

# LIBERTAD Y LIBERACIÓN

Leonardo BOFF - Clodovis BOFF

*A Gustavo Gutiérrez, amicus in veritate et ex corde;  
unidos en el mismo caminar.*  
Hermanos Boff.

Ediciones Sígueme - Salamanca 1982

Tradujo: Alfonso Ortiz García,

sobre el original brasileño «*Da libertação. O sentido teológico das liberdades socio-históricas*».

Cubierta: Félix López

Editora Vozes Ltda, Petrópolis (Brasil) 1979

© Ediciones Sígueme, S. A., 1982 Apartado 332 - Salamanca (España)

Printed in Spain.

ISBN: 84-301-0884-X Depósito legal: S. 528-1982

Imprime: Imprenta «Calatrava». Libreros, 9. Salamanca, 1982

## CONTENIDO

### *Presentación*

#### I. LA SALVACIÓN EN LAS LIBERACIONES (Leonardo BOFF)

Teología de la liberación: lo mínimo de lo mínimo

1. Lugar de nacimiento de la teología de la liberación: la mística del pobre
2. Articulación «sacramental» de la teología de la liberación
3. Articulación socio-analítica de la teología de la liberación
4. Conclusión: la liberación como tarea mesiánica

De la liberación integral a las liberaciones parciales

1. Atmósfera de liberación
2. La temática de la liberación en Juan Pablo II
3. La temática de la liberación en Puebla
4. Replanteamiento del problema central de la teología de la liberación
5. Conclusión

#### II. LA SOCIEDAD Y EL REINADO (Clodovis BOFF)

1. Introducción: la situación
2. La retórica de la liberación
3. ¿Niveles de liberación?
4. La manía de la «metaforización»: ¿qué es liberación?
5. Urgencia de una terapia del lenguaje teológico
6. Un ejemplo: ¿Reino de Dios = sociedad sin clases?
7. El lenguaje de la «materialización»: ¿Qué es el reino?
8. El lenguaje de la identificación o de la realización tópica
9. Sociedad: crisálida o escenario del reino

10. Vínculo ético entre salvación y liberación
11. El reino en la infraestructura
12. La teología de la liberación: expresión de la teología 2
13. Lógica teórica de la teología 2
14. Primera ilustración: el mayor mandamiento hoy
15. Segunda ilustración: el reino de Dios hoy
16. Tercera ilustración: Jesucristo liberador
17. Insuficiencia de la dialéctica calcedonia
18. Lo político: el aspecto dominante de la fe cristiana hoy
19. Sólo lo político: la lógica de la apocalíptica
20. La realidad objetiva de la salvación en la historia
21. La presencia de los cristianos en la política
22. Religión: parte integrante de la liberación integral
23. Liberación: parte integrante de la salvación objetiva
24. Papel necesario de la iglesia para la liberación integral
25. Niveles de relación: cristianismo-liberación
26. Principales resultados de la discusión

## **Presentación**

*La reflexión sobre la liberación caracteriza a la teología latinoamericana de los últimos años, basada en las prácticas de las iglesias en favor de los derechos humanos, especialmente de los pobres, y en la acción religiosa liberadora de los cristianos comprometidos en los problemas del subdesarrollo. Medellín, la encíclica de Pablo VI Evangelii nuntiandi y Puebla dan carácter oficial al tema de la liberación, esto es, a la relación entre fe y política, evangelización y promoción humana, luchas históricas y salvación en Jesucristo. Ha quedado consagrada la expresión "liberación integral".*

*Los autores de la presente reflexión, dos hermanos conocidos por sus aportaciones en este terreno, intentan hacer un balance, a la luz de las grandes opciones de Puebla, acerca del sentido teológico y político del tema de la liberación. Después de una introducción sumaria a las ideas básicas de la teología de la liberación, se esfuerzan en clarificar las diversas articulaciones que están implicadas en este tipo de teología: relación entre reino de Dios y liberaciones históricas, entre salvación y liberación, entre discurso teológico y discurso socioanalítico. Se intenta abordar esta temática en el estilo mas accesible; el mejor método es el diálogo en que se exponen las diversas posiciones y los dialogantes reflexionan, sopesan, refutan o apoyan lo que se dice. Este texto va destinado a los que quieren una introducción seria a la teología de la liberación y al mismo tiempo una exposición de sus principales dificultades y objeciones.*

## **I. La salvación en las liberaciones El sentido teológico de las liberaciones socio-históricas Leonardo Boff**

### **Teología de la liberación: lo mínimo de lo mínimo.**

Resulta bastante acalorada la discusión en torno a la teología de la liberación. Cuando ocurren cosas como éstas y se producen confusiones, no cabe más remedio que volver a los términos simples de la cuestión inicial ¿De qué se trata en el fondo? ¿Cuál es la cuestión subyacente a la teología de la liberación? La reflexión teológica es el resultado del esfuerzo de comprensión del problema radical. Si no captamos el problema radical menos aún comprenderemos la teología de la liberación elaborada

sobre él. De ahí la importancia de establecer lo mínimo de lo mínimo de realidad y de reflexión para poder dialogar sobre la teología de la liberación.

### 1. Lugar de nacimiento de la teología de la liberación: la mística del pobre

En el fundamento de la teología de la liberación se encuentra una mística: el encuentro con el Señor en el pobre, que hoy es toda una clase de marginados y explotados de nuestra sociedad caracterizada por un capitalismo dependiente, asociado y excluyente. Una teología, sea la que fuere, que no tenga en su base una experiencia espiritual carece de aliento y es una mera charlatanería religiosa. Se parte de la realidad miserable tal como la describieron los obispos en Puebla, «como el más devastador y humillante flagelo (que es) la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada por ejemplo en salarios de hambre, el desempleo y subempleo, desnutrición, mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, inestabilidad laboral» (n. 29). El que no se dé cuenta de esta realidad escandalosa no puede entender el discurso de la teología de la liberación.

Esta experiencia radical puede elaborarse en dos niveles: uno sensible, tal como se presenta a primera vista a nuestros ojos; otro analítico, como se revela en sus mecanismos estructurales puestos de relieve mediante el análisis científico. Estos dos modos de reelaboración de la misma experiencia originan también dos tipos diversos de teología de la liberación con diferente eficacia cada uno: uno «sacramental» (porque trabaja sobre los «signos» por los que se manifiesta la pobreza) y otro socio-político (porque trabaja sobre las estructuras que subyacen a los «signos»).

### 2. Articulación "sacramental" de la teología de la liberación

#### a) Percepción de la miseria de la realidad (sentir)

La realidad miserable revela dos aspectos: el de las angustias por causa del «hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia...» (Puebla, 26) y el de las esperanzas por la liberación, participación y comunión (Puebla, 24). Se constata una profunda división entre ricos y pobres que es tanto más dolorosa cuanto sabemos que los unos y los otros profesan la misma fe cristiana.

#### b) Indignación ético-religiosa ante la miseria (protestar)

La primera reacción del que se oriente por su fe cristiana es la de protesta: ¡Eso no puede ser! ¡eso va contra la voluntad de Dios! Dicen los obispos de Puebla: «Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe» (n. 28).

#### c) Práctica solidaria de ayuda (hacer)

La percepción de la miseria y la protesta contra ella incitan a la acción. La iglesia se ha preocupado siempre de los pobres de nuestro continente; ahora esta preocupación ha asumido la forma de conciencia colectiva, ya que la persistencia de esta situación se hace cada vez más intolerable. Pero la estrategia de ayuda ha cambiado. En otros tiempos la iglesia se asociaba a las clases dominantes y mediante ellas llegaba a los pobres que eran auxiliados y asistidos por esas clases. Era una presencia asistencialista y paternalista que socorría al pobre, pero sin aprovechar sus fuerzas en el proceso de transformación. Ahora la iglesia va directamente a los pobres; se asocia a sus luchas, constituye comunidades de base, donde se vive la fe en su dimensión social y liberadora. Por tanto, la presencia de la iglesia en la sociedad no se lleva a cabo solamente mediante la práctica religiosa (devociones, culto, liturgia); importa articular con ella también las prácticas éticas, sociales y de promoción de todos los hombres y del hombre todo. Estas prácticas son exigidas por la propia fe cristiana que, solamente cuando la informa el amor (que es una práctica y no una teoría), se hace fe verdadera y salvadora; de lo contrario, es una fe vacía que no conduce al reino de Dios.

### 3. Articulación socio-analítica de la teología de la liberación

En este nivel de elaboración se trata de conocer críticamente los mecanismos productores de la miseria. La miseria no es inocente, nacida de modo espontáneo. Dicen atinadamente los obispos en

Puebla: «Al analizar más a fondo esta situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa transitoria: sino que es el *producto* de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, que originan ese estado de pobre» (n. 30).

El interés principal» de la teología de la liberación está en crear una acción de la iglesia que ayude *efectivamente* a los pobres. Todo tiene que dirigirse a la práctica (amor). Ahí es donde se plantea el problema: «cuál es la práctica que ayuda de manera *real* y no ilusoria? Aquí no basta la buena voluntad; se necesita lucidez. Alguien puede lanzarse al río para salvar al amigo que se está ahogando; demostrará que tiene buena voluntad y amor; pero si no sabe nadar, no lo salvará, sino que morirá junto con él. Hubo, por consiguiente, amor, pero un amor poco inteligente y totalmente ineficaz ¿Cómo dar eficacia al amor cristiano? Para eso hay que conocer mejor la realidad, los mecanismos productores de la pobreza y los cambios que podrán conducir fuera de ella. Aquí es donde hablamos de las tres mediaciones de la teología de la liberación. Mediación significa los medios que la teología busca para realizar lo que se propone: la mediación socio-analítica, la mediación hermenéutica y la mediación práctico-pastoral. Se trata de instrumentos destinados a mejorar nuestra percepción de la realidad contradictoria, para superar el ingenuismo, el empirismo y el moralismo que impiden conocer críticamente (mediación socio-analítica); a continuación hay que profundizar en nuestra indignación ético-cristiana ante las contradicciones, ya que con gritos proféticos -por muy necesarios que sean, pues son los que hacen saltar la acción- no modificamos la realidad ni conseguimos interpretarla correctamente a la luz de la fe (mediación hermenéutica); finalmente hay que buscar los caminos adecuados y sensatos que hagan avanzar en la liberación de los pobres, dentro del marco de fuerzas religiosas, políticas, militares, ideológicas, económicas, etc., que existen dentro del cuerpo social (mediación práctico-pastoral).

Como se deduce, la teología de la liberación sólo es verdaderamente teología cuando acepta la experiencia básica (en sus diversos pasos, como hemos indicado más arriba) y la reelabora en un nivel más crítico y cuidadoso. Veamos cada una de estas mediaciones básicas:

*a) La mediación socio-analítica (ver)*

Se trata de captar críticamente la realidad para poder obrar más eficazmente sobre ella en nombre de nuestra fe. Señalamos tres niveles de conciencia de la realidad, identificados con tres formas de acción correspondientes sobre ella:

— *Empirismo*: hechos -> conciencia ingenua -> asistencialismo; uno se siente impresionado por la pobreza que existe en nuestra población, enumera los hechos desgarradores y se escandaliza ante ellos. No trasciende esta dimensión de los hechos, no va a las causas más profundas, generalmente invisibles. Esta actitud, a veces noble y siempre llena de buena voluntad, se designa como empirismo; la persona tiene una conciencia ingenua y su acción normalmente es asistencialista; atiende a los hechos tal como se presentan. Dejando a salvo su buena voluntad, cabe preguntar si es ésta la mejor manera de conocer la situación y de ayudar a los necesitados. Ciertamente que no, ya que el resultado de la acción tiene poco alcance: da el pez, pero no enseña a pescar.

— *Funcionalismo*: coyuntura -> conciencia crítica -> reformismo: esta posición analítica ve ya los hechos relacionados entre sí, formando una coyuntura; la sociedad es como un cuerpo en el que existen muchas funciones que deben trabajar orgánicamente, creando la armonía social. Si hay disfunciones, como en el caso de la brecha tan tremenda abierta entre los ricos y los pobres, hay que crear reformas o desarrollar la parte menos evolucionada o subdesarrollada hasta la recuperación del equilibrio social. La conciencia es crítica, ya que se da cuenta de la interrelación que tiene todo con todo dentro de la sociedad. Así, la función del estado es administrar bien la cosa común, la función de la iglesia es rezar, la del trabajador es trabajar, la del empresario es garantizar los beneficios, la del profesor es enseñar, etc. Si todo funciona bien, los problemas dejan de existir.

El ideal del funcionalismo es digno de aprecio, pero la verdadera cuestión queda descartada: ¿por qué, en la forma de sociedad en que vivimos, los pobres son cada vez más pobres y los ricos cada vez más ricos, a pesar del avance tan considerable en la economía y en la industria que se observa por todas partes? ¿Para quién es realmente el desarrollo? ¿Y por quién está hecho? ¿Y con qué medio se lleva a cabo? Un análisis más crítico podrá demostrar que el desarrollo en moldes capitalistas está hecho a costa del pueblo y generalmente en contra del pueblo. El progreso beneficia solamente a algunas capas de la población, marginando a los demás sectores. El funcionalismo con su desarrollismo y progresismo no consigue hacer que funcione la sociedad con relaciones humanamente admisibles y soportables en términos de justicia y de participación. La tasa social de injusticia que exige el progreso

moderno es inmensa y tiene que pagarla el pueblo. Las cuestiones que entonces se suscitan no las responde adecuadamente el funcionalismo. Exigen otra respuesta.

La gran mayoría de los agentes de pastoral de la iglesia se contaban en otra época dentro de esta actitud analítica; se invitó con entusiasmo al pueblo al progreso; la fe refuerza la voluntad de desarrollo. Pero en la medida en que estos agentes se fueron identificando con el pueblo, entrando en su vida, se fueron dando cuenta de que este progreso se hacía a costa de ellos y los iba marginando cada vez más. El sistema social como sistema, y no en sus coyunturas, está envenenado; no sólo está enfermo, sino desahuciado.

— *Estructuralismo-dialéctico*: estructura -> conciencia crítica radical -> liberación. Esta postura analítica no se contenta con ver la coyuntura; desciende más profundamente en el análisis y detecta la estructura global del sistema tal como la organiza nuestra sociedad dentro de unos moldes capitalistas; como ya lo comprendía la *Populorum progressio*, se trata de «un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico, la competencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los bienes de producción como derecho absoluto, sin límite alguno y sin obligaciones sociales correspondientes» (n. 26). Evidentemente, frente al cambio de las coyunturas históricas, el capitalismo ha modificado sus reglas de juego, pero nunca su juego, esto es, su sistema. La contradicción principal de este «nefasto sistema» (PP n. 26) reside en que todos, por su trabajo, ayudan a producir bienes, pero sólo algunos se apropian de ellos, excluyendo a los demás, porque son los que tienen el capital. Hablamos de *estructuralismo* porque el análisis se basa en la consideración de la estructura que subyace a las coyunturas y a los hechos concretos. Estos sólo se comprenden adecuadamente si se capta la estructura capitalista de nuestra sociedad. Decimos además *estructuralismo dialéctico* porque entre los que tienen el capital y los demás poseedores de la fuerza de trabajo se establece una interacción difícil y conflictiva al no ser convergentes los intereses. En el juego de estas fuerzas se comprende la constitución, la evolución y la manutención de este tipo de sociedad que es la nuestra.

La conciencia que capta estas articulaciones se llama crítica radical. Es radical, no por estar emotivamente polarizada, sino porque va a las raíces de la cuestión. La terapia que presenta esta conciencia crítica radical no es la reforma del sistema; eso supondría solamente hacer una cura en la herida sin ver el foco que engendra la enfermedad; se exige una nueva forma de organizar toda la sociedad, sobre otras bases; no ya a partir del capital en manos de algunos, sino a partir del trabajo de todos, con la participación de todos en los medios y bienes de producción y en los medios del poder; se habla de liberación.

La teología de la liberación arranca de este tipo de lectura de la realidad social, crítico-radical y dialéctico-estructuralista. Este análisis es el que hace ver los mecanismos *permanentes*, productores de pobreza y de marginación.

#### b) *La mediación hermenéutica (juzgar)*

La hermenéutica es la ciencia y la técnica de la interpretación, mediante la cual nos capacitamos para comprender el sentido original de ciertos textos (o realidades) que no son *inmediatamente* comprensibles para los hombres de hoy. Nos referimos aquí a las Escrituras cristianas y a los textos mayores de nuestra fe, conservados en la tradición. Entre la Biblia y nosotros hay una distancia de más de dos mil años; la mentalidad ha cambiado y las palabras han adquirido otros sentidos ¿Cómo captar la palabra de Dios que es la luz para nuestra acción, si esa palabra está encarnada en aquella mentalidad y en aquellas palabras? Como se ve, necesitamos construir un puente, esto es, interpretar. Por eso hablamos de mediación hermenéutica.

Mediante la mediación hermenéutica elaboramos los criterios teológicos con los que vamos a leer el texto socio-analítico (la realidad). Sólo así es como la realidad social con sus contradicciones es captada teológicamente y se convierte en una página religiosa ¿Qué es lo que Dios nos dice con los problemas sociales captados adecuadamente por la racionalidad científica? Este es el desafío; aquí no basta la razón, sino que entra la fe.

Mediante la fe, la Escritura y la tradición (doctrina de la iglesia, o *sensus fidelium*, o enseñanza de los teólogos, etc.) identificamos en la realidad la presencia o ausencia de Dios, la respuesta a su plan de salvación o la negación al mismo. Donde el análisis social dice pobreza estructural, la fe dirá pecado estructural; donde el análisis dice acumulación privada de la riqueza, la fe dice pecado de egoísmo; y así sucesivamente.

En resumen, creemos que la tarea de la teología se realiza frente a la realidad social, en tres niveles. *Primero*: discerniendo el valor histórico-salvífico de la situación; a la luz de las categorías de fe

como reino de Dios, salvación, perdición, gracia, pecado, justicia, injusticia, caridad, etc., se juzga si este tipo de sociedad se orienta o no al designio de Dios. Es el momento crítico de la teología. *Segundo:* haciendo una lectura crítico-liberadora de la propia tradición de la fe; preguntando hasta qué punto cierta comprensión del reino, de la gracia, de la iglesia, del pecado y de la actividad del hombre en el mundo no acabará quizás, sin pretenderlo, reforzando o legitimando aquello que precisamente se quiere superar: la brecha tan profunda entre ricos y pobres; sabemos que la fe y la iglesia han sido instrumentalizadas por los poderosos; además, hay que evitar el bilingüismo, o sea, la construcción de un discurso teológico paralelo al socio-analítico; se trata de articular al uno con el otro para elaborar una teología que consiga efectivamente iluminar la realidad social, especialmente la de los pobres, a la luz de la palabra de Dios y de la tradición. *Tercero:* haciendo una lectura teológica de toda la praxis humana, bien sea obra de cristianos o bien de no cristianos. En otras palabras, la teología no debe limitarse a analizar la práctica liberadora de los cristianos; sabe muy bien que se niega o se afirma a Dios siempre y en todo lugar en que se niega o se afirma la justicia, en que se impide o se realiza la fraternidad, etc. De ahí que pertenece también a la teología poder decir una palabra sobre todas y cada una de las prácticas o formas de convivencia social.

La fe cristiana elabora su imagen del hombre y de la sociedad, del futuro y del destino final de la historia. El ideario cristiano no puede consumirse por completo en una práctica política ni puede reducirse a una forma particular de sociedad. Pero la fe cristiana ayuda al cristiano a optar, dentro de las concreciones de la historia, por éste o aquel tipo de análisis de la realidad. Por ejemplo, creemos que la fe cristiana ayuda a escoger aquel instrumental de análisis socio-analítico que mejor desenmascare los mecanismos que engendran las injusticias y las violencias especialmente contra los pobres; la fe también ayuda al cristiano a secundar con su apoyo aquellos movimientos históricos que son más afines a los ideales evangélicos; en este sentido advertimos actualmente que el ideario cristiano es más afín al socialista que al capitalista. No se trata de crear un socialismo cristiano; se trata de poder decir que el ideario socialista, cuando se cumple y se realiza, le permite al cristiano vivir mejor los ideales humanitarios y divinos de su fe; el sistema capitalista también lo permite (han transcurrido siglos de cristianismo dentro de la sociedad capitalista, pero con muchas contradicciones que podrían ser superadas en otro sistema, que a su vez tendrán otras contradicciones, aunque menores).

### c) *La mediación práctico-pastoral (actuar)*

Se trata aquí de traducir en acción concreta lo que fue visto y juzgado anteriormente ¿Qué hacer para ello? Nos situamos en un nivel diferente del socio-analítico y teológico (rupturas epistemológicas), ya que la acción tiene otras leyes distintas de las del análisis y de la reflexión. En primer lugar hay que atender al juego total de las fuerzas sociales (económicas, políticas, ideológicas, represivas), para no caer en un voluntarismo ingenuista. Generalmente no hacemos lo que queremos, sino lo que nos permiten las condiciones objetivas de la realidad. Aquí entra la prudencia pastoral que no es intimidación, sino sabiduría para lo que es posible y viable. Después conviene definir —dentro de las diversas instancias que constituyen la realidad (económica, política y simbólica)— cuál es la instancia específica de la iglesia y cómo actúa ésta, a partir de su identidad de fe, como fuerza liberadora. La iglesia, como comunidad institucionalizada de la fe, se sitúa en la instancia simbólica; en el conjunto social no ocupa la instancia determinante, pero resulta de gran importancia especialmente en el contexto latino-americano, en donde la iglesia tiene un peso histórico y social significativo. En su instancia simbólica la iglesia tiene que ser liberadora, intentando articular su palabra, su catequesis, su liturgia, su acción comunitaria y sus intervenciones oficiales en el sentido de la liberación. La fe tiene una innegable dimensión liberadora que es necesario rescatar y mantener continuamente en vida.

Además, la iglesia tendrá que articularse con otras fuerzas sociales que también buscan un cambio cualitativo; sólo así la eficacia que busca será más fácilmente alcanzada; no es solamente la iglesia la que quiere la liberación, aunque ella tenga que mantener siempre la perspectiva totalizadora de una liberación integral (reino de Dios) frente a otros grupos que se limitan únicamente a una liberación sociohistórica. Finalmente, los cristianos y las eventuales organizaciones cristianas pueden y deben, sin empeñar por ello a la iglesia oficial, encontrar una actuación que no se limite solamente a la instancia simbólica; pueden actuar en el nivel directamente político e infraestructural en nombre de su fe cristiana y de la conciencia. En este nivel es donde vislumbramos una relativa autonomía de las comunidades eclesiales de base que, por causa de su naturaleza de base, están más cerca de los problemas de la liberación y sienten más la urgencia de opciones concretas y de soluciones bien definidas.

Debe quedar siempre muy en claro la definición estratégica por una liberación que implique una cualidad nueva de sociedad, incluso cuando por exigencia de las coyunturas históricas nos veamos obligados a medidas puramente reformistas. Estas medidas son únicamente pasos tácticos y no metas estratégicas; tienen que dirigirse y ayudar a la liberación; no se puede pretender ser libre y liberado a toda costa. La liberación es fruto de un proceso en el que todos tienen que participar y no el resultado de un golpe de voluntad.

#### 4. Conclusión: la liberación como tarea mesiánica

La teología de la liberación se ha construido fundamentalmente sobre la base de estas tres mediaciones<sup>1</sup>. Cada una tiene sus propios problemas, pero todas ellas constituyen momentos de un único movimiento dialéctico que es la fe que procura eficacia y lucidez en su solidaridad con los oprimidos de la historia. Si rompemos esta unidad, caemos o en el sociologismo y en la politización o en el teologismo o también en el pragmatismo pastoral.

El punto crítico nos parece que reside en el primer momento, el de la interpretación socio-analítica de la realidad social, y menos en el segundo (teología) y en el tercero (acción pastoral). No todos tienen el mismo nivel de conciencia de los conflictos de la realidad; por eso también los análisis son divergentes e implican a su vez una lectura teológica distinta y medidas de acción igualmente diferentes. Lo que engendra tensiones dentro de la iglesia difícilmente son problemas de fe, sino más bien problemas ligados a posturas diferentes ante la realidad social.

La teología de la liberación, finalmente, intenta articular una lectura de la realidad a partir de los pobres y en interés por la liberación de los pobres; en función de esto maneja las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que ayuden a caminar a los oprimidos.

La misión de liberar a los marginados y tratados injustamente se le atribuye al Mesías en la fe y en la tradición; la comunidad mesiánica se asocia a esta tarea siendo también signo e instrumento de liberación integral. Mediante la teología de la liberación intenta dar una respuesta adecuada y crítica a la pregunta fundamental que angustia a nuestra conciencia cristiana y latinoamericana: ¿cómo ser cristianos en un mundo de miserables? Sólo podemos serlo, auténticamente, viviendo nuestra fe de forma liberadora.

### De la liberación integral a las liberaciones parciales

Con la consagración de la temática de la liberación en el documento final de Puebla se ha fijado un marco inamovible para la teología y la iglesia de América latina. La tarea de la teología deberá ser ahora dar consistencia a la práctica y a la reflexión liberadoras. A la luz de Puebla deseamos replantear la problemática concerniente al sentido teológico de las liberaciones socio-históricas.

#### 1. *Atmósfera de liberación*

La temática de la liberación surgió en América latina, especialmente en Brasil, por los primeros años de la década del 60, en el contexto del análisis del fenómeno del subdesarrollo. Se habían superado dos interpretaciones del subdesarrollo, consideradas o como insuficientes o como equivocadas: subdesarrollo como atraso técnico (países en vías de desarrollo) y subdesarrollo como *interdependencia* desigual de las partes de un mismo sistema (países desarrollados/países subdesarrollados). Se desembocaría en una interpretación más adecuada entendiendo el subdesarrollo como la otra cara del desarrollo, como un sistema de *dependencia* de los centros hegemónicos (países que son mantenidos en el subdesarrollo). Las categorías de correlación opuesta que se mostraban más iluminadoras eran: dependencia-liberación. Tanto la una como la otra de estas dos categorías suponían un análisis y al mismo tiempo una denuncia. Dependencia significa sistema de opresión que provoca una indignación ética; liberación quiere decir la acción que libera a la libertad cautiva y evoca un compromiso humanista.

#### a) *Reflexión sobre prácticas liberadoras*

Esta nueva interpretación no se quedó en un nivel de discusión teórica, sino que empezó a informar prácticas que estaban ya en curso con vistas a un proceso de liberación, partiendo especialmente del pueblo, de sus valores y de su capacidad revolucionaria<sup>1</sup>. El sujeto de la transformación social debería ser el pueblo juntamente con aquellos grupos que se asociasen orgánicamente a él y no tanto las élites dominantes. Los diversos populismos, el Movimiento de educación de base (MEB), la Acción popular (AP), el método Paulo Freiré sobre la educación como práctica de libertad y la pedagogía del oprimido, deben entenderse en este marco de atmósfera liberadora<sup>2</sup>.

