

EL MIEDO A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. LA MEDIACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

G. O. Linares, op.*

El cristianismo como religión burguesa
no es la religión del evangelio,
es la creatura de la burguesía...
El ciudadano burgués no permite
que la religión se le acerque; él se sirve
de ella cuando la necesita.
(J. B. Metz)

A MODO DE INTRODUCCION

La nueva orientación eclesial y teológica plasmada en los documentos de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano provocó inmediatamente alarma en la política estadounidense, al darse cuenta de la seria amenaza que significaba para sus intereses. En 1969, al año del acontecimiento de Medellín, Rockefeller recorría América Latina y declaraba en su informe: "Debemos tener en cuenta que si la Iglesia pone en práctica las decisiones de Medellín, nuestros intereses sufrirán detrimento". Tres años más tarde, un estudio realizado por mandato del Departamento de Estado americano, denunciaba que el distanciamiento por parte de la Iglesia de las posiciones tradicionales suponía el debilitamiento del anticomunismo.

Diez años más tarde, en el Documento de Santa Fe, se dice explícitamente: "La política exterior norteamericana debe comenzar a afrontar la teología de la liberación tal como se plantea en América Latina, y no limitarse a reaccionar contra ella". El mis-

(*) Sacerdote dominico. Estudió Teología (San Esteban, Salamanca), Antropología (Universidad Católica, Lima). Profesor Antropología en Seminario Santo Tomás de Aquino. Párroco de la Inmaculada Concepción, INVI, Santo Domingo.

mo año, el aparato ideológico norteamericano creaba un Instituto para la Religión y la Democracia, que se dedicó rápidamente a atacar los sectores progresistas, tanto de las iglesias latinoamericanas como norteamericanas, calificándolos de agentes del comunismo.

En 1984 se produce un acontecimiento bastante significativo: Estados Unidos, país con minoría católica, establece relaciones diplomáticas con el Vaticano. Un hecho extraño en la historia política y diplomática estadounidense.

Antes, América Latina había sido invadida por agentes espirituales o pastores de todo tipo de sectas fundamentalistas procedentes del país del norte, que contaban con enormes recursos económicos. Una ola de fundamentalismo penetraría posteriormente en la Iglesia Católica a través de diversos movimientos e Institutos seculares. Lo peor de este fundamentalismo no es su alienación histórica, sino que "el fundamentalismo ha absolutizado de tal forma su particularísima definición de lo que es la verdadera religión que se ha hecho prácticamente incapaz de apreciar otras expresiones de la misma y arquetípica realidad".¹

Al espigar estos acontecimientos de entre una multitud, podemos vislumbrar una de las causas primordiales donde se apoya el miedo a la T.L. Este miedo provocado contra la T.L. tiene su origen en que se deja mediar por las ciencias sociales para su creación teológica y, más concretamente, en la utilización de elementos del análisis marxista.

1. CREACION TEOLOGICA ACTUAL Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Aunque etimológicamente "teología" equivale a ciencia de Dios, su objeto no es realmente Dios, sino el hombre en sus relaciones con Dios. De ahí que a toda verdadera creación teológica corresponda conocer lo mejor posible los dos polos de la relación: de una parte, al hombre situado dentro de unas coordenadas culturales e históricas, sociales y económicas; y de otra, escudriñando las Escrituras, la irrupción salvadora de Dios en la historia y la tradición del Pueblo de Dios.

Pero dado que la teología no dispone de un lenguaje propio, deberá crearlo tomando lo mejor de la cultura, las ciencias y la filosofía actuales, además de en su propia tradición, si pretende presentar una interpretación coherente y esclarecedora de la existencia humana en su relación con Dios. De otra forma, corre el riesgo de volverse opaca o de dar una visión deformada.²

Con estos presupuestos, podemos preguntarnos ahora por qué caminos discurre la creación teológica frente a este mundo nuestro.

No pertenece a este trabajo presentar un panorama completo; por ello consideraré sólo los tipos generales a que hacen referencia el Documento Kairós de Africa y los teólogos de la liberación.³ Según eso, podemos distinguir tres tipos:

1.1 El primero está constituido por la teología conservadora. Nacida en la época de cristiandad, cuando las alianzas entre el poder político y religioso permitían un gran prestigio y operatividad de la Iglesia, se transmite y resurge ante las añoranzas o fidelidad al pasado. Concibe la teología como una explicación sistemática de las verdades reveladas y se mueve por deducciones de principios inalterables, con los cuales se juzga la experiencia real. Amparándose en el aspecto trascendente de sus contenidos, siente temor ante la exégesis moderna y rechaza los análisis históricos; apareciendo como una teología hipostasiada en la que no caben más que ciertos retoques de modernidad urgidos por el Vaticano II.

