del encuentro, de la verdadera comunión con el otro. No es posible separar estos dos movimientos, que son quizás uno

solo: Jesucristo, Dios y hombre, es el camino para llegar al Padre, pero lo es también para reconocer en el otro al hermano" (**Beber en su propio pozo**, Lima, 1983, Pág. 153).

Condensó: JOSE M. ROCAFIGUERA