En estos movimientos ligados al interés de la liberación participaban muchos cristianos y agentes de pastoral, especialmente de la Acción Católica Obrera (AOC), de la Juventud Universitaria Católica (JUC) y de la Juventud Estudiantil Católica (JEC). En sus círculos se empezó a reflexionar teológicamente en la nueva problemática de la dependencia-liberación. Se daban cuenta de la insuficiencia de la teología del desarrollo y de las limitaciones de una teología de la revolución. Se abrieron nuevos caminos con una teología de la liberación. Estaban comprometidos con prácticas liberadoras que intentaban crear las condiciones para la ruptura necesaria; la reflexión teológica no se hacía primordialmente para justificar esas prácticas ni para deducir de ella compromisos de liberación. Se hacía sobre esas prácticas vividas juntamente con otras personas no necesariamente cristianas. El compromiso ya asumido en favor de los pobres (por motivos políticos, iluminados por un análisis del proceso de subdesarrollo) interrogaba ahora a la fe cristiana. Los cristianos empezaron a preguntarse: ¿Cómo queda nuestra fe cristiana dentro de tal opción político-ideológica? ¿Es un freno o muestra más bien que es un motor? ¿Es indiferente la fe cristiana a la lucha por la liberación? Como se desprende, las prácticas concretas abrían una nueva perspectiva dentro de la cual se leían y releían los contenidos de la fe y de las Escrituras.

Muchos cristianos volvieron a descubrir las dimensiones liberadoras de la fe. Algunos puntos se hacían especialmente reveladores: la temática del pobre y el texto de Mt 25, 35-46, el tema del éxodo-liberación, la fe que pasa por la práctica del amor (Mt 7, 21-23) como la única fe que salva, la opción de Jesús por los desheredados de su tiempo, el sentido conflictivo de su vida y de su muerte como consecuencia de una práctica de liberación, el mensaje del reino que ya empieza a realizarse aquí dentro de la historia, la unidad de la historia vista a la luz de la salvación o de la perdición, de la opresión o de la liberación, en la que se alcanza el fin supremo en Dios o se frustra por completo, dependiendo todo ello de la calidad de vida aquí en la tierra, y otros temas similares<sup>3</sup>.

La fe se revelaba, no como freno, sino como motor de liberación. En este contexto se hicieron a mediados de la década de los 60 las primeras reflexiones más profundas de lo que se llamaría luego la teología de la liberación. Como los problemas eran principalmente económicos, políticos y educacionales se intentaba ver la importancia teológica del compromiso de los cristianos en el campo de la liberación económica, política y educacional ¿La liberación económica y política no tiene también una dimensión teológica? Sí que la tiene; el compromiso de los cristianos en lo económico y en lo político implica también un compromiso con Dios, con el reino y con la salvación.

Es importante mantener esta perspectiva: la lucha por la liberación económica, política y educacional supone algo más que estas instancias; en ellas se da también una dimensión teológica; en ellas se concreta simultáneamente la liberación de Dios. En otras palabras, en esas realidades que se consideran profanas hay una realidad teológica, pero sin manifestarse. Sólo la fe permite ver esa realidad teológica presente dentro de lo económico, político y educacional. Es tarea de la reflexión cristiana poner de manifiesto y desentrañar esa realidad en una reflexión, en una celebración litúrgica y en una expresión de oración.

En este nivel no se hablaba todavía de *liberación integral*, en la que se abarcaba a la liberación del pecado, de las actitudes interiores desviadas, etc. Todo esto se daba por supuesto como perteneciente a la adquisición líquida y segura de la fe cristiana. No se hablaba de eso. El silencio no era negación. De lo que se hablaba era de la nueva visión: de la liberación de Dios presente centro de la liberación histórica de los hombres.

¿Qué es lo que permitió ver esta realidad teológica manifestada dentro de unas realidades manifiestamente profanas?<sup>4</sup>. Fueron las aportaciones de la teología de los últimos treinta años anteriores al Vaticano II y que asimilaba luego dicho concilio: la visión histórico-salvífica del plan único de Dios;

Dios se ofrece siempre al hombre en su historia, en donde se encuentra; el hombre es un oyente continuo de la palabra de Dios. Todo lo que hace significa acogida o rechazo de Dios y de su gracia. De ahí que todas las dimensiones de la historia (economía, política, etc.) estén también insertas en el plan de Dios; en ellas el hombre responde afirmativa o negativamente a Dios en la medida en que son vehículos de la justicia, de la fraternidad y del encuentro entre los hombres o también en la medida en

que son instrumentos de dominación, de ruptura y de injusticias estructurales. Por tanto, una perspectiva más bíblica del designio de Dios expresado por la categoría histórica de la salvación (o perdición), asociada a una antropología teológica que ve al hombre como un ser abierto permanentemente a lo trascendente, respondiendo a Dios o negándose a él desde dentro de su situación, es lo que ayudó a ver a Dios y su gracia más allá de los límites del lenguaje que habla manifiestamente de Dios y de la gracia. Una comprensión más profunda de la escatología ayudó a entender mejor la salvación y el proceso de su concreción en la historia. La salvación define la situación final del hombre en Dios. Quedó definitivamente asegurada por el acto redentor de Jesucristo. Sin embargo, la salvación no se realiza solamente al final de la historia o en la eternidad. Se anticipa. El hombre entra en un proceso de salvación, ya aquí en la tierra, que culmina en la eternidad. Este proceso que va lentamente realizando la salvación dentro de los límites de la historia, especialmente dentro del espacio de la iglesia, puede entenderse como un proceso de liberación *de* situaciones que contradicen al proyecto salvífico de Dios, *hacia* situaciones cada vez más conformes con él. Las liberaciones históricas son entonces anticipaciones y concreciones, siempre limitadas, pero reales, de la salvación que sólo será plena en la eternidad. Esta visión ha permitido leer teológicamente el esfuerzo de los hombres por la construcción de situaciones más justas y humanas. En la medida en que las estructuras económicas y sociales favorecen una mayor participación de todos y crean una mayor simetría entre los hombres, significan a los ojos de la fe una presencia de gracia y una realización en germen del reino de Dios; al contrario, cuando engendran empobrecimiento (explotación) revelan la presencia del pecado y del anti-reino.

No queremos detenernos en esta cuestión. Subrayamos solamente los principales marcos teológicos que han permitido ver a Dios y su reino en donde ellos no se anuncian como Dios y como reino, esto es, dentro de los procesos económicos y políticos.

#### b) *El discurso global acerca de la liberación*

Entretanto, partiendo de esta teología regional (circunscrita a lo económico y político, en una palabra, a lo histórico), se fue levantando el vuelo teológico hacia regiones cada vez más altas con el peligro de perder la densidad y la concreción del discurso ligado a los procesos sociales; se habló de liberación integral, de liberación de todas las servidumbres, de liberación del pecado. En la X reunión del CELAM en Mar de Plata en 1966, dom Hélder Câmara podía ya proclamar: «La meta por alcanzar es la de un ser libre y consciente, en una progresiva liberación de mil servidumbres para que pueda crecer su libertad fundamental: ser libre para poder liberarse de sí mismo y poder darse a los demás»<sup>5</sup>. Aquí estamos ya en pleno discurso global de liberación. Esto es válido sin ningún género de duda. Pero esto, lo sabían y lo han proclamado siempre la fe y la tradición. En ello no se veía la novedad del discurso teológico acerca de lo económico, lo político y lo educacional.

*Medellín* (1968) asume la temática de la liberación y la convierte en un tema central. Predomina la perspectiva de liberación integral que incluye la liberación política, pero el acento recae sobre la liberación del pecado y de sus consecuencias, sobre la «liberación del hombre todo y de todos los hombres» (*Juventud* 5, 15). Lo nuevo de la perspectiva original es subsumido dentro de una perspectiva de suyo tradicional. De todas formas *Medellín* tuvo el mérito de consagrar en la iglesia oficial el discurso de la liberación, respaldando así con su autoridad las prácticas liberadoras que practicaban algunos cristianos comprometidos socialmente.

Después de *Medellín* proliferó el discurso liberador en una producción literaria sumamente exuberante; era una verdadera alquimia discursiva; se podía escuchar el discurso de la liberación en todas las «frecuencias»; con eso, evidentemente, se diluyó el verdadero nudo del problema: intentar una reflexión sobre la relación entre salvación de Jesucristo y procesos de liberación socio-histórica. Dicho clara y brevemente: ¿qué importancia teológica tiene el proceso de liberación ya en curso en los grupos comprometidos por la transformación de la sociedad, especialmente en los sectores populares? Existe un proceso de liberación; hay muchos, de distintas ideologías, empeñados en él; también hay muchos cristianos. Se pregunta: ¿cómo se relaciona este proceso con la salvación traída por Jesucristo? ¿Hay alguna diferencia? ¿Cuál? ¿Es la misma cosa? ¿No tiene que ver nada una cosa con la otra? ¿Existe una articulación entre ambas? ¿Cómo se hace? Se trata de cuestiones teológicas que sacudieron y siguen sacudiendo la reflexión entre *Medellín* y *Puebla*.

*Medellín* no reflexionó sobre esto. Ve más bien la relación entre liberación y salvación en la línea de la *Gaudium et spes* (especialmente n. 39)<sup>6</sup>; se subraya más la unidad que la distinción entre ellas: «Como toda liberación es ya una anticipación de la redención solidaria de todo el esfuerzo educativo que tiende a liberar a nuestros pueblos» (*Educación* 4, 9).

En este contexto problemático publicó Pablo VI la *Evangelii nuntiandi* (1975). Se dedican 10 números a la cuestión de la liberación articulada con la evangelización. El centro de la preocupación del

pontífice es articular sin separar, pero también sin identificar una cosa con la otra. El papa, después de enumerar los signos de la miseria de millones de hombres, proclama como tesis fundamental: «La iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, siendo muchos de ellos sus hijos espirituales... Esto no es ajeno a la evangelización» (n. 30). Si no es ajeno, ¿cómo se articula entonces?

Primeramente el papa condena un doble reduccionismo, uno por el lado de lo político y otro por el lado de lo religioso. Por el lado político: la iglesia no acepta «reducir su misión a las dimensiones de un proyecto simplemente temporal» (n. 32); por el lado religioso: «la iglesia no admite circunscribir su misión sólo al campo religioso, como si se desinteresase de los problemas temporales del hombre» (n. 34). Se trata, como se ve, de relacionar lo político con lo religioso: «La iglesia relaciona, pero sin identificar nunca, la liberación humana con la salvación en Jesucristo, porque sabe gracias a la revelación, a la experiencia histórica y a la reflexión de fe que no todas las nociones de liberación son forzosamente coherentes y compatibles con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos» (n. 35) ¿Cuáles son los lazos que permiten la relación? El propio texto de la exhortación apostólica apunta tres: "lazos de orden *antropológico*" dado que el hombre que ha de ser evangelizado no es un ser abstracto, sino un ser condicionado por el conjunto de los problemas sociales y económicos; lazos de orden *teológico*, ya que nunca se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención; ...lazos de orden eminentemente evangélico, como es el orden de la *caridad*: ¿cómo se podría realmente proclamar el mandamiento nuevo sin promover en la justicia y en la paz el verdadero y auténtico progreso del hombre?» (n. 31).

Las pistas señaladas son realmente buenas y pueden iluminar la articulación entre la salvación de Jesús y el proceso de liberación o promoción humana. El documento papal no profundiza más en la cuestión. Esto es ciertamente tarea de los teólogos. Pero coloca los marcos esenciales. Dos afirmaciones básicas del papa muestran la dirección en que deberá entenderse la articulación: «La salvación trascendente y escatológica ha comenzado ya ciertamente en esta vida, aunque tendrá su realización completa en la eternidad» (n. 27). Y la otra: «La iglesia se esforzó por insertar siempre la lucha cristiana en favor de la liberación en el plan global de la salvación, que anuncia ella misma» (n. 38; cf. n. 9). Pero el enlace de un término con el otro tendrá que demostrarse y no solamente enunciarse.

En octubre de 1976 la Comisión teológica internacional publicó la conclusión de sus dos años de estudios acerca de la *Relación entre la promoción humana y la salvación cristiana*<sup>7</sup>. Como indica el título, se estudió en particular el problema que llevamos entre manos. Sin embargo, los lectores esperan en vano un camino de solución. Lo que allí se lee es una materia que queda mucho más abajo del nivel teológico alcanzado entre los teólogos de la liberación en América latina. El discurso está lleno de evasivas, de idas y venidas, sin especial claridad, un discurso más propio de ideólogos curiales que de teólogos católicos serios, empeñados en hacer teología con la tarea de producir conocimientos. Exactamente en relación con el tema en cuestión -la relación entre el proceso de liberación y la salvación de Jesucristo- los autores omiten todo argumento, como conviene a los teólogos. Se esconden bajo los textos autoritarios del Vaticano II, especialmente la *Gaudium et spes* y la *Apostolicam actuositatem*. Argumentan con el arma más débil, como decía santo Tomás, o sea, con el arma de la autoridad. Es lo más cómodo y sencillo, pero es también un signo de pereza mental. No hacen más que plantear los términos: no se debe ni separar ni identificar<sup>8</sup>; hay que evitar tanto el monismo como el dualismo<sup>9</sup>. Pasan el problema a otros en vez de abordarlo ellos mismos con mayor profundidad: «estos problemas deben ser objeto de investigaciones y de nuevos análisis; ésta constituye sin duda una de las tareas principales de la teología actual»<sup>10</sup>. «La definición de esta relación, por su naturaleza, queda en suspenso»<sup>11</sup>. El documento no hizo avanzar la cuestión; al contrario, es víctima de varias imprecisiones fundamentales en relación con las tesis de la teología de la liberación, como ha demostrado con mucha agudeza el teólogo español José Ignacio González Faus<sup>12</sup>.

Los tres años siguientes (1976-1979) fueron muy agitados para la teología de la liberación en América latina. En Europa, junto con un interés creciente, se dejaron oír las primeras críticas relativas a varios puntos, al método, a la eventual utilización del instrumental analítico marxista, la vinculación de este tipo de teología con el proyecto socialista. No siempre había suficiente información que garantizase la buena calidad de las críticas. Muchas veces se le imputaban a la teología de la liberación errores y equívocos teológicos que realmente nada tenían que ver con ella. En América latina este tipo de teología fue penetrando cada vez más en las bases. Servía de bandera y de inspiración para las prácticas al lado del pueblo, particularmente en el seno de las comunidades eclesiales de base. Se utilizó al secretariado general del CELAM para una campaña bien organizada contra varios teólogos de la liberación. Por todas partes se hacía oír un poco cierto ambiente de intrigas y de acusaciones. A

pesar de ello continuó la producción teológico-pastoral; prácticamente casi todo lo que se produce en América latina se inscribe en el marco de la teología de la liberación. La pastoral liberadora conoció sus primeros mártires y confesores, precio que se pagó a la represión por el compromiso de tantos agentes de pastoral, desde laicos hasta obispos, al lado de los pobres, de los expulsados de las tierras, de los indios y de los explotados.

#### *c) Acentos en la única teología de la liberación*

Dentro de un interés meramente académico y didáctico podemos distinguir varios acentos en la misma y única teología de la liberación. Insistimos en que hay una única teología de la liberación, o sea, un mismo punto de partida (realidad social miserable) y una misma meta, la liberación de los oprimidos. Los acentos varían en la discusión de las mediaciones. Aquí es donde cabe discernir varias tendencias, que no llegan a constituir un pensamiento alternativo a la teología de la liberación. Esta observación inicial es importante porque, especialmente en la discusión europea, se acentúa mucho que hay varias teología de la liberación, conflictivas entre sí, algunas conformes con los cánones oficiales y otras no. Por detrás de este tipo de discurso se esconde muchas veces un mero recurso ideológico, que enmascara los intereses de una teología que no acepta verse discutida en relación con los problemas de la justicia, a nivel internacional y en su carácter académico que, no raramente, oculta una ingenuidad política y descarta la discusión de la teologicidad de la teología (¿qué es lo que hace que la teología sea teología *crisiana*? ¿es solamente su referencia a las fuentes de la fe, la Escritura y la tradición?, ¿no se necesita además una relación consciente y crítica con la realidad y sus conflictos?). La afirmación de un pluralismo dentro de la teología de la liberación abre fácilmente el camino hacia los mecanismos de disculpa mediante los cuales se intentan dispensar algunos del cuestionamiento que observan de este tipo de teología y negar de esta forma su validez y su legitimidad.

El punto de partida de todas las tendencias es la indignación ética frente a la miseria de la realidad social y la exigencia de un proceso de liberación que supere esa contradicción humana y también divina. Aquí es donde identificamos varios acentos:

#### *Espiritualidad de liberación*

El momento espiritual se sitúa en el lugar de nacimiento de la teología de la liberación. En contacto con los pobres, que constituyen toda una clase social de explotados se ha dado un verdadero encuentro con el Señor. Ha habido un compromiso con la justicia que es el bien primero del reino de Dios. Los temas de la pobreza, de la justicia, del éxodo, del seguimiento de Jesucristo, de la cruz como precio que pagar para toda liberación auténtica, de la resurrección como triunfo del tratado injustamente, de la iglesia pascual y de otros dentro de esta línea de pensamiento, constituyen los ejes básicos que articulan la espiritualidad de la liberación. Así como no hay ninguna revolución social sin una mística política, tampoco hay ninguna liberación religiosa integral que no esté provocada, animada y acompañada por una mística ardiente.

#### *Relectura liberadora de las Escrituras*

Otra corriente parte de la percepción de la realidad de los pobres y con los ojos marcados por esta experiencia releo los textos fundadores de la fe, las Escrituras cristianas. Todo lo que es relevante en la dimensión de la liberación queda subrayado y tematizado: el mismo pueblo productor de los textos escriturísticos, como pueblo oprimido y explotado por las grandes potencias del Medio Oriente y de Egipto, el tema del éxodo, del destierro, de la liberación mesiánica, la figura de Jesús de Nazaret como liberador al mismo tiempo histórico y trans-histórico, su mensaje del reino de Dios como total liberación de los hombres y de la creación, la cruz y la resurrección como misterio pascual paradigmático de todo proceso de liberación auténtica, la opción preferencial por los pobres por parte del Jesús histórico y de los apóstoles, la conversión como ruptura con un mundo que se basta a sí mismo y abertura a la novedad liberadora del reino. A partir de los anhelos de los pobres de este mundo se destaca todo el mensaje evangélico como anuncio de la liberación; sólo a partir de los humillados y ofendidos es como el evangelio aparece como buena nueva. Una lectura de las Escrituras a partir de los intereses de los poderosos de este mundo o simplemente de aquellos que participan del bienestar de la civilización fácilmente encubre o espiritualiza la vertiente de liberación que atraviesa a la Biblia de punta a punta. Esta relectura a partir de los pobres y de su justicia se realiza ampliamente en las comunidades eclesiales de base y constituye el factor principal de renovación de los estudios bíblicos en América latina a nivel crítico y comprometido con el caminar liberador de las iglesias.

#### *Relectura de los contenidos de liberación de la teología*

Esta corriente parte también de la percepción de la realidad y de la miseria. No procede a un análisis de sus mecanismos, sino que inmediatamente relea los contenidos de la teología en aquello que tienen de liberación. Todos los temas de la teología tienen una dimensión social y utópica que hay que rescatar y poner al servicio del proceso de liberación en un contexto socio-político; así es posible releer en clave liberadora el misterio de Dios, de Cristo, de la iglesia, de la gracia y del pecado, los sacramentos, la escatología, la antropología y la mariología. En América latina se han producido ya algunos textos significativos que intentan de forma sistemática replantear los tradicionales temas de la teología en orden a la liberación de los oprimidos.

*Reflexión teológica a partir del análisis de la realidad: anhelos de liberación*

Otra corriente, la más original, se asoma en primer lugar al conocimiento crítico de los mecanismos productores de opresión. Para eso utiliza instrumentos adecuados, que le ofrecen las ciencias de la sociedad y del hombre. Hecha esta operación, interpreta la realidad a la luz de la fe (Escrituras, tradición, magisterio, razón teológica) viendo allí el plan de Dios o su negación. De la combinación de estas dos operaciones se deducen pistas de acción pastoral, buscando la modificación de la realidad en el sentido de la mayor liberación de los oprimidos y de la gestación de una sociedad más justa y por eso mismo más conforme con los imperativos del reino de Dios. Aquí se asumen de forma especial los anhelos de liberación del pueblo; la iglesia se asocia a ellos y ayuda a ese proceso global a partir de su propia instancia.

*Reflexión teológica a partir del análisis de la realidad: fuerza de resistencia*

Esta tendencia da los mismos pasos que la anterior, pero desplazando el acento desde los anhelos de liberación a la fuerza de resistencia del pueblo dentro del cautiverio al que lleva sometido varios siglos. No se trata de ninguna alternativa a la teología de la liberación, sino de reconocer el hecho de que, a pesar de toda la opresión, el pueblo mantiene fuerzas de resistencia, sabe crear células de libertad (en la religiosidad popular, en su capacidad de celebrar las fiestas, etc.), consigue mantener lazos mínimos de sociabilidad (organizaciones populares) y nunca deja de rebelarse en algún que otro sitio. Aunque vencido, nunca ha dejado caer la antorcha de la liberación y la voluntad de crear una sociedad diferente.

*El pueblo como sujeto de la liberación*

Esta corriente tematiza el hecho de que el verdadero sujeto de la liberación es el propio pueblo oprimido. Su cultura popular especialmente, su realidad, sus formas de organización como las comunidades de base, son factores de concienciación y motores de liberación. Se está estudiando de forma seria y profunda la religiosidad popular, que no es sólo una fuerza de resistencia, sino que puede ser un gran factor de movilización en el sentido de la transformación social. Los intelectuales (clero, agentes de pastoral) tienen que funcionar orgánicamente articulados con las bases; permitir que el pueblo cree nuevas formas institucionales de organización eclesial, nuevos símbolos religiosos y una nueva encarnación del evangelio en las clases subalternas.

*Pedagogía popular de liberación*

Esta vertiente utiliza mucho las aportaciones del pedagogo brasileño Paulo Freire (*Pedagogía do oprimido - Educação como prática da liberdade*) para hacer que el propio pueblo descubra los caminos de su liberación, valorizando la cultura popular y la fuerza histórica de los pobres. Se aplica especialmente en la catequesis y en la pastoral popular. Sin el ejercicio concreto de prácticas de participación, de democracia y de liberación no podrá surgir ninguna sociedad de hombres liberados y libres.

*Relectura de la historia a partir de los vencidos*

En América latina se está llevando a cabo todo un trabajo de gran seriedad y envergadura a nivel de una revisión de la conciencia histórica, estructurada sobre la ideología de las clases dominantes y arrivistas que mataron la memoria de los vencidos. La opción preferencial por los pobres permite una relectura de la historia a partir de la óptica de los indios, de los esclavos y de otros grupos marginados. Este interés hace descubrir nuevas fuentes, permite nuevas interpretaciones y sorprende perspectivas muy distintas de los hechos más importantes de nuestras nacionalidades, sometidos hasta ahora a la interpretación oficial. Este trabajo intenta dar conciencia histórica al pueblo, que sin ella quedaría sin raíces y sin apoyos necesarios para alimentar su lucha de liberación. La *Nueva historia de la iglesia en América latina* en 13 tomos es el mejor fruto de este esfuerzo de lectura de la historia en provecho de la liberación.

### *La teoría de la teología de la liberación*

La liberación no es solamente una práctica ciega. Tiene su propia teoría que le confiere lucidez y capacidad para enfrentarse con problemas difíciles a nivel de las prácticas y a nivel de la discusión teórica. Hay toda una corriente dentro de la teología de la liberación que se preocupa por las cuestiones teóricas, por la epistemología de este nuevo discurso de la fe, por la articulación debida entre la fe y los conflictos sociales, entre la salvación y las liberaciones históricas, por los pasos metodológicos que hay que dar para que una teología de la liberación pueda definirse como tal. Este trabajo ofrece el *know-how* teológico mediante el cual se puede hacer teología seria, definir sus problemas y encontrar salidas eficaces. La señal de autonomía de una reflexión es que puede elaborar su propio método, tomar conciencia de su alcance y de sus límites. Este punto ha sido ya alcanzado por la teología de la liberación. Es lo que le confiere credibilidad ante las demás formas de hacer teología.

Éstas son las principales tendencias dentro de una misma teología, hoy ciertamente la más fructífera dentro de la iglesia. En víspera de Puebla todo este trabajo teórico y práctico empezó a sentirse amenazado por la atmósfera de tensión, de inquietudes y esperanzas que se había creado, especialmente desde el secretariado general del CELAM. ¿Continuaría Puebla a Medellín y se prolongaría así la línea de liberación o se cedería a los temores y se quedaría todo en un lenguaje anodino, todo lo más reformista? El documento de consulta (enero de 1978) excluyó de su texto el tema de la liberación como eje articulador de la evangelización. Lo introdujo como un tema entre otros varios al abordar la doctrina social de la iglesia. La reacción fue muy grande en todo el continente. El documento de trabajo (agosto de 1978) volvió a asumir el eje de la liberación a lo largo de toda la trama textual. Solamente el anejo dedicado a la teología de la liberación (que recogía las aprensiones del episcopado ecuatoriano y mexicano, de tendencia conservadora) se mostraba sumamente insuficiente. Pero por lo demás estaba garantizada la perspectiva de liberación. Y así llegamos a Puebla. Entretanto se había modificado la atmósfera de la iglesia universal. Habían muerto dos papas. Subió al supremo pontificado un papa del segundo mundo, el cardenal Karol Wojtyła. Se encendieron nuevas esperanzas.

### *2. La temática de la liberación en Juan Pablo II*

Antes de entrar en el análisis de este punto en el documento final de Puebla convendrá que reflexionemos sobre la temática de la liberación tal como fue asimilada por el papa Juan Pablo II. Su postura influyó en la marcha de los trabajos de la asamblea.

En él observamos cierta evolución: de una actitud de reticencia y hasta de desconfianza pasó a un apoyo sorprendente y entusiástico. Su paso por América latina no lo dejó indiferente ante la pasión de los obreros, de los campesinos y de los indios. Entró en contacto con aquella realidad que constituye la fuente original de la teología de la liberación. Podríamos decir brevemente: el papa se distancia generalmente del vocabulario de la teología de la liberación, pero asume sus tesis principales.