Su estructura de valores atraviesa, idéntica a sí misma, distintos períodos históricos, con lo que corre el peligro de que el absoluto en quien dice creer dé paso insensiblemente a otro ídolo que sólo presente la misma etiqueta, pero no la misma realidad.⁴

En múltiples ocasiones ha sido recuperada ideológicamente por regímenes que se llaman a sí mismos "defensores de la civilización occidental"; regímenes que, para justificar la violación de todo derecho humano, han creado el mito del comunismo ateo e impío.⁵

1.2 El segundo tipo está constituido por la teología actual o moderna. La que se fue abriendo paso en medio de las dificultades antimodernistas para plasmarse en el postconcilio. Su aportación teológica es más hermenéutica y metodológica que temática. Intenta un diálogo abierto con el mundo, con el hombre contemporáneo, con sus situaciones históricas y sus ideologías. Pretende dar una respuesta al proceso de secularización y de descristianización, comprometiéndose en una interpretación del mismo a partir del evangelio. Mantiene también una relación de diálogo con el marxismo, en base a un supuesto humanismo subyacente tanto al cristianismo como al marxismo.

Es cierto que esta teología tiene en cuenta los signos de los tiempos, que revaloriza la Escritura, recupera la tradición y se interesa por las realidades históricas más hirientes y de más urgente solución para iluminarlas desde la moral cristiana. Pero debido a que sus centros de producción se hallan en el primer mundo, su problemática, lenguaje y orientación están marcados por la mentalidad de los hombres de estos países. Por ello, a pesar de todos los enriquecimientos que esta teología aporta, se sigue presentando aún intimista y privatizante. Entiende la revelación, la salvación y

la gracia como un diálogo entre Dios y la persona individual. No ha llegado a tomar conciencia de las estructuras que ya no dependen de las personas y de la necesidad de una conversión de los procesos sociales generadores de injusticia.

1.3 El tercer tipo está constituido por la teología de la liberación o profética. Surge y se desarrolla ante la experiencia de pobreza que aflige a las grandes mayorías de América Latina y África. Esquemáticamente, su creación está caracterizada por tres momentos: Mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práxica.⁶

1.3.1 Mediación socio-analítica (Ver): Percibe o experimenta la injusticia, la negación de la dignidad humana, la marginación y miseria de las masas populares. Busca las causas y raíces de esta realidad recurriendo a los análisis de las ciencias sociales. Estos análisis le permiten comprender también los esfuerzos que realizan los marginados para librarse de su situación a través de la cultura y de sus luchas.

1.3.2 Mediación hermenéutica (Juzgar): Conocidas las causas y raíces y entendida la situación del oprimido, la T.L., desde un horizonte de fe, interpreta esta realidad. Para un mejor discernimiento e interpretación, acentúa el contexto social e histórico del mensaje, el sentido actual de la palabra revelada y recurre a la tradición viva de la fe del pueblo cristiano para recuperar las contribuciones más significativas de la teología y de la patrística, como son: la sensibilidad hacia los pobres, la dimensión profética de la misión de la Iglesia, el sentido de las exigencias sociales del evangelio, la concepción unitaria de la historia de la salvación, etc. Finalmente, elabora teológicamente los misterios o verdades de fe como fuentes de inspiración y modelos de la vida personal y social.⁷

1.3.3 Mediación práxica (Actuar): La praxis ocupa el lugar central unida a la fe, pues toda fe debe expresarse en un compromiso por la humanización de la sociedad. Una fe que no se resigna al sufrimiento, a la injusticia o a la miseria, sino que engendra acciones capaces de transformar el presente en orden al futuro; pero esta fe no se agota en la acción sino que siempre está abierta a la contemplación y la gratitud. Recupera la dimensión política de la fe, secuestrada por las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX;⁸ pero tampoco se agota en lo social, sino que lo atraviesa para indicar el sentido último del hombre y de la historia. La praxis se concretiza en la opción por los pobres, valor genuino de toda la revelación,⁹ y desde allí realiza su oferta de liberación integral.

