

La declaración de la Comisión Teológica Internacional sobre la Teología de la Liberación*

¿De dónde se toma uno el derecho de mirar precisamente a la revolución como la encarnación del mal, mientras a su propia voluntad antirrevolucionaria la mira sin escrúpulo alguno como conforme con la voluntad de Dios?

(K. BARTH)

INTRODUCCION

La reciente Declaración de la Comisión Teológica Internacional (CTI) sobre la promoción humana y la salvación cristiana¹ sólo puede ser leída con tristeza, y con un esfuerzo de paciencia cristiana.

Del 4 al 9 de Octubre de 1976, la CTI dedicó su sesión anual a tratar de la latinoamericana Teología de la Liberación. Entre los miembros de la Comisión sólo hay un latinoamericano, y muchos de ellos no leen el castellano. Incluso, según anécdotas no verifi-

* Este artículo fue escrito en América Latina y apareció por primera vez en la revista *Christus* de México (febrero 1978) y en una edición mimeografiada del CEP (Centro de Estudios y Publicaciones) de Lima, febrero 1978. Para su elaboración me serví del texto de la Declaración de la CTI al que aludo en la nota 10, y que es el mismo que ha circulado por otros países sudamericanos y que luego he podido cotejar con las redacciones francesa y alemana (suavizada ésta en algunas expresiones, respecto de la versión francesa o latinoamericana). Al dar a conocer el artículo al público español, he accedido a limar algunas expresiones de mi redacción original, para mantener el tono habitual en esta publicación. Creo que esas concesiones lingüísticas, que hago gustoso, no comprometen el fondo de mi disensión con la CTI y sobre la oportunidad de su Declaración, que es lo verdaderamente importante.—J.I.G.F.

¹ Además del texto mexicano que cito en la nota 10 y que es el que sigo en este artículo, aunque los subrayados son míos siempre, en España han publicado la Declaración de la CTI: *Salmanticensis* 24 (1977) 415-35 y P.P.C., *Promoción humana y Salvación cristiana*.

cadadas pero circulantes, alguno de sus miembros habría declarado en las sesiones que no conocía prácticamente ninguna de las obras de la teología de la liberación.

Hay que reconocer que el documento de la CTI tiene cierta conciencia de esa limitación. Quizás por eso alude en más de un momento a la diversidad, y al respeto a las situaciones concretas que no pueden resolverse desde una posición pretendidamente universal. Esta tímida alusión reiterada es uno de los méritos (no excesivos en mi opinión) del documento de la CTI. Quizás por eso también, nos dice en la introducción que «más que centrar su atención en los diversos ensayos y tendencias» *quiso hacerlo* en «las cuestiones fundamentales referentes a la relación entre el progreso humano y la salvación cristiana». Las dos palabras subrayadas son más y corrigen al texto de la CTI («lo hizo») con arreglo a sus resultados: porque a pesar de esa declaración programática, el texto del Documento sólo la cumple a medias, y sólo parcialmente se limita a las «cuestiones fundamentales». En algunos momentos se apunta nítidamente hacia los juicios valorales concretos; y siempre con una curiosa constante lingüística que suscita sospechas: todas, absolutamente todas, las valoraciones que llamaríamos «positivas» quedan incluidas en frases teóricas supergenerales o en aserciones hipotéticas con las que nadie puede estar en desacuerdo. (Vg. que la Iglesia no puede ser cómplice de la injusticia; o que «pueda pasar que incurra en ese reproche de complicidad si no denuncia», o «cuando esto acontece...» pero sin precisar si ese cuando es hoy o no). En cambio, siempre que se insinúan juicios de valor «negativos» van acompañados de referencias concretas a «algunas» o a «muchas» corrientes de la teología de la liberación; o se formulan mediante giros lingüísticos que suscitan la sospecha de que tales desviaciones ya no son teóricas, sino que están marcando realmente a América Latina. No hay aquí tiempo para un análisis lingüístico detenido del documento de la CTI, que pudiera poner eso de relieve (aunque algo insinuaremos en nuestro comentario), y que permita sospechar (como en algunos documentos de Vaticano II) la existencia de un compromiso —claramente inmaduro— entre diversas tendencias de los miembros de la CTI.

Además de todos los factores negativos ya mencionados, un nuevo obstáculo vino a pesar sobre el trabajo de la CTI: una serie de suspicacias y de presiones (no se nos dice naturalmente de quiénes en concreto ni en qué forma) para que la Declaración a elaborar tomara una dirección claramente conservadora o, al menos, no cons-

tituyera un apoyo a la teología de la liberación. Esto es, al menos, lo que el Documento parece confesar honradamente en su introducción: «No debemos pasar por alto las controversias a que estos ensayos han dado objeto. Se han suscitado de diversos lados por el temor de ver que estas investigaciones teológicas se tradujeran en tomas de posición políticas y perjudicaran la unidad de la iglesia». El recurso a la «unidad de la iglesia», fotografía ya inequívocamente a los autores de esas controversias y sujetos de esos temores: son aquéllos que conciben la unidad de la Iglesia como *el mantenimiento de la situación de desgarró que existe actualmente en la iglesia y en el mundo y de la que ellos, de una u otra forma, son beneficiarios*. Una definición que, desde luego, no tiene mucho que ver con la verdadera unidad de la Iglesia.

En fin, el hecho es que aquel temor, reconocido en la introducción del Documento, ha pesado sobre los miembros de la CTI. Pero hay que apuntar la sospecha de que estuvo mal afrontado y fue mal resuelto. Es muy cierto que «tomas de posición políticas» (estrictamente políticas, añadamos) suelen perjudicar la unidad eclesial. Pero esto no impide que el texto, pretendidamente más vago y más vacilante, de la CTI, sea él, a su vez, una toma de posición *política*, lo quiera o no. Pues en política no simplemente *tomamos* posición; *estamos* posicionados ya antes de nuestra toma de postura. Y por eso, hasta las actitudes inhibitorias, como quiere ser la de la CTI, «se traducen en tomas de posición políticas».

Por otro lado, y tomando en serio Lc 2, 34-35, la teología debería subrayar que lo que está definitivamente destinado a «romper la unidad» y a atravesar como una espada el alma de la Iglesia son las tomas de posición *cristianas*, y evangélicamente morales (no simplemente las políticas). Cristo está puesto para ser causa de caída y de resurrección, para ser signo de contradicción. Y de repente le ha entrado a la Iglesia un enorme miedo a ser signo de contradicción. Con esta especie de miedo a romper la unidad, que se esgrime últimamente desde ciertos sectores eclesiásticos no desinteresados políticamente, ¿no habría que llegar en buena lógica a evitar toda «toma de posición» en cuestiones sexuales, en cuestiones de moral económica o de cualquier otro de los diez mandamientos? Pues todas esas tomas de posición perjudican a la unidad...

TESIS DE ESTE COMENTARIO

Una vez ambientado e introducido el documento de la CTI a partir, en parte, de la misma «Introducción» al texto (que no va firmada por toda la CTI sino sólo por el alemán Karl Lehman, presidente de la subcomisión) nos toca ahora recorrer y comentar paso a paso el texto de la Declaración, que consta de 4 partes bien diferenciadas: 1) el punto de partida (las situaciones de pobreza e injusticia)²; 2) el tipo de teología que brota de ese punto de partida, 3) aspectos bíblicos del tema: veterotestamentarios y neotestamentarios; y 4) aspectos sistemáticos, de los que el texto elige tres:

- a) la acción de Dios y la acción del hombre;
- b) las relaciones entre promoción humana y salvación obrada por Dios;
- c) cómo afectan esas relaciones a la misión de la Iglesia.

La Declaración se cierra con una Conclusión que insiste en la «diversidad de situaciones conocidas por las Iglesias locales» (¡sin preguntarse si no puede haber relación causal o condicionante entre esa diversidad de situaciones!) y en la necesidad de escucharse mutuamente, —pues «en la Iglesia nadie habla por sí solo»—, atendiendo sobre todo al clamor de «todos aquellos que sufren tratamientos injustos o soportan la pobreza y el tormento del hambre». Clamor —me gustaría añadir— que no se escucha simplemente leyendo a quienes *escriben* sobre estas situaciones y *tratan de articularlas* hermenéutica y teológicamente. Sólo se le escucha desde un mínimo de cercanía física a las situaciones de donde brota ese clamor, que nuestro mundo hace los imposibles porque sea un clamor *sordo* y cuyas ondas queden interferidas o no lleguen muy lejos.

Vamos pues a comentar cada uno de los apartados del texto. Pero antes quisiéramos proponer, como tesis general que unifique los diversos comentarios que haremos, la siguiente palabra crítica global: *La Declaración de la CTI, aun cuando no quiere ser una*

² Sólo con la mención de este punto de partida ya se ve —como antes insinuábamos— que la Declaración no habla solamente de «las cuestiones fundamentales referentes a la relación entre progreso y salvación» (de eso se podría hablar también tomando como punto de partida al mundo desarrollado) sino que habla *en concreto* —aunque no quiera decirlo— sobre la Teología de la liberación.

crítica a la teología de la liberación, no presenta —como pretendía— una teología «distanziata de condicionamientos concretos que casi siempre traen aparejadas pasiones y presiones de todo tipo». Ofrece más bien una teología defensora de (e identificada con) una opción concreta, si bien inconscientemente. (Nuestro trabajo deberá pues contribuir a que salga a la luz esa identificación inconsciente). Esto es algo que le ocurre a la teología siempre que pretende que la seriedad de su misión la exime de la obligación de optar. Y esa opción inconsciente del Documento de la CTI se refleja constantemente en una característica estilística de la Declaración: siempre insiste o afirma exclusivamente uno de los dos polos de toda la dialéctica cristiana. Y con ello contribuye a crear la impresión:

a) de que la teología de la liberación niega ese polo que la CTI ha subrayado (con lo cual se tiene ya desfigurado al enemigo, que es la mejor manera de desautorizarlo);

b) de que el otro polo de la dialéctica, o no existe, o está ya resuelto, o no es dialécticamente igual en importancia (en el sentido del «segundo mandamiento semejante al primero»), sino que es un elemento secundario, o terciario, hasta convertirse casi casi en «quantité négligeable».

Nuestra exposición analítica y nuestro recorrido por el Documento son los que deben confirmar esa tesis que ahora hemos enunciado de manera global por razones de síntesis y de claridad positiva.