En primer lugar hay que deshacer un equívoco que corrió por casi todos los medios de comunicación mundiales. Todavía en el avión, camino de América latina, preguntado sobre lo que opinaba sobre la teología de la liberación, la habría condenado como una teoría falsa. Era lo que decían los titulares de los periódicos. Detrás de ello se manifestaban innegablemente los deseos de las clases dominantes que controlan los medios de comunicación y que llevaban ya muchos años hostilizando a este tipo de teología por el carácter crítico a sus prácticas. Realmente la frase exacta del papa fue la siguiente: «Como usted sabe, la teología de la liberación es una teología verdadera, pero puede ser tal vez una teología falsa. Si se empieza a politizar la teología, a aplicar sistemas o medios de análisis que no son cristianos, entonces ya no es teología. Teología de la liberación sí, ¿pero cuál?»<sup>13</sup>.

En los varios discursos que pronunció en América latina usó más de veinte veces la palabra liberación. Su perspectiva es la de la *Evangelii nuntiandi*, presentando respecto a esta exhortación evangélica muy pocas novedades. El acento se pone en la perspectiva integral de la liberación: «es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero es ante todo salvación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por él»<sup>14</sup>. La liberación es eminentemente religiosa, pero al ser integral incluye también la dimensión socio-económica y cultural. Se advierte explícitamente que no se reduzca la liberación a estas dimensiones<sup>15</sup>. Hace suyas las palabras de una catequesis de Juan Pablo I: «Es un error afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo, que el *regnum Dei* se identifica con el *regnum hominis*»<sup>16</sup>. Aquí necesitamos entender bien el sentido que el papa quiere dar a las palabras para no llevarlo a contradecirse a sí mismo. El papa critica con razón una identificación que no tiene en cuenta la diferencia; excluye una coincidencia plena y completa entre construcción de la justicia y reino de Dios;

esto supondría una equivalencia entre historia y escatología. Por otro lado el reino se anticipa históricamente en la justicia. A los obreros les dice en el estadio de Jalisco: «El trabajo... es un llamamiento de Dios a construir un mundo nuevo en el que no habrá ya ni carencias ni limitaciones»<sup>17</sup>. En resumen podríamos decir: la liberación en Jesucristo no se identifica *con* la liberación política, económica y social, pero se identifica *en* la liberación política, económica y social. Más adelante volveremos en detalle sobre esto.

Como dijimos, el papa asume las principales perspectivas de la teología de la liberación. Ante todo muestra una profunda sensibilidad por el drama social que están pasando millones de latinoamericanos. Su primer saludo al llegar a Santo Domingo fue para «los pobres, los campesinos, los enfermos y marginados». En la catedral de Santo Domingo denunció ya la situación de explotación de los campesinos y de los trabajadores, maltratados y disminuidos en sus derechos, así como «la explotación del hombre por el hombre o por el Estado»<sup>18</sup>. En el discurso a los indígenas de Oaxaca y Chiapas (28 de enero) es contundente al ofrecerse como «la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias e invitación a la acción». Y exclama: «Hay que obrar pronto y en profundidad. Hay que poner en práctica transformaciones audaces»<sup>19</sup>. Vuelve a tomar la idea de que sobre la propiedad privada pesa una hipoteca social<sup>20</sup>. «No es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas. Hay que poner en práctica medidas reales, eficaces a nivel local, nacional e internacional...»<sup>21</sup>.

Frente a esta realidad el papa convoca a la acción. Y aquí hay una insistencia que se hizo oír varias veces. La inspiración para la liberación no debe emanar de ideologías —repitió a los religiosos y a los sacerdotes—, sino del evangelio. La posición del papa es que se debe abordar la política no políticamente, sino evangélicamente. El evangelio invita a un compromiso social, de justicia y de liberación<sup>22</sup>. El propio Cristo es presentado por el papa en el discurso a los obispos reunidos en Puebla, como «modelo de atención a *todas* las necesidades humanas», como «identificado con los desheredados», «su compromiso fue con los más necesitados», «no permaneció indiferente a los imperativos de la moral social», «anunció y realizó la liberación integral»<sup>23</sup>. Aquí están los elementos básicos para una cristología de liberación.

Su primera encíclica *Redemptor hominis* (que podríamos traducir muy bien «Liberador de los hombres») está empapada en la perspectiva de la liberación. Dice claramente el papa: «Todavía hoy, después de dos mil años, Cristo se nos sigue presentando como aquel que trae a los hombres la libertad basada en la verdad, como aquel que libera al hombre de todo cuanto limita, disminuye y destroza esa libertad en sus propias raíces, en el alma del hombre, en su corazón y en su conciencia»<sup>24</sup>. Se comprende la obra de Cristo dentro del marco de la justicia, un tema tan querido para la teología de la liberación: «La redención del mundo —aquel tremendo misterio del amor en que fue renovada la creación— es en su raíz más profunda la plenitud de la justicia en un corazón humano, en el corazón del Hijo unigénito, a fin de que pueda convertirse en justicia en los corazones de muchos hombres»<sup>25</sup>.

En la audiencia general del día 21 de febrero en el aula Pablo VI, ante numerosos peregrinos de Italia y del mundo el papa se pronunció de modo altamente positivo sobre la temática y la teología de la liberación. Dijo claramente: «La teología de la liberación se asocia frecuentemente a América latina (a veces de forma demasiado exclusiva); hay que darle la razón a uno de los grandes teólogos contemporáneos (Hans Urs von Balthasar) que justamente exige una teología de la liberación de dimensión universal. Solamente los contextos son diferentes, pero la realidad misma de la libertad 'para la que Cristo nos liberó' (cf. Gal 5, 1) es universal. Es tarea de la teología encontrar su verdadero significado en los diversos contextos concretos, históricos y contemporáneos»<sup>26</sup>. Acentúa que este tema «debe quedar reasumido en la enseñanza de la iglesia, en la teología y en la pastoral». Esta liberación «significa transformación interior del hombre como consecuencia del conocimiento de la verdad». Pero no queda reducida a esta dimensión. Después de hablar de que «hay que llamar por su nombre a la injusticia, a la explotación del hombre por el hombre, a la explotación del hombre por parte del Estado, de las instituciones, de los mecanismos de los sistemas económicos», se refiere a la liberación «en sus muchos niveles antropológicos» y concluye que «la liberación debe insertarse en toda la realidad contemporánea de la vida humana».

La postura papal es francamente positiva. El papa reconoce que «la liberación es una realidad de fe, uno de los temas bíblicos fundamentales, inscritos profundamente en la misión salvífica de Cristo, en la obra de la redención, en su enseñanza».

El sello pontificio a esta corriente de pensamiento demuestra mucho coraje, en contraste con aquellos obispos que en la asamblea de Puebla hicieron todo lo posible por descartar el mismo nombre de teología de la liberación. Veamos cómo fue tratado este tema en el texto final de Puebla.

### 3. La temática de la liberación en Puebla

Los que esperaban una condenación de la teología de la liberación y hasta que el tema de la liberación fuera desechado para dar lugar a otro quedaron profundamente frustrados. Puebla ratificó y arraigó el interés por la liberación. Lo puso como un eje que recorre de punta a punta todo el documento, además de recibir un tratamiento específico en el capítulo segundo (punto 4) de la segunda parte. Entró en el enfoque de fondo bajo el cual se considera la evangelización en el presente y en el futuro de América latina: crear comunión y participación mediante un proceso de liberación integral. La meta suprema de toda evangelización es realizar la comunión y la participación de los hombres entre sí y de los hombres con Dios. Pero como la comunión y la participación no vienen del cielo, sino que tienen que construirse, se necesita un proceso de liberación para librar a los hombres *de* los obstáculos para la participación y la comunión y liberarlo *para* la vivencia concreta de esa participación y comunión. Entre las cosas que nuestras iglesias pueden ofrecer a todos como algo de original e importante se cuenta «el sentido de la salvación y de la liberación» (n. 368).

En *primer lugar* el documento asume y hace fructificar en todas las partes el método por la teología de la liberación: *ver* (análisis de la realidad), *juzgar* (juicio a partir de la fe) y *actuar* (establecimiento de pistas de acción pastoral)<sup>27</sup>. Se parte de una visión pastoral de la realidad latinoamericana. Después de considerar su dimensión histórica, socio-cultural y eclesial y tomar en cuenta las profundas angustias y las incommovibles esperanzas del pueblo latinoamericano, se concluye: «En una palabra, nuestro pueblo aspira a una *liberación integral* que no se agota en el cuadro de su existencia temporal, sino que se proyecta a la comunión plena con Dios y con sus hermanos que *ya comienza* a realizarse aunque imperfectamente *en la historia*» (n. 141). De este *ver* surge el interrogante para *"juzgar* de ello a la luz de la fe, que se formula de esta manera: «Nos proponemos ahora anunciar las verdades centrales de la evangelización: Cristo... ofreciendo al hombre de hoy su palabra y su vida para llevarlo a su *integral liberación*... La iglesia, misterio de comunión... El hombre que, por su dignidad cristiana, merece nuestro compromiso en favor de su *liberación* y total realización en Cristo Jesús (n. 166-169). Ésta es la respuesta de la comunidad cristiana a la pregunta: «¿Cuál es el designio de salvación que Dios ha dispuesto para América latina? ¿Cuáles son los caminos de liberación que él nos depara?» (Introd. a la 2ª parte).

El *actuar* sigue a la relación dialéctica entre los desafíos de la realidad y la lectura de la fe que se hace sobre esos desafíos: son todas las partes restantes del documento, donde se exponen los pasos de la iglesia en la realización de la comunión y de la participación.

En *segundo lugar* el documento pone de relieve, como no se había hecho nunca antes en la historia del magisterio eclesiástico, la dimensión social y política de la fe y del mensaje evangélico. Si el diagnóstico acusa que vivimos en una situación de «pecado social» (n. 28) y de «permanente violación de la dignidad de la persona humana» (n. 41), entonces la terapia debe ser también social: «nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo» (n. 476). El texto dice además: «La iglesia critica a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia» (n. 515, 824). Se hace un elocuente elogio de la política; esta actividad «proviene de lo más íntimo de la fe cristiana» (n. 515) y representa «una forma de culto al único Dios» (n. 521, 791). La dimensión de liberación pertenece «a la entraña misma de la evangelización» (n. 480); es parte integrante, indispensable y esencial de la propia misión de la iglesia (n. 355, 476, 480, 562, 1254, 1283, 1302; etc.). Una «instrumentalización de la iglesia puede provenir de los propios cristianos..., cuando anuncian un evangelio sin implicaciones económicas, sociales, culturales y políticas; en la práctica, esta mutilación equivale a cierta complicidad -aunque inconsciente- con el orden establecido» (n. 558). La conversión además de personal tiene que implicar la transformación social (n. 362).

En este contexto Puebla asume una terminología que significa el abandono de una mera reforma del sistema; el lenguaje de la liberación supone algo más profundo: «cambios estructurales» (n. 131, 148, 1055), que lleguen hasta las bases de la sociedad (n. 388, 438, 1055, 1196, 1250), exigiéndose una nueva sociedad (n. 12, 642, 842, 1119, 1305).

En *tercer lugar* se da un tratamiento específico a la temática de la liberación (n. 480-490). Se subraya la importancia de comunicar a todo el hombre y a cada uno de los hombres «un mensaje particularmente vigoroso en nuestros días sobre la liberación, siempre en el designio global de la salvación» (n. 479) ¿Cuál es el sentido fundamental que se da a la liberación en el documento de Puebla? De los muchos textos se desprende que se trata siempre de una *liberación integral*. Se asienta sobre «dos elementos complementarios e inseparables: liberación *de* todas las servidumbres... y liberación *para* el crecimiento progresivo en el ser» (n. 482). Por ser integral, la liberación abarca todas las dimensiones: personal, social, política, económica, cultural, religiosa y «el conjunto de sus

relaciones» (n. 483). Por ser integral, la liberación no tolera reduccionismos que significan siempre mutilaciones, bien porque olvidan «la liberación del pecado», bien porque ignoran «la dependencia y esclavitudes que hieren derechos fundamentales» (n. 485). Por tanto, se trata de «una liberación que se va realizando en la historia» (n. 483) y también de una liberación trascendente (n. 475).

Todas las actividades de la iglesia deben estar empapadas de dimensión social y de liberación: la evangelización debe ser liberadora (n. 485, 487, 488, 491), la liturgia debe llevar a un compromiso liberador (n. 972), la educación cristiana debe anunciar explícitamente a Cristo liberador (n. 1031), a la juventud hay que presentarle a Cristo como liberador integral (n. 1183), los grupos de oración quedan invitados al compromiso social (n. 985), todas las capas de la iglesias, desde la jerarquía hasta las comunidades de base (motor de liberación: n. 96), deben ser portadoras del mensaje de liberación integral del hombre y del mundo.

Puebla reconoce que «el mejor servicio al hermano es la evangelización que lo libera de las injusticias, lo promueve integralmente y lo dispone a realizarse como hijo de Dios» (n. 1145). Podríamos decir entonces que la misión de la evangelización se resume en liberar al no-hombre y hacerlo hombre (liberación de las injusticias), promover al hombre en todas sus dimensiones (promoción integral) y finalmente divinizar al hombre al realizarlo como hijo de Dios.

*Por fin*, el documento final se preocupa del problema que hemos señalado, es decir, de la articulación entre las distintas dimensiones de la liberación, especialmente entre las liberaciones históricas y la salvación en Jesucristo. Con esta perspectiva se afirma que aquí reside «el gran desafío» (n. 90, 774, 864), «el gran imperativo de esta hora (n. 320): ¿cómo ser cristianos, conscientes de su identidad de fe, y al mismo tiempo profundamente comprometidos en la liberación de sus hermanos? Hay que compaginar, según indica el documento, «una valiente profesión de fe y una eficaz promoción de la dignidad humana» (n. 320, 511); «América latina necesita personas conscientes de su responsabilidad histórica y de cristianos conscientes de su identidad» (n. 864); por un lado «constructores de un mundo más justo, más humano y más habitable para todos», y por otro constructores inspirados en la fe y el evangelio (n. 864). Lo que se pide, por consiguiente, es una síntesis vigorosa y vital entre «la fe que se profesa y practica con el compromiso real que se asume en la realidad» (n. 320, 783, 864), entre la conversión personal y los cambios estructurales (económicos, políticos y sociales) y mentales (n. 30, 159, 362, 438); urge «la conversión continua y la simultánea transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas, culturales y jurídicas (n. 985 en la edición provisional).

Para el cristiano no es suficiente la liberación histórica, sino la liberación histórica a partir de la fe; tampoco es suficiente para el cristiano la pura fe, sino la fe que se muestra liberadora de las esclavitudes todas de los hombres. Además, la fe es necesaria lo mismo que las prácticas religiosas que expresan y alimentan la fe (n. 142, 483, 796, 1225, 1253), ya que sin la fe se desvanecería la identidad cristiana.

Por haberse perdido la ocasión (en cierta forma irreparable) de presentar una reflexión seria, esencial y bien articulada sobre la liberación en su expresión más teológica (teórica), se han introducido algunas ambigüedades en el texto de Puebla. Así por ejemplo, se pide y se apoya el conocimiento de los instrumentos y medio teóricos y prácticos para la transformación de la sociedad, «a fin de iluminar la acción de los cristianos y evitar así tanto una asimilación acrítica de ideologías como un espiritualismo de fuga» (n. 826; cf. 85, 719, 1046, 1160, 1307), reconociendo incluso que «las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en la medida en que son mediaciones para la acción (n. 396, 398, 536, 538, 826); por otro lado se asume una frase de Juan Pablo II (que necesita aclararse) donde se afirma: «La iglesia no necesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre» (*Discurso inaugural* III, 2; aquí n. 355; cf. las repetidas veces en que aparece esta idea: n. 119, 197, 213, 275, 276, 293, 416, 550, 551, 552, 693, 1113, 1145, 1153, 1194, 1221, 1309). Da la impresión de que la iglesia lo tiene ya todo, de que no tiene nada que aprender de nadie (en contra de esto cf. GS n. 40/324) y, peor todavía, que tiene el protagonismo en el proceso liberador de los pueblos latino-americanos. Ese idealismo que quiere los fines sin querer también los medios y enuncia principios sin preocuparse de su viabilidad histórica podría haberse evitado mediante una mejor articulación entre el proceso histórico y la realización del reino de Dios, entre las liberaciones sociales y la salvación en Jesucristo. Así se podría haber señalado cómo las liberaciones históricas son mediaciones reales, aunque limitadas, de la salvación escatológica, concreciones anticipadoras del final bueno de la historia que Dios ha garantizado ya por la victoria de Jesucristo.

A pesar de estas limitaciones, no queremos dejar de reconocer el gran acierto del documento al asimilar la temática de la liberación e insertarla en el corazón mismo de la pastoral y de la evangelización en el continente latino-americano. Por otro lado, esta misma fe para ser verdadera y

salvífica no puede quedar indiferente ante «el clamor que sube al cielo cada vez más tumultuoso e impresionante, grito de un pueblo que sufre y que pide justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos» (n. 24, 28, 87). *¿Cómo ser cristianos en un mundo de desgraciados? Sólo podemos serlo mediante una fe liberadora.* Esta exigencia ha sido perfectamente escuchada y articulada por Puebla.

Si el documento final de Puebla se muestra sumamente sensible a la temática de la liberación, no podemos decir lo mismo respecto a la *teología* de la liberación, que quiere ser la reflexión (sistemática) sobre las prácticas de liberación. La exigua alabanza que se le tributaba en la penúltima redacción fue expurgada por la presión de ciertos obispos más amigos de la seguridad (siempre víctima de pequeños horizontes) que del incentivo a la reflexión teológica original. Este recelo frente a la reflexión teológica en los marcos de la liberación demostró que era un freno poderoso cuando se abordó la parte doctrinal (contenido) de la evangelización: la verdad sobre Cristo, la iglesia y el hombre (segunda parte, cap. 1). No hay allí una típica reflexión teológica latinoamericana que muestre progresivamente cómo Jesucristo con sus prácticas, con su mensaje, con su vida comprometida, con su muerte generosa, realiza una liberación al mismo tiempo histórica y trascendente. En lugar de ello se presenta la doctrina dogmática sobre Jesucristo y se pide a los fieles que «acojan esta doctrina liberadora» (n. 180). No se habla tanto de la doctrina de Jesucristo como liberadora, sino más bien que la doctrina de la iglesia sobre Jesús se hace liberadora.

Lo mismo hay que decir del capítulo sobre la iglesia. No se realiza un esfuerzo suficiente por recoger las experiencias eclesiales hechas en los últimos años en América latina bajo el signo de la participación, comunión y liberación, por desentrañar la eclesiología que hay allí latente. Se presenta una doctrina sobre la iglesia que se atiene al rigor de la ortodoxia, en muchos puntos retrasada respecto a la del Vaticano II<sup>28</sup>.

Si en la parte doctrinal está ausente la fuerza de la reflexión teológica en el horizonte de la liberación, en las demás partes es la teología la que subyace a los grandes temas pastorales, como hemos señalado anteriormente. Allí aparece la teología de la liberación tal como a ella le gusta que se la entienda, como teología practicada en el interior de prácticas pastorales buscando la síntesis viva entre la fe y la realidad socio-histórica. En función de esto anima a cuantos se proponen «profundizar en la fe e iluminar con la palabra de Dios las situaciones particularmente conflictivas de nuestros pueblos» (n. 376, 470, 479, 687, 806, 1240). Pero todavía se cree necesario hacer algunas advertencias sobre las posibles ambigüedades (n. 178, 342, 375, 628, 676, 990) y riesgos, sobre todo en la utilización del instrumental marxista de análisis de la realidad social (n. 544-546).

#### 4. *Replanteamiento del problema central de la teología de la liberación*

En esta parte queremos, críticamente, replantear el problema central de la teología de la liberación. Es necesario revalorar la perspectiva de fondo y acertar con el punto correcto donde articular un discurso teológicamente riguroso sobre la liberación.

##### a) *Valor y límites del discurso teológico global: liberación integral*

El discurso teológico global que se expresa en la terminología de la liberación integral conserva su legítimo valor en la medida en que expresa una perspectiva escatológica y utópica de la fe cristiana donde se apoya una total liberación al final de la historia con la gestación de la plena libertad de los hijos de Dios. Lo utópico pertenece a la realidad y desarrolla todas las potencialidades insertas en la historia y que sólo pueden realizarse plenamente en la trans-historia. Sin embargo, lo trans-histórico tiene una función histórica en cuanto que alimenta continuamente la esperanza en un futuro absoluto que se anticipa en los futuros intra-históricos que realizan ciertos valores que nos acercan más a lo utópico. Tiene además la función de relativizar todas las concreciones liberadoras históricas y mantener abierta la perspectiva hacia el futuro y hacia lo trascendente. En este sentido lo utópico ofrece criterios de crítica y de enjuiciamiento ético de las diversas concreciones históricas.

El límite de este discurso utópico aparece cuando tiene que concretarse en una reflexión sobre las mediaciones socio-históricas que puedan producir verdaderas anticipaciones y aproximaciones de lo utópico. Aquí se impone un discurso regional pertinente que hable de realidades históricas concretas. Supone dejar entonces el ámbito de lo utópico y exige bajar a determinaciones particulares. Aquí es donde el discurso de la liberación integral muestra su límite interno; corre el peligro de deshistorizarse y evaporarse en una mera fraseología sin consistencia. La verdad es que se presta fácilmente a una utilización ideológica, precisamente por su carácter universalizante y vago. Cuando alguien apunta liberaciones históricas a nivel económico y político, enseguida se oye la frase: ¡cuidado! ¡la liberación es integral y comprende la liberación espiritual y del pecado! Con eso se corre el riesgo de minar la

consistencia y la pertinencia del discurso concreto sobre lo económico y lo político y la anticipación del reino que se puede dar en estas instancias. Al contrario, cuando alguien habla de la liberación del corazón, de las actitudes desviadas y del pecado, enseguida viene otro diciendo: ¡cuidado! ¡la liberación es integral y comprende también la liberación de la infra-estructura económica y de las instancias políticas y culturales!

Como se deduce de todo esto, la terminología *liberación integral* se presta a interpretaciones de uno y otro bando, con lo que pelagra la densidad de las liberaciones concretas e históricas.

Creemos que este tipo de teología de la liberación como visión que permite una síntesis de todo el proceso histórico, entendido como un proceso de liberación y de opresión, que cubre todas las dimensiones de la vida humana y de la sociedad, ha dado ya todo lo que tenía que dar. Ofrece un concepto a partir del cual se puede elaborar una visión amplia y comprensiva del misterio cristiano, como misterio de liberación del hombre y del mundo *de* las esclavitudes a que está sometido y como liberación *para* unas formas cada vez más plenas de vida, de comunión y de participación, culminando en Dios y en su reino. Realmente esta perspectiva no presenta en sí misma ninguna novedad mayor; la fe cristiana siempre lo ha sostenido: con razón decía Juan Pablo II en el discurso en que hacía el elogio de la teología de la liberación (21 febrero 1979): «Este tema de la liberación nunca ha dejado de constituir el contenido de la vida espiritual de los cristianos»; lo que pasa, añade el papa, es que se presenta ahora otra vez «dentro de un nuevo contexto histórico».

b) *Vuelta al discurso original: lo teológico de la liberación socio-económica*

La real novedad de la teología de la liberación consiste en la elaboración de un discurso riguroso sobre lo teológico presente en las liberaciones socioeconómicas. Se trata, por consiguiente, de un discurso teológico regional, sobre una región de la realidad, bien delimitada, la socioeconómica. No se busca entonces un concepto universalizante de liberación, sino que se atiende a un proceso histórico de liberación dentro del cual la inteligencia de la fe se esfuerza en discernir una dimensión teológica. Intentemos plantear el problema con toda la exactitud que nos sea posible.

Existe un proceso de liberación que han llevado a cabo las clases subalternas. Esta liberación es económica, política, social y pedagógica. El pueblo pobre se organiza, hace frente a las estrategias de dominación de las clases hegemónicas, consigue robustecer su poder y establecer de este modo relaciones más justas entre las diversas clases sociales. Este proceso se elabora principalmente en el nivel económico y político con repercusiones en el ideológico y en el pedagógico. En él tienen lugar las luchas por una formación social más simétrica y justa; hay compromisos que a veces se mantienen hasta el sacrificio de la propia seguridad, del trabajo y de la propia vida. Hay una dignidad que nace del compromiso político por causas universales, como la defensa de los derechos humanos, especialmente de los más desfavorecidos, la lucha sindical contra el deterioro de las condiciones de vida, y otras causas que se refieren directamente a unas situaciones históricas.

En este empeño hay muchos cristianos que encuentran en su propia fe un aliento y una iluminación para luchar, comprometerse con sus hermanos y participar en los procesos liberadores<sup>29</sup>. Por consiguiente, la liberación no es una mera idea, sino que es una realidad histórica.

Entonces es cuando se plantea la cuestión que verdaderamente nos interesa: ¿cómo se relaciona esta liberación en curso con Dios, con el reino, con la salvación traída por Jesucristo, con la gracia? La liberación socio-económica se transforma en materia de reflexión teológica. No se trata de una liberación integral, sino de esta concreta liberación histórica. ¿Qué es lo que tiene que decir la fe cristiana pensante (la teología) sobre ella? ¿Cómo el cristiano comprometido hace de esto material de su oración, de su encuentro con Dios y eventualmente de reflexión rigurosa y seria (teología)? ¿Puede decir que en este fragmento de la realidad está al servicio de la construcción del reino de Dios? ¿De donde saca luz para ello? Como se ve, surge aquí la necesidad de un discurso adecuado a la cuestión.

La teología clásica teologizaba sobre materias manifiestamente teológicas: reflexionaba sobre Dios, sobre Jesucristo, sobre el pecado, sobre la gracia, sobre el cielo, etc. Estos temas son *in recto* teológicos. No es necesario construir los temas; son dados directamente por la religión. Pero ahora surge una exigencia distinta: se tiene que hablar teológicamente sobre unas materias que *in recto* no son teológicas, esto es, que no son presentadas como tales; se auto-denominan profanas, como en el caso de la economía, de la política y de la educación. Para estos campos existe un discurso adecuado que es el discurso de la ciencia política, de la economía, de la pedagogía ¿Cómo transformar esta materia de suyo profana y secular en materia teológica? Lo teológico no es ya dado; tiene que ser construido ¿Cómo se construye lo teológico presente en las instancias económica y política? Esta es la cuestión central. Aquí está el verdadero desafío para una teología de la liberación. En otras palabras, ¿cómo ver la presencia de Dios y de su gracia o la presencia del maligno y del pecado dentro de los procesos económicos y sociales?