2. MEDIACION DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Lo que caracteriza a la T.L., con respecto a toda otra creación teológica, es que surge de la experiencia concreta de fe como praxis de liberación. Esta experiencia se realiza en la opción por los pobres y por las mayorías marginadas, en la percepción de lo político como una dimensión abarcadora de toda la existencia humana y en el descubrimiento de la pobreza evangélica como solidaridad con el pobre y protesta contra la pobreza. Se trata por tanto de una opción ético-política que antecede a la misma reflexión teológica y que va acompañada de una opción epistemológica. Mientras la teología conservadora se inspira en el pensamiento metafísico y la teología moderna en concepciones filosóficas y antropológicas subjetivas, la T.L. acepta la ruptura epistemológica introducida por Marx y presupone como necesaria para la reflexión teológica la mediación de las ciencias sociales, exigencia de una fe encarnada: "Amar al prójimo exige más que un sentimiento de piedad; exige un análisis social para que la piedad no se convierta en un sustitutivo de la justicia".¹⁰

Como dice C. Boff, la única distinción posible se da entre una teología que se hace mediar por una lectura crítica y una teología acrítica. La primera acepta los instrumentos adecuados de su aproximación a lo real, mientras que la segunda, al pretender dispensarse de toda mediación, no captará realmente los hechos ni la realidad concreta según cree. Lo que capta de hecho son las imágenes corrientes o ideológicas que se forma de ellos el sentido común.¹¹

Se podría argumentar que la teología no es posible más que a partir de la fe, ya que la revelación le proporciona los principios de su propia creación y, por tanto, sólo a ella compete determinar qué tiene que pensar y cómo hacerlo. Aunque esto sea cierto, la teología ha tenido que utilizar siempre la mediación de materiales humanos para elaborar su discurso de fe. Por qué motivo no podría ahora dejarse mediar también por las ciencias sociales para elaborar un discurso de fe significativo al hombre actual? La teología deberá aceptar las lecciones de las ciencias sociales y ver en ellas una posibilidad para un mejor dominio de su objeto. Pues no es posible ya seguir con la ingenua pretensión de poseer el propio objeto de su inmediatez, ya que todo razonamiento está condicionado. De lo contrario, la teología corre el riesgo de responder a problemas que nadie se plantea.¹²

El análisis de las ciencias sociales se presenta así, como punto de partida, en la creación de la T.L. A las ciencias sociales corresponde desentrañar las causas o los especiales mecanismos

que generan la miseria y la privación de los derechos humanos, brindando sus explicaciones a la interpretación teológica.

Al realizar este proceso, la T.L. se encuentra frente a dos análisis de la realidad, uno proveniente de la teoría dualista y el otro de la teoría de la dependencia. *Qué método de análisis concreto o qué teoría social escoger? Si la T.L. se atiene a criterios estrictamente científicos, deberá escoger la teoría que resulte más explicativa; pero si se atiene a criterios éticos, deberá escoger la teoría que responda mejor a los valores que crea decisivos y que pueda incluir en un proyecto de vida. Esto nos obliga a una breve exposición de ambas teorías.*

2.1 Análisis de la teoría dualista.¹³ Según esta teoría, la pobreza y marginación se deben al subdesarrollo. Los países subdesarrollados se caracterizan por tener una estructura dual o sectores modernos y sectores tradicionales no integrados en su interior, lo que provocaría la marginación y miseria, que, unidas a la continua presión demográfica, llevan a la creación de fuerzas sociales opuestas al orden existente. Esto explicaría la revolución cubana, a pesar del desarrollo experimentado por América Latina durante la década de los 50.

Para solucionar los problemas sociales y dado que el subdesarrollo es considerado como un simple atraso económico por falta de capitales y tecnología según esta teoría, la Alianza para el Progreso, el FMI, AID y BID diseñan una política desarrollista para Latinoamérica, apoyada con capitales y tecnología, a fin de vencer los obstáculos sociales, políticos y culturales provenientes de las estructuras arcaicas propias de los países subdesarrollados, para que puedan emprender la marcha hacia la sociedad moderna o desarrollada.

La ilusión por un desarrollo autosustentado se manifestó en las políticas desarrollistas vigentes en la mayoría de los países latinoamericanos a principios de la década de los 60, propulsadas por regímenes populistas. Sin embargo, la impracticabilidad e inutilidad de los sofisticados programas y planes de desarrollo se hicieron tan evidentes como el ensanchamiento de la brecha entre países pobres y países ricos conforme avanzaban los años; a la vez que trabajadores, campesinos y clases medias fueron creciendo en sus reivindicaciones.

La teoría dualista comenzó a ser criticada y rechazada por no haber considerado el subdesarrollo como un proceso social global y no desde el punto meramente económico; por no haberlo estudiado como un problema histórico concreto sino de forma abstracta y ahistórica; por desconocer que los sectores modernos y tradicionales se encuentran vinculados y por no haber tenido presente las relaciones de estos países con los países desarrollados.

2.2 Análisis de la teoría de la dependencia.¹⁴ Según esta teoría, la pobreza y marginación en los países subdesarrollados se debe fundamentalmente a que son sociedades sometidas, dominadas. Es decir, países que han sufrido la imposición de estructuras extranjeras, habiéndose originado una distorsión o aniquilación de las propias estructuras y siendo empujados, en el curso de su evolución histórica, hacia transformaciones estructurales que no fueron resultado de su propia dinámica interna, sino el reflejo de grandes cambios en la correlación de fuerzas con las naciones dominantes.

