



EN TORNO A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

J. L. Idigoras

• Nota sobre la violencia

• En torno al libro "Teología de la liberación"  
de Gustavo Gutiérrez

R. Antoncich

- Comentario a la crítica de J. L. Idigoras
- Diez artículos sobre Teología de la liberación

CUADERNOS DE TEOLOGIA

Nº 1

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

## I N D I C E

Presentación . . . . .	Pág. 1
NOTA sobre la violencia . . . . .	3
En torno al libro "Teología de la Liberación" de Gustavo Gutiérrez . . . . .	36
Comentario a la crítica de J.L. Idígoras . . . . .	52
Art. I. El Papa habla sobre la teología de la liberación . . . . .	78
Art. II. Teología y libertad del hombre . . . . .	81
Art. III. La liberación cristiana . . . . .	84
Art. IV. Dios, fraternidad y libertad humana . . . . .	87
Art. V. Liberación: Teología ó Sociología? . . . . .	91
Art. VI. Teología de la liberación y Marxismo. . . . .	94
Art. VII. El lenguaje "Subversivo" de los Papas . . . . .	98
Art. VIII. Liberación: Solidaridad y compromiso . . . . .	101
Art. IX. Realidad. Interpretación y Teología . . . . .	104
Art. X. Una teología para el cristiano de hoy . . . . .	107

## P R E S E N T A C I O N

El Departamento de Teología de la Universidad Católica del Perú inicia con este cuaderno el primero de una serie de trabajos que esperamos sean de utilidad a quienes interesan los temas teológicos.

El tema del primer cuaderno es el de la teología de la liberación. Creemos que se va perfilando como el aporte más nuestro a la Iglesia. Cuando los cristianos en América Latina nos sentimos cuestionados por la situación económica, social y política de nuestra región, sentimos la necesidad de confrontar esta realidad con nuestra fe. La respuesta, balbuciente, in completa quizá, pero ya esperanzadora y promisoras se llama teología de la liberación.

Porque esta teología es una tarea de todos, no podemos eximirnos de la confrontación, la polémica o el diálogo. Una conciencia universitaria exige la discusión objetiva, profunda, sincera y abierta. Esperamos que este cuaderno contribuya por el tema y su estilo, a crear una tribuna de debate y de confrontación de ideas.

Ricardo Antoncich SJ  
Jefe del Dpto. de Teología

Lima, 12 de Febrero de 1973

## NOTA SOBRE LA VIOLENCIA

por José Luis Idígoras, S.J.

El problema de la violencia es de los más actuales en el nuevo marco de las teologías de la liberación. El camino al ~~merito~~ desarrollo se trata de sustituir por el de la lucha contra los opresores, que es el único que conduce a la libertad. En esa situación, el cristianismo que trata de encarnarse en este mundo en marcha liberadora, no puede menos de enfrentarse al tema urgente de la violencia y los medios de realizarla.

Y sin embargo se trata de un problema muy difícil y sobre el que se ha reflexionado demasiado poco. Los temas tradicionales de la propia defensa, del tiranicidio o de la guerra justa no llegan a cubrir las nuevas realidades. Y son precisamente los cristianos que tratan de comprometerse seriamente con la lucha de los oprimidos en pro de la justicia y que tratan de superar el prolongado alejamiento que hemos vivido de las realidades sociales, los que ven el tema de la violencia, como fundamental, pues frecuentemente se les ha presentado como una mura-lla que detenía sus pasos hacia una lucha eficaz.

Pero, de hecho, han sido muchos los cristianos que se han lanzado a la lucha armada y a la violencia sangrienta en búsqueda de la justicia. Baste aludir a Camilo Torres y a Néstor Paz,

para darnos cuenta que ha sido en nombre del evangelio, como se ha llegado a la decisión de empuñar las armas para liberar a los oprimidos. Hoy las posturas reales en la Iglesia frente a este problema son innumerables y contradictorias. Van desde el pacifismo más práctico que teórico, pasando por los grupos de la no-violencia activa, hasta los propugnadores de las guerrillas y los que ven la solución en la colaboración estrecha con el marxismo. Esto os hace ver que se trata de un problema vivo y que exige de los cristianos una reflexión y una búsqueda constantes.

Yo me voy a limitar a hacer algunas reflexiones que puedan ayudar a seguir abordando sin cesar este problema tan vasto y tan ambiguo. Nos encontramos ante un dilema que parece tentarnos en ambas direcciones. Por un lado el pacifismo que parece apoyarse en los textos centrales del evangelio y que se convierte fácilmente en un refugio de la inacción. Por otro, la búsqueda de la eficacia a toda costa que parece hallarse en los métodos violentos y en la acción rápida y urgente, pues la miseria de nuestros hermanos no permite dilación. Y todos los caminos intermedios suelen ser menos rítmicos y menos capaces de arrastrar a la acción presta y decidida.

Se ha acusado frecuentemente al pensamiento católico tradicional de haber estado dominado por el idealismo moral. La Iglesia ha planteado los más elevados ideales del hombre, pero ha olvidado con frecuencia la trama de pecado que invade a los individuos y a la sociedad misma y que hace que el camino a los ideales no pueda ser directo. La consecuencia ha sido que, por un lado, han florecido grandes santos de inalcanzable virtud, pe

ro al mismo tiempo muchos cristianos se han sentido desalentados en su enfrentamiento con el mundo, donde los nobles ideales habían de ceder por fuerza a las realidades ambiguas y teñidas de mal que constituyen la trama de la existencia.

Concebidas así las cosas, parece que el cristiano se ha de acercar a la política en situación de inferioridad. Mientras otros se presentan en la palestra con todos los medios de acción posibles, él tendría sus manos atadas y tendría que buscar unos ideales sublimes que son la antítesis de la realidad concreta que hace esa misma política. La competencia parece desigual y el cristiano está de antemano condenado a la derrota. En esa lucha por el poder y la fuerza sólo parece que podrá alcanzar el triunfo el que pelea con todos los medios y actúa sin escrúpulos inhibidores.

Y es que en la realidad política, como en la económica, nos encontramos con que los medios más eficaces son los que parecen estar al margen de la moralidad. Los grandes imperios mundiales se han realizado por la violencia y las guerras devastadoras. Los pueblos más poderosos son los que han sojuzgado a los más débiles y se han apropiado de sus bienes. En cada país, han sido los más astutos y los más poderosos los que han acaparado las riquezas y los privilegios. Y en la economía no cabe duda que son armas decisivas, la astucia, el engaño, el juego doble y los medios de poder.

Creo que hay que cerrar los ojos a la historia, para no ver que la fuerza y la violencia son las que de ordinario se ha

impuesto. Claro que no siempre ha sido la mera fuerza física. El hombre es un ser racional y el uso mismo de la violencia ha de llevar un imprescindible elemento de razón. Por eso no pocas veces el exceso de violencia que se desmanda y desconoce sus propios límites, suele llevar al fracaso. Pero no creo que se pueda sacar de ahí la conclusión de que la violencia, a la larga, fracasa. Lo que habrá quizás que concluir es que esa misma violencia ha de estar aliada con la astucia, la habilidad y la "política". Pero el hecho trágico es que estas acciones que se presentan como contrarias a la moral, parecen ser mucho más eficaces y decisivas aun para la liberación de los pueblos, que la bondad y la inocencia.

Es cierto que la fuerza del derecho también progresa en la humanidad y va teniendo cada día más capacidad de victoria. Pero hasta el presente, su influencia sigue siendo secundaria y relativa con relación a los medios de fuerza y violencia. Todavía son los países más poderosos los que imponen condiciones en casi todos los ordenes a los más débiles y los que interpretan el derecho de acuerdo a sus intereses. Seguimos confiando en el progreso del derecho, pero en la actualidad es imposible renunciar a los medios de violencia, si se quieren solucionar los más graves problemas de la humanidad.

#### LA TENTACION MARXISTA

El marxismo ha sido, a juicio de muchos la gran religión secular del siglo XIX que tomó la defensa de la causa de los o-

primidos. Y para ello, consideró a la violencia, como el medio único y eficaz para la revolución política. Frente a los idealistas y utopistas, concibió el camino hacia la patria universal justa, como una lucha violenta y sin cuartel contra los opresores y privilegiados de la sociedad y del mundo. Descubrió la gran fuerza de los proletarios oprimidos en su número ingente. Sólo hacía falta unirlos para la causa común de la justicia y así se lograría la revolución.

El éxito del marxismo que en pocos años ha llegado a dominar más de la tercera parte de la humanidad, viene a confirmar la eficacia de los métodos violentos. Lo que no lograron ni las palabras, ni las exhortaciones, lo logró la lucha de clases organizada. La fuerza, la organización y la astucia lograron conquistar a numerosos países y amenazar a casi todos.

Frente a tan llamativos logros políticos, era natural que muchos cristianos, deseosos de profundos cambios sociales, se sintieran afectados de un cierto complejo de inferioridad. La eficacia del marxismo les resulta deslumbrante. Todos los demás medios de acción empiezan a parecer idealistas y alejados de la realidad. ¿No deberían los cristianos unirse al marxismo, en una lucha cuyas metas tienen bastante de común? ¿No ha de aprender el cristiano constantemente de la eficacia marxista?

Es cierto que numerosos cristianos sienten un rechazo instintivo hacia muchos de los medios y tácticas marxistas. Se trata de caminar hacia la justicia pero marchando sobre los ca

dáveres de los hermanos muertos. Pero ¿hay realmente otro camino hacia la justicia que el que marcha sobre la sangre? ¿No es patentemente el odio más eficaz que el amor y que la compasión? Y ¿no habrá que escoger los medios más eficaces, cuando se trata de la liberación de los pueblos? "Un pueblo sin odio no puede triunfar de un enemigo brutal", ha escrito el Che Guevara.- Es el odio el que posee esa capacidad de desatar todas las fuerzas y resortes humanos en la lucha desesperada por la supervivencia y la aniquilación de los explotadores. Todos los demás motivos resultarán demasiado débiles y sin la eficacia necesaria.

Es esa eficacia en una lucha que se considera imprescindible para el hombre, la que lleva a muchos cristianos a pensar que no hay otra vía de liberación que la que pasa por el marxismo. Es el evangelio el que les apremia a liberar al hombre. Es el marxismo el que les facilita las tácticas para realizar esa misión liberadora. Reconocen lo trágico de los medios violentos, pero estiman que son los únicos con que se puede contar.

Y, sin embargo, hay que reconocer que el marxismo no ha sido capaz hasta ahora de arrastrar al pueblo latinoamericano. Las razones serán discutibles, pero el hecho parece claro. Muchos piensan que se debe a los resultados reales que se observan en los mismos países socialistas que están muy lejos de ser inequívocamente liberadores. El imperialismo ruso y la opresión de sus satélites ha venido a presentar al nuevo coloso comunista con rasgos demasiado semejantes a los opresores del --

mundo occidental. Las luchas y antagonismos entre los grandes-países socialistas han mostrado también que el nacionalismo es en ellos un móvil más poderoso que la justicia universal.

La figura de Cuba que fue faro de esperanza para muchos hace unos años, se ha hecho cada día más confusa y ambigua y no ofrece la nitidez, como para alentar a otros pueblos a seguir por su ruta. El mismo marxismo chileno que parecería buscar sendas nuevas y más latinoamericanas, en un clima de democracia y libertad, tampoco se presenta como fuerza de arrastre para los otros países latinoamericanos. El maridaje de revolución y libertad es utópico para muchos. Y la eficacia de su lucha liberadora aparece como muy problemática.

Se esperaba del marxismo, además de su lucha sincera-- por la causa de los oprimidos en los países de la esfera capitalista, una realización más gloriosa del ideal liberador en los países organizados marxísticamente. Muy problemático les parece a muchos lanzarse a la aventura desgarradora y cruenta de la revolución, para tener luego que contentarse con las pobres metas que han alcanzado muchos de los países actualmente-marxistas. Pues se sigue viviendo en muchos de esos países en situación de dependencia interior y exterior bastante parecida a lo que tan acremente se condena en el capitalismo.