En este terreno la teología clásica no ha reflexionado de forma sistemática; se ha planteado también estas cuestiones, pero sin elaborar una gramática que nos dispensase de un trabajo verdaderamente creativo. En el esfuerzo por responder a estas cuestiones es donde podrá residir la novedad y la creatividad de la llamada «teología de la liberación» regional.

c) *¿Cómo se monta un discurso teológico sobre lo económico, lo político y lo social?*

Se trata ahora de desentrañar lo teologal (la dimensión salvífica, la significación divina) presente en las realidades sociohistóricas para que logre informar e iluminar las prácticas de los cristianos comprometidos. Se impone definir una pre-condición, el lugar social del teólogo a partir del cual pueda interrogar a la realidad (social), y las tres mediaciones básicas. En primer lugar hay que conocer adecuadamente las instancias en que se pretende descubrir lo teológico presente en ellas (la mediación socio-analítica); luego se tiene que leer lo teológico inserto en las instancias económica, política y social (mediación hermenéutica); y finalmente es preciso determinar en consecuencia las prácticas eficaces, nacidas de la fe articulada con el análisis social, que ayuden en el proceso de liberación de los oprimidos (mediación teórico-práctica).

La gramática rigurosa de este tipo de discurso está ya detallada en la importante obra de Clodovis Boff, *Teología de lo político*<sup>30</sup>. En el prólogo de dicha obra A. Gesché, profesor de teología sistemática en Lovaina, dice lo siguiente: se trata de «un libro que hará época y del que ningún teólogo, aunque trabaje en otras tareas, podrá dispensarse en adelante... (El autor) ha escrito realmente este discurso del método que nos permitirá, de ahora en adelante, llevar a cabo en estos terrenos una teología que sea teológica» (p. 10 y 13). Pero vayamos a la cuestión que nos propusimos anteriormente: cómo montar un discurso teológico sobre realidades socio-históricas.

*Opción previa política, ética y evangélica: por los pobres y contra la pobreza*

Una teología de la liberación que no se evapore en metáforas y eufemismos supone del teólogo una clara definición y conciencia de su lugar social<sup>31</sup>. Toda teología, cualquiera que sea, se encuentra socialmente situada. El teólogo de la liberación ha optado por ver la realidad (social) a partir de los pobres, analizar los procesos en interés de los pobres y actuar en la liberación junto con los pobres. Es una decisión *política*, porque define al teólogo como un agente social que ocupa un lugar determinado en la correlación de las fuerzas sociales, esto es, del lado de los pobres y oprimidos. Es al mismo tiempo una opción *ética*, ya que no acepta la situación tal como está, se indigna éticamente contra el escándalo de la pobreza y de la explotación y revela un interés manifiesto por la promoción de los pobres, que solamente puede llevarse a cabo mediante la transformación estructural de la realidad histórico-social. Finalmente es una definición *evangélica*, ya que los pobres son para los evangelios los primeros destinatarios del mensaje de Jesús y constituyen el criterio escatológico mediante el cual se define la salvación o la perdición de cada uno de los hombres (Mt 25, 35-46).

*Mediación socio-analítica*

Una vez definida la opción de base se impone hacer un análisis correcto de la realidad social. La opción por los pobres no garantiza por sí misma la calidad de ese análisis. Este tiene que llevarse a cabo con la utilización de un instrumental adecuado que ponga ante todo de manifiesto los mecanismos que engendran la pobreza y los caminos que llevan a una liberación.

Pero ante todo es preciso solucionar unos cuantos obstáculos epistemológicos de base que *a priori* impiden una captación correcta de la realidad (social)<sup>32</sup>. El primer obstáculo es el *empirismo*: se describen los hechos, pero sin establecer los nexos causales entre ellos; hay por tanto una ausencia de análisis.

Otro obstáculo reside en el *teologismo*. se tiene la pretensión de explicar mediante la teología todos los problemas, incluso los políticos, y ofrecer todas las terapias; no se reconoce la legitimidad de otros discursos con sus aportaciones; se substituye el análisis social por la teología. Otro obstáculo epistemológico radica en el *blingüismo*: se da una yuxtaposición del análisis y de la reflexión teológica; son dos lecturas de la realidad que no acaban de articularse mutuamente; se da por consiguiente un análisis inarticulado. Y está finalmente la *mezcla semántica*: se mezclan los lenguajes, sacando recursos unas veces del análisis social y otras veces de la teología; el resultado de ello es una alquimia de conceptos de donde sale debilitado unas veces el análisis y otras la teología; predomina en ese caso una articulación mal realizada.

Una vez asentada de este modo la visión analítica, hay que proceder al análisis social o apropiarse de los análisis ya hechos por las personas competentes. ¿Qué tipo de análisis asumir y a qué teoría social conceder el privilegio? Aquí entra en cuestión la definición del lugar social y la determinación del motivo por el que hacemos el análisis: en función de la liberación de los oprimidos.

De las dos tendencias básicas en el análisis social —la funcionalista que ve a la sociedad principalmente como un todo orgánico y la dialéctica que ve ante todo a la sociedad como un conjunto de fuerzas en tensión y en conflicto debido a la divergencia de los intereses— creemos que el análisis dialéctico es el que atiende a los anhelos de los pobres y de los que carecen de poder. El primero es reformista, ya que se preocupa del funcionamiento y de la mejoría de un sentido que considera bueno y que es preciso mantener; el segundo, el análisis dialéctico, atiende a los conflictos y desequilibrios que afectan a los empobrecidos y postula una reformulación del sistema social de manera que logre una mayor simetría y justicia para todos. En este punto la teología de la liberación ha escogido mantener el análisis dialéctico de la realidad social porque corresponde mejor a los objetivos que pretende la fe y la práctica cristiana. Aquí es donde se consigue una utilización no servil del instrumental analítico que ha elaborado la tradición marxista (Marx, las diversas contribuciones del socialismo, de Gramsci, de Althusser y de otros teóricos), desvinculado de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico). En este punto se trata de ciencia (saber controlado por la experimentación y la verificación) y no de filosofía (interpretación universalizante del ser y de la historia global).

En el análisis de la realidad social dentro de la visión dialéctica entran también los datos de la antropología social, de la psicología social y una consideración de la historia. Todo ello tiene que concurrir para una comprensión estructural y causal de la situación de pobreza en que viven millones de latinoamericanos, considerada como inhumana e injusta dentro del marco ético.

#### *Mediación hermenéutica*

Se trata ahora de otro momento, el de la lectura teológica (a la luz de la fe) de la realidad social que ha descodificado críticamente el análisis anterior. Todo ese material profano tiene que transformarse en material teológico<sup>33</sup>. ¿Cómo se realiza este procedimiento? Se tiene que admitir una ruptura (epistemológica) y un cambio de interés: al teólogo le interesa saber si Dios, su gracia y su salvación están o no están en esa realidad leída críticamente o en qué forma se hacen presentes en ella. Por tanto, se lee la realidad a partir de otra óptica (pertinencia o razón formal), en donde los anteojos nos los proporciona la fe cristiana.

Semejante lectura presupone, en beneficio de la misma mediación hermenéutica, una reflexión filosófica. La filosofía plantea la pregunta sobre la realidad total. En este sentido el análisis social se extiende únicamente sobre un fragmento de la realidad. Considera solamente el aspecto social de la realidad. Pero la realidad humana es más que lo social; es también personal, se abre a otros segmentos de la realidad y finalmente puede relacionarse con el infinito. Todo esto es lo que compone la realidad concreta del hombre. En consideración de ello la realidad social tiene que darse cuenta de sus limitaciones (antidogmatismo) y de su carácter meramente regional, así como del respeto que debe a otras ópticas de la realidad.

Esta consideración filosofante es decisiva para la teología, dado el carácter último y totalizante de sus principales conceptos (Dios, revelación, ofrecimiento de la salvación, redención universal de Jesucristo, etc.). Dios ciertamente está presente en lo social, pero no reduce su presencia ni su acción a este terreno. Los penetra todos. Y puesto que las cosas son así, siempre conservará su legitimidad, como observamos anteriormente, el discurso que habla de una liberación integral, de un proceso de liberación total.

Pero nuestro interés se centra en la presencia o en la ausencia de Dios en esa región de la realidad que es el campo socio-económico-político.

¿Qué anteojos son los que usa la teología para discernir a Dios en esa realidad? Se trata de una verdadera práctica teórica mediante la cual se producen unos conocimientos teológicos; hay una materia prima (la realidad social descifrada analíticamente) sobre la cual se aplican unos instrumentos teóricos (las categorías teológicas) que la transforman en un producto teológico (la lectura teológica de la realidad social).

Enumeremos las categorías centrales de la teología mediante las cuales es posible una lectura teológica de la realidad profano-social.

La primera de ellas es la *fe*. Entendemos por fe aquella actitud existencial que interpreta toda la realidad a partir del Dios encarnado en Jesucristo. Mediante la fe se busca y se descifra un destino absoluto (el sentido de los sentidos) que lo engloba todo, incluso lo económico, lo político y lo social. Mediante la fe se ve que todo se ordena hacia Dios o se desvía de Dios; que todo está bajo el régimen de la *salvación* o de la *perdición*; que la salvación/perdición es el único orden realmente existente. De ahí que todo bien humano, toda justicia y toda fraternidad sea gracia y salvación; que todo mal, toda injusticia y toda opresión de un hombre sobre todo hombre o del Estado sobre el hombre sea pecado y perdición. De esta comprensión se deduce que, a la luz de la fe, las instancias económica, política, social y pedagógica «tienen siempre una significación soteriológica objetiva o estructural, tanto si el

actor social lo sabe como si no, tanto si así lo desea como si no»<sup>34</sup>. Como sinónimos de salvación/perdición podemos también presentar historia de la salvación/historia de la perdición, reino de Dios/reino de este mundo, gracia/pecado.

La *fe explícita* concientiza la salvación/perdición objetivas que se realizan también sin esa conciencia. La salvación/perdición se apropian mediante la *práctica moral* (buena o mala), aun cuando no se tenga conciencia de estar ordenada a la salvación o a la perdición (cf Mt 25).

La teología es la misma fe que procura entender; es el grito de la fe que se transforma en un discurso riguroso y según las leyes del pensamiento, bien cuando se hace sobre temas religiosos inmediatamente dados como Dios, la salvación, la gracia, etc., o bien sobre realidades en las que la referencia a la salvación/perdición no es manifiesta, aunque esté objetivamente presente sin anunciarse como tal, como sucede con el valor salvífico o no de los mecanismos económicos, de las estrategias políticas o de las estructuras sociales.

Dicho en un lenguaje más sencillo: la conciencia cristiana afirma que Dios ofrece siempre, desde los comienzos de la historia hasta el final de la misma, su salvación a todos los hombres. En consecuencia de ello, «una sola es la vocación última del hombre, la divina» (GS 22). A partir de este punto de vista hay que afirmar que nunca hay dos historias, una profana-natural y otra sagrada-sobrenatural. La única historia real (podría haber sido diferente, pero no lo ha sido -de ahí la importancia del *concepto* teológico de naturaleza pura-) es la historia de la salvación o de la perdición. Todo queda comprometido dentro de este régimen, todos los comportamientos humanos y todas las dimensiones de la vida (personal, social, económica, política, etc.). Por consiguiente, a partir de esta óptica, existe una realidad teologal presente en las instancias que nos interesan: lo económico, lo político y lo social.

Esta historia de la salvación no se confunde con la *historia de la revelación* de esta salvación. La *revelación* es posterior y los portadores de la misma son solamente algunos y no todos, aunque vaya destinada a todos. La salvación que se ofrece a todos y que es apropiada mediante la práctica moral, incluso cuando permanece inconsciente, tiende a ser consciente, a explicitarse, a transformarse en un discurso (fe explícita, teología), en una liturgia, en un código de conducta. La revelación bíblica es la explicitación oficial, inducida por Dios (inspiración-canonicidad) de esta tendencia que está inserta dentro del proceso de salvación real. La iglesia es el espacio organizado de esta conciencia de salvación, es el acontecimiento que celebra la salvación y la institución que organiza comunitariamente la conciencia de la salvación.

Bíblicamente podemos decir: el reino de Dios abraza todas las realidades humanas y cósmicas; todas ellas están destinadas a componer el señorío de Dios y la gloria de la acción de Dios fuera de su actividad íntima (la vida intratrinitaria). Y puesto que todo pertenece al reino, la economía, la política y la sociedad tienen una densidad teologal objetiva.

La encarnación de Dios Hijo en Jesucristo tiene un eminente significado heurístico: Dios Hijo asumió la totalidad de la vida humana, incluso la dimensión infra-estructural, el momento biológico, económico, social, personal, religioso, etc. Por eso mismo todo es santificable y todo puede ser sacramento de la presencia de Dios en la historia; y en el caso que aquí nos interesa, también pueden serlo las instancias económica, política y social. Ellas son lo que son, pero simultáneamente son también parte de la encarnación de Dios Hijo. Por eso tienen una santidad posible que tiene que ser enunciada por el discurso de la fe.

Además, una recta comprensión de la escatología les da un valor teológico a las instancias referidas. La escatología define el cuadro final del hombre y del mundo en Dios. Pero lo ve como cuadro *final*, esto es, como resultado último de un movimiento penúltimo, de un proceso histórico que comienza ya aquí y ahora y que culmina en la eternidad. Como dice el Vaticano II, «el reino está ya presente en misterio aquí en la tierra, pero se completará con la llegada del Señor» (GS 39).

Estas categorías de la fe captadas en las Escrituras cristianas permiten interpretar (por eso las llamamos con el nombre de mediación hermenéutica) la justicia o la injusticia de una formación social como presencia de la salvación o de la perdición, del reino de Dios o del anti-reino, de la gracia o del pecado... La fe no añade *ontológicamente* nada a la formación social; lo que hace es ver allí dentro lo *teologal* y explicitarlo teológicamente. Es la lectura propia de la fe sobre la realidad social interpretada analíticamente.

#### *Mediación práctico-pastoral*

La lectura socio-analítica de la realidad articulada con la lectura hermenéutica de esta misma realidad a la luz de la fe tiene que llevar a prácticas pastorales transformadoras<sup>35</sup>. Se trata de prácticas que nacen de la fe, que están siempre marcadas por la conciencia de la fe y que alcanzan a la realidad social que tiene que ser transformada en dirección hacia los ideales que la fe mantiene en lo que se

refiere a la justicia social, a la dignidad humana, a la densidad de participación de todos en todo. El conocimiento crítico de la realidad impone a la fe los caminos de su eficacia. Es menester llegar a la verdadera libertad. Por eso mismo es menester alcanzar una eficacia comprobada. Y aquí es donde entran los criterios que es preciso observar. En primer lugar los criterios de la misma fe: la inspiración tiene que ser evangélica y el móvil de la fe tiene que nacer de la misma matriz de la fe; la fe, por su misma naturaleza, y la iglesia, como espacio organizado de la vivencia de la fe, se sitúan en el nivel simbólico de los mensajes, de la invitación a la conversión personal y social y de las prácticas propias que se inscriben en el ámbito pastoral. En segundo lugar se deben observar los criterios emanados de la misma realidad: hay que atender a la correlación de fuerzas, hacer juicios prudentiales de lo que se puede hacer, de lo que está permitido, de lo que es viable, y dentro de qué condiciones; en este nivel es oportuno considerar con qué fuerzas se puede contar, con qué alianzas, con qué tipo de reacción de los que tienen el poder establecido y de sus aliados en el sistema global.

Por otra parte es preciso respetar a aquellos cristianos que, inspirados en la fe, elaboran ideologías funcionales de transformación y organizan prácticas transformadoras sin querer por eso mismo implicar a toda la comunidad de fe en cuanto tal. Hay aquí un espacio abierto para la acción que no puede ser cubierto por la institución, pero que alimenta la vida de unos cristianos que por su cuenta, aunque educados por la institución, asumen compromisos de cambio que posiblemente la misma institución en cuanto tal no pueda acompañar, pero que puede ciertamente comprender y dar cierto respaldo de fe y de comprensión.

Todos estos pasos constituyen momentos indisolubles de un único proceso teológico que se hace inteligencia y eficacia, en relación con las realidades histórico-sociales en las que se juega también la salvación y la perdición del hombre.

#### d) *Articulación entre salvación en Jesucristo y liberaciones históricas*

De las reflexiones que hemos hecho hasta ahora se debe deducir con claridad que para la fe cristiana la *salvación* es el término técnico para expresar la situación escatológica del hombre ya en la plenitud del reino Dios y en la eternidad, resucitado y divinizado. Sin embargo, esta situación definitiva no se realiza solamente en el término de la historia, sino que se anticipa y se va preparando dentro del proceso histórico. Por un lado supera por completo al proceso histórico y por eso mismo es trans-histórica, pero por otro está *dentro* del proceso histórico. Como está dentro del proceso histórico, podemos hablar de una realidad teologal presente dentro de las instancias económica, política y social. Cuando la iglesia, por ejemplo, se preocupa de lo político, no lo hace *políticamente*, disputando el poder a otros concurrentes. Lo hace *teológicamente*, porque discierne en la instancia política una dimensión de salvación o de perdición (teologal), dimensión ésta que sólo puede ser captada por la fe y no por la ciencia política. Debemos mantener por consiguiente la afirmación básica: el reino, aunque no es de este mundo por su origen (tiene su origen en Dios), está en medio de nosotros, manifestándose en procesos de liberación. La liberación es la acción que libera paso a paso a la realidad de las distintas esclavitudes a las que está históricamente sometida y que contradicen al proyecto histórico de Dios, que es construir su reino, un reino en el que todo está orientado hacia él, penetrado por su presencia y glorificado a nivel cósmico y a nivel personal (divinización del hombre). Las liberaciones muestran la acción de la salvación escatológica anticipándose, fermentando ya desde ahora a la realidad que quedará plenamente transfigurada en la escatología.

Ahora queremos volver a la cuestión que suscitamos anteriormente: ¿cómo relacionar esta salvación escatológica con las liberaciones históricas? En otras palabras: ¿cómo articular la liberación integral con las liberaciones parciales (en el nivel económico, político y social)?

Antes de abordar esta cuestión convendría dejar solucionado un problema de orden epistemológico, el del significado de los lenguajes analítico y teológico y el de las diversas dimensiones de la única y misma realidad que cada uno de estos lenguajes capta y traduce. Hemos de partir del hecho de que no hay dos historias ni dos realidades. Solamente existe una historia y una realidad. Sin embargo, esta única realidad tiene muchas y diversas dimensiones objetivas. Estas dimensiones objetivas pueden captarse de forma adecuada. Y así es como surgen los diversos discursos científicos, cada cual con su propia óptica (pertinencia); los diversos discursos no crean sus realidades correspondientes (cosas), sino que traducen diversas dimensiones de una misma y única realidad. Así por ejemplo, el discurso analítico habla de sociedad de explotación o de sociedad de colaboración, de injusticias estructurales, de mecanismos de dominación, etc. El lenguaje religioso lee esta realidad que ha sido descifrada analíticamente y percibe que esta dimensión nos remite a una dimensión más profunda, aquella en la que se toca a Dios; la fe vislumbra en la injusticia la presencia del pecado, ve en los mecanismos de explotación un pecado social. Hemos de recordarlo una vez más: no se trata de

dos realidades diversas, sino de dos dimensiones de una misma y única realidad. Por el hecho de que la fe habla del reino de Dios o del anti-reino y no de una sociedad justa y simétrica, no tenemos que imaginarnos que el reino o el anti-reino no tengan nada que ver con la sociedad justa o injusta. El reino se encarna en la injusticia, aunque el reino no es un mero sinónimo de sociedad justa, ya que se realiza también en unas dimensiones que no son solamente sociales. El reino de Dios y la sociedad justa no son conceptos que encajen totalmente; por eso podemos hablar de una identificación (se identifica *en*), pero no de una identidad (no se identifica *con*) de uno *con* el otro.

¿Cómo se relacionan entonces?

Presentaremos cuatro modos de articulación: el calcedonio, el sacramental, el agápico y el antropológico. En todos ellos se trata de la unidad y de la diferencia, de la identificación que no llega a ser una total identidad.

#### *Modo calcedonio*

Para comprender cómo se relaciona la salvación con la liberación lo más indicado es que dirijamos nuestra vista a Jesucristo, en quien se nos ha revelado la salvación de Dios y al mismo tiempo la liberación humana, la unidad del designio de Dios y sus mediaciones históricas.

La fe cristiana acerca de Jesucristo que se formuló en el concilio de Calcedonia (año 451) profesa que *el mismo y único Jesucristo* es sin confusión, sin mutación, sin división y sin separación simultáneamente Dios y hombre (DS 302)<sup>36</sup>. La unidad se llevó a cabo salvaguardando las propiedades de cada una de las dos naturalezas (DS 293, 302; 509, 555). Jesucristo es originado *de* dos naturalezas y subsiste *en* dos naturalezas (*ex duabus et in duabus naturis*: DS 302, 414, 506, 555, 2529), pero unidas de tal manera que constituyen un *mismo y único* Jesucristo. En cristología hablar de Dios sin hablar del hombre es monofisismo (herejía que asegura que solamente existe en Jesús una naturaleza divina) y hablar del hombre sin hablar de Dios es nestorianismo (herejía de Nestorio, que afirmaba hasta tal punto la humanidad de Jesús que llegaba a olvidar la divinidad). La humanidad y la divinidad en Jesús están relacionadas de tal manera que constituyen una unidad dual. Esta relación mutua no se da sin tensiones, ya que por un lado está la criatura (el hombre) y por otro el Creador (Dios); se encuentran en niveles ontológicos diferentes. Pero están relacionados de tal manera que el hombre Jesús puede decir: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9), «yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30). Por la encarnación Dios no es sólo trascendente y el hombre inmanente; ambos se han hecho *transparentes* mediante la presencia del uno en el otro. A partir de la encarnación tenemos que decir: esta humanidad concreta incluye a Dios y Dios incluye al hombre. Pero como las propiedades de cada uno siguen siendo intocables, tenemos que decir también: este hombre Jesús está ligado indisolublemente a Dios, siendo siempre sin embargo hombre inmanente, mientras que Dios, a pesar de estar ligado hipostáticamente al hombre, trasciende radicalmente al hombre y sigue siendo siempre Dios trascendente, que habita en una luz inaccesible

Este esquema tiene un significado heurístico para el problema de la relación salvación-liberación. Estas dos realidades son diversas, pero están unidas sin confusión ni separación. Es monofisismo afirmar la salvación sin las liberaciones históricas; es nestorianismo afirmar las liberaciones históricas sin su apertura a la salvación. Dicho en otras palabras: la salvación incluye intrínsecamente las liberaciones históricas. Jesús, nuestra salvación, es también nuestro liberador. El asoció la salvación a la liberación. Ciertos gestos y prácticas que no son de suyo religiosos, como curar, restituir la vista a los ciegos, etc., se nos presentan en los evangelios como formas concretas de la presencia del reino (cf Lc 7, 21; Mt 12, 28). Por otro lado, sin embargo, la salvación trasciende a cada una de las liberaciones históricas, ya que la muerte todavía no ha sido vencida, todavía no hemos llegado a Dios, todavía no hemos sido totalmente asumidos por Dios ni ha sido transfigurada toda la creación.

Lo mismo que hay un solo Cristo, también hay numéricamente una sola historia de salvación/perdición. Las liberaciones históricas son la salvación de Dios que se anticipa, que acontece incoativamente; las opresiones históricas son la perdición que se anuncia ya dentro de la marcha histórica de los hombres. Para el cristiano el cielo no viene después de esta tierra; está ya dentro de la tierra, aunque no en su plenitud, ya que la atraviesa, la traspasa y alcanza la eternidad. La experiencia cristiana atestigua ciertamente una dualidad, pero no como si se tratara de dos cosas una al lado de la otra, sino como dos momentos de un proceso único, estando ya presente uno *en* el otro. La salvación escatológica pasa a través de las liberaciones históricas; nadie es introducido en la salvación mágicamente, sino mediante el esfuerzo y el compromiso con las liberaciones que anticipan y preparan la salvación definitiva. La salvación y la liberación se realizan sin división y sin separación, pero también sin confusión y sin mutación de una en la otra. Por causa del pecado la liberación no es nunca plena: carga siempre sobre sus hombros un peso de opresión; la salvación por el contrario es liberación total; por eso es una salvación ya alcanzada, plenamente limpia y pura, no amenazada ya

nunca más. En el lenguaje de Jesús podemos decir que el reino ya está cerca (Lc 10, 9), que está en medio de nosotros (Lc 17, 21), que está ahí (Mt 4, 17), pero al mismo tiempo que es futuro, objeto de petición por nuestra parte (Lc 11, 2; Mt, 6, 10; 19, 28). Esta perspectiva puede traducirse también dentro del marco de la sacramentalidad, en donde aparece la misma cuestión de la unidad indisociable y de la diversidad sin separación.

#### *Modo sacramental*

Entendemos la palabra «sacramento» en su sentido primitivo, como traducción de *mysterium*<sup>37</sup>. En este sentido *sacramentum* significa «un hecho visible realizado por Dios, mediante el cual se significa la voluntad salvífica divina y se hace presente en la dimensión histórica de los hombres»<sup>38</sup>. Según esta acepción, toda gracia y salvación tienen una estructura sacramental. La gracia no viene sobre nosotros como un rayo del cielo; se nos ofrece *mediatizada* (sacramento) por alguna realidad del mundo con la que está unida. El prototipo supremo de esta sacramentalidad se configura en la encarnación del Hijo eterno de Dios. El es en realidad el sacramento fontal, en el cual se encuentran definitivamente unidos lo humano y lo divino. La iglesia como un todo y los siete sacramentos de la iglesia se constituyen en densificaciones mayores de este principio sacramental que caracteriza a toda la gracia y a toda la historia de la salvación. Los acontecimientos históricos vienen cargados de gracia o de pecado. Por eso mismo los acontecimientos son sacramentos.

El carácter trágico de la historia reside en el hecho de que la estructura sacramental presenta una cisura; no siempre la historia es portadora de salvación; la salvación no está ligada indisolublemente a tal o cual señal o realidad histórica. Las realidades pueden también comunicar desgracia. Esto no significa que la gracia no encuentre ya entonces ningún otro camino encarnatorio; pero siempre sacramentalizada, esto es, mediatizada por la visibilidad socio-histórica. Pero ninguna realidad en sí misma, fuera de Jesucristo, es indefectiblemente sólo sacramento de la gracia. Esto significa que la gracia siempre se encuentra ligada a alguna mediación, pero siempre libre *de esta o de aquella* ligación.