En la raíz de la existencia de los países subdesarrollados se encuentra un hecho histórico determinante: los procesos colonialistas y neocolonialistas. De esta forma, el desarrollo y el subdesarrollo, dentro de la expansión occidental capitalista, aparecen como partes de un mismo proceso: el proceso mundial que produjo el desarrollo de occidente continúa generando el subdesarrollo en aquellas áreas que han caído dentro de la órbita de su expansión.

La teoría de la dependencia resultaría incompleta sin los análisis de las relaciones de clase tal como tienen lugar en el interior de cada país dependiente, pues sin tal análisis resulta difícil ver la articulación entre modos de producción y culturas diversas. En concreto, los países subdesarrollados no pueden comprenderse sin las clases locales dominantes que, para mantener su estilo de vida, desempeñan una función importante en la estructura dependiente. Estas burguesías, asociadas a los oligopolios transnacionales, tienen una activa participación en los procesos políticos y represivos que permiten el control de las clases subordinadas. Los frutos de esta organización social, que a unos explota y a otros margina, son una pobreza y alienación generalizadas. Alienación que se manifiesta en la instrumentalización del hombre por el hombre, en la reducción del trabajo humano a simple mercancía, en la despersonalización o masificación, en el consumismo o reducción del hombre al tener como factor de prestigio y poder, en la manipulación o adormecimiento de la conciencia y en el realismo del orden imperante que niega la realización total del hombre.

Pero no se trata únicamente de comprender la realidad. La teoría de la dependencia junta el análisis intelectual con la acción militante en favor de una transformación de la sociedad. Esto explicaría los fuertes lazos orgánicos que se han establecido entre intelectuales, sindicatos y partidos políticos como ayuda mutua y que podrían ser decisivos cara al futuro. Así es como, por primera vez en la historia del pensamiento social latinoamericano, la teoría de la dependencia presenta una interpretación global de la realidad desde el punto de vista de los países subdesarrollados y dependientes frente al mundo capitalista.¹⁵

3. TEORIA DE LA DEPENDENCIA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La teoría de la dependencia nace a finales de la década de los 60 entre los mismos científicos sociales que trabajaban en la investigación y asesoría de los planes desarrollistas. Al aceptar la dependencia externa como elemento de análisis socioeconómico, los científicos sociales tuvieron que tomar algunos postulados de las tesis marxistas acerca del imperialismo y elementos del análisis marxista, que varían de acuerdo con los autores.

El término "liberación" tiene su fuente eclesial en Medellín. Allí es utilizado como algo específico de la reflexión y de la tarea de los cristianos latinoamericanos. La reflexión teológica impulsada por Medellín se irá plasmando en una teología propiamente latinoamericana, que irrumpe en la década de los 70.

La T.L. y la teoría de la dependencia se encuentran al enfrentarse a una misma realidad de pobreza y miseria en los países subdesarrollados. Ambas quieren conocer las causas que generan tal situación. Pero mientras la teología carece de los recursos científicos para este conocimiento, las ciencias sociales, gracias a su abrumadora riqueza de procedimientos analíticos, descubren que la causa determinante -no exclusiva- de la miseria se encuentra en la estructura global interna de estos países o en su "desorganización social", consecuencia de la dependencia histórica con respecto a los países capitalistas.

La T.L. recoge la explicación dada por los análisis de la teoría de la dependencia, pero manteniéndose en su propio nivel profético y hermenéutico sin sacrificar ninguna interpretación ideológica. Descubiertas las causas que provocan la miseria, la T.L., desde un horizonte de fe y a la luz de la Palabra de Dios, interpreta esta realidad como una situación de pecado (Puebla, nº 28) o de injusticia establecida. Es decir, reconoce que se trata de una realidad opuesta al plan del Creador y que afecta directamente al mismo Señor (Mt. 25, 40). Esta conciencia de que el pecado se encarna también en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales injustas, lo mismo que poner la realidad del pecado como punto de partida de su reflexión teológica, demuestran que la T.L. es eminentemente pastoral y religiosa; y que, por tanto, todas sus connotaciones socio-políticas deben entenderse en referencia a esta situación de pecado y a la salvación que nos trae Cristo.