EL PUNTO DE PARTIDA TEOLOGICO

En uno de sus párrafos mejores, también en la más breve de las partes de que consta, la Declaración comienza recordando la obligación de la Iglesia de escuchar los signos de los tiempos, y cómo entre esos signos emerge hoy con relieve máximo el clamor de los pobres, de cuyas angustias quiere la Iglesia constituirse en intérprete. Estas circunstancias concretas son la clave hermenéutica de los ensayos teológicos que se han publicado sobre nuestro tema en los últimos años. Su propósito, escribe el texto,

«es hacer escuchar ampliamente el clamor del hermano pobre y doliente, el lamento que suscitan el hambre, las enfermedades, la explotación injusta practicadas en espíritu de lucro, el destierro forzado,

la opresión. Hay que agregar a esto las condiciones inhumanas de existencia que se hacen a hombres que apenas si poseen lo que llevan puesto, pasan la noche en la calle, en ella viven y en ella mueren sin contar ni con la más elemental asistencia médica. Para el cristiano iluminado por el evangelio estos signos de los tiempos constituyen uno de los más apremiantes desafíos. Lo incitan a desplegar, en nombre de la fe, todos los esfuerzos posibles para liberar a sus hermanos de su situación inhumana»³.

Reconoce sin embages la Declaración que

«ese testimonio de la preocupación por los pobres, que se alimenta del evangelio de Jesucristo, es como el constante resorte espiritual de todos los ensayos de los teólogos en la materia».

y subraya con valor, con honestidad y con mérito innegable que

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

frase que basta para desautorizar a todos los usos interesados que se quieren hacer del texto de la Declaración, en medios eclesiásticos poderosos, y que se quedan mucho más atrás de donde éste quiso llegar.

Pero una vez anotado esto, los autores de la Declaración creen necesario y fundado el

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

Hasta aquí llega la primera crítica que insinúa nuestro Documento a la teología de la liberación. Hasta aquí la crítica se queda en mera pregunta (aunque un elemental análisis estilístico pueda revelar que si los autores del Documento hacen tal pregunta es porque ellos responderían negativamente a ella). Pero, quedándo-

³ Ante este hermoso texto, sólo cabe evocar que a muchos eclesiásticos poderosos, y a fuerzas económicas de Europa y América, esos signos de los tiempos y esos apremiantes desafíos les han incitado más bien *¡a desplegar, en nombre de la fe, todos los esfuerzos posibles para acabar con aquéllos que quisieron liberar a los hermanos de su situación inhumana!* Y aquí nuestra pregunta: ¿es justo que la Declaración no mencione este hecho para nada y pretenda no tener que tomar partido ante él?

nos en la formulación interrogativa, realmente nadie será capaz de responder si los proyectos teológicos existentes *son los únicos* que abren camino en la situación actual del tercer mundo. Lo único que cabría es pedir a la CTI que —de acuerdo con el principio que ella misma anunció— proponga otro modelo mejor o «busque una mejor manera de responder al clamor de los pobres». Ninguna de las dos cosas las realiza el texto. O mejor: no las realiza *explícitamente*. Puede quedar la sospecha de si la CTI no considera que esa «opción inconsciente» desde la que nosotros dijimos que hablaba, es mejor que los proyectos con que trata de abrir camino la teología de la liberación. Pues sin la existencia de ese punto de referencia, al menos oculto en el inconsciente pero actuante ya, difícilmente podría concebirse la posibilidad de esos otros caminos o respuestas.

Pero, al no definir en concreto *cuáles son esos caminos* sobre los que la CTI tiene la sospecha de que no son los únicos o los mejores, ni cuáles son en concreto esos otros caminos posibles que llevarían a un mundo más humano y más fraternal, la crítica insinuada queda reducida a una sospecha abstracta y muy formal, que el lector esperará ver llenarse de contenido en los párrafos siguientes. El punto de partida de la teología de la liberación, concluyamos a modo de balance, ha sido, al menos, aceptado sin reticencias como legítimo.

EL TIPO DE TEOLOGIA RESULTANTE. CRITICAS A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Esa crítica que antes encontrábamos como todavía formal y vaga, se va a concretar ahora, al tratar de la teología que ha nacido desde ese punto de partida. No deja de ser curioso que, tras aceptar fielmente el punto de arranque, nuestro Documento niegue luego la teología que de aquél deriva. Es verdad que esa negativa se limita no a la totalidad sino a «muchas de las corrientes teológicas». Pero es igualmente cierto que el hecho de esas corrientes teológicas criticables (aparte de ser «muchas») es lo que a la CTI le parece más importante de la teología de la liberación. Al menos es lo único en lo que expresamente va a fijarse. Sigamos pues preguntándonos cómo es posible que, aceptado sin reticencias el punto de partida del quehacer teológico, no parezcan aceptarse las teologías que de ahí derivan. En seguida veremos cómo se verifica eso.

La Declaración reconoce que, en la teología de la liberación, las situaciones inhumanas no se asumen como un destino imposible de cambiar, sino como «un requerimiento y una voluntad de Dios» de que sean cambiadas. Reconoce que de esta manera «Dios revela su misterio a través de los acontecimientos» y que «cuanto más se penetran las situaciones históricas concretas mejor se responde a la palabra de Dios». Que así se «capta mejor la profunda unidad entre la historia de la salvación obrada por Jesucristo y los esfuerzos del hombre» por mejorar esta historia humana. Que todo dualismo queda excluido y que «la actividad humana adquiere un valor nuevo, propiamente teológico», de modo que «el advenimiento de una sociedad justa se concibe como anticipación de la llegada del Reino». Un rápido resumen de la teología de la liberación, que no tiene más que la inevitable simplificación de todos los resúmenes, pero que me parece objetivo y fiel. Y de este resumen, la CTI extrae una consecuencia en la que debemos fijarnos:

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

Uno se queda admirado ante esta consecuencia extraída por la CTI. Tal conclusión supera, a todas luces, las premisas anteriores. ¿Dónde ha encontrado la CTI el «ante todo» que nosotros hemos subrayado en el texto? ¿Qué ocurriría si en vez de ese *ante todo* la Declaración hubiese dicho lo que propiamente se deduciría del modo como expuso a la teología de la liberación: «la fe es concebida como *incluyendo...*», o «es concebida *necesariamente también* como praxis histórica»? Parece un matiz imperceptible pero en seguida veremos que no lo es, y que está en la base de todas las críticas ulteriores a las que intentaremos responder. El «ante todo» connota fatalmente una gradación, una prioridad y casi casi una exclusión tácita de otros elementos. Y ¿qué ocurriría si, tras leer la parábola del buen samaritano nos dijese alguien que la teología de Jesús es *ante todo* una praxis asistencial? ¿O si tras leer la primera carta de Juan se nos dijera que, para Juan, la fe cristiana es *ante todo* amor al prójimo? Tanto la teología de Jesús de Nazaret, como la de Juan habrían sido definitivamente falsificadas por haber tratado de introducir un conflicto allí donde la esencia de la fe consiste en confesar que no puede haberle. Como si alguien pretendiera juzgar la ortodoxia de una cristología a partir de la pregunta de si Jesucristo era *ante todo* Dios o *ante todo* hombre.

Y en efecto, de esta falsificación de lenguaje, aparentemente tan sutil, se va a seguir una serie de objeciones contra «muchas de las corrientes teológicas» que han nacido «de estos datos elementales» (es decir: de la breve exposición-resumen de la teología de la liberación que anteriormente presentamos). Vale la pena recorrer una por una estas objeciones:

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

Naturalmente que no. Pero de lo que se trata en la teología de la liberación no es de hacer coincidir, sino de *incluir* la historia profana en el evangelio. Combatiendo a un falso enemigo, esta cuestión central ha quedado sin abordar.

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

Sorprendente la vinculación entre «sobrenatural» e «irreductible». Aquí la CTI parece ignorar toda la polémica teológica sobre el sobrenatural, anterior y posterior a la *Humani Generis*, y que trató precisamente de mostrar que la sobrenaturalidad del mundo de la gracia no implicaba su irreductibilidad a la naturaleza histórica porque esto suponía una indiferencia o una falta de interés de lo sobrenatural para el hombre⁴. ¿Cómo es posible que muchos de los miembros de la CTI, que probablemente lucharon contra el dualismo en aquella discusión, no sepan reconocer ahora esa mismísima polémica, cuando ya no se expresa bajo la forma de relaciones entre creatura racional —fe— visión beatífica, sino bajo la forma de relaciones entre creatura social —caridad que construye el mundo— Reino de Dios? Otra vez, como antes insinuamos, quizás sólo una actuación de mecanismos inconscientes de defensa permitiría explicar esta ceguera.

c) «Ni puede tampoco borrarse *totalmente* la frontera entre la Iglesia y el mundo.»

⁴ Cf. J. ALFARO, *Inmanencia y Trascendencia de lo Sobrenatural*, en *Gregorianum* 38 (1957), 8-50; K. RAHNER, *Sobre la relación entre naturaleza y gracia* en *Escritos de Teología* (Madrid 1961) 325-347. Aludiendo al *Surnaturel* de DE LUBAC, en su exposición histórica, Rahner reconoce que «las consecuencias que esta concepción tiene en la historia del espíritu» son

Otra vez la misma táctica estilística de convertir el enemigo en un extremo para no necesitar moverse del otro. El problema de la teología de la liberación no es *borrar totalmente* la frontera (¡entonces ya no se hablaría de Iglesia ni de mundo!) sino precisar *hasta qué grado* se relativizan esas fronteras desde una iglesia que neotestamentariamente se conciba como servicio (cf. D. Bonhoeffer: «la Iglesia sólo es iglesia de Cristo cuando existe para el mundo»). El servicio concebido como autodefinición —no como prestación ocasional— implica necesariamente una «entrega» y cierta relativización de las fronteras de la propia identidad. La teología de la liberación no pretende *borrar totalmente* la identidad de la Iglesia, pero sí afirma (con razón, creemos) que el grado de esa relativización es *mayor* del que se da en la Iglesia actual. Y las cartas de la cautividad ¿no presuponen una relativización semejante cuando establecen una curiosa tensión —incluso lingüística— entre mundo e Iglesia⁵.

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

Otra vez, la conclusión tácita que sacará quien lee ese «no se limitan» es que «no lo promueven». Pero esto es precisamente lo que estaba en cuestión y a eso debieron contestar los autores del Documento: si en el mundo, tal como existe históricamente, actúa el dinamismo de la salvación, ¿significa esto o no, que la Palabra de Dios *implica* la promoción del progreso social y político?