Como la gracia está sacramentalizada, pero nunca fijada, podemos comprender la necesidad de distinguir entre crecimiento temporal y salvación. No todo lo que es considerado como progreso anticipa el reino de Dios. Hay un crecimiento que tiene su origen en el egoísmo, en la concupiscencia y en la voluntad de poder, en una palabra, que es expresión de pecado. No es entonces el reino, sino el anti-reino. Por eso mismo se impone la conversión, la oposición al proyecto de este mundo (en el sentido que tiene esta palabra en el evangelio de Juan), para entrar en el reino y vivir en la gracia. Esta conversión puede llevar consigo la persecución (Mc 10, 30) y la participación en el destino del Hijo del hombre. Por otro lado, todo lo que realiza una obra de justicia, todo lo que robustece el amor y abre al hombre hacia Dios es presencia de la realidad del reino que se concreta dentro de los límites del espacio y del tiempo. La justicia es justicia y el amor es amor; pueden ser objeto de un análisis racional. Pero la fe verá siempre en ellos una presencia sacramental, dentro de la dimensión de la historia, de la gracia de Dios. Esta justicia y este amor no pueden pretender ser toda la justicia y todo el amor, ya que son históricos y limitados, pero en la medida en que son un amor real y una justicia verdadera son realidades mesiánicas y materia del reino de Dios. En el tiempo histórico y en la situación *sub regimine peccati* ninguna concreción socio-histórica es pura hasta tal punto que sea únicamente sacramentalización de la gracia. Solamente en el reino el mundo y los hombres salvados serán sacramento transparente de Dios y de su amor. Hasta entonces, vivimos en la dimensión simbólica y diabólica que se entremezclan. Por consiguiente, siempre habrá liberaciones en proceso que no se identifiquen totalmente con la salvación definitiva; la sacramentalidad es frágil y puede romperse fácilmente. Puede darse un crecimiento que se ordene hacia la perdición y no hacia la salvación. Por tanto, no es un sacramento anticipador y visibilizador del reino en la historia. Lo que hemos de retener de todo lo dicho es lo siguiente: así como en el sacramento la gracia viene siempre unida a alguna señal y no hay nunca gracia *sin más*, también hemos de decir que la liberación histórica no está nunca desligada de la salvación, aunque la salvación no se realiza solamente en las liberaciones históricas, a semejanza de la gracia que puede darse muy bien fuera *de ésta o de aquella* señal.

#### *Modo agápico*

Del nuevo testamento, especialmente del mensaje de Jesús, se deduce que quien tiene el amor lo tiene todo (Mt 22, 34-40; cf Rom 13, 9-10). El que ama a Dios y al prójimo, mandamientos que tienen el mismo valor (Mt 22, 39), tiene ya simplemente la vida (Lc 10, 25. 28). En san Juan queda también claro que Dios es amor (4, 8. 16) y que quien ama al hermano ama a Dios (Jn 4, 20-21). En la parábola del juicio final Jesús no sólo se solidariza con los más pequeños, sino que se identifica con

ellos («a mí me lo hicisteis»: Mt 25, 40; «no me lo hicisteis a mí»: Mt 25, 45). Ellos son el «Dios incógnito». Se verifica, por tanto, una *identificación* entre el amor a Dios y el amor al prójimo, tan profunda y tan real que en el amor al prójimo se encuentra Dios y la salvación, principalmente cuando se trata de amor a los oprimidos de los que se habla en la parábola del juicio final. Dios tiene una presencia sacramental única (sacramento del pobre) en el hombre oprimido, pero sin perder por ello su trascendencia; ya que Dios desborda de la realidad humana. La raíz de esta identificación tiene que buscarse en la santísima Trinidad. Cada uno de los hombres es hijo en el Hijo eterno; ha sido eternamente pensado y querido en el Hijo eterno y encarnado. Hay por tanto algo divino en el hombre, tan real y verdadero que el amor al otro, a un hombre, implica el amor a Dios.

Así pues, nos encontramos también aquí con una unidad y una diferencia: el amor al otro no deja de ser amor humano, con toda su concreción histórica; pero al mismo tiempo es amor a Dios que se esconde de incógnito dentro de cada ser humano, dentro del propio amor, ya que Dios es amor (Jn 4, 8. 16). En el amor humano hay una dimensión ontológicamente divina, esto es, teologal. Históricamente el Hijo eterno de Dios, en el que somos hijos (cf Ef 2, 10), se encarnó como Siervo doliente. De ahí que todos los que sufren a través de la historia se presentan como sacramentos especiales de Jesucristo, el Siervo que sufre. En ellos hay una presencia de Cristo más densa y más profunda.

La relación íntima que existe entre amor a Dios y amor al prójimo nos da a entender la relación tan estrecha y profunda que existe entre la salvación y la liberación. La una no es puro sinónimo de la otra, pero están de tal manera presentes cada una de ellas en la otra que siempre se muestran unidas y no pueden ser separadas ni confundidas.

#### *Modo antropológico*

El hombre concreto se presenta como una unidad dual. El cuerpo y el alma no tienen que ser entendidos como dos cosas distintas que se suman entre sí para dar como resultado al hombre. El cuerpo y el alma son dos principios que forman la unidad humana. Pues bien, los principios no son cosas; son aquello que permite entender las cosas. En nuestro caso, el cuerpo y el alma son principios que permiten entender al hombre concreto en su unidad dual. El Vaticano II dice muy atinadamente: «Compuesto de cuerpo y alma, el hombre es realmente uno» (GS 14). Nosotros diríamos que cuerpo es el hombre todo entero en cuanto que se le comprende como un ser inclinado a la tierra, como un ser histórico-social que participa de las limitaciones y del carácter mortal de todos los demás seres. El alma es el mismo hombre todo entero en cuanto que es un ser vuelto hacia el cielo, capaz de trascender todas las limitaciones y proyectarse en el infinito de Dios. El hombre concreto es la coexistencia de estas dos dimensiones diversas, de lo inmanente y de lo trascendente, unidos entre sí, pero cada uno con sus proporciones distintas. El espíritu está todo él dentro del cuerpo, pero no está sepultado en el cuerpo: trasciende al cuerpo y puede relacionarse con la totalidad de los seres y con Dios.

Este modelo antropológico, en donde aparece la unidad y la diferencia, la dualidad dentro de un mismo y único ser (humano), nos permite también entender la unidad y la diferencia que existen entre la salvación escatológica y la liberación histórica. En la liberación histórica (a semejanza de lo que ocurre con el cuerpo) está toda la salvación (el espíritu); pero esta salvación (a semejanza de lo que ocurre con el espíritu) no se limita a la liberación histórica (el cuerpo), ya que trasciende siempre a cualquier liberación del mismo modo que el espíritu trasciende al cuerpo. Aunque no se cubran por completo una a la otra constituyen la unidad dual de la única historia, de la misma manera que el cuerpo y el espíritu constituyen la unidad dual del hombre.

La relación entre la salvación escatológica y la liberación histórica, a pesar de toda la luz que esto; modos de comprensión pueden ofrecernos, sigue conservando un carácter *mistérico*, imposible de concebir adecuadamente. Las diversas aproximaciones señalan la relación íntima (la identificación), pero pone también de relieve la diferenciación (la no identidad). Esta tensión es la que constituye el dinamismo de la historia rumbo al reino de Dios.

#### 5. *Conclusión*

El replanteamiento del primer problema de la teología de la liberación, que fue la concepción del carácter teologal de las realidades profanas, especialmente el de las liberaciones socio-históricas, no significa evaporar o ideologizar la fe en su trascendencia y en su aspecto de apertura a la totalidad de la salvación de Dios; es darle concreción a la fe, exigirle una eficacia que tiene la capacidad de aportar a los oprimidos que, en América latina, son casi todos ellos cristianos. La fe que están viviendo no es un aderezo exterior a sus tribulaciones, sino un motor de liberación ya desde ahora, una liberación que

traduce históricamente el gesto salvador de Jesucristo y la voluntad salvífica del Padre. Esta teología establece una mística de compromiso y de encuentro con Dios y con Jesucristo en la lucha por la transformación del mundo, un mundo que sea más digno del hombre y más semejante al mundo nuevo del reino de Dios.

Para que el esfuerzo liberador conserve su identidad teológica necesita un discurso adecuado; la teología de la liberación (en su sentido regional) dispone de una gramática mediante la cual es posible establecer las reglas de este nuevo terreno de reflexión de la fe, así como la dicción correcta de este discurso iluminador.

Pero no basta con que el discurso teológico sea exacto. Tiene que expresar además de forma articulada una experiencia de fe, una visión contemplativa y mística de las realidades socio-históricas. No basta con *decir* que dentro de ellas existe una dimensión objetiva de salvación o de perdición; es preciso *realizarla* a nivel de la vivencia de la fe. Pero esto solamente es posible si existe esa vivencia de fe; y existe cuando el espacio de la fe está permanentemente sostenido y alimentado por la oración, por la mediación de las Escrituras y finalmente por la práctica cristiana. Estas prácticas hacen más profunda la dimensión de fe y crean los ojos con los que podemos discernir cómo en las realidades socio-históricas se realiza o se frustra el reino de Dios aquí en la tierra. Toda estrella, decía un filósofo moderno, necesita una atmósfera para brillar. De la misma manera, toda teología de la liberación (estrella) necesita una mística (atmósfera) que alimente y mantenga su vigor. Por eso, el verdadero compromiso con lo político y con los procesos de liberación exige del fiel momentos fuertes de oración, de explicitación de su experiencia de fe. Allí es donde se crea su identidad cristiana a partir de la cual su pasión por Dios, por su reino y por su justicia se transforma en pasión por los pobres y oprimidos con los que se solidariza e identifica. Entonces la liberación que se produce es verdaderamente una anticipación de la salvación definitiva y el hombre es con su esfuerzo y su empeño un artífice del reino de Dios.

## **La sociedad y el reinado**

### **Diálogo entre un militante, un párroco y un teólogo**

**Clodovis Boff**

#### *1. Introducción: la situación*

*Carlos* (teólogo): Puebla ha adoptado definitivamente el vocabulario y la temática de la liberación. Esto supone un gran paso, en el terreno de la teoría, dentro del caminar de nuestra iglesia latino-americana. Es un paso irreversible, un *point of no return*. Ya Medellín había hecho surgir el tema de la liberación. Pero fue de modo incipiente. Todavía no estaba garantizado el desarrollo posterior. No estuvo garantizado hasta que el sínodo de 1974 relanzó con vigor especial la misma problemática, cuyos resultados recogería la *Evangelii nuntiandi* en 1975. Ya allí el lenguaje de la liberación corre con fluidez y seguridad. Era la señal. Puebla, en la línea de este último documento, no podía hacer más que *consagrar* el lenguaje de la liberación. No ha consagrado la llamada «teología de la liberación». No tenía por qué hacerlo. Pero Puebla ha recogido sus resultados más expresivos, señalando así unos cuantos mojones firmes para su despliegue ulterior. A partir de ahí la teología latino-americana puede proseguir su tarea con mayor coraje. Tampoco en este punto Puebla ha resuelto todos los problemas. Al contrario, ha planteado otros nuevos. Puebla sigue siendo también aquí un punto de partida. Vamos, pues, a trabajar. Necesitamos discutir toda esta problemática de la liberación para darle en cierto modo la vuelta. Propongo que empecemos por definir lo que se entiende por liberación.

#### *2. La retórica de la liberación*

*Luis* (militante): Para mí la liberación no es una imagen. La liberación es liberación. Es que los pobres salgan de su situación de opresión. Claro que esto es todo un proceso que lleva tiempo. Pero cuando hablo de la liberación entiendo eso en concreto: acabar con el sistema de injusticia que es el capitalismo. Es librarse de él para crear en su lugar una nueva sociedad, digamos así, una sociedad socialista.

*Vicente* (párroco): No estoy en contra de eso, pero la liberación que predica la iglesia es una liberación integral, completa, de todos los hombres y de todo el hombre. Reducir la liberación a un proceso puramente histórico es horizontalismo. La liberación cristiana no es simplemente la

emancipación política de un pueblo. A ello hay que añadir lo más importante: la dimensión religiosa, espiritual, sobrenatural. Basta leer con atención las conclusiones de Puebla. Allí se dice claramente que la liberación cristiana tiene que ser integral, completa: personal y social, en esta vida y en la otra, liberación *de* la esclavitud y liberación *para* la comunión.

*Luis* (militante): Es muy bonito y muy fácil hablar así. Todo parece estar resuelto. Todo parece claro y seguro. La cuestión es: ¿cómo llegar a esa liberación integral? El hecho bruto está ahí: la gran mayoría pasa hambre, vive en la humillación, en condiciones de vida indignas. ¿Cómo hablar de liberación de todo el hombre cuando existe esta situación oprimente? Parece que se quiere todo de una sola vez.

*Vicente* (párroco): Para Puebla la liberación tiene varias dimensiones, entre ellas la dimensión política.

*Carlos* (teólogo): La cuestión aquí es ver cómo se relacionan las diversas dimensiones de la liberación. Puebla se quedó en las afirmaciones, sin ir más lejos. Si la gente se contenta con afirmaciones, se cae en la *retórica de la liberación*. Se hacen infinitos discursos sobre la liberación: que tiene una dimensión humana y otra divina, que es liberación «de» y liberación «para», etc. Dentro de este lenguaje las palabras cambian de lugar a su capricho. Puebla mismo dice en algunos textos: la liberación es una dimensión de la evangelización, de la fe, de la iglesia. Aquí la gente piensa luego en la liberación histórica, política, en fin, en el compromiso de transformación social. En este sentido, liberación coincide con lo que decía nuestro compañero: es que el pueblo sacuda su esclavitud. En otros pasajes Puebla dice lo contrario: es la fe, la evangelización, lo que constituye una dimensión de la liberación, ya que ésta tiene que ser integral, y por tanto también religiosa, espiritual y no solamente política. En este caso, liberación comprende eso que se suele llamar salvación, redención, gracia. Entonces la gente se pregunta: ¿es la liberación la que es un atributo de la fe (como en el primer caso) o es la fe la que es un atributo de la liberación (como en el segundo caso)? De hecho, allí la liberación es un término sociológico, con un contenido material, secular. Aquí es ya un término teológico. Allí la liberación es una realidad histórica: es el pueblo uniéndose, organizándose y movilizándose para vencer la miseria, la opresión, la alienación. Aquí liberación es ya una metáfora para expresar el misterio de la salvación, como ocurre con la metáfora de la «redención»: compra de un esclavo para devolverle la libertad. En esta retórica religiosa se pasa sin problemas de un nivel a otro. No se perciben las diferencias de lenguaje. Unas veces se habla sociología (liberación política), otras se habla teología (liberación en Jesucristo). Esta mezcla de lenguaje ha sido ya bautizada como «mezcla semántica». Este tipo de discurso puede ser brillante, como todo discurso retórico, pero ¿será luminoso? Tengo miedo de que ofusque en vez de iluminar.

### 3. ¿Niveles de liberación?

*Vicente* (párroco): Pero los mismos teólogos de la liberación, y de los más conocidos como Gutiérrez, Assmann, etc., distinguen entre los varios niveles de la liberación. Afirman, por ejemplo, que hay un nivel social, un nivel cultural y también un nivel espiritual.

*Carlos* (teólogo): Es verdad. Siempre han hablado de la liberación integral distinguiendo los diversos niveles. Esto fue bueno al principio. Era un comienzo de diálogo. Pero a la altura en que nos encontramos de nuestro camino pastoral y teológico, esta colocación de los diversos niveles de liberación resulta teóricamente deficitaria. Hoy resulta problemática. Y los problemas que suscita sin resolver (aporías) pueden formularse de este modo: ¿la liberación integral, en sus diversos niveles, es un *continuum* homogéneo? ¿Se alcanzará, por ejemplo, la liberación del corazón después de la liberación social o también llevando la liberación social hasta su extremo? ¿No debería ser distinta la colocación? ¿No se debería decir antes que cada uno de los niveles de la liberación se encuentra ya implicado en el otro por una especie de inclusión mutua? La liberación espiritual para la comunión con el Señor, ¿no estará ya dentro de la misma liberación material? Por estas preguntas se ve que enumerar y yuxtaponer los diversos niveles de la liberación constituye una colocación teológicamente insatisfactoria. Representa un extrinsecismo y es un signo de debilidad teórica, por no hablar incluso de una miseria teológica.

*Vicente* (párroco): Pero hoy todo el mundo habla como ha hablado Puebla. Las cuestiones que usted plantea son una preocupación de unos grupos reducidos, preocupaciones que complican la cuestión en vez de explicarla.

*Carlos* (teólogo): Ciertamente, el lenguaje de Puebla refleja más o menos lo que se va diciendo por ahí sobre la liberación. Pero la investigación teológica ha llegado ya a establecer unos cuantos principios de base para hablar de forma correcta y lógica de la liberación a la luz de la fe. Se trata de la epistemología de la teología de la liberación. Hoy ya no es posible ignorarlos. Sería continuar con un lenguaje que resulta confusionista y por tanto ideológico, en el sentido de que *oculta* problemas. Sería

como seguir siendo astrólogo después de haberse fundado la astronomía, o alquimista después de la creación de la química.

*Luis* (militante): ¿Epistemología? ¿Qué es eso?

*Carlos* (teólogo): Es el estudio de la ciencia. Es para poder reflexionar correctamente. En el caso de la teología, la epistemología es ver cómo se puede hacer una teología seria. Si la gente toma la teología de la liberación, se trata de examinar cómo se hace una teología de la liberación que sea teología y no una cosa distinta y que sea teología de la liberación y no de otra cosa distinta. Ya no es posible, y algunos no lo soportan, seguir con una *retórica religiosa de la liberación* cuando ha aparecido ya una *teoría teológica de la liberación*. La primera «teología de la liberación» -lo vemos hoy y solamente hoy- estaba necesariamente mezclada con la ciencia social. No se sabía exactamente si se trataba de teología sociológica o de sociología teológica. Como caricaturizaba un joven militante, «la teología de la liberación es el marxismo de los pobres». Me parece que va siendo hora de hacer nuestro «edipo teológico», la «ruptura epistemológica» que establezca un nuevo discurso, un discurso libre. Esa es la primera liberación de la teología de la liberación. Ya se han reunido las condiciones objetivas, teóricas y prácticas, para dar un estatuto autónomo a la teología que piensa la liberación. A partir de unas bases epistemológicas propias puede entrar en un diálogo maduro con las ciencias sociales, «aprendiendo y enseñando una nueva lección». Quien se resista a hacer su «edipo teológico», corre el riesgo de pasar en adelante por un «ideólogo religioso de la liberación» y no por un «teólogo de la liberación». No cabe duda de que hay que tener paciencia; hoy mismo, al lado de los psicoanalistas, sigue habiendo muchos mediums...

*Vicente* (párroco): Pero los obispos no tienen obligación de hacer teología. Son pastores. Su interés es animar el camino de las comunidades y no hacer teorías teológicas.

*Carlos* (teólogo): Es cierto. Pero los discursos de la retórica de la liberación se están haciendo desconcertantes y ya no satisfacen a ciertos sectores más exigentes, en la teoría y en la práctica, dentro de la iglesia. Crean incluso bloqueos pastorales. Por eso también a los obispos les interesaría mejorar su lenguaje, su teología de base, subyacente a su discurso pastoral, dado que todos tienen su teología, consciente o inconsciente.

#### 4. La manía de la "metaforización": ¿que es liberación?

*Luis* (militante): Me gustaría intervenir. De lo que están ustedes discutiendo lo que veo es lo siguiente: que cuando se habla de liberación hay siempre gente que entiende: liberación del pecado, liberación espiritual, o también liberación de las angustias, un alivio, un sosiego, qué sé yo cuántas cosas. Esa gente, siempre que oye «liberación integral», piensa en el cielo; dan por descontado que la liberación debe ser también material. Para ellos esto no es ningún problema. El aspecto que les interesa en la cuestión de la «liberación integral» es la liberación interior del alma. Y si todavía fuese del alma... La mayor parte de las veces es sólo de su propia mente. Liberación del corazón no es para ellos conversión, cambio de la persona para valer más, cambio de dentro y para fuera. Se trata más bien de cambiar de sentimientos, de visión de las cosas. Y allí se queda todo. A mi juicio, esto es espiritualismo puro.

*Vicente* (párroco): Pero no puede reducirse todo a lo material, a lo social. El hombre es un ser más complicado. Tiene también sus angustias, sus dramas interiores. Hay mucha gente desesperada por ahí, buscando un sentido a la vida, sin fe y sin amor de nadie. Hay muchos pobres espirituales, que están moralmente en condiciones peores que los pobres materiales.

*Luis* (militante): Ahí está; no se puede hablar de pobreza sin pensar enseguida: «pobreza espiritual». ¿Pobreza material? ¡No existe! Y si existe, no vale la pena ocuparse de ella. Y lo mismo pasa con otras palabras. Se habla de «base» y siempre hay gente que piensa: «base» son los grupos pequeños, naturales, que se reúnen para dialogar, para ayudarse, etc. No se trata del pueblo, de la población, de los que están más abajo en la sociedad, de la gran mayoría oprimida.

*Carlos* (teólogo): Esa manera de tomar las palabras y llenarlas de antemano de un contenido espiritualista es lo que yo llamo «metaforización». Allí las palabras no tienen ya el sentido común, real, material, sino solamente un sentido metafórico, figurado, simbólico. Es lo que ocurre con las palabras «pobreza», «base», «opresión», etc. De este modo la «metaforización» realiza una especie de «secuestro del lenguaje». Este proceso de sublimación no cambia las palabras, una vez que han sido lanzadas al mercado del lenguaje. Lo que hace es cambiar los contenidos semánticos. Roba todo un vocabulario y le obliga a hablar en un registro metafórico. De esta forma se desvía la atención de la realidad concreta. Disimula la realidad de la pobreza material, de la opresión social y de la liberación en proceso. La metaforización «desmaterializa», «desrealiza» todo eso, como si no existiera o como si no mereciese la más mínima atención.

### 5. Urgencia de una terapia del lenguaje teológico

*Carlos* (teólogo): Por eso mismo me parece que el vocabulario de la liberación está enfermo y necesita una cura de urgencia.

*Luis* (militante): Pero eso no resuelve nada. Porque esa gente que espiritualiza las palabras lo hace por causa de la situación en que viven. Porque están bien instalados, bien acomodados. No tienen interés en ver las cosas como son. No soportan ver la realidad cruda y desnuda, de frente. Naturalmente, eso los pondría en cuestión. Acabarían viendo que la pobreza no es problema de los pobres. Entonces fingen no ver nada, para no tener que verse en líos. Y lo peor es que todo esto ocurre de una manera más o menos inconsciente. Lo mismo pasa con la cuestión de la liberación. Si quisieran arrostrar de frente la realidad, verían que la lucha del pueblo por la liberación concreta los pondría a ellos mismos en juego. Y entonces prefieren no ver nada. Procuran desviar su atención y la de los demás de la realidad presente de la pobreza y de la posibilidad de su desgracia futura. Esto es lo que yo creo. Entonces no sirve de nada curar el lenguaje de la teología. Son esos espiritualistas a los que hay que curar. Para mí, el problema de fondo no es la teología de la liberación sino la propia liberación. Y sólo cuando el pueblo sea liberado, también la teología quedará libre de todas esas sublimaciones.

*Carlos* (teólogo): Pero no es eso todo. Ya que la teología no necesita esperar el futuro de la liberación para ponerse a trabajar. Ella sólo puede ayudar. La liberación es todo un proceso, en el que también la teología tiene su papel. No será una simple liberación política lo que resuelva un problema teológico. Por eso, cualquier esfuerzo por aplicar una buena terapia al lenguaje teológico contribuye a resolver el gran problema que es la liberación real del pueblo. Es evidente que esta tarea no dispensa de la lucha, pero ayuda en la lucha con la luz que ofrece. Esto vale sobre todo para los militantes cristianos.

*Luis* (militante): Estoy plenamente de acuerdo. Si una teología curada y saludable puede trabajar por la liberación en vez de poner tropiezos, mucho mejor.

*Carlos* (teólogo): Y voy más lejos todavía, porque hasta ahora nos hemos quedado en una idea pragmatista o instrumentalista de la teología. El interés último era liberación social y se enfocaba la teología en función de la liberación. La gente puede invertir los términos del problema de este modo: ¿pero de qué liberación se trata? Y aquí es ya la teología la que reparte las cartas y la liberación lo que está en cuestión. Creo que éste es el planteamiento cristiano del problema de la liberación social. Un militante no cristiano, por ejemplo un marxista, no planteará nunca el problema en estos términos. Frente a la teología y la religión en general él llegará todo lo más hasta el punto de vista instrumental. Y de ahí no pasa. Un militante cristiano también puede pararse allí. Pero en este caso no ha entrado todavía en la perspectiva específicamente cristiana de la cuestión. Esta consiste en preguntar: ¿Cuál es el sentido de fe de la liberación? ¿Qué dice la fe sobre la lucha por la emancipación? ¿En qué sentido y en qué condiciones realiza esa lucha el reino de Dios? Porque no sirve cualquier liberación. Hay liberaciones que sólo llevan a una esclavitud mayor. Son «liberaciones» entre comillas, son «liberaciones» puramente nominales, del mismo modo que hoy tenemos muchas «revoluciones» que de «revolución» no tienen más que el nombre. Son simulacros de revolución. La liberación que busca un cristiano es aquella que comparte los ideales evangélicos de justicia, fraternidad, paz, etc., y que realiza en la historia la idea transhistórica del reino de Dios.

### 6. Un ejemplo: ¿Reino de Dios = sociedad sin clases?

*Vicente* (párroco): En concreto, el reino de Dios no es simplemente una sociedad sin clases. Es infinitamente superior. La salvación no es simplemente la liberación política. Es otra cosa, algo superior. La salvación no está en el mismo nivel que la liberación. Tampoco es simplemente una liberación más profunda y radical a punto de llegar a ser salvación. Se sitúa en otro orden de realidad. Es trascendente. No hay ninguna proporción entre salvación y liberación. La salvación es obra divina y sobrenatural. La liberación es obra política e histórica.

*Luis* (militante): ¿Qué es lo que usted entiende por salvación?

*Vicente* (párroco): Por salvación entiendo redención, reconciliación, gracia, reino de Dios. Todas estas palabras se refieren a la misma realidad trascendental. Esa realidad pertenece al orden del misterio, de forma que ninguna palabra humana puede definirla adecuadamente. Por eso se usan muchas para decir algo de ella. La imagen del reino de Dios es una de las más poderosas para evocar la maravilla de esa realidad realmente sobrenatural. Y fue la que más usó Jesús. Significa, brevemente, la realización total y absoluta del hombre.