Los mismos partidos marxistas de América Latina están-- muy desprestigiados. Son casi siempre minoritarios, burocráticos y muy dependientes del exterior. Sus mismas divisiones internas, de acuerdo a las divisiones del marxismo internacional,

los han debilitado mucho. Ellos mismos han reconocido la ausencia de condiciones propias para una revolución y de ahí que se sientan lejanos a la tarea que les comprometería directamente en la liberación.

J. Comblin hace notar que el mismo odio contra el imperialismo norteamericano es insuficiente para organizar una lucha de liberación. "Los latinoamericanos no tienen sentimiento de inferioridad con respecto a los americanos del norte. Conocen su inferioridad en la técnica y en la producción. Pero se sienten superiores con relación a los valores humanos y de la civilización. Se sienten, por otra parte, muy cercanos a ellos por la historia y la cultura. Son hermanos pobres, pero dignos, de ninguna manera envidiosos de las riquezas del hermano que ha triunfado, porque no aprecian los procedimientos y los modos de obrar del nuevo rico. Tal disposición es absolutamente insuficiente para suscitar una guerra de liberación" (1)

Ante esa forzada inactividad de los partidos marxistas, ha surgido la violencia guerrillera en muchos países. Pero--- hay que reconocer que, quitando el caso privilegiado y sorprendente de Cuba, las guerrillas han fracasado en casi todos los países. J. Comblin ve en estos movimientos extremistas, la pasión inquieta de minorías de intelectuales y estudiantes que buscan la eficacia inmediata, prescindiendo de las condiciones reales que la sociedad pueda ofrecer para el cambio. Están acq

(1) J. COMBLIN "La violence en Amérique Latine", en Lumière et Vie, XVIII (1969), p. 24ss.

sados por la pasión que les incita a actuar y se deciden a hacerlo, cuando todo horizonte parece cerrado, por el ansia de un heroísmo irreprimible.

El Che Guevara es sin duda un mito que arrastra y ha pasado a la epopeya latinoamericana. Pero, para Comblin, se trataría más de un voluntarismo, como el de los héroes homéricos, que de una acción marxista seriamente planteada. Es el ímpetu heroico que confía en que un puñado de valientes pueda ser capaz de transformar la sociedad, por encima de todas las resistencias de la naturaleza o de los condicionamientos sociales.

A eso hay que añadir la inmensa lejanía que separa frecuentemente a los intelectuales guerrilleros de un pueblo social y culturalmente muy distinto. El pueblo mismo no llega a comprender muchas de las actividades de los que luchan por liberarlo. Y a eso habría que añadir también el problema del mestizaje que impide en muchos casos la delimitación clara de clases y el espíritu común de lucha.

Ante los fracasos de los procedimientos de acción extremista y ante la pasividad de tantos grupos cristianos, la tentación marxista vuelve a arraigar en muchos corazones deseosos de una verdadera liberación. El acercamiento de marxista y cristianos se ha dado de manera especial en Chile. Pero es quizá prematuro el hablar de las posibilidades o desvíos que ahí se encierran.

## LA NO-VIOLENCIA EVANGELICA

Sin embargo, cuando el cristiano se enfrenta al Nuevo-Testamento, no puede menos de sentir que sus ansias de una liberación eficaz y rápida parecen chocar con el pacifismo evangelico. Es un hecho demasiado patente que Cristo rehusó el tomar parte activa en las luchas políticas y nacionales de su--tiempo. Y el hecho mismo de haber vivido en circunstancias revolucionarias y entre partidos muy adictos a la violencia viene a recalcar la actitud cristiana de no intervención en la--lucha política. Cristo emprende, sin duda, la liberación, pero por el camino lento y más pacífico de la conversión personal y sincera.

Es cierto que la vida de Cristo tuvo inevitables reper-cusiones políticas. La política se entremezcló en toda su actividad y fue la que le llevó a la muerte. Pero la oposición entre la actitud política y la cristiana, la expresa Juan en aquella sentencia que pone en boca de Caifás: Conviene que muera un hombre por todo el pueblo y que no perezca todo el pueblo. Caifás, como los zelotas, se enfrenta al problema de la liberación nacional. Pero el sentido carnal de la frase del Sumo Sacerdote adquiere valor espiritual a los ojos del evangelista. No se trata de una liberación por vía política, sino de la salvación profunda e interior que trae la muerte de Cristo, sufrida por amor generoso.

Cristo lucha constantemente para que su misión no quede envuelta en la pasión política del momento. Cullmann recal-ca la reserva de Jesús frente al título de Mesías, precisamen

te por las implicaciones políticas que contenía (2). Cristo rechaza que el pueblo lo constituya su caudillo político (Jn. -- 6,15). Reprende a Pedro que no quería admitir el camino de la cruz, ilusionado por las esperanzas de un mesianismo terreno--- (Mt. 16,21ss.). Y solamente sobre la cruz, cuando los hechos-- patentizan que se trata de un reinado diferente y no político, se reconoce el verdadero título mesiánico de Rey de los judíos (Jn. 19,21s.).

Y si Cristo, bajo ningún aspecto puede aparecer como un modelo de revolucionario político, algo parecido parece que hemos de sacar de las enseñanzas que da a sus discípulos. Estos han de dejar al César lo que es del César, para seguir el camino de Dios (Mc. 12.13ss). El precepto de la caridad por la que se han de distinguir los discípulos de Cristo (Jn. 13,35) no se puede considerar como una norma política eficaz. Y si ese amor se ha de extender hasta los mismos enemigos (Mt. 5,43ss) parece que llegamos a la antítesis misma de la lucha de clases que ha de estar guiada por el odio, o la reivindicación. A la vez, los discípulos de Cristo han de ser veraces y sin doblez (Mt.- 5,33ss) lo que parece incapacitarles para la lucha política qua se apoya en el doble juego. Y otros mandatos de Cristo se po-- drían enumerar que parece que incapacitan a sus seguidores de poder competir eficazmente en la agitada vida política.

Es cierto que Cristo habla de la violencia. Pero la violencia cristiana tiene una dirección antagónica a la violencia

---

(2) O. GULLMANN: "The Christology of the N. Testament", p. 111ss.

política, pues no se trata en ella de violentar al adversario, sino de violentarse a sí mismo, en orden a poder amar y servir a los hermanos. Por eso el cristiano ha de llevar diariamente su cruz y negarse a sí mismo (Mt. 16,24ss). El que ama realmente su vida ha de saberla entregar por amor al evangelio (Mt. 10,40). Al agresor injusto no hay que responderle con agresión, sino con amor, y por eso hay que ofrecer la mejilla al que nos golpea, hay que entregar la túnica al que nos quita el manto y hay que acompañar en el camino más allá de lo que nos obliguen (Mt. 5,38ss).

Las enseñanzas de Cristo las vemos confirmadas en la conducta de los primeros cristianos. Su acción no va dirigida directamente al cambio de las estructuras políticas sino a la conversión interna del corazón (Hech. 2,38). La acción cristiana ha de atacar la justicia no desde afuera y por procedimientos violentos, sino desde adentro por la conversión del hombre que renuncia a su injusticia y se entrega al servicio de sus hermanos. Ese es el camino de la revolución cristiana, aun cuando los apóstoles no se plantearon el problema del cristiano que llegara a ser emperador o a manejar los resortes políticos.

En esta línea, vemos a Pablo exhortar sin matices a la obediencia a las autoridades (Rom. 13,1ss). Y a Pedro recomendar la sumisión, no solamente a los amos bondadosos, sino también a los rigurosos (1 Ped. 2,18). No es que rechacen toda lucha por la justicia. Pero el procedimiento cristiano para lograrla está más bien en que el rico luche contra su injusticia y el pobre contra la suya, y no se busca un enfrentamiento mu-

tuo que conduciría a la violencia.

Creo que la lectura del Nuevo Testamento nos cerciora- que son estos procedimientos no-violentos los que allí se pro- pugnan. Las aplicaciones más o menos forzadas de pasajes ais- lados, como el de la expulsión de los mercaderes del templo, - no cambian el tenor general de toda la enseñanza evangélica.

Es natural que esta actitud pacifista haya excitado las cóleras de los que han buscado la solución política, o la --- evolución ascendente de la humanidad. Lo mismo Marx que Nie-- tzsche se han escandalizado ante la debilidad del evangelio.- La lucha de clases o la voluntad de poder son mucho más efica ces para las realizaciones exteriores y políticas que el amor y el respeto a toda persona humana. Era natural que ellos uni- ficaran la lucha por el progreso con la lucha contra el cris- tianismo debilitador.

Pero reconociendo que muchas de sus críticas se han di- rigido a formas concretas de cristianismo que hay que recono- cer como desviadas, en el fondo de la acusación late la ver-- dad muy honda. Los medios del evangelio, por sí solos, no se-- rán capaces de realizar todas las transformaciones sociales -- que se requieren en el mundo. El cris-tianismo aborda el aspec- to religioso y moral del hombre, su enfrentamiento a la ver-- dad y a la justicia, elementos indispensables para una refor- ma verdadera de la sociedad. Pero esos medios no lograrán rea- lizar las transformaciones políticas que en muchos de los ca-- sos han de exigir la violencia y la muerte, como elementos---

inevitables. Sólo la política, dentro de sus leyes y con independencia de la religión, logrará esas transformaciones en el orden político y exterior. El cristianismo aborda el mismo problema y se enfrenta con los mismos hombres, pero su acción propia va en otra dirección más interior y concientizadora. Ambos frentes son necesarios.

#### LA ACCION NO-VIOLENTA

El movimiento de la acción no-violenta surge hoy en nuestro Continente, como un camino de acción cristiana que logra, a la vez, la eficacia y el respeto a toda persona humana, aun la del opresor. Aquí nos encontramos con un método de acción-- que viene a responder a las exigencias del cristianismo, pues no va tanto a la realización exterior, cuanto a la misma persona, enfrentándola con la fuerza de la verdad y de la justicia.

Se puede considerar a Gandhi, como el gran precursor de este movimiento, aun cuando él encontraba el espíritu de la no-violencia en el sermón de la montaña. Y no cabe duda que perícopas, como la que nos habla de ofrecer al agresor la otra mejilla, van en la dirección de impactar moralmente al hombre injusto y hacerle ver que se deja arrastrar por el mal. Ese impacto no será estéril, y contribuirá a que por la reflexión sincera llegue a su conversión

Este movimiento de la no-violencia tiene hoy alcances-- mundiales y se empieza a extender en América Latina. La figura

de Luther King le ha dado consistencia en América del Norte y entre nosotros hay figuras tan eximias, como Helder Cámara.-- Las publicaciones con la nueva mística se están difundiendo-- entre nosotros y se nos presentan ya realizaciones y éxitos-- en numerosos países.

Parten del supuesto que la acción no-violenta no es pacifista. No se trata de sufrir el mal pasivamente, sino de enfrentarse valientemente contra él. Y este enfrentamiento requiere mayor audacia, pues se realiza con armas no-violentas y se está siempre expuesto a las represalias. Insisten en que la violencia engendra siempre violencia y que de esa manera-- se agravan los males, en lugar de solucionarse. Mientras que los métodos no-violentos impactan al mismo agresor y le hacen recapacitar en su injusticia, para que se vuelva hacia el bien.

Haciendo un análisis de las guerrillas que se han dado en América Latina, llegan a la conclusión de que por ese medio son los débiles los más perjudicados, mientras los poderosos afianzan su victoria. Los guerrilleros son masacrados y frente a ellos mueren los soldados que son también hijos del pueblo. Los mismos oprimidos se suelen dividir entre sí, ante las represalias terribles y las delaciones de los más débiles. La consecuencia no puede ser otra, sino la del aumento del odio y el alejamiento del ideal de la nueva sociedad (3).