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

Por enésima vez, el tomar a los molinos por gigantes está sirviendo de excusa para no moler con los molinos. Es duro coclear contra el aguijón, pero no queda más remedio que volver a preguntar si la práctica de la fe *incluye de veras* o no, el esfuerzo por mejorar la sociedad humana. Pues eso es lo que estaba en cuestión.

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

«sombrias y dan que pensar» (*ibid.* 328). Creo que lo mismo puede decirse de las consecuencias de la concepción de la CTI.

⁵ Puede verse este punto más desarrollado en *La Humanidad Nueva*, Madrid 1977, pp.314 y 324-28.

Y para que esa adoración sea efectivamente la del verdadero Dios, el evangelio suministra un criterio que no cita nuestro Documento: no todo el que dice «Señor, Señor» adora al verdadero Dios, sino el que hace la voluntad del Padre. Pero ahora preferimos fijarnos en otro aspecto de la acusación:

Hay efectivamente, en algunas situaciones concretas del mundo, idolatrías del sistema, del estado, del partido, o cultos a la persona más o menos idólatras. No lo negamos. Pero la pregunta que lleva haciendo varios años la teología de la liberación, y aún no se le ha contestado, es si la idolatría del Capital no es la forma más profunda de idolatría, por cuanto no impone su culto mediante la fuerza física y la coacción externa (las cuales son inhumanas y bajas pero no alcanzan la intimidad de la voluntad del hombre), sino que lo impone mediante el temor reverencial y el respeto interior que hace que el hombre, por muy teólogo que sea, no se atreva en su interior a decir nada que pueda molestar a ese dios todopoderoso. ¿No es esta una forma de idolatría más profunda por más voluntaria y menos aparente? ¿No fue menos dañina para los judíos la idolatría que quiso imponer el rey Nabucodonosor, que la que descubrieron ellos en el becerro de oro o en los santuarios de las lomas cananeas?

Como se ve pues, una mínima treta estilística, consistente en el recurso a formulaciones extremas, a adverbios totalizadores o a adjetivos superlativos, permite a la CTI echar un velo de sospecha sobre la teología de la liberación, o sobre «muchas» de sus corrientes (y muchas parece significar «la mayoría» si hago bien la exégesis... a menos que sea uno de aquellos *polloi* neotestamentarios que, en realidad, significan «todos»...). Y ello sin entrar para nada en los verdaderos problemas que en esas teologías se debaten. Y esta observación sobre el procedimiento estilístico y sobre el lenguaje es extensiva a todo el Documento: lo que en él crea problemas no es nunca (o casi nunca) *lo que dice*, sino más bien el contexto en que está dicho y los intereses que parece salvaguardar el decir *precisamente aquello*. He aquí otra consecuencia de la pretensión de hacer una teología distanciada de unos condicionamientos concretos: ¡lo que ha hecho es acercarse a otros!

Y aún más: tras estas críticas particulares, la Declaración cree conveniente (en un segundo apartado de esta segunda parte) insistir en tres puntos concretos:

a) que nunca el debate político con sus enfrentamientos, debe

hacernos perder la vista que el objeto y el fruto propio de la actividad cristiana son la paz y la reconciliación. Media verdad que se convierte en falsedad cuando no se la completa dialécticamente: la auténtica paz y reconciliación cristianas son las que no terminan enmascarando ni dejando intactos los enfrentamientos reales, sino que tratan de superarlos en la realidad misma. No se trata pues de decir que la paz y la reconciliación son lo propio cristiano: se trata de describir qué paz y qué reconciliación son las auténticamente cristianas.

b) que la política no es un valor absoluto sino un instrumento hecho para servir y que olvidar esto «hace pesar sobre la libertad de los hombres el peligro inherente a los movimientos que favorecen poderes dictatoriales».

No vamos a negar eso. Y vamos a prescindir también de que, por ejemplo, en lo que fue la última fase de la España franquista, lo que favorecía los poderes dictatoriales era más bien el desprecio de lo político y su concepción como «mero instrumento» técnico (temática que quizás valdría también para situaciones como la brasileña). Pero prescindiendo ahora de eso, se le puede recordar a la CTI que su excesivo respeto hacia la contingencia y relatividad de lo político «hace pesar sobre la libertad de los hombres el peligro inherente a los movimientos que favorecen» el hambre, la inmigración más cruel y todas las lacras inhumanas aludidas por ella misma al comienzo de su Declaración. Parecía que era de ello de lo que iban a tratar, pero en el transcurso del documento lo han ido olvidando.

Es en este segundo punto donde la CTI insiste sobre la función eminentemente *inteligencial* de lo teológico (rauda, discutible e interesada manera de despachar la difícil cuestión de ortodoxia y ortopraxis, cuando ya Tomás de Kempis prefería sentir la contrición que saber definirla, y cuando ya Tomás de Aquino afirmaba, tratando de la «*cognitio per connaturalitatem*» que el casto sabe más acerca de la castidad, que el teórico de ésta). Y es en este momento donde se encuentra el principio programático tantas veces aludido:

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

Se podría contestar a esa afirmación con uno de aquellos distinguos de la más rancia escolástica: si por distanciarse se entiende no

identificarse incondicionalmente, *transeat*. Pero si se entiende: pretender no estar en ningún contexto, *nogo maiorem*. Esa pretensión es, en definitiva, idolátrica, pues equivale a pretender superar la contingencia humana. Y no hace sino reforzar aquellos contextos en los que de hecho se está. Por eso, cuando nuestro párrafo concluye con otra de sus manipulaciones del lenguaje:

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

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

c) Finalmente, la CTI internacional considera, como uno de los puntos que es necesario subrayar, el siguiente:

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

Otra vez nada que *objetar*, pero sí algo que *añadir*: afrontar las situaciones de pobreza e injusticia diciendo solamente que se trata de «situaciones muy complejas surgidas en un contexto histórico dado» sin ninguna mención del pecado humano constructor o sostenedor de esa complejidad y creador de esos contextos, todo eso es ya asumir una teoría sociológica (falsa o verdadera, pero teoría sociológica). Por eso, también la CTI debió ser consciente de sus riesgos. Y ni tan siquiera fue consciente de que estaba asumiendo una teoría sociológica!

Pero este punto ha sido aducido para algo. Y en efecto, la alusión exclusiva a que esas determinadas situaciones son «muy complejas», provoca la sensación tácita de que son inanalizables. Y la CTI aprovecha esa sensación tácita para afirmar que muchos intentos de análisis «se fundan en presupuestos filosóficos discutibles o en una concepción antropológica errónea. Es el caso, por ejemplo,

de una parte importante de los análisis inspirados en el marxismo o en el leninismo». Soy poco amigo del leninismo, al menos para la Europa actual (cosa que, por lo demás, tampoco tiene demasiada originalidad en la Europa de hoy). Pero la velada alusión a que los análisis de Marx y Lenin se fundan en presupuestos filosóficos erróneos (dado que la realidad a analizar era «muy compleja», que es el presupuesto que está actuando sobre el lector en todo este párrafo) es una simplificación abusiva⁶. Desconoce mucho de lo que se ha escrito últimamente sobre la cuestión. Y bastarían para contradecirla con algunos textos programáticos del *Capital*. Los análisis deben ser refutados en el campo de los análisis. Y los escritos económicos de Marx pueden ser válidos o inválidos, y aplicables o no aplicables a nuestro mundo; pero es en el campo de los análisis donde se les ha de responder. Pretender refutarlos apelando a las vinculaciones ideológicas, recuerda a aquella apologética preconciiliar que creía refutar el evolucionismo apelando al ateísmo de Darwin, o refutar al psicoanálisis apelando al ateísmo de Freud. En cuanto los teólogos se serenaron no fue fácil afrontar los análisis de Darwin o de Freud y valorarlos por sí mismos, al margen de las vinculaciones ideológicas —ateas o teísticas— de sus autores. Y ello ha sido infinitamente más útil para la teología...

ASPECTOS DE TEOLOGIA BIBLICA

La Declaración considera aquí por separado al Antiguo y al Nuevo Testamento, y a nosotros nos toca mantener esa misma división en nuestra exposición.

a) EL ANTIGUO TESTAMENTO

En una panorámica que ha de ser necesariamente rápida, la Declaración habla del Exodo, los Salmos, los Profetas, y la esperanza veterotestamentaria general. Reconoce, comentando el lugar central que ocupa el Exodo en la teología de la liberación, que «en efecto, la salida de Egipto, es en realidad el acontecimiento primero de la salvación en el Antiguo Testamento». Pero este reconocimiento

⁶ Es cierto que el texto de la Declaración habla matizadamente de «*bastantes* de los análisis inspirados en Marx y en Lenin». Pero como al otro resto de los análisis que podrían no apoyarse en presupuestos filosóficos erróneos, ni los considera ni tan siquiera los menciona, no se puede estudiar al Documento en este otro punto.

meramente verbal queda sin explotar por el mismo recurso estilístico de una oración adversativa que es a la que en realidad se atiende: «*esto no obstante* el Antiguo Testamento no hace consistir *toda* la liberación en sacar al pueblo de Egipto» (la teología de la liberación tampoco; y los mismos autores del Documento ya no recuerdan que antes —al exponer la teología de la liberación— hablaron ellos de la meta del hombre nuevo. De modo que no sabemos contra quién va dirigida esta advertencia). Pero a continuación, valorando preferencialmente esa oración adversativa, la Declaración se permite continuar: «esta liberación se ordena al culto de la Alianza que se celebra en el monte Sinaí».

Dejemos a un lado —y no sin esfuerzo— la unilateralidad que supone el mencionar solamente «el culto de la Alianza» como meta de la salida de Egipto, como si ésta concluyera en el Sinaí y no se orientara a la posesión de una tierra prometida en la que los liberados de Egipto habían de instaurar un pueblo de Dios sin esclavitudes, fruto precisamente de la Alianza. Pero aun prescindiendo de esta unilateralidad, nos volvemos a encontrar con las mismas artimañas lingüísticas de siempre: la expresión «culto de la Alianza» nos parece infeliz o mal intencionada. Parece reducir la Alianza al culto, olvidando con ello que el Código de la Alianza es un primer intento de justicia social (¡hasta la institución del sábado es una institución social, a la vez que cültica!) y que la verdadera realización de la Alianza es la existencia del pueblo como «pueblo de Dios» —en fraternidad y sin esclavitudes, por tanto—. Desconoce además toda la crítica del culto que está presente a lo largo del Antiguo Testamento y llega hasta la carta a los Hebreos. Y sugiere, sin decirlo, una falsa contraposición entre culto y liberación política, uno de esos falsos planteamientos excluyentes que son los que luego dan pie a reacciones extremas que optarán por la política contra el culto. Y aun prescindiendo del término «culto», y ateniéndonos al esquema —válido indiscutiblemente— de que *la Alianza es el fin de la liberación de Egipto*, debemos añadir que lo único que afirma la teología de la liberación no es que no haya Alianza, sino que no puede haber Alianza *sin salida* de Egipto. La salida de Egipto no es pues *toda* la liberación, pero sí que puede ser quizás la liberación *hoy necesaria*. Y lo que parece dar a entender la CTI es que, como lo importante es la Alianza, ya no hace falta «salir de Egipto». Con un poquito de ironía se podría replicar que fue precisamente Yahvé quien se negó a establecer su Alianza *en* Egipto

y a recibir culto de los esclavos israelitas de Egipto. Esa era más bien la propuesta del Faraón... (cf Ex 8,25)⁷.