*Luis* (militante): Yo no lo entiendo así. Todo eso me parece muy abstracto, una cosa difícil de entender. Para mí el reino de Dios del que habló Jesús es una sociedad fraterna, justa y libre. Eso es. La salvación es la liberación. Es acabar con las miserias que sufre el pueblo. Y el pecado no es algo

puramente espiritual e interior. Es la explotación, la injusticia, la opresión, que andan sueltas por el mundo y destruyendo a la gente. La conversión es el cambio de las estructuras y en ese sentido es la revolución. Todas esas palabras: reino de Dios, salvación, pecado, conversión, todo eso son los nombres que dan los cristianos a las realidades concretas, naturales, históricas, como sociedad fraterna, liberación, opresión, transformación social. Es cuestión de nombres. Las cosas son las mismas. Uno usa el vocabulario religioso, otro usa un vocabulario profano, pero los dos están diciendo lo mismo en definitiva.

*Vicente* (párroco): No cabe duda. Pero yo estoy defendiendo no una liberación puramente simbólica ni siquiera una liberación simplemente espiritual. Lo único que digo es que la liberación histórica no lo es todo.

*Luis* (militante): ¿Pero en qué consiste finalmente esa su liberación espiritual, esa dimensión espiritual que se añade a la liberación histórica?

*Vicente* (párroco): Es la gracia. Es la liberación del pecado para la comunión con Dios Padre.

*Carlos* (teólogo): ¿Qué es en el fondo «espiritual»? Si la gente piensa como los griegos, espiritual es lo que se refiere al espíritu del hombre. Es sinónimo de interior. En ese sentido «espiritual» se opone a material, corporal. Pero si la gente piensa como la Biblia, espiritual se refiere al Espíritu de Dios, al Espíritu santo. Este Espíritu de Dios no se opone a la materia, al cuerpo, al hombre, al mundo. Al contrario: el Espíritu santo mora en la materia, anima al cuerpo humano, habita en lo íntimo del hombre y llena el mundo. Se opone solamente al no-ser, a la muerte, al mal; a la injusticia, a la destrucción, a la dominación, al desprecio, al desamor, en una palabra, al pecado.

*Luis* (militante): Si es así, la liberación espiritual no es la liberación del alma. Es la liberación del hombre, una liberación movida por el Espíritu de Dios. La misma política puede estar animada por el Espíritu de Dios, por la fuerza de Dios. Es lo que pasó en el éxodo. También aquella fue una liberación «espiritual» en el sentido de la Biblia.

*Carlos* (teólogo): Así, todo lo que se hace según el Espíritu santo es «espiritual», incluso cuando la gente trata de las cosas más materiales, como comer, beber, trabajar, tener y criar hijos, amar, dar pan al hambriento, vestir al desnudo y, hoy, luchar por los oprimidos y con los oprimidos.

*Luis* (militante): El Espíritu santo está en este mundo y no en el otro. La gracia y el pecado son cosas de nuestra historia. Son justicia e injusticia, liberación y opresión. Eso es.

*Vicente* (párroco): Son también eso, pero no sólo eso. Toda opresión es pecado, pero no todo pecado es opresión. Lo mismo: toda liberación es gracia, pero no toda gracia es liberación, al menos en el sentido político.

*Luis* (militante): No estoy en contra de eso. Lo que sé es que liberación es liberación. Punto y aparte.

*Carlos* (teólogo): Necesitamos entendernos. Estamos ante un problema de expresión, ante una cuestión de lenguaje.

*Luis* (militante): Sigo pensando que el problema es mucho más fundamental. Se trata en el fondo de posiciones sociales diversas y contrarias.

### 7. El lenguaje de la "materialización": ¿qué es el reino?

*Carlos* (teólogo): No hay que excluir eso. A mi juicio se trata, antes de cualquier otra consideración, de una cuestión de lenguaje, de entenderse sobre las palabras que aquí se usan. En ese nivel es donde hay que tratar inicialmente la cuestión. Si no, resolveríamos un problema teológico a través de una explicación sociológica. Pues bien, me parece que es un error metaforizar una realidad tanto como «realizar» una metáfora. Con todo rigor habría que decir: tan erróneo es metaforizar una *noción* de contenido material (sociológico) como materializar una *metáfora* de contenido espiritual (teológico). También podría decirse: teologizar a la sociología o socializar a la teología son dos errores igualmente condenables.

*Vicente* (párroco): Explique un poco qué es lo que quiere decir con «materialización de la metáfora».

*Carlos* (teólogo): El mecanismo de esta perversión de lenguaje actúa de este modo: toma una metáfora, por ejemplo «reino de Dios», y la entiende según su contenido material, inmediato, empírico. «Reino de Dios» aparece entonces como una sociedad (real o posible) efectivamente reconciliadora, justa y buena. «Reino de Dios» sería el reino de los hombres, en cuanto sistema social fraterno y libre. Sería, por así decirlo, una sociedad sin clases.

*Luis* (militante): ¿Y en qué estaría equivocada esa interpretación?

*Carlos* (teólogo): A mi entender eso correspondería a mundanizar el concepto divino. Sería degradar la noción de trascendencia. Sería rebajar la idea del reino de los cielos al nivel de un proyecto histórico determinado.

*Vicente* (párroco): Es el error del horizontalismo, del inmanentismo. Es politizar el reino de Dios.

*Carlos* (teólogo): Aquí estamos hablando propiamente de un *modo de comprender lo divino*. No hablamos todavía del *modo de tratar concretamente lo divino*. Dios está por encima de todas nuestras manipulaciones. Es propiamente inaccesible. Dios mismo no se deja mundanizar. Lo que se puede mundanizar es una *idea* de Dios, una representación de Dios, o también un modo de tener acceso a él (religión). Pero Dios mismo está por encima de todos nuestros intentos de horizontalismo, politización o instrumentalización ideológica.

*Vicente* (párroco): ¿Cómo entender entonces correctamente la idea del reino de Dios?

*Carlos* (teólogo): En su esencia, el reino de que habla Jesucristo no es ninguna sociedad de la que habla un político. Del mismo modo, la salvación de la que habla un cristiano tampoco es en sí misma esa liberación de la que habla un marxista. La sociedad es algo histórico, objetivo, relativamente manipulable. El reino, no; el reino es transhistórico, es un don divino, es un misterio, o sea, una realidad no objetivable. De él no puede decirse: está aquí o está allí, viene hoy o mañana, es de este modo o del otro. Ese es el pensamiento evangélico. Y hemos de entenderlo bien. La sociedad es una realidad profunda y compleja; la sociedad, tal como puede captarla un sociólogo no es la sociedad tal como la viven los hombres en su experiencia global. El sociólogo sólo capta una dimensión de la sociedad. El teólogo a su vez capta otra dimensión de esa sociedad. Pero no una dimensión aparte, sino una dimensión más profunda y comprensiva que la del sociólogo. Pero tanto el uno como el otro hablan de la misma cosa, de la sociedad; cada uno percibe en ella una dimensión más o menos profunda, más o menos comprensiva, según la perspectiva o el interés de cada uno. Por eso no hay contradicción entre la visión del sociólogo y la del teólogo, sino articulación. La dimensión teológica, divina o salvífica de la sociedad no tiene naturalmente la misma naturaleza que la dimensión sociológica. Esto tiene que quedar claro, ya que la cultura de hoy tiende a reducir la sociedad a su aspecto social: sociedad es aquello que ven y explican los analistas sociales. Si así fuera, no habría manera de hacer una teología de la sociedad, a no ser bajo la forma de una fantasía religiosa.

*Luis* (militante): Pero el reino de Dios está en este mundo: si no, ¿dónde iba a estar?

*Carlos* (teólogo): De acuerdo. Pero no adelantemos acontecimientos. Estamos intentando definir lo que es el reino de Dios. Sólo más tarde podrá decirse: el reino está en este mundo. Si no se sabe exactamente lo que es el reino de Dios, no se puede realmente afirmar de él que está en este mundo.

*Luis* (militante): ¿Pero cómo llegar a eso, o sea, a hacerse una idea de lo que es el reino de Dios?

*Carlos* (teólogo): Tomando la idea de una sociedad ideal, perfectamente reconciliada, apoyándonos en esa idea y dando un salto: el salto de la transignificación. La transignificación es una operación semántica que consiste en abrir una imagen al infinito y afectarla con un grado infinito de potencia significante. Es maximalizar hasta el extremo su fuerza de evocación. Es superrelativizarla.

*Luis* (militante): Para mí el reino de Dios es el nombre religioso de la sociedad ideal. A medida que la gente va mejorando la sociedad, perfeccionando su forma de organización, la gente se va aproximando al reino de Dios.

*Carlos* (teólogo): El reino de Dios no es simplemente una utopía situada en el horizonte de la historia. Es una realidad que está ya presente en el corazón de la historia. Y está presente incluso en donde hay opresión, en la medida en que se lucha por superarla.

*Luis* (militante): Una sociedad sin clases expresa mejor el reino de Dios que una sociedad de clases.

*Vicente* (párroco): Por ese camino se llegará a afirmar que las sociedades comunistas, que han abolido efectivamente las clases, expresan mejor el reino de Dios que las sociedades cristianas, donde todavía permanecen las clases... Y habrá gente que diga que hay instituciones a las que conviene mejor la noción de «sacramento de salvación» que a la iglesia...

*Carlos* (teólogo): Aquí sería necesario distinguir entre expresión histórica o social y expresión propiamente sacramental del reino. Pero dejemos eso de lado. Lo importante es tomar la palabra «reino de Dios» por lo que es: una *metáfora* la metáfora de una realidad trascendental, que es la salvación divina de los hombres. Igualmente, la palabra, «liberación» debe tomarse por lo que es: una *noción*, la noción de una realidad histórica, que es la realidad de la emancipación social de los oprimidos. No vamos a discutir aquí de la verdad de las metáforas religiosas: si manifiestan exclusivamente algo del hombre (engañado, alienado, como afirman hoy muchas teorías críticas de la religión) o si manifiestan realmente algo de la realidad de Dios (trascendente, misterio, como afirma y presupone la teología). Sólo en el planteamiento de esos dos términos definidos de este modo es posible articular correctamente su relación.

## 8. El lenguaje de la identificación o de la realización tópica

*Luis* (militante): Las dos cosas, salvación y liberación, van siempre juntas.

*Carlos* (teólogo): Van juntas en la realidad, pero no en la cabeza. Y la cabeza tiene por función hallar el hilo de la madeja, que es la realidad compleja.

*Vicente* (párroco): ¿Y cómo se halla el hilo de la madeja en medio de toda esa maraña?

*Carlos* (teólogo): Hemos de partir del dato de fe que es el siguiente: ha llegado el reino de Dios. Está ya en el mundo. Por tanto, el reino está dentro de nuestra sociedad. Está inserto, encarnado en la sociedad, en la historia, en el mundo. No es que el reino *se identifique* con el mundo. El reino no es el mundo pura y simplemente. Pero *se identifica en* el mundo. Y allí es donde se encuentra para nosotros. Por tanto, hay que evitar el *lenguaje de la identidad* pura y simple: el reino es el mundo. Y hay que adoptar el lenguaje de la *realización tópica*, de la instalación: el reino está en el mundo. De hecho, «el Verbo se hizo carne y plantó su tienda *entre nosotros*»: dice san Juan. Por tanto, no sería correcto decir: la salvación es la liberación (o viceversa). Lo correcto es: la salvación *está* (instalada) en la liberación (y viceversa). Y entonces trabaja no el lenguaje de la *identidad* pura y simple o el de la *identificación con*, sino el lenguaje de la *identificación en*, el lenguaje de la *realización tópica*.

*Vicente* (párroco): ...realización tópica...

*Carlos* (teólogo): Sí, quiere decir que el reino se realiza allí, en la sociedad. Ese es su lugar de expresión, su *topos*.

*Vicente* (párroco): Este no es el único lugar o *topos* de expresión del reino. El reino se realiza también en lo más hondo de cada uno, en su corazón, por ejemplo cuando se da la conversión, cuando la persona se abre a Dios en la fe y la esperanza, en la adoración. El reino se realiza en las relaciones interpersonales: cuando las personas se aman, se perdonan, se acogen. El reino se realiza finalmente en el *topos a-tópico* que es la vida más allá de la muerte, en eso que llamamos «cielo». Allí es sobre todo donde encuentra su lugar de realización máxima, su pléroma, su parusía, su triunfo y su gloria.

*Carlos* (teólogo): Indudablemente. La sociedad es uno de tantos *topos* de realización del reino. No es desde luego el único lugar, aunque hoy aparezca como el principal lugar de su realización. Por eso se dice precisamente que esa sociedad constituye una realización tópica del reino y no su realización simplemente. Podemos expresarlo con otras palabras: el reino *se identifica en* esa sociedad (justa, fraterna), pero no *se identifica con* ella. O sea, se deja ver y encontrar en ella, pero no es que esa sociedad sea simplemente el reino. No hay coincidencia plena entre el reino y la sociedad. Sólo la habrá en la parusía, cuando Dios sea todo en todos y el reino sea todo en toda la sociedad.

#### 9. Sociedad: crisálida o escenario del reino

*Luis* (militante): Decir que la sociedad es el lugar del reino me parece demasiado poco. No es solamente el escenario donde se juega el destino del hombre. No es como los establecimientos de una fábrica que sólo interesan en función de la fábrica y de lo que se produce. Es más que eso.

*Carlos* (teólogo): Resulta difícil captar el modo de relación entre salvación y liberación. Existe esta relación. Pero ¿cómo se da? ¿De qué naturaleza es? Creo que hemos de partir de la afirmación de que esa relación es de naturaleza divina y por eso misteriosa. La *Gaudium et spes* n. 39 dice: «El reino está ya presente *en misterio* aquí en la tierra». Como esa presencia es misteriosa, sólo puede comprenderse a través de analogías, de figuras, de símbolos. No existe una palabra o un concepto preciso para captar la relación reino-sociedad, salvación-liberación. Se usan analogías para decir algo de ella y se multiplican esas analogías para acercarnos un poco más a su profunda, inmensa, infinita realidad. Cada figura dice algo de ella, da una perspectiva, sin agotar nunca su sentido. Sin embargo, una analogía dice lo que otra no consigue decir. Por tanto, las analogías no se equivalen.

*Vicente* (párroco): ¿Podría poner algún ejemplo?

*Carlos* (teólogo): Por ejemplo, Dubarle dice que la sociedad es la *crisálida* del reino. N. Berdiaeff dice casi lo mismo cuando afirma que el reino es el *númenon* de la historia humana, su esencia última. En la misma línea (pero no a su misma altura), san Agustín habla de la figura de la preñez: *historia grávida Christi*. Aquí se evoca al reino en la forma del Cristo total como gestándose en el seno de la historia de los hombres, tomando forma histórica; podríamos decir que la Virgen Theotokos es el tipo de la historia salvífica. El ya citado número 39 de la *Gaudium et spes* dice que «en esta tierra crece el *Cuerpo* de la nueva familia humana». Y en el número anterior afirma que «el servicio terreno de los hombres prepara la *materia* del reino celestial». A continuación se evoca el misterio eucarístico conocido con el nombre de «transubstanciación», «en el cual los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el *Cuerpo* y la *Sangre* gloriosos». Esta aproximación de la actividad política liberadora al sacramento de la eucaristía es profundamente evocadora. La figura bíblica del «cielo nuevo» y de la «tierra nueva» muestra también que el «otro» mundo, o sea, el reino, no es una cosa distinta de éste, sino substancialmente igual a éste, aunque renovado, transfigurado.

*Luis* (militante): Todas estas imágenes muestran una relación muy estrecha entre las dos cosas. Podría hablarse de una verdadera encarnación del reino en la historia.

*Carlos* (teólogo): Esta es una nueva figura bíblica: «encarnación». Pero se encuentra también en la literatura bíblica y teológica en general toda una serie de figuras que ven esa misma relación, no ya en el aspecto de la identidad (tópica), sino en el aspecto de la diferencia. El concilio en los dos números ya citados, junto a las imágenes bíblicas mencionadas, habla de otras, como de la «figura» de este mundo, una figura que ciertamente ha de pasar (n. 39). «Figura» es la traducción del *schema* de san Pablo (1 Cor 7, 31). Se trata del régimen, del orden, de la ordenación de este mundo. Para decir lo mismo la Biblia habla en otros lugares de *aion*; los padres hablan de «economía» o «disposición». Esto quiere decir lo siguiente: esta lógica histórica, con sus luchas de clases, contradicciones y dominación; esta naturaleza, regida por las leyes de la termodinámica; esta evolución de la vida que es *struggle for life*, de la «selección de las especies, de la supervivencia del más fuerte, etc.»; este tipo de cosas, esta lógica, todo esto va a acabar. El concilio usa también la imagen del «esbozo»: la sociedad humana desde ahora «puede presentar un esbozo del siglo nuevo» (n. 39). Sería como un borrador, una primera copia, una muestra. Relacionando nuestra historia con la historia de Dios, san Agustín usa la imagen de los «andamios»; dice: «Architectus (Deus) aedificat per machinas transituras domum mansuram» (*Sermo* 362, 7). Bruno de Solages tiene una imagen sugestiva; dice que las civilizaciones son «los atrios del reino de Dios». Y así podríamos continuar.

*Vicente* (párroco): En todas esas imágenes se acentúa fuertemente una relación de diferencia, de exterioridad entre el reino y la historia.

*Carlos* (teólogo): Es verdad. Cada imagen dice algo de verdadero respecto a esa relación. Sería una equivocación oponer una a otra, o tomar sólo una línea prescindiendo de la otra. Pero ahora se nos plantea aquí una cuestión importante, sobre todo en función de nuestra práctica, sea pastoral o política. ¿Qué línea privilegiar? ¿Qué es lo que hay que acentuar? ¿La identidad o la diferencia? ¿Subrayamos la idea del escenario o la idea de la crisálida?

*Luis* (militante): A mi juicio hemos de acentuar la idea de la unión íntima y no la de la identidad. La tendencia general de los cristianos de hoy es distinguir demasiado y hasta separar al reino de este mundo. El peligro está en el dualismo. Es el propio concilio el que nos lo ha advertido (GS 39, 2 y 43, 1), y Medellín lo acentuó todavía más. Puebla fue aún más enérgico: la separación entre la fe y la realidad de injusticia es una contradicción, un drama. Puebla nos ha dicho que éste es el gran reto histórico a la iglesia latino-americana.

*Vicente* (párroco): Puebla también ha insistido en el hecho de que el cristiano comprometido no debe perder su originalidad cristiana, o sea, la conciencia de su diferencia.

*Carlos* (teólogo): Creo que el acento ha de recaer ante todo en la unión íntima entre salvación y liberación, aunque se pueda oportunamente señalar también su distinción.

*Luis* (militante): Yo distribuiría así las proporciones: de cada diez veces que se habla de esa relación, insistir dos veces en la diferencia y ocho en la identidad. Lo más recio sería: «el reino de Dios está en medio de vosotros».

*Vicente* (párroco): Para los marxistas o los cristianos militantes yo subrayaría la diferencia. Les diría que «el reino no es de este mundo». Es que ellos hacen del cambio social el imperativo absoluto. La nueva sociedad, la sociedad sin clases, es para ellos el *non plus ultra* de la historia, el pléroma escatológico, el *millenium* en una palabra. Eso para mí es pura utopía.

*Luis* (militante): La gran tentación de los cristianos de hoy es realmente el dualismo. Conciben a Dios fuera del mundo. La fe no puede estar separada del mundo. Un reino de Dios separado del mundo, hecho cosa, es fetiche. Y al ser fetiche, es alienante. Dios y su reino están siempre encarnados en la historia.

*Vicente* (párroco): La fe también puede alienarse en algunas de sus formas. No toda encarnación de la fe es buena.

*Carlos* (teólogo): Hay muchas objetivaciones de la fe. Hay objetivaciones *alienadas*, que son aquellas en las que la fe se desnaturaliza y se pierde. Es cuando la religión se vuelve una fuerza extraña y se dirige contra el hombre. Así, cuando la religión se usa como cobertura del racismo, del sexismo, de la dominación, de la explotación. Eso es manipulación ideológica de la religión. Pero hay objetivaciones *auténticas* de la fe. Es cuando la fe se expresa en gestos concretos liberadores, a ejemplo de lo que sucede en la parábola del «buen samaritano». No cabe ninguna duda de que la fe tiene que encarnarse. La fe tiene dentro de ella misma una abertura, una exigencia íntima de encarnación y sólo se hace verdadera cuando realiza esa tendencia constitutiva que lleva en su propio seno.

## 10. Vínculo ético entre salvación y liberación

*Vicente* (párroco): Queda bien sentado que hay una relación entre salvación y liberación. También se ha dicho que esta relación es *sui generis*, que es de la naturaleza del misterio y que, por tanto, sólo puede captarse de modo siempre inadecuado, esto es, por analogías o metáforas. También queda claro que la comprensión de esta relación podía variar desde la visión de una identidad profunda hasta la de una diferencia inmensa entre los dos términos en análisis. Finalmente, acabamos de ver que la salvación no siempre se da o se realiza positivamente en la historia, conviene analizar ahora en qué condiciones se da.

*Carlos* (teólogo): El lazo que une a la salvación y a la liberación es en primer lugar la voluntad salvadora de Dios. Dios lo quiso así y lo determinó así. Por parte del hombre, en el sentido de que se apropia de esa salvación ofrecida en la historia, el lazo concreto es de carácter *ético*. De este modo se puede sacar una equivalencia real y siempre unívoca entre salvación o gracia y bien o virtud (amor, justicia, bondad, perdón, fraternidad, etc.) y perdición o pecado y mal o vicio (egoísmo, odio, dominación, maldad, etc.). En términos políticos esto quiere decir que la salvación se lleva a cabo en la liberación siempre que esta liberación es liberación de los oprimidos, o sea, cuando el proceso político lleva a la creación de estructuras más humanas y humanizantes. Por tanto, siempre que un movimiento liberador dignifica al hombre oprimido, será siempre portador de gracia y en este sentido será un «sacramento».

*Vicente* (párroco): Perfectamente. La correspondencia entre salvación y liberación es de carácter ético y no propiamente político. No es la buena política la que hace llegar el reino, sino la política buena, esto es, justa. Esto quiere decir que no se puede de ninguna manera trazar una ecuación entre reino y éxito histórico y pecado y fracaso histórico. En este sentido la historia es profundamente ambigua y tiene que pasar siempre por la criba del juicio ético. Hay crímenes que hacen «avanzar» a la historia, pero no al reino. Y al contrario.

*Carlos* (teólogo): Lutero tenía una fórmula esclarecedora para mostrar esta diferencia y hasta contradicción de lógica entre la acción de Dios y la acción de los hombres en la historia: *tecta sub cruce et contrario*. La historia está cubierta, escondida, bajo la cruz y su contrario.

*Luis* (militante): El pueblo tiene igualmente una fórmula no menos precisa: «Dios escribe derecho con renglones torcidos».

*Carlos* (teólogo): Lo que pasa es que no se puede transformar eso en un principio de lectura y leer sistemáticamente toda victoria política como algo de negativo a la luz de la fe y, al contrario, interpretar toda derrota histórica como algo de positivo delante de Dios. Eso llevaría al nihilismo y sería absurdo.

*Vicente* (párroco): Tampoco es buena otra lógica, la de Hegel: identificar el éxito político con la glorificación de Dios, y viceversa.

*Carlos* (teólogo): Por eso hemos de apelar a un principio de interpretación de carácter ético. Sólo cuando el hombre es promovido y dignificado, aunque uno muera derrotado en esta empresa, es cuando se avanza en dirección al reino. El que se sucumba o se venza en esta empresa tiene ciertamente una importancia política directa, pero es también rescatable desde el punto de vista de la fe. Así, un militante del pueblo que muere en el anonimato no muere en el absurdo, desde el punto de vista de la fe. Un movimiento popular auténtico y justo puede quedar olvidado, pero conserva su peso no sólo para más allá del momento histórico presente, sino simplemente para más allá de la historia. Y eso independientemente del hecho de que la historia lo olvide o lo recuerde. La Comuna de París fue rescatada históricamente y lo continúa siendo. Pero ¡cuántos movimientos históricos, inspirados por la justicia, han quedado sepultados para siempre en la memoria de los hombres!

#### 11. El reino en la infraestructura

*Luis* (militante): Si he entendido bien, Dios y su reino actúan también en el nivel de la infraestructura, por ejemplo, en el nivel de las relaciones de producción y hasta en la lucha de clases.

*Carlos* (teólogo): Desgraciadamente tenemos una visión estrecha del cristianismo y sobre todo de Dios. Creemos que Dios actúa sólo en el nivel del corazón o de la conciencia. Realmente Dios es el Señor de la historia. Actúa a través de ella y de sus leyes, aunque esas leyes parezcan deponer en contra de él y exigir una verdadera teodicea. ¿Por qué finalmente la historia tiene que caminar con los pies manchados en la infraestructura de producción económica y no con la cabeza perfumada de los valores éticos y de los ideales religiosos? ¿Por qué, para cambiar, la sociedad pasa a veces por enfrentamientos dramáticos y hasta trágicos como las diversas formas de lucha de clase, y no por el camino del entendimiento, del diálogo y del amor fraterno? Hay aquí mucho para pensar. No se ha hecho aún mucha teología a partir (o después) de esos datos que ha levantado el marxismo. Y nos está haciendo mucha falta ese tipo de teología.

*Luis* (militante): Entonces, si la historia produce más justicia, realiza también más el reino.

*Carlos* (teólogo): Así parece. Parece que en términos de reino hay un proceso que pasa por la mediación de esas leyes de la historia. Y esto de manera más o menos inconsciente e involuntaria.

*Vicente* (párroco): Pero no es así, de un modo tan anónimo e impersonal como actúa la salvación. La cuestión está en saber en quién o para quién se efectúa esa salvación. Realmente, son siempre las personas concretas las que se salvan.

*Carlos* (teólogo): Claro, se efectúa para aquellos que, habiendo escuchado los signos de los tiempos, se entregan a sí mismos, participan decididamente en el proceso, luchan por la emancipación de los oprimidos, se dan cuanto pueden a esta causa sagrada. Para ellos es para los que acontece la gracia y a quienes se les da. El reino llega para los hombres en cuanto agentes de la historia, no en cuanto beneficiarios o influidos por las transformaciones históricas. El que haya habido en China todo un proceso de liberación respecto al colonialismo occidental y se haya establecido un régimen que ha elevado el nivel de vida del pueblo, en todo esto ha actuado ciertamente la gracia, pero actuó para los que entraron en el proceso, no para los que sólo se beneficiaron socialmente de él ni mucho menos para los que se opusieron conscientemente a la liberación, aferrándose a sus privilegios egoístas. El reino en política está del lado del sujeto y no del objeto. Lo mismo hay que decir del pecado. Que los patronos exploten a los trabajadores y éstos vivan en la miseria es pecado y el anti-reino, pero lo es para ellos, no para los trabajadores. Y es también para éstos en la medida en que aceptan pasivamente ese estado de cosas o en la medida en que cada uno busca egoístamente arreglárselas solo.