Ante la realidad de pecado y de injusticia institucionalizada, la T.L. hace un llamado a la conciencia de los cristianos y de la Iglesia a trabajar y asumir el proceso de liberación en todas sus facetas. Pero para que la praxis de liberación se halle urgida y

dirigida por la fe, la T.L. se pone a la tarea de explicar la relación intrínseca que hay en el plan de Dios entre liberación socio-política, económica, cultural y la salvación escatológica de Jesucristo. Así aparecen una serie de temas característicos de esta reflexión teológica, como son: la relación entre creación y salvación; escatología y política; la consideración de la historia de la salvación y la historia profana como una sola historia; la denuncia de los males del orden existente y el anuncio de una realidad nueva a construir; el encuentro con las clases sociales y la opción por los pobres como lugar privilegiado de encuentro salvador con Cristo; la violencia y el establecimiento de la justicia temporal como signo profético del Reino; la pobreza como solidaridad y protesta, etc.¹⁶

Este momento teórico de reflexión crítica sobre la praxis supone también recoger las enseñanzas de las ciencias sociales para orientar la praxis y el esfuerzo por una elaboración teórica para poder entender la fe a partir de la experiencia de los cristianos comprometidos en las luchas de liberación. Con esta reflexión se intenta evitar el peligro de caer en el mero pragmatismo y el de reducir la fe a política. Al hacer esta reflexión sobre la praxis, la T.L. se encuentra más directamente con el análisis marxista y admite que pueda utilizar conceptos del lenguaje marxista como hizo siempre la teología con otras filosofías, que el marxismo puede servir para captar los problemas planteados a la fe cristiana en su lucha por la liberación de los oprimidos, que la crítica del marxismo a la religión puede ser instrumento válido de comprensión y de crítica a la actuación cristiana mantenedora de las estructuras injustas, que los análisis sociales del marxismo sirven a la teología para poder orientar la praxis y hacer repensar críticamente el contenido de la fe, que el marxismo puede servir a la teología para desenmascarar ciertos intereses e ideologías, etc. Todo esto "preocupándose de que el lenguaje utilizado no afecte a la pureza y a la plenitud de la fe, y estando atentos a no hacer de la teología una versión sacralizada de un determinado discurso secular".¹⁷

Si, más arriba, decíamos que la teoría de la dependencia junta el análisis intelectual con la acción militante en favor de una transformación de la sociedad; ahora podemos ver que la T.L., desde las exigencias de fe y seguimiento a Cristo, también propugna una praxis transformadora para crear una sociedad más justa y fraterna, anticipo y signo del Reino, para lo cual cree conveniente utilizar elementos del análisis marxista. Este aparente acuerdo, y digo aparente porque se hace desde una hermenéutica distinta, nos remite al problema siguiente.

4. TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y ANALISIS MARXISTA

La cuestión de fondo consiste en saber si, al asumir los análisis de la teoría de la dependencia directamente ligada al marxismo y al utilizar elementos del análisis marxista, la T.L. se convierte en sacralizadora de una ideología, perdiendo su identidad teológica, o si sigue manteniendo su propio estatuto hermenéutico teológico.

La primera respuesta viene dada por la propia historia de la teología. En el siglo XIII, el cristianismo se encuentra con la filosofía atea de Aristóteles. San Alberto Magno descubrió el tesoro contenido en el sistema de Aristóteles y en los escritos de los filósofos árabes. Comprendió que debía adoptarse una aptitud clara ante el aristotelismo y estaba convencido de que sería desastroso no tenerlo en cuenta. San Alberto se dio cuenta, sin embargo, que Aristóteles y los árabes sostenían doctrinas incompatibles con el dogma; pero reconoció que no había razón para rechazar íntegramente lo que debía ser rechazado sólo en parte. Se puso a la tarea de mostrar el valor de Aristóteles, a la vez que señalaba sus errores; y, gracias a su labor, Santo Tomás pudo sistematizar la teología católica con ayuda de la filosofía aristotélica, dejando una huella indeleble en el pensamiento católico posterior, sin habersele recriminado de estar infeccionado de ateísmo.

La segunda respuesta viene dada por el Magisterio de la Iglesia. Primeramente fue Juan XXIII quien, en la *Pacem in terris*, afirma: "Es necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque estas corrientes tengan su origen e inspiración en tales teorías filosóficas..."

¿Quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajustan a los dictados de la recta razón y reflejan fielmente las aspiraciones del hombre, pueden tener elementos positivos dignos de aprobación? Por las razones expuestas, ciertos contactos de orden práctico... con vistas a conseguir metas positivas en el campo económico y social o en el campo cultural y político... pueden ser hoy realmente provechosos" (nº 159-160).

Si el Papa no estaba pensando directamente en el marxismo, bien podemos aplicarlo al mismo para distinguir el materialismo dialéctico, como cosmovisión filosófica atea, del materialismo histórico, como método de análisis de la realidad, que con su arsenal de conceptos, modelos y paradigmas nos permiten el conocimiento de las formaciones sociohistóricas y sus coyunturas. En este análisis, siguiendo las pautas del Papa, la T.L. encuentra elementos

positivos y provechosos como herramienta intelectual para la creación teológica porque ayudan a comprender las justas aspiraciones del hombre.