Respecto a los Salmos la perplejidad es mayor. El problema de muchos salmos, para un orante moderno, es precisamente su excesiva materialidad, todavía demasiado «veterotestamentaria». Y sin embargo, para los autores del Documento, resulta que, en los salmos, «el objeto de las necesidades experimentadas en los diferentes casos particulares es un elemento de menor importancia» (!). Pienso que no vale la pena discutir esto. En realidad no se trata de una diferencia teológica o exegética, sino de una lectura de los salmos desde la riqueza y el bienestar, o desde la pobreza y el hambre. La primera no puede ni imaginar la segunda. La segunda será quizás «en exceso veterotestamentaria» pero es la única posible, y si no que se lo pregunten a Ernesto Cardenal. Los peligros de un cierto reduccionismo no los vamos a negar. Como escribimos en otra ocasión

«Habría que preguntar hasta qué punto estas reducciones no son hijas de la desesperación: la persona que ha perdido la vista y oye hablar de una posible operación que le haría recuperarla, llegará a creer que el sentido de la vida está en poder ver. Nosotros, los que vemos gratis y sin esfuerzo, sabemos que eso es una reducción y que, por desgracia o por suerte, no se agota ahí el sentido de la vida; pero dicha persona difícilmente podrá pensar de otra manera»⁸.

⁷ Todo lo dicho no es obstáculo para que debamos subvarar que el Exodo y la Alianza (por más que sean principio estructurador del Antiguo Testamento) no pueden ser leídos al margen del resto del Antiguo Testamento, el cual nos descubre la triple y dura ley de todo progreso histórico:

a) El futuro es siempre inferior a lo soñado: la tierra prometida no manaba leche y miel, ni sus hombres fueron dignos de la libertad, sino que instauraron nuevas esclavitudes.

b) Cada conquista abre nuevas dimensiones de conciencia y con ello nuevos campos a conquistar, desconocidos antes. En cada uno de esos problemas y opciones nuevas (jueces, monarquía, pactos con pueblos vecinos...) vuelve a ponerse en juego todo el ser de la revolución. Y no podemos decir que Israel lo reganase siempre.

c) Todo logro, aun los mejores, puede degradarse como le ocurre a la monarquía davídica que en algún momento es vista casi como la realización de la promesa y, no obstante, va a dar en la división del reino. Por eso formulábamos en otra ocasión que el Exodo, como principio estructurador, no es una revolución conseguida, sino una revolución parcialmente frustrada. (Cf. *La teología latinoamericana de la liberación*, en *Actualidad Bibliográfica de filosofía y teología X* (1973) p.406). Pero ni siquiera eso exime de la obligación de salir de Egipto cuanto antes.

⁸ En *La teología de cada día*, pp.145-146.

El peligro reduccionista puede ser verdad. Pero a la vez es injusto que quien tiene vista se permita decirle a una persona ciega y que anhelaría ver, que, como el sentido de la vida no consiste en el sentido de la vista, su problema es «un elemento de menor importancia». Jesús ciertamente no procedía así. Y por eso, una vez en esta dinámica, no será de extrañar que la CTI haya escrito aquí la frase más desdichada de toda su Declaración:

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

¡Hasta luterana se nos hace la CTI en pleno y no por ecumenismo sino con tal que no toquemos al capitalismo! «Dios y no el hombre es quien cambia las situaciones». Es cierto; pero *Dios sólo las cambia haciendo que el hombre las cambie*, y sólo en la experiencia de esto segundo acontece la experiencia de aquello primero. Escamotear esta segunda parte de la verdad es confirmar toda la crítica marxista de la religión, es regresar a Gregorio XVI, es condenar a los oprimidos a la inacción resignada y es no haber oído hablar nunca del opio del pueblo.

El mismo esquema argumentativo volvemos a encontrar en el tratamiento de los Profetas, aunque aquí sea más moderado. La CTI reconoce que ellos son «un ejemplo impresionante de una acción para mejorar las condiciones de la existencia humana, inspirada por una revelación divina». El Documento multiplica las referencias a Amós, Miqueas, Oseas e Isaías, de quien reconoce que «deplora el acaparamiento de los bienes en manos de unos pocos» (Is 5,8) y «amenaza con que Dios hará desaparecer de Jerusalén a los altos dirigentes de la sociedad». De acuerdo, por supuesto, con todas estas concesiones, aunque uno piensa que lo decisivo de los Profetas no radica en sus gritos ni en sus amenazas sino en la teología de la que derivan: la identidad entre conocer a Yahve y practicar la justicia (Jer 22,16) y la contraposición entre un Dios de los pobres y un Dios de los «establecimientos» (cúlticos, teológicos, religiosos, socio-políticos, etc., etc.). Enfocadas por aquí, las cosas habrían sido probablemente más fecundas. Y sin embargo la extrañeza mayor no la producen —otra vez— estas ausencias, sino algunas de las objeciones que la CTI va a sacar de los Profetas contra la teología de la liberación, y que se reducen a éstas cuatro:

a) «Sin embargo, en ellos se ve mucho menos un optimismo, que

algunos creen que se funda en una teología de la historia, que un escepticismo que se pregunta si acaso el hombre es realmente capaz de hacer el mundo diferente a lo que es.»

Esta visión la comparto. Creo haber escrito en otro lugar que la teología de la liberación no se funda en un ciego optimismo histórico, que la historia está necesariamente abierta (al bien y al mal, al éxito y al fracaso finales...) y que, en definitiva, sólo se puede tener el valor de creer en los hombres porque Dios ha creído en ellos primero⁹. Pero sería simplemente no-cristiano utilizar ese pesimismo sobre el hombre como arma contra la acción del hombre. Eso le toca a Diógenes el cínico, no a Jesús. Jesús «que sabía lo que hay en el hombre y por eso no se fiaba de él» (Jn 2,24-25) nos aparece como autor de los más radicales imperativos al hombre: sed perfectos como vuestro Padre celestial (Mt 5,48). Y en armonía con esto, el enorme pesimismo sobre el hombre de toda la tradición espiritual cristiana, nunca fue obstáculo para que se presentara, como meta de la existencia humana, la santidad. Desprivaticemos esta ascética y veremos cómo, paralelamente, el pesimismo sobre la historia no puede ser utilizado como arma para obstaculizar la versión «política» de la santidad, que es el Reino.

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

Tampoco aquí cabe discutir demasiado, como no sea para pedir a la CTI que nos aclare más que significa ese «propiamente interior» que inmediatamente termina en algo tan exterior como el huérfano y la viuda. Y por tanto, qué significa hoy «dar sus derechos» a los millones de oprimidos y «hacer justicia» a los millones de huérfanos de humanidad. Entonces, quizás nos pondremos finalmente de acuerdo en que el término «conversión interior», para el primer mundo significa (no exclusivamente, pero también significa): haz justicia y dale sus derechos al tercer mundo.

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

⁹ Cf. *La teología latinoamericana de la liberación*, en *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología*, X (1973) p.433.

¿No cree la CTI que ella, a su nivel, podría proveer, con alguna eficacia a los derechos de los oprimidos, aunque fuese clamando con su autoridad en favor de ellos? ¿No cree que la existencia del primero y tercer mundo debe explicarse por algo más que una especie de predestinación calvinista? La buena teología de la gracia nunca dijo que para que el hombre sea bueno «es necesario *además* que Dios le conceda la posibilidad» de serlo; sino que el hombre, todo hombre, está llamado a ser bueno por la posibilidad que Dios —primero— le da de serlo. Cuando no se ha dicho esto bien claro, y se añade luego que «después de todo sólo Dios puede proveer eficazmente a los derechos y al bien verdadero de los hombres, sobre todo de los oprimidos» (¿por qué sobre todo?...), ¿no se condena, sin querer, a los oprimidos, a una inacción resignada? En definitiva Dios es el último responsable del capitalismo y, por tanto, sigamos haciendo capitalismo hasta que Dios «único que puede hacerlo, provea eficazmente en contra.

Perdón si soy mordaz. No dudo en absoluto de que la CTI no desea *en modo alguno* afirmar eso. Sólo me pregunto por qué habla de forma que dé la impresión de afirmarlo ¿A qué viene ese «es necesario además» que parece cuestionar lo único no cuestionable para un creyente? ¿O es que el Documento ha sido objeto de alguna falsificación sistemática por parte del traductor castellano?¹⁰

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

Ya estamos otra vez con el lenguaje de extremos: «reducirlo todo» y «la sola abolición de las formas de propiedad existentes». Lo que dice la teología de la liberación es exactamente lo contrario: no que el mal sea signo y efecto de estructuras sociales injustas, sino que las estructuras sociales injustas son signos y efectos del mal. ¡Por eso precisamente deben combatirse! «El mal» (la alienación radical, en la *Teología de la Liberación* de G. Gutiérrez) no es accesible en sí mismo sino en sus encarnaciones o alienaciones concretas (esto lo volverá a olvidar la Declaración cuando, más

¹⁰ Si así fuese, estaría dispuesto yo también a rectificar. Pero al redactar esta respuesta no dispongo más que del texto castellano publicado a mimeógrafo por DIC (Documentación e Información Católica). Boletín Semanal de la oficina mexicana de información; órgano «oficioso» del episcopado de México, número 43, 27 de octubre de 1977.

adelante, escribe que «el anuncio de la justificación muestra que el hombre se encuentra sometido a poderes malos». Esos poderes malos no nos son accesibles en sí mismos, sino en sus realizaciones concretas: la *Hamartía* en los *paraptomata*, la Ley en los preceptos, y la Muerte en las mil muertes concretas de cada vida, etc.). Y respecto a «la abolición de las formas existentes de propiedad» no se trata de si *con ella sólo* se pueden eliminar los abusos, sino de si ella es necesaria (aunque no suficiente) para eliminarlos. El ilusionismo lingüístico que practica la Declaración pretende sugerirnos que, puesto que no es suficiente, tampoco es necesaria.