*Vicente* (párroco): Pero la conversión es volverse a Dios y dirigir la propia vida según su voluntad. Seguir a Jesucristo es creer en su palabra e imitar sus acciones. No veo lo que esto tiene que ver con la política, e incluso con la liberación.

*Carlos* (teólogo): También aquí hay que evitar el lenguaje de la identidad pura y simple del tipo «conversión es revolución». El código correcto es el de la realización tópica: la conversión se realiza entrando *en* el proceso revolucionario. Así se puede perfectamente decir: *sólo cuando* me acerco a los oprimidos es cuando me acerco a Dios, de quien ellos son la imagen y los hijos predilectos. Y *sólo cuando* soy fiel a los compañeros de opresión es cuando soy fiel a la alianza con Dios. Y *sólo cuando* sigo a los pobres es cuando estoy siguiendo a Jesucristo, que hizo de ellos su sacramento salvador universal y absolutamente necesario. Y así sucesivamente.

*Vicente* (párroco): Es verdad. Pero no hay que olvidar que la conversión, como también el pecado, tiene una dimensión interior, personal, que no puede substituirse por la dimensión social, política.

*Carlos* (teólogo): No cabe duda. Hablando en términos más generales se puede decir que la salvación o la gracia para una persona o comunidad es un proceso que comprende varios momentos o aspectos. No se reduce al corazón ni sucede de modo puntual. Tiene ciertamente aspectos dominantes (hoy el aspecto político) y momentos fuertes («el día de la conversión»). Pero es un proceso complejo.

*Luis* (militante): La conversión y el amor cristiano se prueban en la vida. Prueban en la práctica si son o no verdaderos, incluso y sobre todo hoy en la práctica política.

*Carlos* (teólogo): Yo iría más lejos. La vida, la práctica, la política, no son solamente prueba de la existencia y de la consistencia de una realidad anterior e interior. No son solamente el lugar de verificación de la fe. Son de hecho momentos necesarios de la realización de la propia fe. La conversión, la fe, la *ágape*, se realizan y toman cuerpo en las prácticas. Me parece que la idea de la «prueba» no es muy adecuada para entender la relación entre la fe y la vida, incluso la vida política. Es mejor hablar de momentos o de aspectos de realización de la fe (amor, conversión, coraje, esperanza, etc.).

## 12. Teología de la liberación: expresión de la teología 2

*Vicente* (párroco): ¿Este modo de pensar y resolver las dificultades teológicas corresponde a lo que usted mencionaba hace poco: los nuevos principios epistemológicos de la teología?

*Carlos* (teólogo): Así es. La teología clásica no permitía organizar un discurso coherente sobre la problemática que es hoy la nuestra: la problemática política, particularmente la de la liberación. Esa teología se construyó dentro de un mundo sacral, religioso, en donde los problemas históricos no se captaban en su autonomía, o sea, como problemas profanos y seculares. Con la llegada de una cultura secular, que se imponía cada vez más a las conciencias, la teología sufrió una gran crisis: la crisis de sus fundamentos (ligada ciertamente a la crisis del propio cristianismo como fe y como iglesia). A partir de entonces aparecieron dos grandes regiones claramente distintas en el campo de la reflexión teológica: la región de las «realidades religiosas», que corresponde a la problemática de la teología clásica: Dios, Cristo, gracia, mandamiento, virtudes, etc.; y región de las «realidades seculares», que corresponde a la nueva problemática teológica: ciencia, técnica, economía, sexualidad, arte, sociedad,

política, etc. La teología política es parte de esta segunda región teológica. Fue llamada esta región la teología 2. En nuestra América latina de hoy, la política se expresa bajo la forma de opresión-liberación. La teología política quiere reflexionar sobre todo en ese inmenso proceso de emancipación popular. Por tratarse de una teología que quiere ser al mismo tiempo rigurosa y vigorosa, ha tomado el nombre de teología de la liberación. Liberación es aquí al mismo tiempo tema teórico y bandera política de la práctica teológica.

*Vicente* (párroco): Por el modo de situarse me parece difícil que esta teología pueda evitar la censura de ser una teología sectaria y por eso mismo cismática. Representa los intereses de una clase: los oprimidos. Pues bien, teología es teología sin más. Esa teología de adjetivos: de la liberación, de lo político, del cautiverio, de esto y de aquello, es ya en principio una teología particular y parcial, y esa postura previa va en contra del concepto mismo de teología, inclinándose hacia el lado de la heterodoxia.

*Carlos* (teólogo): La teología de la liberación es una teología que quiere tomar en serio su responsabilidad histórica. No es que represente una teología diversa y contraria a otra. No. Intenta realizar la vocación que fue siempre la vocación original de la teología: pensar la fe en función y dentro de la historia. En este sentido, no hay que pelear por la designación «teología de la liberación». Quizás haya llegado el tiempo de que no sea ya necesario hablar en estos términos, sino decir simplemente «teología», ya que toda teología que hoy se haga en nuestras condiciones históricas sólo puede ser una teología de la liberación so pena de traicionar su vocación más tradicional y pasar así por ideología, esto es, por sistema teórico que disimula las contradicciones existentes, en nuestro caso, la dolorosa realidad de nuestro pueblo. Al principio estaba plenamente justificado el empleo de esta etiqueta. Se trataba de despertar el pensar teológico para una problemática nueva y así delimitar respetuosamente a la teología tradicional, que ya no respondía a las exigencias históricas de la fe y que por eso amenazaba con traicionarlas. Es probable que esta designación se justifique hasta que haya una teología que siga pretendiéndose exclusiva, ortodoxa y completa, y que se oponga a ésta.

### 13. Lógica teórica de la teología 2

*Luis* (militante): Después de todo lo que se ha dicho, yo sigo pensando que la liberación es liberación, sin figuras o metáforas.

*Vicente* (párroco): A mí me sigue pareciendo que es eso y mucho más. Abarca también el reino de Dios, si quiere seguir siendo integral.

*Carlos* (teólogo): La cuestión aquí no es afirmar o negar, sino ver cómo se articula una teología 2, más concretamente una «teología política», y para nosotros una teología de la liberación. Puede ponerse esta articulación del modo siguiente: Para la teología de la liberación, o mejor y más simplemente, para la teología (y toda teología), la liberación es asumida como tema, como su materia prima u objeto material. En este sentido, la liberación es considerada en toda su densidad de fenómeno histórico y político: es el movimiento del pueblo oprimido que toma conciencia de su opresión y que lucha por sacudir el yugo de la dominación social. La liberación es para la teología el *theologizandum*. Nada de pensar todavía en que la liberación es liberación del pecado, es liberación para la gracia, etc. La liberación se toma aquí en toda su densidad y riqueza, gracias incluso a las ciencias sociales. Por eso el teólogo se sirve de ellas con toda libertad. Es lo que se ha convenido en llamar la «mediación socio-analítica». Una vez establecido así el tema, se trata para la teología de descubrir *dentro* de la liberación su dimensión trascendente, sobrenatural, salvífica. Dentro de ella, inmanente a ella, presente en ella, y no fuera de ella, añadida a ella o superpuesta a ella por la intención o por la oración de los cristianos. Pero para poder hacer esto, o sea, para percibir la dimensión salvífica dentro de la liberación política, el teólogo necesita saber qué es la salvación. Entonces necesita estar equipado de la teología 1. ¿Cómo podrá decir, por ejemplo, que en este proceso de liberación se encuentra actuando la salvación, si no sabe lo que significa salvación? Pues bien, es la teología 1 la que reflexiona en la realidad religiosa de la salvación. Por eso la teología 2 y en nuestro caso la teología de la liberación supone a la teología 1 y la utiliza necesariamente. La teología 1 trata *in recto* del reino de Dios, como una realidad esencialmente distinta de la realidad que pueden captar nuestros ojos de la sociedad y distinta también de lo que la razón equipada de los sociólogos puede decir y explicar de ella. Entre lo que nuestra percepción humana puede captar de la sociedad y lo que la fe nos dice de ella no hay proporción. Son dos dimensiones en sí mismas inconmensurables, aunque podamos relacionarlas en términos éticos, aunque estén de hecho íntimamente unidas.

*Vicente* (párroco): Pero los teólogos de la liberación han puesto en cuestión a la teología clásica, a la que tachan de ideológica...

*Carlos* (teólogo): Lo han hecho no porque la teología clásica no fuera correcta, sino por causa de su función social. La crítica era una crítica de orden político y no de orden teórico, aunque ellos mismos

no distinguiesen bien los dos aspectos. Si acaso los teólogos de la liberación pretendieron rechazar en bloque a la teología clásica juzgándola ya superada, lo hicieron sin razón y de modo contradictorio, ya que sin ella la misma teología de la liberación no consigue decir nada. Ahora, una vez establecida la teología 1, resulta posible, con ella y a través de ella, a título de instancia operante, hacer una teología de la liberación. Así, una vez comprendido el término «salvación», se puede entender teológicamente con él, a modo de lámpara, la realidad histórica de la liberación, diciendo entonces: la salvación está en la liberación. O también: el reino de Dios está (o no está, y cómo, y para quién, y en qué medida, etc.) en el reino de los hombres, o sea, en esta sociedad concreta. En una palabra, el término «liberación» está aquí en el nivel de la materia prima -la *instancia teologizada* (la G I de Althusser)- y el término «salvación» actúa aquí en el nivel de los medios de producción -la *instancia teologizante* (la G II de Althusser)-.

14. *Primera ilustración: el mayor mandamiento hoy*

*Luis* (militante): Me gustaría entrar más en concreto. Soy de la idea de que la lucha por y con los oprimidos es hoy el gran mandamiento de Dios.

*Vicente* (párroco): El gran mandamiento de Dios es y sólo puede ser aquello que definió el mismo Cristo: el amor de Dios y el amor del prójimo.

*Luis* (militante): ¿Pero qué es hoy amar a Dios y amar al prójimo? ¿No es asumir la causa del oprimido? ¿No es luchar con él por su liberación? Y si quiere ser eficaz ese amor, ¿no pasa necesariamente por el sindicato, por el partido, por las organizaciones populares?

*Carlos* (teólogo): La verdad es que está usted expresando un juicio teológico concreto, histórico. Digamos que su afirmación se sitúa en el nivel de una teología 2. De hecho, para usted, el amor de Dios en nuestras condiciones históricas y sociales concretas se concretiza en la participación en las luchas de los oprimidos. No se trata aquí de dogmática, de un juicio abstracto, absoluto. Su párroco, por su parte, hace un juicio de este último género. Ese juicio tiene una denotación correcta. Lo que significa directamente es correcto. Pero su connotación, el sentido que implica, ya no puede sustentarse, pues parece excluir que el amor pueda tener una expresión histórica y social. Está situado en una teología 1, la teología que habla de principios absolutos y abstractos. Es preciso además mediatizarlos, aplicarlos, por así decir, a nuestra situación concreta histórica y social; pasar por tanto al nivel de una teología 2.

*Vicente* (párroco): Si amar a Dios y al prójimo es luchar en las organizaciones de clase, de las clases oprimidas, entonces ni Jesús, ni los apóstoles, ni la mayoría de los cristianos y de los santos del pasado amaron a Dios y al prójimo.

*Luis* (militante): Sí, pero ellos vivieron en épocas distintas. La gente se encuentra en otra situación dentro de la historia.

*Carlos* (teólogo): Claro, el juicio de nuestro amigo militante tiene una validez de carácter histórico. Es una aplicación concreta de un principio general y abstracto. Por eso lo que él afirma vale hoy para nosotros en un contexto de países oprimidos. Fuera de este contexto, es evidente que el amor de Dios y del prójimo tendrá otra forma.

15. *Segunda ilustración: el reino de Dios hoy*

*Luis* (militante): Si es así, yo afirmo que hoy, para nosotros, el reino de Dios es concretamente el socialismo.

*Vicente* (párroco): Me acuerdo ahora de una afirmación de Maurice Clavel, un filósofo francés convertido, recientemente fallecido: el capital está por entero en el saco del diablo, pero en el saco del diablo hay algo más que el capital. Decir que el capital es el diablo y que el socialismo es el reino de Dios me parece que es una instrumentalización de la fe. Es reducirla a una ideología concreta, a un proyecto político determinado. La fe cristiana es trascendente. No se identifica con ningún sistema.

*Luis* (militante): De acuerdo; pero se encarna en la historia. No de modo perfecto, como está claro, pero siempre se encarna de alguna manera. El reino de Dios hoy para nosotros es el socialismo. Puede que no lo fuera ayer. Puede que no lo sea mañana. Pero en nuestras condiciones particulares y concretas es así como se expresa y toma forma. Es lo que yo pienso.

*Carlos* (teólogo): No cabe duda de que el reino de Dios no se identifica adecuadamente con ningún sistema, ya que es trascendente. Pero siempre se encarna de algún modo en la historia. No está ligado definitivamente al capitalismo o al socialismo. Ningún sistema corresponde totalmente al reino de Dios. No vamos a cerrar la historia. Pero el reino de Dios se encuentra siempre ligado históricamente a los sistemas sociales existentes. El reino es trascendente y por eso y al mismo tiempo es immanente.

*Luis* (militante): De acuerdo. Quería solamente volver a la llamada «retórica de la liberación». Hoy se ha lanzado en los medios eclesiásticos el lenguaje de la liberación. Pero ya empieza a vaciarse de sentido, ya que lo usan a tiempo y a destiempo. Todo es liberador, todo es liberación. Una reunión de carismáticos es liberadora —liberadora de las tensiones, angustias y soledades—; una terapia de grupo también es liberadora. Luego se dice: Jesucristo es el único liberador. De nuevo se ha caído aquí en la trampa de la metaforización. Ese lenguaje metafórico esconde el hecho de que es el pueblo organizado el que se libera a sí mismo. Al final, ¿quién es el liberador? ¿es Jesucristo o son las clases populares? La gente ya no entiende nada. Si se dice que Jesucristo es el liberador, la gente corre el riesgo de «despolitizar» el movimiento popular. Tengo mis recelos de que el vocabulario de la liberación esté inflacionado demasiado y que se haya vuelto inútil. Quizás sea mejor hablar de independencia, de emancipación de los trabajadores o incluso de revolución. Pero que no vengan luego los teólogos y los obispos a secuestrar estas palabras y pasarlas de nuevo por su alambique teológico para sacarles toda su realidad.

#### 16. Tercera ilustración: Jesucristo liberador

*Vicente* (párroco): Cuando la gente dice: «Jesucristo es liberador» es lo mismo que si dijera: «Jesucristo es el redentor» o «Jesucristo es el salvador». La diferencia es solamente esta: que liberador es una palabra más moderna, más sugestiva y tiene una carga de sentido más rica. ¿No hicieron esto mismo los primeros cristianos? ¿No tomaron los nombres más expresivos que estaban de moda y se los aplicaron a Jesús? ¿No sucedió eso con las palabras «Hijo de Dios», «Señor», «Salvador», que se aplicaban a los dioses y a los emperadores en la sociedad política de su tiempo? ¿Por qué no podemos hacer lo mismo nosotros?

*Luis* (militante): La cuestión es realmente complicada. No veo cómo salir de la metaforización. Quizás la religión tenga incluso ese mecanismo de «desrealización» de las cosas. Pero me parece que es peor para ella. Caer una vez más bajo la crítica del «opio». Parece como si sólo pudiera esconder la realidad y engañar a los hombres.

*Vicente* (párroco): ¿Pero qué es la realidad? No es solamente lo que se ve y lo que se hace. No es solamente la sociedad, la historia y la política. ¿Y la realidad sobrenatural? También ella es realidad. Es una realidad mucho más real y más rica que la de este mundo empírico, bien sea la personal o bien la social. Digo más: es la fuente y el fundamento de la realidad material, histórica.

*Luis* (militante): Pero yo no puedo pasar por alto la realidad del hambre, de la enfermedad y de la muerte. Su presencia se impone simplemente a partir del sufrimiento y de la muerte que provocan. Lo que pasa es que los ricos y los poderosos no sienten esas desgracias y no las ven como realidad suya. O también son los pobres los que a fuerza de anestesia acaban distrayéndose de sus sufrimientos en busca de una recompensa en el reino de la fantasía.

*Carlos* (teólogo): Es posible aplicar a Cristo la palabra «liberador» del mismo modo que lo hicieron siempre los cristianos. Pero es necesario comprender que hoy nuestra cultura es profundamente secular. Las palabras tienen el peso semántico que tienen. Oponen cierta resistencia a la transemanización, o sea, a ser elevadas a metáforas sin ejercer una función ideológica (de disimulación). Yo diría por mi parte que conviene reservar el término ya acuñado y aceptarlo en el lenguaje teológico que es el término «salvación» para designar el misterio de Dios o de Cristo. Sería lo que Puebla llama liberación en su aspecto trascendental, como liberación del pecado, liberación para la comunión con Dios. Y dejemos el término «liberación» con su contenido autónomo y secular, ya que es éste el sentido que tiene en el lenguaje de la racionalidad moderna, sobre todo social. En esos términos puede decirse: «Jesús es el salvador», y no: «Jesús es el liberador». Decir: «Jesús es salvador» es una afirmación propia de la teología 1. En el lenguaje aplicado a la historia, en el nivel de la teología 2, lo más que se puede decir es: «Jesús es salvador a través de la liberación que emprenden los hombres». De hecho, la salvación se da en este caso por la mediación del compromiso liberador. Si se toma «liberación» en el sentido llano y concreto que hemos propuesto, decir: «Jesús es el liberador» representa una afirmación propiamente mitológica y por tanto absurda.

*Luis* (militante): El sujeto de la historia es el pueblo organizado. Liberación es autoliberación.

*Carlos* (teólogo): Esa es una afirmación que puede hacer un militante o un analista social. Es una afirmación de racionalidad secular. Es legítima, pero destituida de toda pertinencia teológica. La perspectiva de la fe es ver las cosas desde el punto de vista de Dios. Allí Dios se manifiesta como el sujeto de todo. Así como Dios crea al mundo y a los hombres y para eso utiliza toda clase de mediaciones (fuerzas de la naturaleza, de la historia, etc.), lo mismo ocurre con términos políticos. La acción de Dios pasa por la intermediación de las fuerzas políticas, incluso económicas. De este modo no solamente la naturaleza, sino también la historia, es sacramento de Dios. Es como leían la historia los hombres del antiguo testamento, sobre todo los profetas. Está claro que ellos vinculaban cada vez

más estrecha e inmediatamente los acontecimientos históricos a la acción de Dios. Así, tal peste era vista como ordenada por Dios en castigo de los pecados del pueblo. Hoy nosotros nos mostramos celosos de la autonomía de las realidades terrenas. Vemos toda la serie de causas inmediatas y más mediatas. Sin embargo, una visión religiosa lo vincula todo finalmente a Dios. No es que Dios sea el término, el eslabón último de toda una cadena causal. No. Dios no es la causa terminal, o superagente. Dios obra por detrás y a través y en el interior de todas las causalidades físicas e históricas. Está claro que obra a su modo, con su propia lógica; y esto es lo que permite al pueblo afirmar con toda verdad: «Dios escribe derecho con renglones torcidos». Y para un cristiano todo se refiere a Jesucristo, incluso y sobre todo hoy para nosotros el movimiento de la historia o el proceso de la liberación política. Por eso, desde el punto de vista de la fe, que es el punto de vista de la teología (pertinencia), es perfectamente legítimo afirmar: «Jesús es el *salvador* por el hecho de impulsar al hombre a asociarse en el amor a los oprimidos y dar su vida por su liberación económica, política y cultural». Del mismo modo se puede afirmar: «Jesús es el *liberador* de las esclavitudes humanas por el hecho de que es él finalmente el que lleva a los oprimidos a reivindicar sus derechos y a afirmarse como hombres». Jesús es salvador y liberador al mismo tiempo, ya que se trata de la misma cosa pero de modo diverso, o sea, situándola en dos órdenes distintos aunque inseparables. El orden de la salvación tiene vigencia en el corazón de la liberación. Y el orden de la liberación está todo por completo en el interior del plan de la salvación.

#### 17. *Insuficiencia de la dialéctica calcedonia*

*Vicente* (párroco): Esta es una fórmula aceptable: la salvación lleva a la liberación y la liberación lleva a la salvación. Una envuelve a la otra.

*Carlos* (teólogo): La fórmula parece clara y distinta. Pertenece a lo que se ha dado en llamar la «dialéctica calcedonia». Sin embargo, hay que examinar mejor esta fórmula. Los dos términos de la relación no son proporcionales. En teología no se puede decir con rigor: la liberación *tiene* una dimensión humana, histórica, puesto que es ya una realidad humana e histórica, dejando aparte todas las metaforizaciones. Pues bien, la salvación sí que tiene una dimensión (o significación) histórica y social, que es precisamente la liberación. En términos teológicos bien articulados la liberación se define como la dimensión social o política de la salvación. El horizonte principal es la salvación. Y allí dentro es donde se sitúa la liberación. Esta no envuelve a la salvación. Es la salvación la que envuelve, penetra y supera por todas partes a la liberación. La realidad principal, el elemento, la atmósfera de la liberación es la salvación.

*Luis* (militante): También hay que decir que la liberación es ya portadora del reino de Dios en la historia. En la solidaridad y en la lucha por la justicia corre el amor que Jesucristo vino a traer a la tierra. Entonces la liberación tiene una significación profunda, que ninguna visión puramente humana es capaz de captar. Un militante agnóstico o marxista no admite nada de esto. Para él el proceso de liberación tiene un sentido puramente histórico y se acabó. El cristiano no. El cristiano habla del reino de Dios, de la salvación, de la vida eterna, de la comunión de los santos, de la resurrección. Esa es la verdadera dimensión y la más amplia de la liberación histórica. Así la salvación es a su vez la dimensión trascendental de la liberación.

*Carlos* (teólogo): La palabra «dimensión» es ambigua. Es como la palabra que le corresponde: «elemento». Elemento puede ser una totalidad dentro de la cual están situadas algunas cosas. Así los cuatro famosos elementos: agua, aire, tierra y fuego. Pero puede ser también una parte, un componente de una totalidad, como cuando se dice: los elementos de la naturaleza. «Dimensión» no tiene el mismo valor semántico en estas dos afirmaciones: «La salvación es la dimensión trascendental de la liberación», y «la liberación es la dimensión inmanente (política) de la salvación». En el primer caso, «dimensión» parece designar «el elemento», «el horizonte de sentido». Y en el segundo caso «dimensión» parece significar «elemento», «sentido», «aspecto», «nivel», «expresión». Pero dejando de lado esta discusión, lo que importa es entender esto: la salvación es la gran realidad dentro de la cual se sitúa la liberación. Esta se entiende teológicamente sólo cuando se refiere a la salvación. La liberación es un predicado de la salvación. La liberación es la «dimensión» política (un aspecto, una expresión, una concreción) de la salvación. Pero el gran sujeto, la gran «hipótesis» teológica, sobre la que hay que insertar las otras expresiones, es la salvación de Dios, el Dios Salvador.

#### 18. *Lo político: el aspecto dominante de la fe cristiana hoy*

*Vicente* (párroco): Está claro. La liberación verdadera está toda ella en Dios, en el plano de la salvación. Pero la salvación no está toda entera en la liberación. Está también fuera del campo político. Está en el campo de las relaciones consigo mismo (en la oración, contrición, decisión, intención, etc.), en el campo de las relaciones interpersonales (las relaciones familiares, con el amigo, el enemigo, el

mendigo, el débil, el anciano, el niño, en fin, con los políticamente ineficientes, etc.). Reducirlo todo a política es caer en un nuevo dogmatismo, en una nueva ortodoxia, en una nueva religión. Y así se cae en el totalitarismo. La política es solamente una dimensión de nuestra vida. Reducirlo todo a política es adoptar el terrorismo en germen. No se puede escuchar un disco de Beethoven sin verse tachado de «burgués». No se puede hacer una oración de acción de gracias sin verse tachado de «alienado». Sin hablar de los que van a espiar a la pareja en la cama para ver si el amor que hacen es reaccionario o revolucionario. Lo mismo ocurre con la teología. No se pueden leer y estudiar los poemas místicos de Juan de la Cruz sin verse uno tachado de tipo raro. Entonces del evangelio se toman sólo los textos que van en la línea de este mismo preconcepto político de base. Esta obsesión por lo político constituye una verdadera enfermedad. Es una deformación de la percepción, una monstruosidad. Nietzsche sabría describir como sólo el sabe hacerlo a ese tipo de gente. Me imagino que los describiría como un gran puño cerrado, con dos piernas muy pequeñas, sin ojos ni oídos, a no ser unos agujeros insignificantes y con un enorme hígado bilioso en el sitio del corazón.

*Luis* (militante): No exageremos las cosas. Eso es una caricatura propia de quien se siente amenazado en su posición. La gente podría divertirse con una caricatura contraria: la del burgués, reducido a una enorme mano posesiva, a un estómago, por no aludir a otra cosa peor.

*Carlos* (teólogo): La teología que quiere pensar en la liberación, o sea, la teología de la liberación, nunca ha defendido ni podría defender que la política sea la *única* dimensión de la fe. Sólo insiste en que esa dimensión es la más urgente, *la más importante* hoy. No es la más importante en sí misma, sino sólo para las actuales circunstancias históricas de unos pueblos oprimidos en busca de pan y de dignidad. Tampoco dice que la práctica política de la liberación sea la única. Dice que debe ser la dimensión *dominante*.

*Vicente* (párroco): Ciertamente hay otras dimensiones de la fe, que no son la política. Yo creo que la dimensión más importante de la fe es la dimensión *religiosa*.

*Luis* (militante): Y a mí me parece que la cosa más importante de la fe cristiana no es la parte religiosa: la oración, la misa, los sacramentos, etc. Los fariseos también hacían esas cosas. Y las siguen haciendo muchos fariseos de hoy. Para Jesús lo que importaba era el amor, la justicia, la sinceridad. El cristianismo, es práctica. El lo dio a entender en más de una ocasión: «Quiero misericordia y no sacrificio». Y también: «No el que dice: ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre».

*Vicente* (párroco): Pero hay que amar primero y por encima de todo a Dios. Y sólo después al prójimo. Eso es lo que dijo Jesús.

*Luis* (militante): Pero se ama a Dios amando al prójimo, como dijo san Juan. No es quedándose todo el tiempo en la iglesia como se está amando a Dios. Sino yendo a ayudar a los hermanos necesitados, luchando por ellos y al lado de ellos.