Después fue Pablo VI, en la **Octogésima adveniēns**, quien distingue diversos niveles de expresión del marxismo (nº 32):

El marxismo como una práctica activa de la lucha de clases; el marxismo como ejercicio colectivo de un poder político y económico; el marxismo como ideología negadora de toda trascendencia; el marxismo como una actividad científica o método de examen de la realidad social y política, que pretende descifrar, bajo una forma científica, los resortes de la evolución social (nº 33).

Al distinguir estos diversos aspectos, el Papa no está suponiendo al marxismo como un todo unitario y compacto, permitiendo introducir ciertas rupturas e interpretaciones diversas. Permite, *sobre todo*, una *disociación respecto al cuarto nivel* -el marxismo como método de análisis- aunque recuerda que sería peligroso aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología (nº 34). Pero reconociendo que el marxismo puede ser peligroso, no por ello se le puede calificar de inútil; especialmente para la comprensión de la realidad social de la pobreza y su superación. La cuestión es, si un instrumento resulta peligroso debe dejarse de usar, en particular cuando se necesita uno y no se encuentra otro mejor? Nuestra respuesta se encuentra en **Puebla**: "El temor al marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal" (nº 92).

En la misma línea se encuentra la carta del P. Arrupe a los jesuitas de América Latina. Admite que, "en vista del análisis que hacemos de la sociedad, podemos aceptar un cierto número de puntos de vista metodológicos que surgen más o menos del análisis marxista, a condición que no les demos un carácter exclusivo". Y concluye:

Debemos oponernos con firmeza a los intentos de quienes quisieran aprovechar las reservas que tenemos frente al análisis marxista, para condenar como comunismo el compromiso por la justicia y por la causa de los pobres, la defensa que los explotados hacen de sus propios derechos, las justas reivindicaciones. ¿No hemos notado con frecuencia formas de anticomunismo que no son sino medios para encubrir la injusticia?¹⁸

Precisamente es por causa de los pobres y de la justicia que la T.L. considera un deber asumir críticamente el análisis marxista, como hizo siempre el cristianismo frente a las ideologías y sistemas filosóficos (**Redemptor hominis**, nº 19).

Posteriormente ha sido Juan Pablo II en sus encíclicas, especialmente en la **Laborem exercens**, quien con una gran libertad y desde un horizonte de fe ha usado de categorías tomadas en prés-

tamo al marxismo para elaborar una antropología del trabajo, estrictamente cristiana. Sin embargo, al cuestionar los cimientos de la ideología capitalista, un silencio intencionado e interesado cayó sobre dicha encíclica sin que nadie reprochara al Papa de marxista.

Por último, es evidente que muchos conceptos del análisis marxista se han convertido hoy en patrimonio de la cultura científica y popular de nuestro tiempo. Cuando las personas no marxistas los utilizan no se sienten ni se comprenden encadenados a la cosmovisión marxista. Más todavía. Cuando los análisis marxistas comenzaron a ser enseñados en nuestras universidades, la burguesía, que tenía a sus hijos estudiando, ni rechazó; al contrario, supo recuperar dichas enseñanzas para sus intereses. Ahora, hipocritamente, calumnian a los que recuperan las mismas enseñanzas en favor de la justicia y de los pobres.¹⁹

5. ANALISIS DE ALGUNOS ELEMENTOS MARXISTAS ASUMIDOS POR LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Se trata de ver brevemente el sentido y el uso que la T.L. ha dado a algunos términos o elementos que pueden prestarse más fácilmente a interpretaciones o reinterpretaciones desviadas o interesadas.

5.1 La lucha de clases. Es cierto que Marx descubrió este dato casualmente y lo analizó y que el marxismo posterior considera la lucha de clases como una ley de la historia; pero antes que nada conviene preguntarse si las contradicciones y los conflictos entre las clases sociales constituyen primariamente un hecho o un principio marxista. La T.L. no asume la interpretación dialéctica de la lucha de clases, sino que constata los conflictos o lucha de clases como un hecho en la realidad latinoamericana -es el gran conflicto entre el mundo del capital y el mundo del trabajo que recoge la **Laborem exercens** (nº 11)- y plantea este hecho desde una visión bíblica de la justicia de Dios que debe encarnarse en la historia. Al utilizar el modelo sociológico del conflicto, la T.L. dispone de un método mucho más apropiado para analizar la sociedad en sus estructuras opresivas y alienantes que impiden al hombre vivir con dignidad.²⁰ Al mismo tiempo, permite discernir el lugar y la actuación contra la injusticia y la miseria; pero en ninguna parte aparece una incitación a la violencia más allá de lo admitido en la **Populorum progressio** (nº 30). Aunque si se pueden justificar las Cruzadas para recuperar una tierra, con cuánta más razón podrá admitirse la recuperación de la imagen de Dios en el hombre, que para la Biblia es lo primero (Mc. 2, 27-28).