Se cierra el tratamiento del Antiguo Testamento con una rápida alusión a las «intuiciones veterotestamentarias de una sociedad nueva, ya no organizada de acuerdo con las estructuras en todas partes vigentes en esa época», y a la categoría del Reino de Dios que «ciertamente deberá llegar y eliminará toda dominación del hombre sobre el hombre». Pero para concluir —con sorpresa del lector— que «en nuestros días un buen número de ideologías de salvación secularizada esperan la realización de estas promesas divinas sólo dentro de los límites de la historia y de la acción del hombre. Sin embargo... el Antiguo Testamento rechaza estas ideas». Aquí el ilusionismo lingüístico ha llegado a límites tales que se le ve la trampa. Que el Antiguo Testamento rechace una versión secularizada de sí mismo y de su esperanza, no se necesita ser teólogo para saberlo. El problema es más bien qué dice el Antiguo Testamento *de su propia esperanza* (y no de una versión falsificada de la misma). ¿Rechaza el Antiguo Testamento su propia esperanza por el hecho de trascenderla? ¿Tendría razón K. Marx cuando escribió que «los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación de todas las infamias y justifican de ese modo la perpetuación de esas infamias sobre la tierra»? ¿O acaso la CTI no debería hablar más matizadamente, y, del hecho de que el Reino se distinga de la historia y la trascienda, evitar suscitar la sospecha de que «la rechaza» y de que la historia no realiza el Reino de ninguna manera, ni tendencial (en el sentido del *desiderium innatum visionis beatificae*), ni incoativa, ni sacramental, ni «metanoica»? El resultado del texto es el dualismo de lo sobrenatural a que antes ya hicimos referencia. Para evitar ese dualismo tampoco haría falta recurrir a la teología de la liberación: acabamos de aludir a Tomás de Aquino con el *desiderium innatum visionis beatificae*. Y ¿qué significa ese deseo innato cuando se le lee a nivel de la historia total y se utiliza para lo sobrenatural una cate-

goría más amplia que la de la visión beatífica? ¿No es acaso legítima esta lectura?

b) EL NUEVO TESTAMENTO

La Declaración comienza afirmando que «subsiste en los espíritus... que el Nuevo Testamento se interesa menos por las realidades sociales y por la vida colectiva de los hombres». Reconoce sin embargo a continuación que esa actitud era más bien efecto de la espera escatológica inminente: «tal era la impaciencia con que se esperaba el Reino de Dios?». Quizás esta observación hubiera podido dar pie a hacer notar cómo es precisamente Lucas —el primero que de forma clara y teológicamente sistematizada abandona la espera escatológica— aquel autor cuya teología está más llena de interés social, tanto en el evangelio como en el comienzo de los Hechos. De esta forma la Declaración no habría prácticamente olvidado citar las tremendas y repetidas invectivas de Jesús contra los ricos (las cuales están en el evangelio y no son unilateralidades ni reducciones de ningún teólogo sudamericano) y que el Documento no tematiza, y sólo las incorpora en una larga enumeración de siglas bíblicas sin texto. También se debió notar, me parece, que la teología del «Cristo total», de la «recapitulación de todo en Cristo», del Resucitado como Adán definitivo, y de la historia como marcha hacia el «varón perfecto» (Ef 4,13) suministran fundamentos para una teología de «la comunidad humana total» que abandona toda impostación exclusivamente privatista de la fe, de corte luterano, pietista, etc., etc. De esta forma, la CTI no habría escrito que la «importancia trascendente del amor personal del Dios encarnado a su nuevo pueblo se presenta de tal manera que los problemas planteados por la existencia temporal dejaron de ocupar el primer lugar». Habría sido llevada espontáneamente a añadir una palabra clave a esa formulación: habría hablado de los problemas planteados por la existencia temporal *propia*, no los del prójimo. Tampoco habría escrito que «bajo la iluminación proyectada por el misterio del Señor doliente y resucitado, las necesidades humanas pudieron tomar un carácter de menor urgencia», sino que otra vez habría hablado de las necesidades humanas *propias*. Y así habría recuperado aquello tan cristiano que expresa la célebre frase de N. Berdiaeff: «el pan para mí es un problema material: el pan para mi prójimo es un problema espiritual». Porque no cabe olvidar que

quienes se atrevieron a escribir que los problemas planteados por la existencia temporal dejan de ocupar el primer lugar, viven en el mundo que tiene resuelta su existencia temporal, y están dirigiéndose al mundo que no la tiene resuelta. Dicha en estas condiciones, tal exégesis del Nuevo Testamento puede convertirse (contra la buena voluntad de sus autores) en puro cinismo.

Y no obstante, la Declaración insiste en que «la Buena Nueva de Cristo y la ética del Nuevo Testamento aportaron muchas normas directrices y modelos de comportamiento, todos ellos aptos para inspirar una crítica social», con largas enumeraciones de textos. Pero estas enumeraciones creo que no deberían concluir con la «disposición a acoger formas institucionales de caridad cristiana, de lo cual tenemos ejemplos en la colecta organizada en favor de Jerusalén», o no deberían concluir ahí en la forma en que lo hacen. La «caridad institucionalizada» que patentiza la colecta de Jerusalén es más bien una forma (la única posible en la situación de la iglesia neotestamentaria) de cumplir un precepto más amplio: el de «acordarse de los pobres» (cf. Gal 2,10 con alusión precisamente a la colecta por Jerusalén). Pero no sería exagerado decir que la forma moderna de cumplir hoy aquel precepto de «acordarse de los pobres» no es ya sólo la caridad institucionalizada, sino la justicia institucionalizada. Y en un mundo como el nuestro, que no pasa de tener una «injusticia institucionalizada» la primera podría ser utilizada como forma de evitar la segunda. La sola mención de la caridad institucionalizada puede sugerir la impresión de que a la CTI le parece ya suficiente con la existencia de instituciones como *Adveniat* o *Misersor*, todo lo beneméritas que se quiera, pero cuyos fondos —no se olvide— fueron a veces utilizados para entrenar guerrilleros contra Salvador Allende, en nombre de la neutralidad política de la caridad.

Que a continuación se extienda el Documento en el tema de la justificación nos parece muy lógico y no entraremos ya en el tratamiento de este punto importantísimo (justificación y construcción del mundo) sobre el que todavía hay mucho que vivir y reflexionar.

ASPECTOS DE TEOLOGIA SISTEMATICA

1. LA ACCIÓN DE DIOS Y LA ACCIÓN DEL HOMBRE

Es muy natural que el primero de los aspectos sistemáticos que aborda la Declaración sea, como ya dijimos, el de la relación entre

«Dios liberador» y «acción liberadora del hombre». La necesidad impuesta por el tema obliga ahora al Documento a aportar una serie de matices que antes echamos muy de menos y que ahora nos alegramos de encontrar y de citar extensamente:

«La afirmación tajante de que sólo Dios libera verdaderamente no debe tomarse como una afirmación análoga a un mito... El recurso a un mito de este tipo favorece más bien la inercia, el inmovilismo y el entorpecimiento de quienes se encuentran en aflicción. Las condiciones inhumanas de existencia no pueden esperar de la fe auténtica ni excusa ni complicidad.»

Y poco después:

«El alcance de nuestras consideraciones no se limita a la exigencia de una reforma espiritual o de una asistencia que ha de darse a solos los individuos: hay un tipo de injusticia que reviste una forma institucional; mientras ésta reina, la situación misma reclama un progreso de la justicia y de las reformas. Los hombres de nuestros días ya no creen que las estructuras sociales representen datos de naturaleza y sean, como tales «queridas por Dios», o bien que sean el resultado de ciertas leyes anónimas de la evolución. El cristiano está obligado a recordar siempre que las instituciones sociales surgen de la conciencia social misma y que son objeto de una responsabilidad moral.»

Aun cuando ni siquiera aquí se atreva a concretar el Documento *dónde está* y *cuál es* ese «tipo de injusticia que reviste una forma institucional», parece que estemos ante lo que un exegeta llamaría en seguida «otra fuente». Quizás pues, al leer estos párrafos me acuse alguien de que antes he sido injusto en mis críticas, por no haber sabido esperar lo que debía decirse ahora. He pensado seriamente sobre esta objeción. Y si mantengo las acusaciones anteriores, se debe a estos tres motivos:

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

2) Lo que debe inculparse a la Declaración es que esto que ha dicho ahora (¡y que también es bíblico!) no lo haya dicho inmediatamente a continuación y en dialéctica con las afirmaciones que discutimos antes. Los dos miembros de una dialéctica *nunca* deben dejar de yuxtaponerse y mucho más si se trata de la dialéctica gracia-libertad. Romper la dialéctica presentando sus elementos por separado es dar pie a que cada uno tome aquél que le convenga, y use el Documento para sus fines particulares como está ocurriendo ya. O es dar pie a que quienes, con más afán de ecuanimidad, in-

tentan recomponer el rompecabezas y juntar las piezas separadas, sólo lleguen a una componenda, «centrista» que cree hacer la síntesis a base de recortar y mutilar un poco cada afirmación; una especie de sinergismo que, en la teología de la gracia, ya hace tiempo que se reveló falso. Los dos miembros de una dialéctica (y muchísimo más si se trata de la dialéctica privilegiada que es la dialéctica Dios-hombre) no se componen recortándolos sino soportándolos (en el sentido etimológico del término) a ambos en su totalidad. El cómo ya dependerá de la dialéctica concreta de que se trate y —en el caso de la acción de Dios y del hombre— cabrá vg. hablar entonces de niveles ontológicos diferentes, etc., etc. Reprochamos pues a la Declaración, no unas afirmaciones, sino un despedazamiento de totalidades que sirve para que las piezas jueguen un papel diverso del que debían.

3) Porque efectivamente ¿qué papel va a jugar ahora el último párrafo que hemos citado? Paradójicamente me temo que también un papel políticamente conservador. En lugar de cobrar todo su relieve como fruto precisamente de la acción salvadora de Dios, el párrafo anteriormente citado sirve como pista de despegue para esta frase que arranca inmediatamente a partir de él:

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

El párrafo antes citado ha venido a servir —extraña paradoja— para cuestionar el lenguaje de pecado institucional o de pecado estructural, que se ha hecho ya común en América Latina. Y ese cuestionamiento (con aparente justificación teológica) juega, tácita pero eficazmente, el papel de cuestionar la pretendida inmoralidad del capitalismo como situación o como «estructura».