Los métodos de acción no-violenta son numerosos y pue-

---

(3) Cfr. J. LASSERRE: "La guérrilla tue les faibles", en "Une autre révolution", obra dirigida por J. et H. Goss Mayr, p. 71ss.

den tener una eficacia decisiva. El comienzo de la acción es-- siempre la denuncia valiente de la injusticia, donde quiera que se encuentre. No denunciar la injusticia es hacerse cómplice de ella. Hay que denunciar los hechos, pero movidos por el amor y el deseo de que los mismos opresores se den cuenta de su mala conducta y se muevan a cambiarla. La protesta se puede hacer de muchas maneras. Primero con palabras que conmuevan la conciencia de la sociedad y del mundo entero. En esto la eficacia de los medios de comunicación es inmensa. Después con diferentes formas de acción no-violenta que pueden llegar hasta la huelga general, la huelga de hambre o el rechazo de colaboración. Cuando el rechazo a participar en la injusticia se hace general, la no-violencia es capaz de conseguir todos los -- triunfos. Pues sólo si cientos y miles de hombres toleran el -- mal y colaboran con él, podrán perdurar las obras llenas de in -- justicia. Y hay que liberarlos de su ignorancia culpable, de -- su interés, de su mezquindad, o inacción para que rechacen va -- lientemente toda injusticia (4).

La eficacia de esta acción se apoya en la fe, en la bon -- dad del hombre que no podrá resistirse, cuando comprenda la cau -- sa de la verdad y de la justicia. Y, a la vez, en la fuerza de la verdad y la justicia (satyagraha) que es capaz de vencer al hombre, por más protervo que sea, cuando le es presentada niti -- damente en su conciencia. "La violencia no es la auténtica res -- puesta a la violencia... la única respuesta verdadera a la vio -- lencia es tener valor de hacer frente a las injusticias que --

---

(4) Cfr. JEAN GOSS: "Valeurs de la non-violence" en Lumiere et Vie, loc. cit, p. 111ss.

constituyen la violencia número uno... , la violencia de los pacíficos y la presión moral liberadora" (5)

Jean Goss reclama una teología de la no-violencia y cree que ninguna de las Iglesias hace los esfuerzos necesarios para que se dé ese pensamiento que pueda guiar una acción, conforme al evangelio (6). Pero, a la vez, ve que es aún mayor la urgencia de hombres comprometidos en esta clase de lucha que logren mostrar al mundo su viabilidad y su eficacia. Hombres que llenos de esta nueva mística puedan decir, como Luther King, cuyo martirio ha sido la confirmación de sus palabras: "Incluso si muero en el combate, podría ser mi crucifixión. Quizá muera. Pero si yo muero en el combate, quiero que se diga: murió por hacer libres a los hombres"(7). Y esa lección no puede menos de impactar aun a sus más encarnizados enemigos.

Yo creo que esta forma de acción no-violenta es típicamente cristiana y que todas las Iglesias deberían formar un -- frente común de acción en este sentido. Se trata de procedimientos verdaderamente religiosos, pues se apoyan en la bondad y el amor y tratan de hacer el bien a todos los hombres. Son métodos más lentos, menos eficaces, pero al mismo tiempo más profundos, más trasformadores de la persona y más decisivamente-- liberadores. Y no solamente la Iglesias, todas las religiones-- y demás instituciones culturales y moralizadoras deberían cooperar en esta acción no-violenta en pro de la justicia.

(5) H. CAMARA: "Espiral de violencia", p. 47ss.

(6) JEAN GOSS: "Une autre revolution", pg. 115ss.

(7) Citado por H. GERBEAU: "Martin Luther King", pag. 118.

A veces, los defensores de la violencia suelen decir--- que con sus procedimientos también logran liberar a todos los hombres. Pues la liberación de los oprimidos se realiza simultáneamente con la de los opresores que se hallan en una situación inhumana. Y no quiero negar que haya un fondo de verdad-- en esa afirmación. Pero la liberación cristiana supone no un-- cambio exterior, impuesto a un hombre por la violencia, sin que él lo comprenda. Y eso suele ser lo que realiza la liberación-- violenta. Arrebata los bienes o los privilegios de los que los ~~detestaban~~ y los deja en el resentimiento y en la amargura, an-- siosa de desquite, que está muy lejos de la verdadera liberación.

Las Iglesias no se pueden contentar con un restablecimiento exterior del orden justo. Tienden por su propia misión a la conversión del hombre. Por eso sus procedimientos son más-- persuasivos que eficaces. Mientras las fuerzas políticas tratan de establecer la justicia y el bien común, desde su plano de-- acción exterior y público, las Iglesias han de trabajar hacia el mismo fin, pero en una dimensión más personal y profunda,-- convenciendo a unos de necesidad de la renuncia de sus privilegios y a otros de la necesidad de una lucha que respete a la - persona del enemigo.

Los seguidores de la no-violencia suelen acusar a las-- Iglesias de pasividad e inacción. Y nos les falta razón. Ha sido la pasividad de las Iglesias ante los males de los pueblos, la que les ha hecho perder su liderazgo espiritual y ha hecho-- que surjan tendencias cristianas que no ven otro camino de --- acción que el marxismo o la guerrilla. Si las Iglesias han de-

responder hoy al problema crucial de los hombres en América Latina, no les queda otro camino que el del compromiso serio y valiente con la causa de los oprimidos.

Pero el querer que las Iglesias dirijan sus esfuerzos-- en la línea de la acción violenta, me parece que es contra su propia misión. Hay ya demasiado odio en el mundo, para que las Iglesias, en nombre del amor, lo sigan encendiendo. Y hay en el evangelio un mensaje muy claro de amor y de respeto a la -- persona, para que podamos tergiversarlo hacia la lucha sangrienta. La religión no puede colocarse en la línea de la acción política, pues llegamos así a un confucionismo lastimoso. Es la política la que tiene la misión de ordenar la sociedad, aun con los medios violentos. La religión y las Iglesias han de buscar esa ordenación, pero por caminos nuevos de amor, conciliación y servicio.

Y si nos fijamos en los santos y héroes del cristianismo, pienso que todos ellos marchan en esa dirección. Son hombres que nunca se pueden presentar, como modelos de realizaciones políticas o económicas. No son hombres de la violencia sino de la renuncia a sus propios derechos, en favor de los más necesitados. No son hombres de partido, sino de amor universal.-- San Francisco de Asís, uno de los grandes modelos de vida cristiana, es el hombre que renuncia a sus negocios y a sus intereses, para cantar por Europa la pobreza y la paz, el amor y la libertad. Y no sin razón, ha dicho de él Toynbee que es "el alma más grande que haya surgido hasta ahora en nuestro mundo--- occidental".

El término del heroísmo cristiano no es el logro de la riqueza ni la victoria por la fuerza, sino el martirio. Así-- terminó Cristo y así vemos que han terminado los héroes de la no-violencia como Gandhi y Luther King. Es la debilidad del-- que ataca con la razón y el amor al que se defiende con la -- fuerza y con la violencia. Es el escándalo de Nietzsche y los demás buscadores del poder y de la fuerza. Y sin embargo en-- esa debilidad está toda la grandeza cristiana de la que nunca deberá avergonzarse.

#### LOS LIMITES DE LA NO-VIOLENCIA

Sin embargo tenemos que reconocer que la no-violencia-- no es la solución para todos los problemas actuales de la hu-- manidad. Sus más acérrimos defensores se esfuerzan por todos-- los medios en probar la eficacia de sus tácticas y métodos de acción. Nos cuentan casos impresionantes en todos los conti-- nentes. Nos presentan algunos casos verdaderamente sorpren-- tes de eficacia que quieren convencernos que la no-violencia-- es el instrumento definitivo y eficaz. Y aun cuando recono-- cemos que la no-violencia es eficaz en el plano político y en-- algunos casos supera a las tácticas violentas, nos parece que nunca se llega a probar que la no-violencia es capaz de solu-- cionar los problemas del mundo de hoy.

La debilidad de la no-violencia comienza en el momento en que se la quiere presentar, como la única manera lícita de acción. Pues vemos que hasta hoy son las armas y el dinero los

que imponen la ley de las naciones. Los mismos defensores de la no-violencia no pueden menos de sentir la inadecuación de sus métodos ante los actuales problemas. Helder Cámara se expresa así: "Tengamos el valor de preguntarnos: ¿la acción no-violenta es un canto de sirenas, una realidad que nos adormece?; ¿fuera de la violencia armada hay posibilidades para un país subdesarrollado de arrancarse de su subdesarrollo? ; ¿hay posibilidades para las zonas subdesarrolladas de un país rico de alcanzar el nivel de desarrollo nacional?". Y poco más adelante señala condiciones previas que son esenciales para la acción no-violenta y que no siempre se dan: "Pará oponer a la revolución armada la fuerza de la verdad, la presión moral liberadora, parece indispensable que el régimen establecido tenga un mínimo respeto a los derechos humanos y, en concreto, al derecho de expresión. También es necesario que no sean implantados métodos totalitarios de distorsión de la verdad y menos aún de torturas físicas y morales" (8).

La acción no-violenta es imprescindible en la humanidad y florece en su parte más elevada moralmente. Pero ella sola no es capaz de enfrentarse al mundo de los egoísmos y ansias de poder que dominan la política y los negocios. Es necesario que, a la vez que se actúa en la dimensión de profundidad, se trabaje con medios más eficaces y contundentes en el plano político. Ni la sola no-violencia ni la sola acción política violenta lograrán la transformación profunda del mundo que deseamos. Es preciso trabajar en ambos frentes, con armas

---

(8) H. CAMARA: "Espiral de violencia", p. 33ss.

morales y con armas físicas, a la vez, con el amor y la bondad, pero también con la fuerza y la violencia.

Por eso, aun reconociendo que la acción no-violenta es la típicamente cristiana creo que debemos evitar los excesos de creer que no hay o no debe haber otros modos de acción. Más--- aún, me parece que es necesario señalar los límites que la---- acción no-violenta comporta y hasta las posibles desviaciones-- que puede sufrir. Sólo con este juicio crítico llegaremos a -- comprender el alcance de sus métodos.

Ya he dicho que pienso que la acción no-violenta no resulta eficaz, como norma directriz de la política. En el turbio juego de las luchas por el poder, el que se presenta con medios limitados de acción está condenado de antemano al fracaso. Lo cual nos hace ver que el procedimiento cristiano de acción no-se puede extender, sin más, a todas las actividades humanas. La política tiene sus leyes que no se pueden saltar idealística-- mente.

Pero aparte de esa limitación fundamental, hay otros pe-- ligros que pueden viciar la acción no-violenta. Y uno de ellos consiste en que la diferencia entre la violencia física que se ha de evitar y la violencia moral que se ha de poner en prácti-- ca, no es tan nítida, como para justificar siempre la acción-- no-violenta. La violencia moral es capaz en muchos casos de -- producir un daño mucho más profundo en el corazón del hombre,-- que la misma violencia física. Más puede herir una acusación-- que un golpe. ¿Por qué entonces rechazar siempre la violencia y

defender la no-violencia?

Se suele contestar que en la violencia física se trata de imponer la fuerza sobre el que la padece renuente<sup>mente</sup>, mientras que en la no-violencia se trata de convertir al mismo adversario, por la fuerza misma de la verdad y de la justicia. Como tendencia está muy bien. Pero en la práctica, hay que reconocer que no se logra en muchos casos la conversión del adversario, sino que se le coacciona, no física, sino moralmente, por la influencia de los medios de comunicación, de la opinión pública o del aislamiento moral. Y en estos casos nos hallamos con una situación semejante a la de la violencia física.

Creo que esto se comprueba en muchos de los casos aducidos, como victorias de la no-violencia. No se triunfa, porque el adversario haya reconocido los derechos de la verdad, sino porque la presión moral le obliga a ceder, aun cuando internamente lo haga contra su voluntad y con esperanza de desquite. ¿Es en estos casos tan esencial la diferencia entre el uso de armas físicas o morales?