*Carlos* (teólogo): La cuestión no es aquí discutir cuál de las dimensiones de la fe es la más importante en sí misma, sino descubrir cuál es la más importante *hoy*. En efecto, los acentos y los aspectos dominantes de la fe han variado mucho a través de la historia del cristianismo. En los tres primeros siglos, cuando las persecuciones religiosas, el aspecto más importante en el evangelio era la confesión de fe frente al mundo pagano. Negar la propia fe era la suprema traición. Luego, con la paz de Constantino, el gran pecado era la herejía, tener una fe equivocada. Por aquel mismo tiempo la gran traición para otros era pactar con el *statu quo*; lo importante era la mística, pero sobre todo la ascesis, la huida al desierto, la soledad, la lucha contra sí mismo, la mortificación de las pasiones, etc. En la edad media la dimensión dominante del cristianismo era la penitencia. En el oriente se insistió en la «divina liturgia», en el culto religioso y en la mística. En el siglo XIX ser cristiano era sobre todo ser «practicante», cumplir con los «deberes religiosos» y luego ayudar a los necesitados, especialmente a través de las limosnas y de las obras de beneficencia. Y así sucesivamente. Hoy acentuamos el aspecto político. En el futuro, en otras condiciones, será diferente. ¿Quién sabe si, en una sociedad sin clases, el aspecto de la fe que haya que privilegiar sea el aspecto interior, el místico, o del algún otro género?

#### 19. Sólo lo político: la lógica de la apocalíptica

*Vicente* (párroco): Pero para muchos el aspecto político es el aspecto único. Todo lo que en la fe no está ligado directa o inmediatamente a lo político queda desconsiderado y tratado como irrelevante y hasta como alienante. La reducción o totalización de la fe en lo político llega con el tiempo a destruir a la misma fe. Suponiendo que mañana se resolvieran los problemas sociales fundamentales, ¿cómo quedaría el cristianismo? ¿sería abolido? ¿se apagaría sin más significación?

*Luis* (militante): Insisto que aquí se trata no del aspecto único, sino del aspecto principal o dominante. Esa manía de ver un cristianismo político como único, reductor, ideológico, es un expediente cómodo y poco decente para descalificar a una fe comprometida. No se puede hablar de la

dimensión política de la fe sin que algunos (que son siempre gente de la misma clase y posición social) empiecen a hablar de una «mera politización de la fe» de la ideologización del cristianismo, de la instrumentalización del evangelio, etc. Esto es el fruto de un miedo tremendo a las implicaciones políticas del cristianismo.

*Carlos* (teólogo): Puede haber de hecho grupos de cristianos politizados que reduzcan la verdad de la fe a su aspecto político. Pero son grupos minoritarios y poco significativos. La gran mayoría da solamente una impresión de reducción, y esto sobre todo a los ojos de quienes ocupan posiciones de fuerza y privilegios en la sociedad. La tendencia a reducir toda la fuerza de la fe a lo político se comprende por la conciencia dramática, mejor dicho, trágica que se tiene de la realidad hiriente de las grandes masas oprimidas. Entonces todo lleva a una especie de concentración de fuerzas en busca de ese objetivo: la liberación. Es que hay una especie de condensación real de las contradicciones sociales. En esos casos, como el nuestro, el político es el que se pone a mandar y a distribuir las tareas. Hasta en el caso de la fe. Y cuando hay grupos religiosos que se muestran reaccionarios, entonces hay una mayor rigidez en las posiciones, una galvanización mayor aún de la fuerzas. Cuando el capitalismo se muestra con los cuernos del diablo, la guerra contra él representa la llegada del reino. Es el esquema de la apocalíptica el que aquí se juega: el mal ha llegado a su paroxismo, se espera un desenlace último y definitivo entre las fuerzas del mal y las fuerzas del bien, después de lo cual llega el *millenium* bienaventurado. Así es poco más o menos como juega, inconscientemente, la lógica de la apocalíptica. Pero no es ése hoy realmente el mayor peligro.

*Vicente* (párroco): Para curar ese «síndrome del mundo malo», ese pesimismo extremo respecto a la sociedad presente, pesimismo que va acompañado de fanatismo, sectarismo, totalitarismo y otros «ismos», basta con un poco de humor. No es que no haya que tomar la historia en serio, pero en nuestra individualidad ¡nos hace a veces cada jugada! ...Realmente no hay nada en la fe que justifique esa *reductio ad unum*. Yo diría que incluso en nuestra situación presente, donde la liberación, o sea, la dimensión social de la fe es la tónica dominante, siguen existiendo otras dimensiones de la fe, tal vez menos importantes, pero no menos reales: la dimensión religiosa, interior, interpersonal, festiva, estética, etc. También estas dimensiones merecen la atención.

*Luis* (militante): Pero solamente atención. Y nada más.

*Vicente* (párroco): Es que es inadmisibles que se sacrifiquen ahora valores en la lucha para obtenerlos mañana. Eso es una contradicción. No se puede luchar por una sociedad fraterna si se adoptan recursos no fraternos. Los medios son los fines en acción: dijo Maritain. El socialismo empieza ya ahora o entonces no vale la pena. Si se busca una sociedad cualitativamente distinta, esto exige que en la propia organización política se vivan los valores con que queremos cualificarla. Los medios tienen que ser homogéneos a sus fines.

*Luis* (militante): Es verdad, si queremos una espiga de trigo, hay que plantar una semilla de trigo. Pero está además el otro aspecto que no puede dejarse de lado, si la gente quiere ser realista: la semilla tiene que morir para producir la espiga. En una situación objetivamente contradictoria, a veces uno se ve obligado a amar sin ternura, a amar golpeando... Por lo demás, eso lo entiende cualquier padre o profesor. Así, para llegar a crear relaciones humanas fraternas a veces uno se ve obligado a ejercer la coacción. Hay luchas que resultan necesarias para llegar finalmente a la verdadera paz. De hecho, ciertas situaciones son más violentas que la lucha más violenta, aunque las apariencias engañen.

## 20. La realidad objetiva de la salvación en la historia

*Vicente* (párroco): Por mi parte no me gustaría que se prolongara esta cuestión, que nos llevaría demasiado lejos. Sólo quiero decir que un movimiento de liberación sólo tiene peso sobrenatural, de salvación, cuando se vive con la conciencia de ello. Porque hay muchos movimientos de liberación que no tienen ninguna dimensión mayor, la dimensión religiosa. Son fenómenos puramente profanos. Pensemos, por ejemplo, en la revolución rusa, china o cubana. Son revoluciones hechas bajo el signo del ateísmo marxista. Desde ese punto de vista no sólo no tienen ninguna dimensión de trascendencia, sino que puede decirse que son antihumanas.

*Luis* (militante): Usted se fija solamente en un aspecto. Hemos de verlo todo. No se pueden negar las realizaciones positivas que han traído, sobre todo en el campo de los derechos más elementales: comida, vestido, hogar, educación de base, medicina, etc. ¿Quién se atreve a negar estas cosas dignas de aprobación y de estima? Así es como hablaba Juan XXIII en la *Pacem in terris*. Todo lo que es justo y verdadero viene de Dios y está hecho bajo la inspiración del Espíritu santo.

*Vicente* (párroco): Pero hay allí tantas cosas horribosas...

*Carlos* (teólogo): La discusión aquí es de principios. Pues bien, si el reino (la salvación, o la gracia) pasa por la realización de una nueva sociedad, eso no depende de la conciencia que se tenga

de Dios, o sea, de su voluntad. Ese es el plan de Dios: que cuando luchamos por los hombres, sobre todo por los oprimidos, luchamos por él, sepámoslo o no. Entonces, no es la presencia de los cristianos la que confiere a un movimiento histórico su carácter sobrenatural. Depende de la rectitud ética de sus agentes. La presencia de la salvación en la liberación histórica es objetiva. Lo que puede variar es que en la liberación se realice la salvación, o sea, anulada. Eso sí que depende de los hombres, pero no el plan mismo de salvación. Este depende de Dios, de su voluntad. Toda la historia humana se desarrolla dentro del orden de la salvación, o sea, bajo el signo real de la salvación ofrecida desde siempre y que los hombres aceptan o rechazan a través de sus prácticas éticas.

#### 21. *La presencia de los cristianos en la política*

*Luis* (militante): Eso es verdad. Además es necesario ver cuál es entonces la importancia de la presencia de los cristianos en la lucha política, cuál es el papel que tienen allí dentro como cristianos.

*Vicente* (párroco): Se trata claramente de una presencia apostólica, misionera. Es para dar testimonio de la fe, para llamar a los hombres que se encuentran allí a la alegría de creer en Jesucristo.

*Luis* (militante): Eso suena a proselitismo. Parece como si los cristianos se metieran en la lucha de liberación sólo para conquistar feligreses. Serían unos aprovechados. Instrumentalizarían la lucha y su organización para los intereses de su institución religiosa. La lucha misma no les interesaría, sino sólo como ocasión de evangelización. La presencia de los cristianos en la lucha parecería un mero expediente, si no una hipocresía.

*Carlos* (teólogo): La participación de los cristianos en la lucha del pueblo se basa en el valor intrínseco de esa lucha que, como hemos visto, tiene para un cristiano una dimensión divina objetiva. Una palabra evangelizadora en este sentido sólo puede pronunciarse a partir de dentro de la lucha y basada en el propio testimonio de entrega desinteresada a la causa de la justicia. La fe es un potencial de luz y una fuerza de primera magnitud. Puede volcarse en las prácticas de la lucha popular, bajo la forma de inspiración, de *ethos*, de mística poderosa. De esta manera la fe, vivida por los cristianos en el seno de la lucha, se convierte en sal y fermento de la misma lucha. *Radicaliza* el compromiso. No es ella la que confiere un sentido sobrenatural o divino a la lucha. Lo que ocurre es lo contrario: es ese sentido objetivo intrínseco el que confiere su fuerza a la fe. No es que el cristiano vaya a la lucha animado por la fe sobrenatural. Es lo contrario lo que sucede: como la lucha tiene en sí misma una grandeza sobrenatural, el cristiano va por eso animado a ella por la fe. La acción de Dios en la historia se anticipa siempre a la acción del hombre. El cristianismo antes de ser una *mística* (sistema de motivaciones) es una *sabiduría* o cosmovisión (sistema de significaciones) y, mediando entre las dos, una *religión* (sistema de símbolos). El cristianismo es en primer lugar la salvación divina, luego la fe cristiana y por fin la institución eclesial. En términos de práctica política, la fe cristiana actúa siempre como fermento en el sentido de que garantiza que la liberación se haga en la dirección del reino, esto es, se desarrolle en la libertad, en la justicia y en la humanidad.

#### 22. *Religión: parte integrante de la liberación integral*

*Vicente* (párroco): Pero no hay verdadera liberación si no se incluye su dimensión religiosa explícita. No basta la presencia objetiva de la dimensión sobrenatural. Si esta dimensión constitutiva permanece inconsciente, le falta algo a la liberación. La *Evangelii Nuntiandi* insiste bastante en este punto. Dice incluso que, por falta de esta dimensión religiosa manifiesta, la liberación temporal acaba desvirtuándose. Por tanto, la liberación social exige la dimensión religiosa para ser *integral*, si no, deja de ser una verdadera liberación humana, esto es, de todos los hombres y de todo el hombre.

*Carlos* (teólogo): Ciertamente, la dimensión religiosa es *esencial* a la liberación para que sea integral. Por tanto, una liberación que no envuelva este aspecto religioso o, peor aún, que lo reprima, se hace anti-humana y esclavizante.

*Luis* (militante): Religión se entiende ahí en un sentido muy *preciso*. Es la expresión pública de una fe. En ese caso, es verdad; constituye una dimensión de la propia vida social y una dimensión necesaria, al lado de otras dimensiones, como la económica o la política.

*Vicente* (párroco): Pero la dimensión religiosa es diferente de esas otras dimensiones. Es que, tanto en su práctica como en su forma, pertenece esencialmente al reino de la libertad. Una sociedad integralmente liberada no es la que adopta o impone una religión definida, sino la que asegura a todos un espacio social religioso, el ejercicio del derecho de religión.

*Carlos* (teólogo): Hablando así nos estamos situando todavía realmente en un plano homogéneo, el campo social e histórico. La religión se toma aquí efectivamente en su aspecto simplemente social.

*Luis* (militante): Pues bien, como cosa social es como la religión forma parte de la liberación integral. Aquí la liberación religiosa está al lado de la liberación política. Así es como ella forma parte integral de la liberación social.

### 23. Liberación: parte integrante de la salvación objetiva

*Vicente* (párroco): Sin embargo, es distinto hablar de la salvación. Aquí estamos ya en «otro orden superior», como decía Pascal. Aquí se da realmente un paso de nivel óntico, una ruptura ontológica. Para ese orden de realidad el lenguaje adecuado es el de la fe y el de la teología.

*Carlos* (teólogo): Hemos visto cómo actúa ese lenguaje: intentando comprender la realidad trascendental de la salvación a través de metáforas (teología 1) e intentando captar su desarrollo dentro del movimiento de la historia, incluso y sobre todo hoy para nosotros en la América latina en el proceso de emancipación de los oprimidos (teología 2 o de la liberación). En el orden óntico anterior la religión se situaba en *línea horizontal con la liberación* política, mientras que en este último orden la religión, «sacramento» de liberación, se sitúa en *línea vertical con la salvación*. Este orden de realidad es propiamente el orden sobrenatural, divino, salvífico, y no el social, humano, liberador (aunque presente en este último).

*Vicente* (párroco): El magisterio y los teólogos, cuando hablan de «liberación integral», siempre incluyen el aspecto religioso.

*Carlos* (teólogo): Por desgracia, en su vocabulario, «religioso» tiene un sentido realmente equívoco. Piensan indistintamente en el aspecto *socio-religioso* (sociológico) y en el aspecto *sobrenatural* (teológico). Confunden los dos órdenes: el del significante (social) y el del significado (divino). Sucede entonces que, para reivindicar la liberación integral, postulan indiferenciadamente la gracia y la religión, a Dios y a la iglesia. Realmente la religión (la iglesia) es parte de la sociedad, mientras que la gracia (Dios) no lo es de ninguna manera, sino como un principio presente (en negativo o en positivo) en toda sociedad (cristiana y no cristiana) y en la sociedad toda (en la economía y en la religión).

*Vicente* (párroco): Pero es la iglesia la que manifiesta esta presencia de salvación en el mundo y eventualmente dentro de la liberación, por el hecho de ser «sacramento de salvación».

*Luis* (militante): Es verdad, pero la iglesia no tiene el monopolio de esa presencia ni de su difusión.

*Carlos* (teólogo): Resumiendo: la liberación social integral tiene que incluir siempre y necesariamente a la *religión* (en nuestro caso a la iglesia) como una de sus partes. Por otro lado, esa misma liberación (integral) incluye la salvación (Dios), no como una de sus partes, sino como su dimensión divina, como su horizonte escatológico.

### 24. Papel necesario de la iglesia para la liberación integral

*Luis* (militante): No veo adonde se quiere llegar con estas distinciones.

*Vicente* (párroco): Sí, ¿qué implicaciones pastorales concretas tiene todo esto?

*Carlos* (teólogo): Las implicaciones son éstas:

que el esfuerzo pastoral de la iglesia no pretende directamente bautizar, santificar o sobrenaturalizar la liberación humana, añadiéndole así una significación sobrenatural. No. Esa tarea le compete a Dios, que desde siempre ha elevado a la historia de los hombres al nivel de historia divina. Y los hombres (todo el hombre) responden a esa propuesta de salvación siendo justos y buenos. La tarea primera de la iglesia es otra. Es la gracia. Es garantizar en la historia el aspecto socio-religioso de la liberación, que es donde se manifiesta la salvación de Dios. Su misión tiene por tanto base en el nivel de la historia, aunque objective finalmente la salvación trans-histórica.

*Vicente* (párroco): La posición común hoy, tanto en el magisterio como en los teólogos, es que la liberación sólo es integral si incluye la comunión con Dios, y que esta comunión con Dios es obra de la palabra y de la acción sacramental de la iglesia.

*Carlos* (teólogo): Esa posición debe someterse a un examen más riguroso. En efecto, no tiene en cuenta dos cosas fundamentales: 1) que la comunión con Dios (la gracia) es una posibilidad intrínseca a la propia sociedad, a la historia, a la práctica política, pudiendo darse también antes y fuera de la iglesia. O sea: la liberación social integra ya la salvación, incluso antes y sin que la iglesia intervenga; 2) que el papel de la iglesia en términos de conferir una dimensión integral a la liberación histórica consiste exactamente en eso: en garantizar el aspecto socio-religioso a la liberación humana, en garantizar así la mística cristiana de la política y, finalmente, en garantizar así la presencia positiva de la gracia en el corazón de la liberación histórica. Por tanto, el papel de la iglesia como sacramento de salvación en la historia de la liberación no es producción de la gracia, sino su garantía.

*Vicente* (párroco): En ese caso la iglesia no sería necesaria para la salvación. Se podría muy bien prescindir de ella. Esa posición va en contra de la doctrina tradicional, basada en la Escritura.

*Luis* (militante): Pero en la Escritura también se puede ver que existió gracia antes de la iglesia y que existe todavía fuera de ella.

*Carlos* (teólogo): La presencia de la iglesia en la historia no es necesaria de modo absoluto. La iglesia es *moralmente* necesaria, históricamente necesaria, dada la condición concreta en que vive el hombre desde el punto de vista de la salvación. Esta situación de necesidad moral de la salvación a través de la iglesia se debe finalmente a lo que se ha llamado «pecado original». La iglesia es necesaria en el nivel de las *condiciones* históricas de la «predicación» de la gracia y no sólo en el nivel de los instrumentos de esa «predicación».

*Luis* (militante): Esto nos está ya llevando muy lejos.

*Vicente* (párroco): Es una prueba de cómo en teología todo está relacionado con todo; de que no se puede tratar adecuadamente el tema de la teología de la liberación sin tocar esas cuestiones clásicas de toda buena teología.

*Carlos* (teólogo): Quizás podamos resumir la discusión que hemos suscitado sobre la liberación integral y cómo entra allí la iglesia con esta fórmula: la misión de la iglesia como sacramento es la de *integrar* la liberación social (horizontalmente), anunciando y celebrando públicamente (sacramento-signo) que la liberación social *integra* intrínsecamente la salvación divina (verticalmente), dado que esta integración social *garantiza* la integración sobrenatural de la liberación humana (sacramento-instrumento).

#### 25. Niveles de relación: cristianismo-liberación

*Luis* (militante): Me parece que la misión de la iglesia no es solamente la de garantizar la parte religiosa de la liberación integral. Esta es la antigua posición de «la iglesia en la sacristía», que está ya definitivamente superada, aunque con el consiguiente disgusto de las clases dominantes.

*Carlos* (teólogo): Me parece que es necesario distinguir entre iglesia y cristianos. La iglesia como institución, como aparato, me parece que se restringe a su aspecto religioso, o sea, «sacramental»: o habla religiosamente, evangélicamente, de la política o celebra litúrgicamente la salvación que pasa por ella. Este papel lo ejercen sobre todo los ministros de la iglesia, la jerarquía. Ahora, bien, con los cristianos ya es otra cosa distinta. Ellos actúan en la política al lado de los otros, pero con una mística propia, con una inspiración sacada de la fe, del evangelio. Todavía podemos añadir algo a los hombres que, en la medida en que se abren a la justicia y al amor, están quizás sin saberlo en el sentido del reino, de la gracia, de Jesucristo.

*Vicente* (párroco): Esto quiere decir que existen varios niveles de relación en la cuestión que se ha llamado «fe y política».

*Carlos* (teólogo): Perfectamente. Creo que se podrían resumir así los tres niveles de relación concreta en el binomio genérico «cristianismo - liberación»: en el primer nivel, el más superficial, la relación *liberación-religión* es una relación *instituida* o institucional a partir de la propia *iglesia*; en el segundo nivel, el nivel medio, la relación *liberación-fe cristiana* es una relación *vivida* a partir de los propios *cristianos*; en el tercer nivel, el más profundo, la relación *liberación-salvación* es una relación *objetiva*, dada a partir de *Dios* y acogida o rechazada a partir de la práctica ética de los *hombres*.

*Luis* (militante): Convendría que nos quedemos aquí para no seguir calentándonos la cabeza. Ya es suficiente lo que se ha dicho. En la práctica es donde se resuelven estas cuestiones. Como dicen los gauchos: «con el saltar del carro es como se acomodan las patatas».

*Vicente* (párroco): Por mi parte, me parece importante que se aclaren todos estos puntos para que se eviten interpretaciones poco correctas de la doctrina cristiana.

*Carlos* (teólogo): De lo que hemos dicho se deduce que una teología simple resulta ya insuficiente para responder a las cuestiones candentes que surgen a partir del compromiso político de los cristianos. Necesitamos una teología más rica y más profunda que la que se ha hecho hasta ahora. Así es como estaremos dispuestos para dar las razones de nuestra fe en el corazón de los enfrentamientos concretos. Es lo que nos recomienda san Pedro y lo que desde siempre ha considerado la teología que era su tarea.

#### 26. Principales resultados de la discusión

*Luis* (militante): ¿No sería posible resumir en unos cuantos puntos claros todo lo que aquí se ha discutido?

*Vicente* (párroco): Sería muy interesante.

*Carlos* (teólogo): Para resumirlo todo, yo formularía las siguientes conclusiones:

1. Es preciso afirmar con claridad y con energía: la liberación es la *emancipación social de los oprimidos*. Se trata concretamente para nosotros de superar el sistema capitalista en busca de una nueva sociedad: una sociedad de tipo socialista.

2. La liberación social, sin embargo, nunca es meramente social. Se vive como un fenómeno profundamente significativo, abierto a la trascendencia, suponiendo por consiguiente una referencia trans-histórica a lo que la revelación llama salvación o reino de Dios.

3. Pero esta salvación (o reino) se da *dentro* del proceso de liberación, aunque solamente cuando este proceso es moralmente bueno, o sea, humanizador.

4. La fe hace percibir esta presencia misteriosa de la salvación dentro de la liberación, y la teología procura expresarla de un modo crítico y metódico, riguroso y sistemático.

5. La salvación no se da sólo en la liberación, pero ésta es el lugar más importante de su concreción, su *dimensión dominante* en el contexto de nuestra situación concreta actual, en nuestra América latina dependiente.

6. La fe que se confiesa en la iglesia y que se vive en la práctica es *necesaria* en nuestra historia concreta para que pueda estar garantizada una liberación que marcha en el sentido del reino (salvación).

## Notas a pie de página

### Capítulo 1: La Salvación en las liberaciones.

1. Véase el mejor libro sobre el tema: C. Boff, *Teología de lo político, sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980.

### Capítulo 2: De la liberación integral a las liberaciones parciales.

1. Sobre la historia de la teología de la liberación véase A. García Rubio, *Teologia da libertação: política ou profetismo*, Sao Paulo 1977; R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima 1977. Edición digital de Koinonía: [servicioskoinonia.org/biblioteca](http://servicioskoinonia.org/biblioteca)
2. L. G. Souza Lima, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Petrópolis 1979.
3. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1980, 189s.
4. L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid 1975 54s.
5. Cf. *Signos de renovación*. Lima 1974, 47.
6. Los principales puntos del n. 39 son los siguientes: «Lo que se había sembrado débil y corruptible se vestirá de incorrupción, y permaneciendo la caridad y sus frutos, toda la creación, que Dios hizo por el hombre, se verá libre de la esclavitud de la vanidad... La esperanza de la tierra nueva no debe debilitar, al contrario, debe excitar la solicitud por explorar esta tierra, en la que crece el cuerpo de la nueva humanidad, que ya presenta esbozadas las líneas de lo que será el siglo futuro... (Todos estos bienes) son un producto de nuestra naturaleza y de nuestro trabajo, los volveremos a encontrar, pero limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo devuelva a su Padre el reino eterno y universal... En la tierra este reino está ya presente de una manera misteriosa, pero se completará con la llegada del Señor».
7. Cf. el texto en Rev. Eclesiástica Brasileira 37 (1977) 775-788, o en SEDOC 10 (1978) 733-746; cf. también Internationale Theologiekommision, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, especialmente 173s.
8. SEDOC, *art. cit.*, 742.
9. *Ibid.*, 744.
10. *Ibid.*, 743.
11. *Ibid.*, 744.
12. J. I. González Faus, *La declaración de la Comisión teológica internacional sobre la teología de la liberación: «Christus»* 43 (1978) 8-22: «La declaración de la CTI se queda mucho más acá de la *Gaudium et Spes*, de Medellín y del sínodo de los obispos. Un europeo debería reconocer que los teólogos sudamericanos tienen motivos para estar dolidos por ello» (p. 21).
13. Cf. *Veja*, n. 543.
14. Discurso inaugural de los trabajos de la III Conferencia general de los obispos en Puebla III, 6, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Lib. Ed. Vaticana 1979, 206-207.
15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, I, 8, en o. c., 197.
17. *Ibid.*, 277.
18. *Ibid.*, 130.
19. *Ibid.*, 242.
20. *Ibid.*, cf. también *Discurso inaugural III*, 4.
21. *Ibid.*, 244.
22. *Discurso inaugural III*, 3, en o. c., 204-205.
23. *Discurso inaugural III*, 2 y 4: en o. c., 203 y 205.
24. *Ibid.*, 571.
25. *Ibid.*, 564.
26. *L' Osservatore Romano* (22 febrero 1979) 1-2.
27. Cf. L. Boff, *Puebla: ganhos, avanços, problemas emergentes*. «Revista Eclesiástica Brasileira» 39 (1979) marzo.
28. Cf. R. Muñoz, *Comentario ao capítulo eclesiológico do Documento final de Puebla*: Revista Eclesiástica Brasileira 39 (1979) 113s.
29. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en América Latina*, Salamanca 1974.
30. L. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca 1980; Id., *Comunidade eclesial-comunidade política. Ensaio de eclesiologia política*, Petrópolis 1978.
31. C. Boff, *Teología de lo político, o. c.*, 295-319.
32. *Ibid.*, 66-89, 115-134.
33. *Ibid.*, 135-285; L. Boff, *Teología del cautiverio, o. c.*, 37s, 61s.
34. C. Boff, *Comunidade eclesial, o. c.*, 14 (1-3).
35. C. Boff, *Teología de lo político, o. c.*, 287-398.
36. J. I. González Faus, *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*. Estudios Eclesiásticos 46 (1971) 339-367.
37. Cf. L. Boff, *¿O qué significa propiamente sacramento?:* Revista Eclesiástica Brasileira 34 (1974) 860-895.
38. Proyecto de los obispos alemanes presentado el 2 de febrero de 1963 como contribución a la Constitución dogmática sobre la Iglesia; véase su análisis en L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Paderborn 1972, 230-257.