Es justo apuntar que la CTI quizás ha suavizado aquí una propuesta anterior sobre este punto, que se encuentra en la relación presentada por H. U. Bathasar, y que rechaza toda posibilidad de hablar de pecado institucional, con expresa alusión a Medellín

incluso¹¹. La CTI reconoce que «no es imposible que, por la fuerza del pecado, el desprecio y la injusticia puedan instalarse en las estructuras sociales y políticas». La frase, con todo, se queda corta: se instalan el desprecio y la injusticia, pero no el pecado. Y no se instalan sino que —como fruto del pecado!— *pueden* instalarse.

Pienso que tienen más razón quienes, en América Latina, han respondido a aquella pregunta de la CTI afirmando que no sólo está permitido, sino que *se debe* hablar de estructuras de pecado, y que América Latina es un continente en estado de «pecado mortal» institucional. La teología de la liberación quiere ser sólo la *metanoia* consiguiente a ese estado. «El pecado designa *ante todo* una decisión expresa y personal»; pero la CTI sabe muy bien que «ante todo» no significa «exclusivamente». Y la tradición teológica aporta algunos argumentos para esa respuesta afirmativa:

a) El concilio de Trento reconoce —aunque sea sólo por respeto a San Pablo— que está permitido hablar de pecado cuando se trata de algo que «viene del pecado y el pecado lleva» (DS 1515). Prescindiendo ahora de la cuestión de la concupiscencia, lo innegable es que la situación socioeconómica de América Latina viene del pecado y al pecado lleva.

b) Precisamente la tradición católica se distingue por su empeño decidido en reconocer un pecado-no-voluntario y en llamarle así a pesar de todo: el pecado original originado. Y la Biblia conoce un concepto de iguales características en el «pecado del mundo». Prescindiendo ahora de los esfuerzos de los teólogos por buscar al pecado original originado algún tipo de voluntariedad *in Adamo...*, y prescindiendo de la discusión sobre si el pecado original se identifica con el joánico «pecado del mundo», el hecho es que el pecado original está ahí. Ya sé que la tradición insistió siempre (al menos en la *solutio difficultatum*; mucho menos en sus elaboraciones teológicas) en que el pecado original era un pecado «analógico». Pero la teología de la liberación no reclama ahora sino el derecho a usar esa analogía consagrada.

¹¹ *Considérations sur l'histoire du Salut. A propos de la théologie de la liberation*, en NRT 99 (1977) 518-531. Balthasar escribe que:

«Cuando la Asamblea de Medellín se habló de «estructuras injustas y opresoras» de «situación de injusticia», «situación de pecado». En realidad, las situaciones sociales pueden ser injustas, pero no pueden ser ellas mismas pecadoras. (Nótese el cambio: antes había dicho: «¡situaciones «de pecado»!») Y sigue: «pecadores sólo pueden ser los hombres a los que son imputables estas situaciones y que pudiendo eliminarlas o mejorarlas, las toleran». Para sacar explícitamente la consecuencia que andamos temiendo como implícita en el Documento de la CTI: «Sin condenar, no obstante, en bloque como «pecador» a un sistema económico tan complejo como el capitalismo» (pp.530-531).

¡Siempre el mismo sutil deslizamiento de los lenguajes! Claro que aquí no tiene sentido hablar de «pecador». Pero eso no exime de la condena: al capitalismo se le puede condenar como «irracional, inhumano e injusto». Cf. el excelente estudio de E. MENÉNDEZ UREÑA: *K. Marx, economista*. Tecnos, Madrid 1977.

c) Parece ridículo o interesado sentir ahora escrúpulos por la analogía de la expresión «pecado institucional», cuando la tradición romana no se cansó de usar hasta el abuso expresiones como la de «santa Sede». Y no hay nada más personal y más libre que la santidad (hasta el punto de que coincide con Dios). Los miembros de la CTI que sienten esos escrúpulos de lenguaje tendrían aquí un mejor combate que librar, que será seguramente más evangélico y más ecuménico que el combate contra el pecado estructural.

d) Y si aun así se niega a la teología de la liberación el derecho a hablar de pecado institucional, o de estructuras de pecado, queda el recurso de asumir el lenguaje de Piet Fransen (que no es precisamente latinoamericano) y hablar entonces paladinamente de «estructuras diabólicas»:

«Nuestras reflexiones antropológicas nos han permitido acceder a un aspecto del pecado que la teología moral ha redescubierto hoy y que se puede designar con la fórmula «estructuras demoníacas de la sociedad humana». El misterio del mal no concierne sólo al individuo. Hay estructuras humanas que pesan con tal fuerza sobre nuestra acción personal que casi llegan a aplastarla. Una moral individualista no se preocupa de ellas y esto es injusto, pues esas estructuras demoníacas no pueden ser valoradas como neutrales, sino que por el contrario están en conexión con la maldad humana y constituyen la dimensión colectiva del pecado. Aun cuando resulta difícil decir hasta qué punto es cada individuo responsable de ello, la teología cristiana no debe pasar por alto este aspecto del «pecado del mundo»: por muy impotente que cada uno se pueda sentir frente al peso angustioso de ciertas estructuras dentro de su comunidad, nacional o internacional, no le es lícito absolverse a sí mismo de toda culpa y olvidar que, junto con sus padres y los de su generación, es también responsable, en cuanto mantiene en pie con ellos estructuras vitales que imposibilitan una vida de acuerdo con la dignidad humana y cristiana. Ante tales estructuras no le está permitido al cristiano descargarse de una responsabilidad política y retirarse a una esfera privada, con la engañosa esperanza de no mancharse así las manos... Ya es hora de que la teología abandone un liberalismo político y religioso que sólo se interesa por la libertad individual del hombre y por su santificación personal, y al que lo único que le importa es asegurar el cielo para sí y para sus amigos...»¹².

Todo esto es suficientemente importante. Y las estructuras no son algo así como espíritus invisibles. Tienen una geografía y una historia. Y la pregunta es: las estructuras de América Latina (o las de todo nuestro mundo en cuanto al tercer mundo es, con expresión feliz de G. Gutiérrez «el reverso de la historia») ¿son o no son estructuras demoníacas? Ante el espectáculo descrito al comienzo de la Declaración por la CTI, de hambre, de emigración, de embrutecimiento, de raquitismo físico y psíquico en millones de seres

¹² *Mysterium Salutis*, IV, 2, p.899 (edición castellana).

¿qué necesitamos para calificar a unas estructuras como demoníacas? Y si lo son ¿es o no es obligación grave para un cristiano convertido el tratar de combatirlas?

Porque, otra vez, esta suavidad frente al término pecado me parece ser la que da pie a ciertas vacilaciones con que la Declaración ha abierto este apartado:

«Los enunciados del Antiguo Testamento en material de liberación no podrían seguir siendo valederos en todos sus aspectos, dentro del estado de cosas instaurado por el Nuevo Testamento¹³. La Revelación con la cual hemos sido favorecidos en Cristo *divide el curso ininterrumpido de la historia de la salvación en tiempo de la promesa y tiempo del cumplimiento*. Lo que une a ambos testamentos es la seguridad de que Dios sólo, Señor supremo y soberanamente libre, procura el bien de los hombres; sólo El es liberador en el sentido genuino de la palabra. Claro está que para poder comprender esta afirmación de la fe es *necesario admitir que las necesidades del hombre no están reducidas a las solas dificultades económicas y materiales.*»

No vamos a repetir la discusión anterior. Nadie duda de que sólo Dios es liberador en el sentido genuino de la palabra. La cuestión es más bien *de qué forma* lo es: si minusvalorando, como la CTI, las dificultades económicas y materiales del pueblo o enviando a Moisés para que lo saque de Egipto. Pero dejando esta cuestión ya tratada, y ciñéndonos al resto del párrafo, parece que la Declaración incurre aquí en un peligroso «reduccionismo», al reducir el «tiempo del cumplimiento» al tiempo histórico posterior al Nuevo Testamento. De repente se han olvidado de la escatología. Menos reduccionistamente habría que decir que el Nuevo Testamento no inaugura sin más el tiempo del cumplimiento sino (con un lenguaje discernible en la *Teología de la Esperanza* de J. Moltmann, en la *Cristología* de Ch. Duquoc o en escritos eclesiológicos de K. Rahner), el tiempo de la puesta en vigor irrevocable y definitivamente victoriosa de la promesa. Tiempo que el mismo Pablo compara al del nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa. El tiempo posterior al Nuevo Testamento es tiempo de *ya* y de *todavía no*. Olvidar repentinamente el «todavía no» lleva a sugerir tácitamente que el cumplimiento de la Promesa termina en la revolución francesa y en la Ilustración. Y naturalmente, las consecuencias que de ahí se deducen no son desinteresadas:

«Claro está que para poder comprender esta afirmación de la fe es

¹³ Tampoco estaría de más recordar que de esto ya había tratado —y mejor— Gustavo Gutiérrez al hablar de la «espiritualización de las promesas». (Cf. *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, pp.220-226).

necesario admitir que las necesidades del hombre no están reducidas a las solas dificultades económicas y materiales.»

¿En qué medida sería esto cierto si no hubiésemos olvidado previamente que las necesidades materiales del hombre (al menos algunas y algunas veces) no son *sólo* necesidades materiales, sino que son *pecado* estructural? He aquí el interés que nos guiaba en la discusión anterior. Desde aquí podemos ya afirmar que porque «sólo Dios es liberador en el sentido genuino de la palabra», la liberación cristiana incluye y se extiende también a las necesidades materiales del hombre. Y hasta ilustrar esta tesis con la vinculación que Jesús establece entre sus curaciones y el perdón de los pecados, vinculación que aquí no podemos explicar pero que es suficiente haber evocado.

2. LA RELACIÓN CONCRETA ENTRE PROMOCIÓN HUMANA Y SALVACIÓN CRISTIANA

Sobre el problema de las relaciones entre promoción humana y salvación de Dios, o entre construcción del mundo y cumplimiento escatológico, la CTI declara que sólo puede dar la *solución formal* del problema. Este apartado es, en efecto, el más formal y abstracto de toda la Declaración. La CTI se pronuncia contra una postura de «separarlas totalmente» y contra la postura de «un optimismo evolucionista». Busca en documentos eclesiológicos recientes (sobre todo en GS y en el Sínodo de obispos de 1971 sobre la justicia en el mundo) fórmulas con que plasmar esa relación «no monista ni dualista»; y habla de *preparación* de la materia del Reino¹⁴, habla de *expresión* de la esperanza escatológica a través de las estructuras de la vida secular, de *superación* (o transformación) de todos los cumplimientos terrenales por parte del Reino; y de la acción en el mundo como *elemento constitutivo* («ratio constitutiva») del anuncio de la fe.