Además se corre otro peligro en ciertos planteamientos de la acción no-violenta. Y es que sus defensores insisten a veces de tal manera en centrar toda la acción en los medios no-violentos, que parece residir ahí la clave misma de la moralidad en la lucha. Y sin embargo toda violencia, lo mismo la física que la moral, se puede utilizar igualmente para las causas justas e para las injustas. Y ningún fin se puede justificar por el solo hecho de tender a él por medio no-violentos. Ni

pueden sentirse asegurados contra todo posible error los que actúan por la no-violencia, como si la inocuidad de los medios les librara del riesgo. Son muchos los que hoy actúan con medios no-violentos al servicio de causas injustas, pues los medios humanos, aun los mejores, están a disposición de cualquiera que los quiera utilizar.

De ahí que la misma acción no-violenta haya de estar en una constante reflexión crítica sobre sus métodos y sus fines. Las armas morales, como las físicas son siempre dañosas y todas siembran odio, en mayor o menor dosis. Por eso en la acción no-violenta, lo mismo que en la violenta es preciso que la justicia de la causa sea la que domine y la que obligue constantemente a una revisión y superación de los medios.

Por último, me parece que es importante el tener en cuenta el grado de evolución moral de una sociedad, para poder calibrar el alcance de las armas morales. Y ésta es quizá la razón, por la que las directrices no-violentas del sermón de la montaña no han llegado a descubrirse plenamente hasta nuestro siglo. No cabe duda que existe un desarrollo moral en la humanidad. Hoy el mal impacta más poderosamente al mismo que lo realiza, si la sociedad le confunde. Y son los medios de comunicación mundial los grandes auxiliares de esta lucha moral por la justicia, pues el más pequeño acontecimiento puede repercutir en las conciencias de todos los hombres. Aunque tampoco conviene olvidar la parcialidad y los egoísmos que se encierran en esos medios de comunicación, muy generosa y altruistas en unas causas y muy reticentes y olvidadizos en otras.

Todo esto nos ha de hacer ver que la no-violencia no es el instrumento cómodo y seguro que se puede utilizar sin peligros. Es peligroso, como todo compromiso humano. Y hay que saberlo manejar al servicio de la justicia. Pero ya hemos dicho que no es el camino único. Es la vía de las fuerzas morales y espirituales de la sociedad. La política, al menos hasta el día de hoy, parece exigir la posibilidad de la violencia física, como medio inevitable de acción.

#### LA ACCION CRISTIANA

Tengo la impresión que uno de los errores de enfoque en el cristianismo ha sido el pensar que los modos de acción que Cristo sugiere en el sermón de la montaña se habían de aplicar más o menos literalmente, a todos los campos de acción humana. Entonces el cristiano que acudía a la vida política o económica se sentía como un extranjero que es incapaz de moverse en esos ambientes tan extraños a los ideales morales que Cristo propugna.

En este mismo sentido, si se proponen al hombre político o de negocios los ejemplos de Cristo o de San Francisco, es evidente que se sentirá desalentado, pues Cristo y San Francisco son, de alguna manera, hombres que fracasaron en la política y en los negocios. Y parece evidente que el negociante que pretenda tener como norma de acción el principio cristiano que "es mejor dar que recibir" no prosperará demasiado en su negocio. Y lo mismo el político que tenga como lema el ofrecer la otra mejilla al que le ataca y decir siempre la verdad con sin

ceridad plena, no podrá subsistir en la lucha violenta por la conquista del poder y su duro ejercicio.

No es extraño que algunos se hayan preguntado, si se puede ser realmente un comerciante o un político, y a la vez, un cristiano. Y es que si se concibe la moral cristiana, como un conjunto de normas restrictivas y de prohibiciones, el comerciante o el político cristiano se presentarán con las manos atadas en una lucha que requiere todas las fuerzas y todos los medios para vencer. Y la consecuencia no podrá ser, sino el fracaso.

Creo, sin embargo, que aun cuando el ejemplo de Cristo o el de San Francisco tengan una dimensión humana para todos los hombres, sería absurdo pensar que su camino de heroísmo y de martirio es el único camino de realización cristiana. Eso llevaría a concluir que el cristiano nunca podrá triunfar en la vida. Y que una civilización compuesta de cristianos habría también de llevar al fracaso humano. Y creo que estas conclusiones nunca se han admitido en la interpretación del evangelio.

Las normas ideales del sermón de la montaña, lo mismo que los ejemplos heroicos de Cristo y de los mártires no pueden ser pautas concretas de acción para la generalidad. Se trata más bien de ideales supremos a los que hay siempre que aspirar, sabiendo que son inalcanzables para la mayoría. Son faros remotos que iluminan un camino difícil, no rieles de tren que fuerzan una dirección. Son espíritu y no letra, dinamismo inte

rior de amor, más que código de normas esclavizantes y limitadoras. Es una fuerza invisible que inspira una vida, no una serie de pautas que nos restan tarea creadora.

Si nos fijamos en las aplicaciones concretas del sermón de la montaña, veremos que se exige la sinceridad plena y se rechaza el juramento. Se recalca la indisolubilidad del amor matrimonial y se rechaza el divorcio. Se ensalza la caridad y se condena la agresión aun verbal. Se engrandece el ideal de la paz y se rechaza la propia defensa. Y, sin embargo, la moral cristiana ha permitido siempre el juramento, el divorcio (al menos en algunos casos), la agresión verbal que el mismo Cristo u a con frecuencia, y la licitud de la propia defensa hasta la muerte del agresor. Lo malo es que se ha tratado, por medio de la casuística, conciliar el ideal con las inevitables excepciones.

Y no se trata de excepciones, sino de un ideal puro y supremo hacia el que hay que tender sin cesar, pero sabiendo que nunca puede ser una norma concreta de acción. Por eso la solución no puede hallarse en cauísticas más o menos laxas, que permitan la guerra justa o el tiranicidio. Se trata de encender cada vez más el ideal del amor, que cada uno tendrá que realizar en la medida de su posibilidades y dentro de unas circunstancias esencialmente limitadoras. La casuística no soluciona nada y empieza por enfocar mal el problema (9)

---

(9) B. HARING: "La no-violencia, revolución según el evangelio", en *Stimmen der Zeit*, n. 183 (1969). Trad. de José M. Gallego.

No en todos los hombres bautizados se pueden esperar opciones semejantes. Cabe la dedicación plena a la transformación cristiana del mundo, como en el caso de un Luther King o Hel— der Cámara. Pero otros muchos deberán incursionar en el mundo-económico o político para actuar en ellos, de acuerdo a los fines de la economía o de la política. Ha sido una concepción --clerical la que ha podido pensar que los primeros eran el ideal y los segundos la excepción. Más bien hay que pensar lo contrario y que son los laicos comprometidos en el mundo los que forman primariamente las Iglesias.

Y aun dentro de cada cristiano laico no hay que pedir-- una uniformidad de acción cristiana. La carga de espíritu cristiano que un hombre puede infundir en su vida no puede ser homogénea. Se trata de una realidad espiritual y dinámica que no se puede medir ni calcular desde fuera. Cada hombre tiene una vocación y su encuentro con Dios está en el corazón de su misterio. Dios no pide a todos lo mismo, ni todos pueden responder de la misma manera. No hay pautas exteriores fijas que puedan medir el alcance del compromiso de un cristiano. Por eso-- es tan difícil querer señalar en la historia quiénes han sido políticos o negociantes cristianos. Y de ahí la falta de héroes que se puedan señalar en estos campos.

A la vez, hay que tener muy en cuenta las circunstancias concretas en las que se realiza la acción. No cabe duda que el mundo de la política, como el de los negocios, es donde se pone más de relieve la lucha humana y donde los elementos creativos se mezclan con los egoísmos y pasiones más turbias. Así es el-

hombre, grandeza y miseria, nos agrada o no nos agrada. Pensar que en estas circunstancias y buscando el éxito humano, se puede actuar como un Francisco de Asís, es condenarse al fracaso y a la burla. Frente a los que actúan con toda clase de medios y sin escrúpulos, no se puede uno enfrentar con inocencia y con un conjunto de inhibiciones morales que le cierran todo un vasto campo de acción.

Por eso estamos convencidos que los métodos de la no-violencia no son por hoy suficientemente eficaces para guiar una acción política. Es colocarse en desventaja frente al adversario que tiene toda clase de armas violentas. Y lo mismo podemos decir de una actitud moral, guiada por un conjunto de normas y prescripciones que no se pueden saltar nunca. También--- aquí se trata de un recorte de la acción que ha de ser decisivo en el enfrentamiento. Y el cristiano que aborda la política ha de ir con esperanza de éxito y con los medios necesarios para lograrlo.

El cristiano ha de ser en realidad un hombre de este mundo en el que la injusticia está todavía demasiado arraigada en las estructuras y el egoísmo demasiado incrustado en los corazones. Es en ese mundo en el que hay que hacer la política y en el que hay que actuar. Pensar idealísticamente en una acción política sin mancharse las manos, es condenarse a no actuar. -

Es fácil señalar desde afuera los males del mundo y describir los posibles caminos de cambio. Pero cuando se trata de realizar el cambio no se puede menos de chocar con realidades-

demasiado turbias y violentas que exigen una respuesta muchas veces turbia y violenta. Entre las ineludibles posibilidades del que realiza la política han de estar muchas veces la violencia, la guerra, la astucia, la confiscación de bienes y la pena de muerte. Una política al margen de tales posibilidades no pasa de ser una evasión a un mundo soñado.

Surge entonces la pregunta de si existe diferencia entre un cristiano que actúa en la política y un marxista, para quien todos los medios que conducen a su fin son buenos. ¿No estamos admitiendo en el fondo la antigua doctrina, rechazada por la Iglesia, de que el fin justifica los medios? ¿No se colocan así en el mismo plano el marxista y el cristiano que -- actúa políticamente?

Creo que hemos de responder que la diferencia que se pueda señalar entre una acción política de inspiración cristiana y una marxista no puede consistir en determinadas fronteras que uno no puede nunca traspasar y el otro sí. No se trata de una cuestión de programas o de tácticas, cuanto de espíritu. Y el espíritu no se puede precisar con líneas claras y esquemáticas.

En el orden de los fines, no hay duda que existe una afinidad entre cristianos y marxistas. Ambos tienden hacia la justicia y la liberación de los pueblos aun cuando sus diferentes visiones antropológicas les obliguen a ver esa justicia y esa liberación con formas y matices diferentes. Es sobre toda en el orden de los medios, donde la diferencia se hace más

patente, aunque aquí tampoco se puedan señalar fronteras precisas.

El espíritu que guía al marxista en la utilización de los medios está dominado por una tendencia fría, calculadora, guiada fundamentalmente por la eficacia en orden al cambio social revolucionario. No que no le duela la guerra o las muertes que llevan a la revolución, sino que las planifica conscientemente, pues está convencido que es el único camino eficaz para el cambio de estructuras. El valor de la eficacia parece predominar de tal manera que hace menospreciar la crueldad de los medios, si conducen hacia el fin.

El espíritu cristiano que ha de guiar al hombre político es más difícil de definir. El Nuevo Testamento no nos ha dejado ejemplos concretos de esta acción y los principios ideales resultan a veces muy lejanos para orientar la lucha política. Lo que sí es claro es que el cristianismo no puede reducirse a normas fijas, o a recetas de acción prefijadas de antemano. Como dice H. Assmann, "el que siempre sabe a priori cómo tiene que actuar de acuerdo a una situación todavía no dada, toma una decisión inmoral -esto hay que decirlo claramente- precisamente por ser abstracta y ahistórica" (10). Y con frecuencia cometemos ese pecado, al prefijar la licitud, o la ilicitud de la violencia, la necesidad de la revolución, o la conveniencia de reformas parciales. Conclusiones de tipo general,

---

(10) H. ASSMANN: "El lugar propio de una teología de la revolución", en *Selecciones de Teología*, X (1971), p. 157 ss.

que pretenden tener validez para todo tiempo y lugar y de espaldas a las circunstancias reales de la situación de cada pueblo, **su espíritu** revolucionario y el poder militar o político de los gobiernos opresores y sus aliados.