5.2 Dimensión política de la fe y compromiso revolucionario. No es en el campo personal sino en el político donde se juegan y pueden encontrar solución los graves problemas que aque-

n a la humanidad: el hambre, el desempleo, la explotación, la falta de servicios médicos o de condiciones higiénicas en que viven millones de personas, la destrucción de la ecología y hasta el mismo peligro de destrucción en que se encuentra nuestro mundo. Y frente a estos problemas no es posible la neutralidad o apoliticidad de la fe, pues la apariencia de apoliticidad estaría en función de una ideología política alienante.²¹ No sirven tampoco los meros principios morales abstractos o los consejos de buena voluntad para orientar la acción; hacen falta profundos análisis de la realidad conflictiva para poder formular un proyecto político que busque el bien común y que pueda llevarse a la práctica en la vida social. Esta es la política que se convierte en "una forma de dar culto al único Dios" (Puebla, nº 521).

Restablecer la justicia y ordenar la vida social al bien común supone la exigencia de un compromiso revolucionario, pues no es posible seguir justificando ni el orden establecido ni el reformismo social, que procura cambios superficiales sin tocar las bases estructurales del orden social injusto. El compromiso revolucionario se orienta hacia la construcción de un nuevo orden social en el que puedan brotar la justicia, la participación y comunión humanas. Esta transformación histórica, que pasa por una conversión o liberación interior, se abre a la gracia y a la plenitud del Reino que sólo Dios puede dar.²²

Aquí se encuentra la clave, pienso yo, de las disensiones al interior de la Iglesia y de los recelos frente a la T.L. Mientras que la teología aparece perfectamente estructurada y organizada para guiar y ordenar la vida personal, al enfrentarse a la vida pública y a los urgentes problemas que tienen en jaque el futuro de la humanidad ya no aparece tan estructurada y organizada para orientar la acción pública. Acude, entonces, a principios morales abstractos y a prudentes consejos que dan como resultado "un sano y legítimo pluralismo político entre los cristianos". Si esto era válido desde un pensamiento teológico o una cultura inconsciente de dominación, ahora ha surgido un pensamiento teológico desde una cultura consciente de su dominación que cuestiona y postula una opción política más consecuente con los criterios evangélicos. Esta división política o enfrentamiento entre los cristianos, entre los que continúan identificándose con el cristianismo occidental y los que, al lado de los pueblos oprimidos, maduran una visión del cristianismo que contribuya a la renovación del mundo, pone en peligro la unidad ideal de la Iglesia y es la causa de la desconfianza contra la T.L.²³

5.3 Opción por los pobres y praxis. La opción por el pobre no se circunscribe a la clase proletaria de la teoría marxista porque los rostros sufrientes del pobre abarcan una gama más ampl

en la T.L. (Puebla nº 31 - 44). Si la opción por el pobre es una constante de la Biblia y de la historia de la Iglesia, aunque ésta haya tenido sus momentos de obnubilación, han sido las masas pobres y creyentes de América Latina las que han constituido la nueva "zarza ardiendo" desde la que Dios ha llamado a su Iglesia a la conversión de la praxis.²⁴

La opción por el pobre no se queda ni a nivel de sentimiento paternalista individual ni a nivel de ayudas coyunturales o promocionales que, aunque necesarias, no resuelven la raíz del mal. Implica preocuparse por conocer, de forma crítica y por contacto directo, la situación de pobreza y sus causas para que pueda brotar una praxis efectiva, solidaria y eficaz.

La categoría de la praxis está sacada del marxismo y presupone una concepción del hombre capaz de transformar la realidad y la existencia en una relación dialéctica entre teoría y praxis; pero la praxis sobre la que reflexiona críticamente la T.L. es una praxis de fe.²⁵ La praxis implica favorecer las organizaciones autónomas de los pobres en sus diversos niveles,²⁶ solidarizarse y participar con los pobres apoyando y celebrando sus esperanzas y luchas legítimas, concientizarlos sobre sus derechos y obligaciones y ponerse moralmente a su servicio. Desde la opción preferencial -no exclusiva- por los pobres es posible adoptar una praxis pastoral profética y de llamada a la conversión de los no-pobres.