La respuesta es, en efecto, tan formal que es difícil no estar de acuerdo con ella, aunque uno puede echar de menos otras categorías como la de «anticipación» (vivir o intentar vivir y anticipar *ya aquí* la dimensión de la resurrección, como fruto de nuestra

¹⁴ También poco después: «la historia concreta es, en cierta manera, el lugar donde el mundo se transforma hasta tal punto que alcanza el misterio mismo de Dios.»

resurrección ya anticipada en la de Cristo), la de «incoación» (en el sentido de la antigua *inchoatio visionis* ya en este mundo, por la fe), «sacramento», etc., etc. Incluso cabe pensar si la desprestigiada categoría tridentina de «mérito», agustinianamente entendida y sin perder su analogía, no tendría un lugar aquí; o si (ya que antes la CTI habló de la justificación por la fe) el problema de las «obras» como *fruto* de la justificación y no como medio para ésta, no podría hallar aquí una traducción adecuada.

Y sin embargo, todo esto es poco importante. Lo sorprendente es que, tras esta respuesta formalmente impecable, nuestra Declaración se apea repentinamente del nivel formal para decirnos que, aunque hay que mantener la unidad entre liberación y salvación «hoy en día conviene más bien poner de relieve con mayor claridad y vigor lo que las diferencias» (!).

En pocas fraseas del Documento se puede encontrar un ejemplo más palmario de lo que puede ser la «función ideológica» de un lenguaje, o las opciones inconscientes que subyacen a la elección de un lenguaje determinado. ¿Por qué conviene hoy subrayar *más* la dualidad? ¿Porque eso favorece a los países opresores? Es la única respuesta que uno encuentra. O en todo caso quizás convenga eso más *en* el primer mundo tan tentado de identificar su propia situación con la voluntad de Dios. Pero la CTI no prueba en ninguna parte que eso sea hoy lo más conveniente para el tercer mundo, para el cual (como ya dijimos) parece estar hablando.

No cabe pues ocultar la sorpresa de esa opción que hace la CTI. Si ante ella rastreamos el texto en busca de razones que permitan hacer comprensible esa opción, quizás encontraremos que se nos dan estas tres:

a) Que de esa forma será más fácil no desanimarse ante los fracasos («esta visión... previene contra el desconcierto que podría nacer en el caso de esfuerzos que quedan sin resultado»). Esto no es falso, pero tampoco es razón para privilegiar uno de los dos polos de la dialéctica, sino simplemente para subrayar *los dos*: la situación del mundo oprimido (que no sabemos hasta qué punto es conocida por la CTI) es tal, que no solamente necesita que se le curta para los fracasos, sino que se le encienda alguna posibilidad de esperanza que le haga no desistir de la acción. Y ambas cosas son —por lo menos— igualmente urgentes.

b) Que así se da más relieve «al misterio de la Cruz sin la cual no se realiza ninguna acción verdaderamente salvadora». Lo cual también es verdad, pero olvida que el pecado humano es tal, que es capaz de manipular hasta la misma Cruz en su favor. ¡No sería la primera vez que se cometen atrocidades con el crucifijo en la mano! Porque aquí entramos en un nivel que desborda ya la dimensión académica de la teología: *de la cruz*

sólo se puede hablar *desde* la cruz. Y ocurre que Rutilio Grande y otros muchos no fueron asesinados o torturados en una sesión de la CTI, sino en el esfuerzo liberador de América latina. La acentuación del elemento dualista tendría, pues, un sentido muy distinto si se hiciese *desde el mundo mismo de los oprimidos*, que si se hace desde una situación pretendidamente neutral. Desde allá podría significar que el amor (como categoría que engloba «toda la ley», todas las apelaciones) no es una categoría apacible, sino que nadie tiene más amor que el que da la vida por los amigos. Desde la otra postura puede sonar (aun sin quererlo) a no tomar tan en serio esa frase del evangelio.

c) En fin de cuentas, y sea cual sea la perfección del mundo, la Escatología siempre implica una ruptura y una discontinuidad que «en la historia de cada individuo se la experimenta como muerte» y que «afecta también a la historia entera como «pérdida del mundo». También eso es cierto; y, sin embargo, hubiese sido absolutamente imprescindible añadir, para que esa afirmación no juegue otra vez un papel ideológico, que la seguridad de la muerte individual y la necesidad de contar con ella y de aceptarla, *nunca* dispensaron en la más rancia moral y en la más rancia ascética, de la obligación absoluta de vivir y de la obligación de luchar contra la muerte hasta el límite mismo de lo posible. Aún más: la dignidad que da al hombre la resurrección obliga a luchar contra la muerte hasta el fin, casi hasta la desesperación misma, pesando más esa dignidad que la certeza de la muerte. Hasta tal punto se ha vivido esto que hoy, ante determinadas situaciones límite (vidas sólo vegetativas mantenidas artificialmente, etc.), el hombre se pregunta si no ha ido demasiado lejos en su combate contra la muerte. Pues bien: lo que vale a nivel individual, vale también, y está igualmente motivado, a nivel social. ¿En nombre de qué pudo la CTI dejar de mencionar esto? He aquí la pregunta que nos venimos haciendo a lo largo de todo este comentario.

No duele reconocer que la CTI ha sido consciente de sus límites y, después de expuesta su doctrina, nos avisa, en un párrafo conclusorio, de la necesidad de relativizarla:

«Lo que es valedero para Europa y los países de la América del Norte, los más adelantados en el desarrollo industrial estimulado por la ganancia, no tiene el mismo valor para los continentes y las zonas cuya población en gran mayoría sufre de hambre.»

Esta afirmación es la que nos alienta a hacer las observaciones anteriores, que nos parecen «de más valor» para el tercer mundo. Por esta misma razón, tampoco podemos aceptar sin más que, tras esa concesión, el Documento intente concluir ahora con tonos muchos más dogmáticos:

«Se compromete la relación fundamental que recordamos anteriormente, si se privilegia la acción por la liberación social y política hasta el punto de relegar a un segundo plano el culto de Dios, la ora-

ción, la eucaristía o los demás sacramentos, la ética individual, los problemas de las postrimerías y la lucha austera que debe hacerse en la historia contra los poderes de las tinieblas.»

Texto en cuyo favor juega su misma pretensión ortodoxa, y al que, por eso, sólo cabe responder con otro más autorizado:

«Si cuando vas a presentar tu ofrenda al altar recuerdas allí que tu hermano tiene alguna queja en contra tuya, deja ahí tu ofrenda ante el altar, anda primero a hacer las paces con tu hermano y entonces vuelve a presentarla» (Mt 5, 3-24).

¿Cree la CTI que san Mateo privilegia aquí la acción por la liberación hasta el punto de relegar a un segundo plano el culto de Dios? ¿No será que ése y otros textos nos descubren que existen situaciones límite (o niveles-límite de algunas situaciones duraderas) en los cuales no tiene aplicación el principio reposado que la CTI nos enunció? El primer mundo, al que pertenecen casi todos los miembros de la CTI debería recordar que el tercer mundo «tiene una gran queja en contra suya» y después de eso preguntarse si tiene derecho a presentar sus ofrendas en el altar de la ortodoxia. Por lo demás, tenemos que repetir por enésima vez la pregunta de siempre: ¿por qué hablar *oponiendo* en vez de hablar integrando dialécticamente? Lo que Dios quiso unir no debería separarlo el hombre, mucho menos oponerlo. Y la CTI deberá reconocer que exactamente igual que escribió el párrafo que acabamos de citar, podría haberlo escrito así:

Se compromete la relación fundamental que recordamos anteriormente, si se privilegia el culto de Dios, la oración o los sacramentos hasta el punto de relegar a un segundo plano la acción por la liberación...

¿Por qué la CTI optó por la advertencia anterior y no por ésta?

3. LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Después de cuanto llevamos expuesto, es de esperar que el Documento intente ahora llevar a la Iglesia por caminos de neutralidad política. Aunque reconoce en el inicio mismo de este apartado que

«la comunidad eclesial se sitúa siempre en condiciones concretas en las que ya se han tomado algunas opciones políticas».

sin embargo esta afirmación —como casi siempre en este documento— es tomada únicamente como «ocasión para la adversativa»:

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

Y aunque reconoce que la Iglesia «puede pasar que incurra en el reproche de complicidad si no denuncia o encubre la situación de los pobres y oprimidos» y que ha de haber en la Iglesia una «solidaridad con los pobres», sin embargo ambas concesiones están esterilizadas de antemano: la primero se queda a un nivel de «puede pasar», cuando hoy es preciso decir, desgraciadamente, que «está pasando»; y la segunda afirmación circula por el texto con el freno de mano puesto por la aclaración siguiente: «este término (pobres) debe entenderse en toda su acepción la cual comprende, por ejemplo, a los hombres afectados de indigencia espiritual, sicológica o material». Parece bien significativa y poco casual la elección de ese ejemplo que atiende *en primer lugar* a la pobreza espiritual y psicológica!

La neutralidad política de la Iglesia es una verdad irreprochable para situaciones que llenen unos mínimos de normalidad. Pero un escrito teológico no puede eludir el decirnos que una situación mundial que se mantiene a costa del hambre de dos tercios de la humanidad, no merece bajo ningún concepto (ni humano ni teológico) el apelativo de *normal*. Y en estas circunstancias no vige la neutralidad de la Iglesia, sino que vige Lc 6: «ay de vosotros los ricos, felices Vds. los pobres»! Este lenguaje no es políticamente neutral. En estas condiciones la Iglesia tampoco «se confunde» con un sistema social, pero sí que «está con los pobres» o, si se prefiere, «está con todos pero desde los pobres» única posibilidad de estar realmente con todos¹⁵. También vige solamente en circunstancias relativamente ideales la afirmación de que «la reforma del orden social y político incumbe a los laicos»¹⁶, y esto último sí que parece reconocerlo la Declaración cuando prosigue:

«esto no obstante, la Iglesia, en su globalidad —representada princi-

¹⁵ Algo más desarrolladas estas afirmaciones en *¿Con quién está la Iglesia?*, en *La teología de cada día*, pp.176-180.