El espíritu cristiano ni podrá guiarse por normas morales fijas, ni por la limitación de los medios no-violentos. Es un espíritu de amor con toda la amplitud y la vaquedad que pueda tener esta palabra. Y es con este espíritu que tiende a respetar a todo hombre, como verdadera persona, con el que ha de hacer la elección de los medios. No será la eficacia su norma suprema de acción. La misma eficacia estará condicionada al amor a los hombres, aun cuando en muchos casos las opciones posibles no puedan realizarse, sin pasar por la guerra o la muerte. Es ese espíritu el que ha de crear en cada situación la respuesta apropiada al constante desafío de la lucha.

Pero no hay en el fondo de esa concepción un presupuesto de que el fin es capaz de justificar los medios? Creo que se trata más bien de otra figura. Se trata de aceptar que en innumerables situaciones de la vida política, la opción que se presenta es entre dos medios que en sí considerados son malos. No cabe la pura opción del bien, ni la casuística del principio de doble efecto. Si no se quiere abandonar la acción política, hay en muchos casos que enfrentarse a esas situaciones perplejas, en que el mal se presenta en cualquier opción. Querer establecer también una norma fija de la obligación del mal menor, es volver a encasillar la acción y organizar una nueva casuística que catalogue la categoría de los males. Y repetimos que más que

de códigos hechos, se trata de un espíritu iluminador de la acción.

Obra cristianamente es guiarse por ese espíritu de amor al hombre, aun en decisiones que supongan la violencia y la guerra. Por eso es un riesgo el ser cristiano y no la seguridad de preceptos salvadores. Por eso más que de ser cristianos, como de algo conseguido inamisiblemente en el bautismo, deberíamos hablar de un constante hacer cristiano a lo largo de la vida, sin llegar nunca a la meta inalcanzable. Y de hacerse cristiano no en forma químicamente purificadas de todo mal, sino en la trama viscosa donde el bien y mal resultan tantas veces inseparables.

De todos modos, resulta muy oscura la imagen del político cristiano y nos faltan quizás modelos concretos en que inspirarnos, sin negar la ejemplaridad de muchos gobernantes que se han dicho cristianos y lo han sido en alguna medida. Es quizás su inevitable participación en el mundo de la violencia la que ha impedido que lleguen a ser modelos netos y definibles.

Lo que sí pensamos que es importante es señalar la distinción entre la acción de las Iglesias con indiscutibles repercusiones políticas, pero a través fundamentalmente de la acción no-violenta y la acción propiamente política de los cristianos que ha de ser independiente y sin oscuras dependencias de la religión institucionalizada. No se trata de una división cismática de campos. Se trata de aunar las acciones, trabajando cada uno desde su esfera de influencia y por los medios apropiados a ella. Que, sin embargo, quedan muchos campos oscuros y muchas situaciones ambiguas, sería ingenuo negarlo. Pero es claro que las Iglesias, como tales, suelen ser de lo más desadaptado para la acción política, como la política es extraña a la acción interior que se dirige a la conversión de los corazones.

EN TORNO AL LIBRO "TEOLOGIA DE LA LIBERACION",  
(\*) DE GUSTAVO GUTIERREZ

por José Luis Idígoras, S.J.

Realmente hay que reconocer que resulta sorprendente la aparición de este libro en medio de nuestro desierto teológico. Es una obra sin precedentes inmediatos, y es realmente seria, documentada, reflexiva y enfoca los problemas más vivos de nuestro cristianismo latinoamericano.

Por eso lo primero que tenemos que hacer es felicitar al autor y mostrarle nuestro sincero agradecimiento cuantos nos interesamos por la misión de la Iglesia en América Latina. No se trata de un libro frío y teorizante, sino de una líneas comprometidas en la búsqueda de un pensamiento que pueda dar consistencia a los esfuerzos de nuestras Iglesias hacia una verdadera renovación y un compromiso con la trágica realidad.

Muchas cosas habría que alabar en concreto. Nos hallamos ante un libro que está escrito desde la realidad latinoamericana y para ella. Dependiendo en la temática general de la teología europea, sabe hallar un camino original y creada con-

---

(\*) G. GUTIERREZ: "Teología de la liberación", Lima 1971.

los problemas vivos de nuestro pueblo oprimido.

La búsqueda de una teología y aun de una espiritualidad liberadoras que sean capaces de animar a los hombres comprometidos en la acción y darles un pensamiento y una mística está en el centro de las preocupaciones del autor y pienso que es-- tarea decisiva e impostergable.

Sin embargo, prescindiendo de otras muchas alabanzas que se podrían comentar voy a tomar una actitud crítica con respecto a algunos puntos. Me parece que esto ha de resultar más positivo y más de acuerdo con la mentalidad crítica que el autor propugna. Quizá de esta crítica pueda resultar un poco de luz, gracias al contraste y a la negación.

En primer lugar, el libro parece responder claramente a la situación concreta en la que ha nacido. El fracaso de los-- movimientos apostólicos especializados y la decepción de mu--- chos de sus miembros, ante los límites de compromiso social que se les imponían. El querer señalar fronteras de acción a grupos juveniles y dinámicos no podía conducir, sino a la frustra-- ción de esos cristianos ante los más urgentes problemas de su mundo.

A la vez, esa desilusión se ha vivido frente al dinamismo marxista que, sin escrúpulos de ninguna clase, se ha lanzado por la vía de la efectividad a conseguir sus metas. Es natural que ese enfrentamiento en la práctica y en la acción haya-- podido llevar a una lucha, en primer término, y a una asimila--

ción después de todo aquello que en el adversario resultaba admirable y asimilable.

No es ésta una actitud nueva en la Iglesia. El mismo--- Sto. Tomás llegó a asimilar al filósofo que era presentado, como el gran adversario del cristianismo, e hizo de él la base de la teología católica. Pero hay que reconocer que esa tarea-asimilatoria no está exenta de posibles traiciones a elementos que son fundamentales.

Desde este punto de vista, el libro de G. Gutiérrez tiene elementos muy positivos. Pienso que tenemos que aprender mucho de la mística marxista en favor de los oprimidos. Que nuestro amor a los pobres es frecuentemente idílico y no exento de hipocresía. Que nuestra religión, al separarse de los problemas más urgentes de nuestro pueblo, corre el peligro de enquistarse en sus dogmas y jerarquías y no responder a su misión esencial de salvar al hombre que vive en situaciones infrahumanas en las que a penas le es posible otra religión que la que venga a poner un rincón de paz en su miseria.

Creo que en este aspecto el libro no merece, sino alabanzas. Pero tengo la impresión que cuando trata de definir -- más concretamente la liberación, como tarea esencial para el cristianismo latinoamericano, entra en cuestiones discutibles que manifiestan la situación concreta de la que ha brotado el libro. Dirigido a esos grupos juveniles y dinámicos, puede ser que el mensaje del libro resulte orientador. Pero, al dar la impresión de ser esa la única vía liberadora, corre el riesgo-

de que otros cristianos sinceros rechacen la noción misma de liberación, al verla unida a formas políticas muy discutibles. Y pienso que así se desvirtuaría uno de los fines del libro que es precisamente aprovechar el valor y la dinámica del cristia--nismop para la causa liberadora.

Para describir la noción de liberación en el campo político, par te del fracaso del llamado "desarrollismo" que estuvo en vigen--cia en los años cincuenta y que se ha manifestado, como una con--cepción ingenua y falsa. Frente a las esperanzas cifradas en u--na carrera unidireccional, han surgido las teorías que explican la opresión y la dependencia de América Latina, y del tercer - mundo en general, como condición indispensable para el progreso de los países superdesarrollados e imperialistas.

La consecuencia es clara. Los países de América Latina só lo hallarán su liberación por medio de "una transformación pro--funda, una revolución social, que cambie radical y cualitativa--mente las condiciones en que viven actualmente". Y esto, lo mismo en el plano nacional que en el internacional. "Sólo puede ha--ber un desarrollo auténtico en la liberación de la dominación e--jercida por los grandes países capitalistas y, en especial, por el país hegemónico: los Estados Unidos de Norteamérica. Lo que implica, además, el enfrentamiento con sus aliados naturales: - los grupos dominantes nacionales" (p.115)

Aunque el autor no se atribuye expresamente esta visión radical, sino que la pone en boca de los grupos más alertas del Continente, tengo la impresión que todo el desarrollo ulterior

de la idea liberadora va indisolublemente unida a esa forma -  
concreta de ver las cosas. Ni siquiera se ven resquicios de o-  
tras posibles formas de concebir y enfrentar la liberación. -  
Con lo cual es posible que muchos se sientan rechazados por e-  
sos presupuestos políticos que no dejan de ser discutibles.

No quiero yo entrar en la discusión de tales teorías. -  
Sería obra de más espacio y de gente más capacitada. Lo que --  
quiero recalcar es que esa forma limitada de concebir la libe-  
ración sólo puede animar a determinados grupos minoritarios -  
dentro del cristianismo. Y creo que de esa manera se rechazan-  
los posibles esfuerzos de otros muchos cristianos de buena vo-  
luntad que buscan la liberación de los pueblos, aunque no lo -  
conciben quizás de esa forma.

Tal forma concreta y política de enfrentar los proble -  
mas me parece más propia de un partido concreto que de una o--  
rientación religiosa que debe prestar la mística y el dinamis-  
mo espiritual en forma más genérica. Son muchos los sinceros -  
cristianos que, ansiosos de la lucha liberadora, pueden pensar  
que los caminos concretos de realizarla son otros. Que el dile-  
ma simplista "por o contra el sistema", "reforma o revolución"  
(p.172) no responde a la realidad y a la verdadera eficacia.

Por no poner, sino un ejemplo, hay muchos cristianos que  
piensan sinceramente que el actual régimen político del Perú --  
puede ser un camino más eficaz hacia la liberación que las gue-  
rrillas, o el sabotaje. Y eso que quizás piensen que se trata -  
de un régimen más reformista que estrictamente revolucionario.

Y quien pone ese ejemplo, podría poner otros muchos que dejan al claro dilema en la suma perplejidad. El mismo enfrentamiento político que se considera esencial para la liberación, se puede enfocar desde mil posturas y con tácticas completamente diferentes. Y no siempre habrá que pensar que los medios más radicales han de ser los más eficaces.

El cristianismo es una religión, aun cuando algunos oportunistas no gusten de usar esta palabra que hemos usado secularmente, por el hecho de que ha empezado a sonar mal en algunos ambientes secularistas. Y creo que la misión religiosa está en el plano dinamizador de la conciencia, en la creación de una mística por la justicia, en el impulso a los compromisos reales que oprimen al hombre que hay que liberar.

Pero no es un partido político, por más prestigio que esta palabra tenga en los medios modernos. Y, precisamente por eso, suele fracasar en toda acción directa en el plano de la lucha política. Hay demasiado idealismo en las declaraciones de muchos eclesiásticos, hay demasiada contemplación pura de los ideales justos y pacíficos, hay demasiado olvido de la realidad concreta y sus múltiples implicaciones, para que no fracasen al llegar al campo de la acción inmediata.

Es cierto que los cristianos (y si se quiere, algunos sacerdotes) han de ser hombres de acción política. Pero para ello habrán de usar sus partidos políticos, sus programas de acción, sus tácticas de lucha. Y unos cristianos podrán escoger caminos muy diferentes hacia la liberación, según sus puntos -

de vista. Las directrices cristianas se quedan en el orden de los fines, o las aplicaciones generales. Sólo los partidos políticos son capaces de enfrentar la situación concreta y luchar eficazmente por superarla. Señalar caminos políticos en nombre del cristianismo, me parece que ha de llevar de antemano al fracaso y ha de conseguir que sólo un grupo reducido de cristianos se identifique con sus programas y tácticas.

Hay cristianos que piensan que la acción política se puede realizar con los partidos marxistas, que buscan la liberación del hombre. Pero creo que la mayoría no son de esa opinión y que no se les va a convencer de lo contrario por persuasión religiosa. Y no creo que haya que pensar que en este segundo grupo se trata de malos cristianos que sólomente buscan su interés.