Esta praxis se convierte en ortopraxis, pues si la existencia es un proyecto estructurado por la acción -existir es actuar-, si el sentido de la vida se alcanza en la acción, si la encarnación de Jesús en este mundo es un hacerse praxis, pues no hay encarnación sin existencia ni existencia sin acción, entonces la verificación de la fe es la epifanía del reino de Dios en el seno de lo humano:²⁷

las obras que el Padre me ha encargado llevar a término, esas obras que yo estoy haciendo me acreditan como enviado del Padre (Jn. 5,36).

NOTAS

1. H. Cox, *La religión en la ciudad secular*. Sal Terrae, 1985, pág. 238.
2. J. F. Malherbe, "El conocimiento de fe", en *Iniciación a la práctica de la teología*, T.1. Cristiandad, 1984, pág. 103.
3. Sobriño, "Tipología de la teología en América Latina", en *Iniciación a la práctica...* págs. 377-392. L. Boff, *Qué es hacer teología desde América Latina*, págs. 22-29 (Artículo fotocopiado). D. Sölle, "La hora de la verdad. El documento Kairos de Sudáfrica", *Concilium* 212, págs. 141-148.

4. J. L. Segundo, **El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret**, Cristiandad, T.1. Madrid, 1982, pág. 235.
5. D. Sölle, op. cit., pág. 146. J. Comblin, "Teología, qué clase de servicio?" en **La nueva frontera de la teología en América Latina**. Sígueme, 1977, pág. 74.
6. L. Boff y C. Boff, **Cómo hacer teología de la liberación**. Paulinas, 1986, págs. 35-58.
7. Ver, por ejemplo, **La Trinidad, la sociedad, y la liberación** de L. Boff. **Jesus en América Latina** de J. Sobrino. Dios de los cristianos de R. Muñoz.
8. H. Cox, op. cit., págs. 87-93.
9. J. Pixley y C. Boff, **Opción por los pobres**. Paulinas, Madrid, 1986, págs. 33-124.
10. J. H. Cone, "Fe cristiana y praxis política", en **Praxis cristiana y producción teológica**. Salamanca, 1979, pág. 86.
11. C. Boff, **Teología de lo político**. Sígueme, Salamanca, 1980, págs. 68-69. Obra fundamental para conocer las mediaciones y condiciones epistemológicas de la T.L.
12. A. Gesche, "Teología dogmática", en **Iniciación a la práctica...**, págs. 272-273.
13. R. Redfield, **The Folk cultura of Yucatan**. University of Chicago Press, 1940. R. K. Merton, **Social theory and social structure**. The Free Press, Glencoe, 1949. T. Parsons, **The social system**. Glencoe, 1951.
14. F. H. Cardoso y E. Faletto, **Dependencia y desarrollo en América Latina**. Siglo XXI, México, 1969. R. M. Marini, **Dialéctica de la dependencia**. Era, México, 1973. J. Stanley y B. H. Stein, **La herencia colonial de América Latina**. Siglo XXI, México, 1970.
15. G. Arroyo. "Teoría de la dependencia: La mediación científica de la teología de la liberación", **Encuentro** 9, Lima, págs. 148-154.
16. Ver, por ejemplo, los índices de **La Teología de la Liberación** o de **La fuerza histórica de los pobres** de G. Gutiérrez. Segundo Galilea, **Teología de la Liberación**. Bogotá, 1976, págs. 29-44.
17. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano": **ECA**, agosto-septiembre 1975, págs. 322-323. Ver también, L. Boff, **La fe en la periferia del mundo**. Sal Terrae, 1981, págs. 95-101. G. Gutiérrez, **Cristianismo y marxismo** (artículo multi-copiado).
18. P. Arrupe, "Acerca del análisis marxista", **Encuentro** 10-11, págs. 336 y 339.
19. J. I. González Faus, **La teología de cada día**. Sígueme, 1977, págs. 181-182.
20. E. Schillebeeckx, "Una óptica equivocada", **Misión Abierta** 1 (1985), pág. 101. Todo el número está dedicado a la T.L.
21. H. Assman, **Opresión - Liberación, desafío a los cristianos**. Edit. Tierra Nueva, Montevideo 1971, págs. 55-56.
22. Gustavo Gutiérrez, "Praxis de liberación y fe cristiana", en **La nueva frontera de la teología...**, págs. 24-31. R. Vidales, "Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación", en **La nueva frontera...**, págs. 61-62.
23. G. Girardi, "División de la Iglesia y división del mundo", **Misión Abierta** 2 (1987), págs. 97-105.

24. I. Ellacuría, "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", *Encuentro* 1, págs. 142-148.
25. J. Ramos, *Jesús y el despertar de los oprimidos*. Sígueme, 1984, págs. 98-99.
26. "El mensaje subversivo de Juan Pablo II en el Brasil", *Encuentro* 6, págs. 156-165.
27. J. F. Malherbe, *op. cit.*, pág. 112.