¹⁶ El ministerio eclesiástico ha jugado constantemente a lo largo de toda la historia papeles de suplencia. Y M. Hidalgo, el padre de la inde-

palmente por los ministerios del Soberano Pontífice, de los obispos, de los sacerdotes y de los diáconos— no tiene derecho a callarse en los casos en que se pisotean la dignidad humana y los derechos elementales del hombre. Cuando esto acontece, la Iglesia en su conjunto puede verse obligada a expresar su pensamiento sin demora y con energía»... En consecuencia, es imposible evitar totalmente entre cristianos controversias en materia social y política».

Sólo —añadiríamos—, que quizás no cabe enmascarar esas diferencias con una apelación al repetido slogan tranquilizador: «lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los separa», como hace a continuación el Documento. Eso vale al nivel de lo vivido en la fe, no vale al nivel de lo que se debe afrontar en la realidad: si Jesús es «signo de contradicción» quizás hay que decir más bien que lo que une a los fieles es lo mismo que los separa. Y en efecto: lo que unía a Jesús con los judíos (la apelación a Yahvé) ¿fue acaso más fuerte que lo que los separó? ¿O no fue más bien lo que los separó? ¿No fue toda la vida de Jesús una especie de controversia sobre Dios, con sus representantes judíos? Porque después de Jesús ya no se trata de hablar de Dios, sino *de qué Dios y de qué Cristo* se habla. Y Dios no es un dios de muertos sino de vivos. Por eso no nos vale la conclusión que saca la CTI de la frase antes citada (lo que une a los fieles es mayor que lo que los separa):

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

El tema de la lucha de clases es demasiado complejo y sobre él se ha escrito demasiado como para que sea posible desconocer toda esa literatura y despacharlo con esa distinción entre las «diferencias que de hecho existen entre las clases» y «el sistema de la lucha de clases». Si la CTI cree de veras que las diferencias que de hecho existen entre las clases, son algo tan natural como las diferencias climatológicas entre países diversos y no tienen (en el nivel decisivo *de los hechos* y no de los sistemas!) algo o mucho de *lucha*, mejor aún: de *agresión* y de agresión comenzada por la clase poderosa, entonces contradice varias de sus palabras anteriores. Si no lo cree, entonces no se ve cómo es posible separar tan olímpicamente «el sistema de la lucha de clase», de la «realidad de diferencia de

pendencia mexicana, fue sacerdote, aunque hubo de cargar con una excomunión de la Inquisición, que hoy nos parece absurda y vergonzosa. *Historia magistra vitae...*

clases» existente. Otra vez nos tememos que, el temor por la unidad de la Iglesia, sea en el fondo la forma ideológica de enmascarar otro temor no confesado o no reconocido.

Y desde aquí se matizan o se complementan otras afirmaciones unilaterales con que concluye el Documento. Que se haya de «evitar el que las opiniones en materia social y política prevalezcan de tal modo, que cristianos con opciones *diferentes* dejen de celebrar juntos la eucarística o se excluyen mutuamente de ella» es evidentemente un problema de gran seriedad e importancia. Pero los hechos concretos lo tiñen a veces de unas complejidades tales que llegan a cuestionar esos principios tan claros. Porque en muchos casos no se trata de opciones *diferentes* sino enemigas (y enemigas, como dijimos arriba, por una auténtica agresión). Pienso que la carta de Santiago —que también tiene autoridad teológica— aborda mejor este problema cuando dice que lo que el rico debe llevar a la iglesia es «su humillación» (1,10) y que sólo así como perdonado, podría celebrar con sentido junto al pobre, una eucaristía que no hubiese dejado ya de ser «la cena del Señor» (1 Cor 11,20). Pues este peligro falsificador también existe aunque la CTI no haya sido sensible a él.

Igualmente, que:

«el anuncio cristiano de la salvación debe ser llevado a todos los hombres, incluyendo ricos y opresores. La Iglesia no puede excluir a nadie de su caridad».

es otra verdad deformada porque omite el decir que el anuncio cristiano debe llevarse a todos pero de modo distinto: a los ricos denunciando su pecado para después ofrecerles la salud; a los pobres liberándoles de su opresión concreta para de ahí llevarles a la conversión de su pecado («vete y no quieras pecar más»):

«Una auténtica universalidad humana sólo es posible asumiendo, y no enmascarando, los momentos conflictivos frente a otra pretendida universalidad que de tal manera quiere estar con todos que acaba por no estar con nadie, o, lo que es peor, acaba en la neutralidad de un Pilatos que deja manos libres al poderoso para condenar al Indefenso. Jesús fue de todos. Si habitualmente escandalizó a los privilegiados por estar con los mal vistos y marginados, también en ocasiones escandalizó a los resentidos por acoger a los ricos. Pero no cabe negar, tras una lectura lenta de los evangelios, que sus encuentros con los pobres solían terminar bien, mientras que sus encuentros con los ricos frecuentemente acabaron mal (cf. Lc. 7, 36ss.; Mc. 10,

17-22 Mt. 10,24). Porque no cabe negar tampoco que Jesús utilizaba una medida doble: frente al pobre y necesitado lo primero era su liberación, y sólo después venía la exigencia de conversión (Jn. 8,7-11; Jn. 5,6-8, 14). Frente al opresor o frente al bien situado, lo primero era la exigencia de conversión y sólo después de aceptada ésta venía su defensa ante los otros y el anuncio de la salvación para su casa (Lc 19,1-10). El evangelio invierte aquí la dinámica espontánea de nuestras valoraciones humanas, y ese ideal no puede ser puesto sin más entre paréntesis con la excusa de inevitables fatalismos de la condición humana»¹⁷.

CONCLUSION

La Declaración de la CTI se queda muy por detrás de *Gaudium et Spes*, de Medellín y del Sínodo de Obispos de 1971. Un europeo debería reconocer que los teólogos sudamericanos tienen motivos para estar dolidos por ella. Hecha esta constatación quizá el autor de esta crítica deberá pedir perdón por todo lo que haya en ella de dureza, de mordacidad o de excesiva ironía. La misma minuciosidad del trabajo analítico es tan fatigosa que provoca la descarga de agresividades. Y sobre todo, el Documento, como dijimos al comienzo, resulta doloroso por la opción de fondo que revela, más allá de su pretendida neutralidad, y que se trasluce constantemente a través de la elección unilateral de los puntos a subrayar, o de las observaciones a hacer, aunque se enmascare con un lenguaje hecho de implícitos, de sugerencias no dichas y de conclusiones que sacará necesariamente el lector. Todo ello es *muy serio* en los momentos actuales porque suscita el temor de que la CTI se haya dejado arrastrar, sin saberlo, hacia una maniobra cuidadosamente planificada y que está tratando de «acabar con Medellín», no atacándolo, naturalmente, sino mediante el «dribbling» supereclesiástico de «interpretarlo válidamente». Los hechos dirán si tengo o no razón.

Lo dicho no significa que la CTI debiera haber canonizado sin más a la teología de la liberación, ni que no sea posible una polémica responsable con dicha teología. Pero sin utilizar demasiado a Dios como argumento, y sabiendo que esa polémica sólo es posible desde una identificación con los afanes más profundos de la teología de la liberación, no desde una pretendida neutralidad de observador.

¹⁷ De la *Declaración Teológica sobre el momento español*, publicada por la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona), y reproducida parcialmente en *Sal Terrae* (1976) p.339.

¿Quién dudará de que nadie estamos libres de errores y de tentaciones? Y para que esta concesión no se quede en palabras vacías es por lo que esta crítica se siente ahora obligada a cerrarse con otra palabra de crítica o de advertencia a los teólogos (más que a la teología) de la liberación.

1) En primer lugar algunos teólogos de la liberación deberían evitar la tentación de un chauvinismo sistemáticamente antieuropeo, que sólo puede ser muy comprensible desde el punto de vista psicológico, pero que es ineficaz políticamente, e inválido teológicamente. Si se me permite un ejemplo del que he sido testigo: asimilar a un hombre como J. Moltmann con J. Carter y su política de piel de oveja, sólo porque ha hablado de derechos humanos, me parece un procedimiento injusto que sólo traduce resentimiento o falta de argumentos mejores. Aquí puede ocurrir algo que G. Gutiérrez ha recordado en varias ocasiones: el mal de la izquierda es que tiende a equivocarse de enemigo. Y ante eso convendría recordar unas célebres palabras de Fidel: nada más fácil que ser sectario y nada más difícil que ser unitario; pero, sin embargo, ninguna revolución se ha hecho con sectarismos.

2) Todo esto supone la terrible incomodidad de mantener la relatividad de los análisis asumidos, sin tratar de bendecirlos teológicamente. Y aquí puede ser bueno poner en guardia contra la tentación de un cierto simplismo que, otra vez, puede ser psicológicamente muy comprensible, pero no es auténticamente humano. La dureza de la condición humana radica en que, ante la brutal problematicidad de la realidad, ni siquiera la infinita razón que tiene la teología de la liberación, la exime del esfuerzo de seriedad típico de toda empresa humana. Desgraciadamente, las buenas intenciones no sirven para pavimentar esta pobre tierra. Según Teresa de Avila sólo pavimentan el infierno.

3) También es comprensible que exista una tentación de no escuchar. La teología de la liberación que tantas veces se ha sentido, con razón, totalmente incomprendida, debe hacer a su vez un esfuerzo por escuchar seriamente lo que se le diga, sin pretender que ya lo sabe de *antemano*, por proceder de donde procede. Tal actitud traduciría una concepción demasiado mecanicista de las relaciones base-superestructura que no respetaría la «relativa autonomía» de ésta; o traduciría un desprecio del «otro» que concluye a priori que de Nazaret no puede salir nada bueno.

En los difíciles momentos actuales nada de esto sería ciertamente beneficioso. Pero si estas tentaciones se evitan, entonces la

fraternidad que es capaz de crear la opción por los condenados de la tierra, y la fe que es capaz de crear el Dios que se manifestó como Dios de los oprimidos y que sigue presente en ellos e identificado con ellos mientras los hombres produzcamos opresión, esa fe y esa fraternidad pueden dar lugar a la experiencia de una esperanza invencible, que es más fuerte que los dólares que apoyan a los intentos teológicos contra las teologías de la liberación. Una esperanza que llega hasta poder decir, sin ninguna clase de presunción: «si Dios está por nosotros quién contra nosotros?» (Rom 8,31).

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

Facultad de S. Francisco de Borja
San Cugat del Vallés (Barcelona)