Más aún, pienso que el mismo libro de G. Gutiérrez al enfrentarse con el pensamiento y la acción de los grupos más alertas del continente, no ha podido sino enfrentarse con un inmenso pluralismo político, tras el ideal común de la liberación. Sin embargo, me parece que no lo ha puesto suficientemente de relieve y puede parecer que se trata de tendencias homogéneas en lo político. Creo que entre un Helder Cámara o un Pablo Freire y un Camilo Torres o un Néstor Paz hay diferencias de tipo político que son insuperables, aunque en todos arda la misma llama liberadora.

Otro problema muy distinto es el de la Iglesia oficial y su prestigio que, sin duda, se podrá y deberá usar en favor de los oprimidos. Pero estas llamadas de atención, estos gestos --

proféticos jamás realizarán la revolución política. Son excitadores de las conciencias dormidas, llamadas a la justicia y a la acción, pero muy ineficaces, si no se da, por otro camino, una acción política liberadora. Y tengo la impresión que estos mismos gestos proféticos, cuando quieren rebasar en exceso el plano de los fines, llegan a incurrir en contradicciones que les restan el prestigio que necesitan para ser eficaces.

Respecto a la noción de socialismo que se nos presenta también, como una meta hacia la liberación, creo que hay que decir también que es algo demasiado vago y ambiguo, como para unificar políticamente a los cristianos. Pienso que desde el punto de vista católico, nada se puede objetar a la noción de socialismo. Pero pienso también que frecuentemente se trata de un mito, detrás del cual caben concepciones muy contradictorias. Frecuentemente los eclesiásticos nos hablan de unos socialismos bastante utópicos, de climas de igualdad y de justicia que sólo viven en su anhelo. Uno de los testigos que cita el libro, confiesa, al hablar del futuro socialismo latinoamericano: "por mi parte creo que debe ser un socialismo democrático" -- (p. 149). No pasamos del bello modo de pensar y soñar nuestra futura sociedad.

Sin embargo, cuando uno mira a los socialismos concretos que existen en América Latina y en el resto del mundo, tengo la impresión que hay que ser muy optimista para ver en ellos un camino firme que ilumine decisivamente nuestros proyectos. ¿No hay socialismo, más opresores del pueblo que algunos capitalismo? ¿No hay naciones oprimidas por otros socialistas? Y eso--

no supone el negar todas las ventajas que pueda tener el socialismo. Pero insistimos en que no pasa de ser un mito político, susceptible de interpretaciones y realizaciones muy diversas, y discutibles aun en su contenido fundamental.

Y pasamos ahora a la consideración más propiamente religiosa de la obra de Gustavo Gutiérrez y de su concepción de la liberación. También aquí aparece la impronta de las circunstancias concretas en que el libro ha surgido. Y como toda encarnación lleva consigo una limitación.

Es cierto que el ideal de la liberación de nuestros pueblos es el signo más característico de los tiempos en América-Latina. Los ideales de la juventud corren por esta corriente. Y toda concepción religiosa, al margen del compromiso con los -- oprimidos, les resulta evasiva y sin razón.

Yo creo que el ideal de liberación de nuestros pueblos-- se puede unificar muy bien con la vivencia cristiana de esos-- grupos comprometidos. Y en esta dirección van los esfuerzos del libro que comentamos. Pero me parece que una de las razones básicas de esta posibilidad de vivir unidos el ideal cristiano y el esfuerzo liberador es precisamente que se trata de liberar-- a los oprimidos y no de buscar intereses de grupo o de clase.

Pero si tratamos de trasplantar a la letra esa visión-- de la liberación a los mismos grupos oprimidos, hay el peligro de convertir el cristianismo en una lucha apasionada contra los enemigos de nuestros intereses. Y aun cuando pienso que esta--

lucha es muy necesaria y básica para la liberación, dudo que en esa lucha se pueda vivir el espíritu de altruismo cristiano .-

Y es que el cristianismo lleva siempre consigo un elemento de entrega generosa a los demás y no se puede reducir a la lucha por el progreso propio o de la propia clase o nación. Pues de esa manera se desfigura el mensaje cristiano y se tiende a una absolutización religiosa de los intereses de grupo. Y eso se presta a los más terribles abusos.

Por eso el cristianismo va esencialmente unido a la renuncia y al sacrificio. Por eso la cruz no se puede nunca desvirtuar del mensaje cristiano. Y me parece que en el libro que comentamos estos aspectos ocupan un lugar demasiado secundario.

La vida entera de Cristo se resume en la entrega a los demás, a través de una muerte liberadora de los otros, pero llena de trágicas renunciaciones personales. Querer hallar una cómoda síntesis entre el desarrollo personal y de clase con la vivencia del sacrificio y la entrega generosa, me parece poco sincero. A mi juicio, nos hallamos ante una de las más misteriosas antinomias del evangelio.

Y añadiría que a ese posible peligro de desvirtuar el evangelio en una concepción de liberación, como lucha contra los opresores (en el caso de ampliar esa noción de liberación al pueblo, cosa que no parece hacer Gustavo Gutiérrez) hay que extenderlo al mismo plano humano. No cabe duda que el desarrollismo ha pecado de ingenuidad, al pensar que el desarrollo de

pende exclusivamente de nosotros y que siguiendo por el camino de los países desarrollados, llegaremos antes o después a sus posiciones. Se olvida el elemento esencial de la opresión y los dinamismos sociales que tratan de conservarla.

**Pero**, a la vez, creo que hay un peligro muy real, en anunciar la liberación, como la mera consecuencia de una explosión, llevada a cabo por agentes perversos e invisibles que cargan con la razón de todos nuestros males. La tendencia del pueblo a buscar explicaciones de su situación oprimida es patente. Cabe entonces sustentar un mito que favorece la pereza y la inacción, ya que los males que se padecen son el fruto de poderes misteriosos y muchas veces inalcanzables (piénsese en el poderío de los Estados Unidos). Con lo cual la frustración aumentará y las fuerzas creadoras se dirigirán a la destrucción de lo que parezca encarnar el fantasma del opresor.

Y no es que niegue la existencia real de los opresores. Creo que existen y que hay que combatirlos. Pero hablo de la tendencia mitificante del pueblo en búsqueda de la liberación de culpa y lo cómodo que resulta hallar razones que atribuyen esa culpa a los demás.

Y volviendo al tema central de la concepción del cristianismo, me parece que en las diferentes concepciones liberadoras hay un peligro de inclinarse por modelos de acción veterotestamentarios. El exodo se suele tomar, como el pasaje central de la revelación, en el que se encierra el misterio liberador que hay que repetir. Pero, si hemos de ser sinceros y no

hemos de confesar que esa mística liberadora lleva al genocidio de los pueblos cananeos que se narra en el libro de Josué? ¿No es el mismo celo judío que busca la liberación del opresor, el que acaba convirtiéndose en opresor de otros pueblos?

La utilización de la religión para fines nacionales o de grupo ha sido muy corriente aun dentro de la historia de la -- Iglesia. Pero en el fondo late una idolatría que convierte al Dios universal, en el dios parcializado por nuestra causa. Para Israel, sus triunfos políticos y humanos son los triunfos de Dios. Igualmente la derrota y la muerte de sus adversarios son las proezas divinas. No cabe duda que hay aquí un elemento ido látrico que poco a poco se fue superando en el mismo Antiguo-- Testamento.

Esa misma identificación de los ideales nacionales con la voluntad divina es la que ha guiado al Islam a sus guerras-- santas. Y no pocas guerras y conquistas de los cristianos se-- han basado en una concepción muy parecida que hoy criticamos-- justamente. Por eso creo que no debemos imitar sus ejemplos.--

Y es aquí donde chocamos con el problema mismo de la religión y de su misión, dentro de la cultura. Evidentemente que en este complejo problema, se ha tomado posiciones muy diver-- gentes. Desde la contraposición fundamental entre ambas, hasta la identificación.

Es cierto que la religión, y en concreto el cristianis-- mo que nos atañe, debe estar de alguna manera enlazado con la--

tarea humana del desarrollo, de la realización del hombre en un proceso liberador. Quizás históricamente el cristianismo ha descuidado este aspecto optimista y creador y surgen de ahí las reacciones y críticas.

Pero, al lado de esa tarea y en forma indiscutiblemente esencial, pertenece a la religión y al cristianismo en particular, el relativizar todos los valores mundanos y someterlos a la norma absoluta que los trasciende. De ahí que no pocas veces la religión aparezca a los ojos profanos, como enemiga de la vida. No porque la desprecie, sino porque la somete a un criterio superior, ante el cual todas las demás cosas quedan condicionadas.

Ante el Reino de Dios, el comer, el beber, o el vestirse son cosas intrascendentes en el evangelio. El ser soltero o casado, el ser esclavo o libre es accidental para Pablo, ante el nuevo don de la libertad cristiana. La margarita preciosa hace que se mendan con regocijo todas las cosas. Y el mundo entero se convierte en estiércol, en comparación de conseguir a Cristo.

La religión se enfrenta al absoluto, al fin decisivo del hombre, al destino de ser hombre en plenitud, y ante esa meta todos los medios quedan relativizados. Esto es patente en los grandes genios del cristianismo que de algún modo aparecen siempre como menospreciadores de los valores culturales contemporáneos. Lo mismo Pablo que Orígenes, Agustín, Francisco de Asís, Lutero, Teresa de Avila, Pascal, Kierkegaard o A. Schweizer.

Y ese mismo elemento despreciador de la propia vida aparece en otras religiones, como el budismo. Y algo semejante nos encontramos en un Camilo Torres o en un Néstor Paz.

Y cito a este propósito el ejemplo de Nazarín, al que alude el autor. Para su interpretación, se trataría de alguien que "nunca amó con amor humano" (p. 247). El problema resulta así muy sencillo. Pero me parece que el Nazarín de Buñuel (como el de Pérez Galdós) nos presenta la trágica ambigüedad de la religión, que se repite en los grandes cristianos que acabamos de citar. Y por citar otro personaje de ficción, se da también en el príncipe Mishkin. Y no olvidemos que ha sido nada menos que Romano Guardini el que ha comparado audazmente al mismo Cristo con "el idiota". Hay en ambos personajes una clara belleza que eleva al corazón humano, al ver a hombres por encima de todo interés y libres del egoísmo prosaico. Pero, al mismo tiempo, nos encontramos con una clara desadaptación a los medios concretos que llevan a sus ideales, que los convierte en sujetos trágicos.

Me parece que esa clara intuición de los fines y el amor desinteresado por ello, a la vez que cierta impotencia ante los medios complejos y turbios de la vida diaria es propia de los hombres religiosos. Por eso corre el peligro de unilateralidad toda concepción religiosa que quiere convertirse en el motor básico del progreso y la liberación humana. Pienso que ni Cristo, ni el resto de los héroes cristianos son modelo de lucha por el progreso a las realizaciones humanas, según los moldes culturales de época. Y ninguno de ellos se puede presentar co-

mo un realizador de transformaciones políticas.

¿No es un hecho que testimonia a cada paso la historia, que han sido los imperios de la injusticia y la opresión, los que han hecho progresar al mundo y su técnica? ¿No resulta abrumadoramente que el que juega sin escrúpulos supera en el camino del progreso mundano, al que marcha con la preocupación del amor de los demás? Por eso, desde el punto de vista cristiano, no vamos a lograr ni la máxima eficacia política, ni el progreso terreno con el máximo dinamismo.

Y es que el cristianismo, como toda religión universal, no puede querer absorber todos los planos de la cultura. Es primitivismo, la invasión de la religión en todos los campos culturales. Hoy la economía, la sociología o la política son independientes. La religión ha de vivir, sin embargo, en los mismos sujetos que realizan esas actividades, pero más bien, como elemento moderador, relativizante, crítico y desmitificador de la cultura.

De ahí que la función de la religión, más que el ser motor básico para el desarrollo humano, sea más bien la de moderar y suavizar las tendencias conquistadoras y posesivas del hombre. Sólo las religiones nacionalistas han servido de absolutización de los ideales nacionales, con las consiguientes calamidades que de ahí se siguen.

Habría quizás que pensar que nuestro pueblo no está aún maduro para la vivencia cristiana y que ha de pasar por su ex-

perencia veterotestamentaria antes de llegar al evangelio? O

habrá quizás que reducir la vivencia cristiana a esas élites comprometidas por los demás que luchan valientemente por la liberación de sus pueblos, con espíritu generoso y altruista? En ambas posiciones, me parece que se trata de quitar el cristianismo a nuestro pueblo que, en medio de sus situaciones difíciles y mezclado con humanas miserias, lo vive sin embargo con amor y es fuente de verdadero servicio a sus hermanos.

No sé si me he alejado un poco de las ideas de Gustavo Gutiérrez, pero el análisis de su libro me ha llevado a ello. Resumo lo dicho, diciendo que hay que buscar por todos los medios la liberación de nuestros pueblos latinoamericanos. Pero que no ha de ser la religión, sino la política autónoma, comprometida y dentro de su ley la que aborde el problema de su realización concreta.

Evidentemente que eso no significa que los eclesiásticos podamos lavarnos las manos y esperar los acontecimientos. El cristianismo ha de colaborar, pero desde su propio lugar, que es más el de los fines que el de los medios. Y así logrará una amplitud y universalidad más grandes. Habrá de comenzar a los pueblos, habrá de levantar la protesta profética, cuando lo crea necesario, habrá de dirigir los anhelos y las aspiraciones religiosas hacia el ideal liberador y habrá quizás de dar el supremo testimonio del martirio en algunos de sus miembros. Pero deberá pensar que sus medios son la solución al problema.

Esta es mi discrepancia con el bello libro de Gustavo Gutiérrez, que no quisiera viera en ella un desacuerdo fundamental. Pero pensé que mi mejor aportación sería mostrarle mis discrepancias sin disimulo. Ojala que el diálogo ayude a cercar posiciones.

COMENTARIO A LA CRITICA DE J. L. IDIGORAS  
"EN TORNO AL LIBRO "TEOLOGIA DE LA LIBERACION"  
de GUSTAVO GUTIERREZ"

por Ricardo Antoncich S. J.

La sobriedad con que Idígoras titula su crítica "En torno al libro.." parece expresar bien el contenido y las intenciones del autor. No parece tratarse de un análisis a fondo del, sino de algunas impresiones "en torno" a él. En efecto, lo más medular del trabajo de Gutiérrez, la teología, no es analizado críticamente. La segunda parte del artículo de Idígoras parece prometer esta crítica pero en realidad expresa, a mi entender, tan solo tres puntos: la dimensión de la cruz en la experiencia cristiana (dimensión que no está ausente de la obra de Gutiérrez, quien afirma que esa experiencia debe vivirse en la--solidaridad con el oprimido, que es quien verdaderamente lleva

la cruz en la historia y participar así del valor redentor de la muerte de Cristo), la apreciación -creo que muy subjetiva- de que la teología de la liberación se inspira muy fuertemente en el Antiguo Testamento (olvidando por ejemplo, las páginas dedicadas por Gutiérrez a la exégesis de Mateo 25, y que centran la teología de la liberación en torno a su eje fundamental, que es la teología de la caridad, como lo recuerda el Papa), y la función de la religión en la cultura como relativizador de las realidades temporales (excelentemente planteada por Gutiérrez en su capítulo sobre la escatología, la que radicaliza por una parte, pero relativiza por otra, el compromiso cristiano en la historia). Donde, a mi juicio, hubiera sido muy de agradecer el aporte de un teólogo de la calidad de J.L. Idígoras, hubiera sido precisamente en los capítulos más teológicos de la obra de Gutiérrez: el problema de la salvación y la función de la Iglesia, la dimensión salvífica del quehacer humano, el significado de la escatología para la construcción de la historia. Todos estos temas, los radicales y medulares, quedan sin tocar.

No creo, por otra parte, ser infiel en mi interpretación del artículo de Idígoras, cuando reconoce él mismo que "se ha alejado un poco de las ideas de Gustavo Gutiérrez". Por eso tengo la impresión de que más que una crítica minuciosa y profunda del libro, Idígoras trata de ideas en torno a él; y sugiere reflexiones que, muchas veces, corren paralelas o convergentes con las ideas expresadas por Gutiérrez. De lo contrario, no podríamos entender como crítica (destinada a señalar discrepancias o lagunas en la teología de la liberación)-

ciertas afirmaciones que explícitamente se encuentran en el libro de Gutiérrez.

Reconozco, sin embargo, que las observaciones de Idígoras ofrecen oportunidad de clarificar conceptos, lo cual es un servicio a ese diálogo que "ayuda a acercar posiciones", que el autor propugna.

#### IGLESIA DE MASAS O DE MINORIAS

Idígoras señala el "lugar eclesial" en el que el libro se gesta y esta observación es exacta. La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez no nace en el grupo cerrado de especialistas de lo teológico, sino en el contacto diario con -- una comunidad eclesial insertada en su medio. Ello explica el lenguaje, el estilo de discurso filosófico y teológico, que no es accesible a cualquier nivel cultural, pero sí lo es al hombre que posee una cierta cultura "mundana". Los temas y las -- preocupaciones de fondo están muy marcados por el diálogo fronterizo de creyentes y no-creyentes en torno a la construcción de la sociedad, pero también por el deseo de construir la Iglesia.

Idígoras acierta pues al ubicar el libro en el ambiente de inquietudes en que surge, y esto es una gran alabanza en favor de una teología en diálogo con la vida. Pero considero que el término de Idígoras "fracaso de los movimientos apostólicos especializados" es injusto y peyorativo. Solo se puede hablar de fracaso, si se considera la acción de estos movimientos en-

términos cuantitativos, pero entonces tenemos ya implícitamente una concepción de Iglesia cuya legitimidad es discutible -- teológicamente. Conste que afirmar la universalidad del designio salvífico de Dios sobre todos los hombres, no quiere decir necesariamente que todos los hombres, sin excepción ninguna, tengan que bautizarse para ser salvos. Hablando en términos cuantitativos es indudable que hay un fracaso universal no sólo de movimientos laicos, sino de la Iglesia en su conjunto, lo cual nada dice acerca de la fidelidad de los cristianos al plan salvífico de Dios en la historia. ¿En qué sentido han fracasado, -- pues, los movimientos apostólicos especializados? ¿No debemos a ello mucho de la lucidez de la Iglesia Latinoamericana en el momento actual? Esta pastoral especializada no es acaso una clara intuición sobre los condicionamientos específicos que la vida urbana impone a la pastoral de la Iglesia. No es menester responder aquí estas preguntas, pero sí reconocer, por una parte, con Idígoras, el lugar eclesial en el que nace la reflexión de Gutiérrez, pero manifestar, por otra parte, mi discrepancia frente a Idígoras en querer juzgar sobre el éxito o el fracaso de una pastoral concreta.

#### COMPROMISO SOCIAL Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La desilusión de estos movimientos apostólicos, según Idígoras, ha sido vivida "frente al dinamismo marxista que, sin escrúpulos de ninguna clase, se ha lanzado por la vía de la -- efectividad a conseguir sus metas" (cf. Revista Teológica de la Facultad de Teología de Lima, p. 392 de donde tomamos las -- citas de este trabajo; y en este cuaderno teológico en la pag.

) Esta expresión sitúa la contraposición entre cristianos y marxistas en el terreno puramente ético de opción por los medios eficaces de liberación. Insinúa que el marxista no tiene escrúpulos éticos para elegir sus medios, mientras que el cristiano se encuentra limitado por sus escrúpulos. Dos observaciones conviene hacer al respecto: el malestar de los cristianos ante las limitaciones impuestas por el pensamiento de la Iglesia no se refiere primordialmente al problema ético de opción por los medios. Por otra parte, el problema de elección de medios, tampoco define al cristiano frente al marxista, como lo reconoce el mismo Idígoras. Aclaremos estos dos puntos.

Tratemos en primer lugar, de la complejidad del problema de los medios. Podemos recurrir, para ello, al artículo de Idígoras: "Notas sobre la violencia", publicado en la Revista Teológica ya citada y transcrita en este cuaderno. Idígoras -- presenta al cristiano como desarmado ante la realidad, "de antemano condenado a la derrota" (p. 5), pues "en la realidad política, como en la económica, nos encontramos con que los medios más eficaces son los que parecen estar al margen de la moralidad" (p. 5). ¿Qué hacer entonces frente al dilema de lo moral como ineficaz y de lo inmoral como eficaz? El marxismo -- se ha extendido rápidamente porque no tiene fronteras morales, y puede permitirse ser eficaz. En cambio, el espíritu del evangelio parece llevar al cristiano hacia la opción por la no-violencia (p. 12-15). "Los medios del evangelio, por sí solos, no serán capaces de realizar todas las transformaciones sociales que se requieren en el mundo" (p. 15). Solo en la esfera de la política se podrá transformar la realidad política. ¿Se exclu-

ye, entonces, una presencia realmente cristiana en la vida política? ¿Tenemos que resignarnos a un fatal dualismo que separe nuestra fe y nuestra vida? No es ésta la conclusión de Idígoras. Señala que un movimiento no-violento, inspirado en motivos cristianos, puede ser también políticamente eficaz. Pero añade, con mucha agudeza, que la no-violencia, es también a su modo, acción violenta. Es verdadera coacción, si bien no física, sino moral. Cuando nos parecía, pues haber encontrado un camino propio del cristiano por ser no-violento, resulta que se nos evapora y transforma en otro tipo de violencia. Con gran acierto señala Idígoras, entonces, que el problema no puede ser sólo el de los medios, sino la relación con el proyecto histórico al que apuntan: pues la no-violencia también se puede usar para una sociedad injusta y viceversa, cabría decir.

Idígoras llega al momento crucial de su pensamiento: "Ni la sola no-violencia, ni la sola acción política violenta lograrán la transformación profunda del mundo que deseamos. Es preciso trabajar en ambos frentes, con armas morales y con armas físicas, a la vez con el amor y la bondad, pero también con la fuerza y la violencia" (p. 23). En este punto de la reflexión surge una pregunta molesta. ¿Seremos los cristianos los privilegiados llamados a tener la conciencia tranquila porque nos corresponde los medios no-violentos, mientras los marxistas deberán mancharse las manos porque les toca optar por los medios violentos, ya que ambos son necesarios para cambiar la sociedad, que es la que queremos ambos grupos?

Semejante conclusión sería prueba, una vez más, de las-

evasiones de los cristianos que se escudan detrás del Evange-  
 lio, para no comprometerse en los cambios necesarios. Idígoras  
 no cae en este simplismo y resuelve las preguntas con honesti-  
 dad. Pero entonces, nos lleva al fondo de la paradoja: los lí-  
 mites de lo eficaz e ineficaz, de la acción violenta y de la  
 no-violenta, no coinciden con los límites de la acción de los  
 marxistas y de los cristianos. Pero el haber llegado a esta --  
 conclusión en "Nota sobre la violencia" distancia ya enormemen-  
 te a Idígoras de la posición que tiene en su otro artículo so-  
 bre el libro de Gutiérrez. La diferencia, por tanto, según Idí-  
 goras, entre una acción marxista y una cristiana "no puede con-  
 sistir en determinadas fronteras que uno no puede nunca traspasar y el otro sí. No se trata de una cuestión de programas o--  
 tácticas, cuanto de espíritu. Y el espíritu no se puede preci-  
 sar con líneas claras y esquemáticas" (p. 32). Si forzamos a--  
 Idígoras a que nos diga, entonces, en que consiste el "espíri-  
 tu marxista" y el "espíritu cristiano", llegamos a la conclu-  
 sión de que es propio del primer el utilizar los medios con --  
 una tendencia fría y calculadora, guiada por la eficacia, mien-  
 tras "el espíritu cristiano ni podrá guiarse por normas mora-  
 les fijas, ni por la limitación de los medios no-violentos. Es  
 un espíritu de amor con toda la amplitud y la vaguedad que pue-  
 da tener esta palabra... No será la eficacia su norma suprema-  
 de acción. La misma eficacia estará condicionada al amor a los  
 hombres, aun cuando en muchos casos las opciones posibles no--  
 puedan realizarse, sin pasar por la guerra o la muerte" (p. 34).

Ante este final inesperado que parece no excluir del ca-  
 mino cristiano de liberación, ni siquiera la violencia, nos --

sentimos sorprendidos. ¿Es que, en definitiva, existirá siempre un dualismo irreconciliable entre amor y eficacia? ¿No hay, pues, posibilidad de un amor eficaz y de una eficacia amorosa? ¿No -- puede ser más amor, cambiar eficazmente la sociedad para bien-- de los hombres, que amarlo platónicamente sin cambiar eficazmente la sociedad?

No quiero minimizar el problema de fondo que Idígoras--- plantea. Es cierto que en ciertas circunstancias se presentará la dicotomía con un sentido muy trágico y doloroso para el cristiano. Entonces sólo la fe en la Resurrección del Señor nos hará esperar en un amor que aparentemente fracasa. Pero lo que está en juego, entonces, es esclarecer el mismo concepto de eficacia que no siempre es lo inhumano, lo inmoral, lo inmediato, lo frío, lo calculado, y que supone, además, una referencia al proyecto de existencia humana y de sus valores fundamentales. Portomar un ejemplo del mismo Idígoras: el negociante que fracasa por ser honrado es ciertamente ineficaz en cuanto al canon del enriquecimiento sin escrúpulos, pero con relación a su realización cristiana no es un fracasado, ni posiblemente con relación a una vida humana llena de sentido (1) El evangelio precisamente llama insensato al rico "eficaz" que amasa riquezas y pensó que a nadie tenía que dar cuenta de ellas, ni debía compartirlas con sus hermanos. Tenemos que rechazar una doble medida de "Eficacia", una mundana y otra evangélica. Nuestra fe en la Encarnación de Cristo exige un sólo criterio de eficacia real: el

---

(1) El mismo ejemplo del negociante honrado que fracasa -propia de una causística individualista - debería llevarnos a la responsabilidad ética ante el cambio de estructuras.

del Evangelio que es juicio de ineficacia para lo inhumano. Concedamos que esta plenitud es escatológica pero incoactivamente-- está ya presente entre nosotros.

Nos queda otra segunda observación: el cuestionamiento-- de estos grupos de cristianos hacia los límites que le impone-- la Iglesia, no se plantea precisamente con relación a la opción por los medios. Los límites éticos no son estrechamiento para solamente los cristianos, sino para todo hombre, según su conciencia. Lo cuestionado es más bien, la estrechez de los límites ideológicos y en concreto la posición frente al socialismo. Es cierto que en este punto la Iglesia ha avanzado enormemente, como puede ser comprobado leyendo a Juan XXIII y Pablo VI, pero el hecho es real: el pensamiento social de la Iglesia apareció-- durante mucho tiempo, y es posible que aún siga todavía apareci-- endo gracias a su doctrina sobre la propiedad privada, como una aceptación del status que de la sociedad capitalista. Paradójicamente, esta impresión producida por el pensamiento de la Iglesia, justamente incide en aquello que Idígoras denuncia con tanto vigor y exactitud: en presentarse los cristianos como poseedores de fórmulas propias para los conflictos de la sociedad. Es curioso, pues, que se acuse a la teología de la liberación de-- hacer aquello que la Iglesia con su pensamiento social ha venido haciendo durante ochenta años: sancionar con su bendición -- una ideología determinada. Por ello es interesante constatar cómo la opción de algunos cristianos por el socialismo permite medir hasta qué grado la Iglesia ya ha estado instalada en el capitalismo y lo costoso que es un cambio de posición. La opción-- por el socialismo está realizando una función crítica: permite--

ver el grado de politización efectiva de la Iglesia al favorecer con su silencio el status quo. Es verdad que esta función crítica hay que ejercitarla también con el socialismo, para--no hacer de él un absoluto. Idígoras lo hace así, pero sin manifestar a su vez una distancia crítica frente a los medios--de información que, desde el mundo capitalista, describen, con poca objetividad las experiencias del socialismo.

#### EL CONCEPTO DE LIBERACION

La teología de la liberación, al girar en torno al concepto de liberación, no puede hacerlo apoyándose en una ambigüedad. Por ello Idígoras aborda este punto. Gutiérrez, por--su parte, dedica algunas páginas de su libro a esclarecer los diversos sentidos de liberación. Podríamos decir con Juan --Carlos Scannone (1) que el uso de la palabra "liberación" debe significar a su vez una "liberación de la univocidad" que el término había tenido antes, en un doble nivel: con un significado meramente sociopolítico, y dentro de este significado, como un --significado univocamente predeterminado por el tipo de análisis de donde surgió, es decir, del marxismo. Sin embargo liberar de la univocidad (político-marxista) al término "liberación", ha sido relativamente fácil para los cristianos, por--

---

(1) cf. el artículo de este autor titulado "El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación" en Revista del Centro de Investigación y Acción Social, Buenos Aires, n. 211 (1972), 5 - 20)

las raíces bíblicas de esta palabra.

Gutiérrez no toma en su teología la palabra "liberación" como descripción de un puro proceso político, sino que la abre a tres niveles de significación: política, como liberación de opresión; de interpretación filosófica de la historia concibiéndola como proceso de liberación humana; teológica porque a la luz de la fe, se comprende esa historia como historia de salvación, y por tanto, historia de la liberación del pecado-- considerado integralmente y en sus consecuencias estructurales, sociales, políticas, etc.

La crítica de Idígoras al término liberación se centra, en cambio exclusivamente, en determinar si esta palabra podría ser comprehensiva o no de otras diferentes opciones políticas.

Para esclarecer el problema, que es algo más que de términos - y por eso Idígoras le da tanta importancia- conviene establecer un punto de partida: la palabra libertad, o su camino hacia ella, es decir, liberación, se define como opuesta a la de esclavitud; son términos contrarios. No es por tanto ambiguo definir "liberación" como opuesto a "dependencia". Criticar el concepto de liberación, tal como está descrito en el libro de Gutiérrez, como demasiado "estrecho", por no permitir la inclusión de la opción desarrollista, implicaría el paso previo de demostrar que el desarrollismo es un camino eficaz y verdadero de superación de la dependencia. ¿Podría Idígoras probar esto?

En síntesis, liberación-esclavitud son polos contrarios

Uno excluye al otro. La solución desarrollista no necesariamente significa liberación en cuanto que puede darse vg. un desarrollo económico dependiente. Idígoras tiene razón cuando dice que este camino puede ser objeto de elección, pero creo que no es exacto afirmar como él lo hace, que eso sea "liberación", y además una opción absolutamente legítima para cualquier cristiano. La teología de la liberación afirma que el desarrollo debe darse al interior de un proceso de liberación. La oposición--se da, por tanto entre liberación y desarrollismo, y no entre liberación y desarrollo.

Antes de plantear esta discusión, que implica los temas de fondo del libro y de las reflexiones de Idígoras, quisiera expresar, con toda la mesura y delicadeza del caso, que tal vez el pesimismo radical que me parece percibir en los dos artículos de Idígoras, podría llevarle a preferir esa opción por un desarrollo con dependencia, ante la constatación de que el progreso y el poder de los pueblos ricos se ha fundamentado en la explotación de los débiles (vg. Nota sobre la violencia, pag. (5-6) y "En torno.... pag. ( 58 ). Creo que más que de opción política, estamos en realidad ante una opción metafísica, sobre la posibilidad o imposibilidad de construir -por lo menos- en algún momento de ella y supuesta la acción de Dios- una historia justa por medios justos.

Volvamos al tema de la legitimidad del pluralismo posible de opciones que impliquen vg. el desarrollismo y la liberación (por mantenernos con la descripción de Gutiérrez, que juzgo más convincente, sin tratar de "inflar" de tal manera el---

concepto de liberación, que todo quepa en él).

Desaría hacer tres aclaraciones previas, antes de enfocar el problema como relación entre fe y política; una se refiere a la interpretación que hace Idígoras de la crítica al desarrollismo, otra al juicio sobre la sinceridad del cristiano que pueda hacer esta opción, y finalmente una aclaración sobre la ubicación lógica de la limitación frente al desarrollismo.

La muy esquemática presentación que Idígoras hace de la crítica al desarrollismo induce a sospechar malentendidos latentes. Según Idígoras el desarrollismo se ve criticado por "teorías que explican la opresión y dependencia de América Latina y del Tercer Mundo en general, como condición indispensable para el progreso de los países superdesarrollados e imperialistas" (el subrayado es mío). Tal formulación raya en lo ridículo si induce a suponer que todo desarrollo implica la explotación. No se objeta el progreso ni el desarrollo conseguido, sino el modo de hacerlo por lo cual la opresión no es condición indispensable sino consecuencia inevitable. No es la pobreza del Tercer Mundo la que explica la riqueza de los países desarrollados, sino el tipo de relaciones entre ambos, el que explica a la vez la riqueza de unos y la pobreza de otros. No somos pobres porque los otros sean ricos, ni ellos son ricos porque nosotros somos pobres, sino porque ambas situaciones (riqueza y pobreza) son debidas a un tipo de relación determinado por la expansión de la economía capitalista moderna. Por ello creo que hay más afectividad que objetividad, cuando Idi-

goras insinúa que la adopción de la teoría de la dependencia, nace o se apoya en la necesidad de buscar chivos expiatorios que cargen con la culpa de nuestro atraso y de nuestra pereza. No se puede competir en una carrera de 100 metros cuando se está aherrojado, por el competidor, a una pared!

La segunda observación pretende dejar bien en claro que la crítica a la opción desarrollista no es juicio sobre las intenciones subjetivas de quienes hacen esta opción, sino de las posibilidades reales que esta opción ofrece o no, para un desarrollo liberador. En ningún momento se pretende, pues juzgar sobre la moralidad subjetiva de ningún cristiano. Lo que está en debate es determinar los efectos reales de esta opción, y por tanto la distancia y contradicción que existe entre los subjetivos actos de buena voluntad, con la objetiva producción de situaciones contrarias al amor y a la justicia. El millonario, cuya riqueza proviene de su posición y privilegios en el sistema, puede ser, con buena conciencia subjetiva, un gran bienhechor de una comunidad de religiosas. Lo que se cuestiona no es la subjetividad de su conciencia, sino la coherencia entre sus intenciones y sus gestos los cuales ya no resultan signos claros para los hombres, en particular para sus trabajadores defraudados, de una caridad cristiana.

La tercera observación trata de precisar el "lugar lógico" de las reservas frente al desarrollismo. Este lugar no es un "lugar exterior" a la opción misma, imponiendo "desde fuera" una opción, la cual se trata de colar por medio de una justificación religiosa y no por la evidencia de un análisis-

científico, o trata de sustituir por el prestigio de la institución eclesial, lo que el trabajo político con la base debería haber conseguido. Se trata más bien de un "lugar interior" a la opción misma, donde las razones para admitir o rechazar el desarrollismo provengan del análisis de lo que ésta opción en sí misma es; y paralelamente las motivaciones para optar por otros caminos políticos provengan del interior mismo de sus valores y posibilidades.

#### FE Y POLITICA

Qué significación puede tener la fe ante el pluralismo de opciones políticas? Plantear el problema significa esclarecer la expresión de Idígoras cuando se refiere a lo que él dice ser una "forma limitada de concebir la liberación --- (que) sólo puede animar a determinados grupos minoritarios dentro del cristianismo" ( 40 )

A continuación dice Idígoras que "tal forma concreta y política de enfrentar los problemas me parece más propia de un partido concreto que de una orientación religiosa que debe prestar la mística y el dinamismo espiritual en forma más genérica" (id). Esta expresión parece establecer una dicotomía muy clara: la fe determina un nivel de principios y de mística, pero las opciones políticas se mueven en otro nivel distinto, de modo que la incidencia de la fe en el campo de las de las opciones es una invasión de terreno prohibido, una negación de la autonomía de lo temporal, un clericalismo aunque sea de izquierdas.

Creo que hay una separación demasiado radical entre la "orientación religiosa" y "el partido concreto", separación -- que corresponde efectivamente a dos actividades del hombre, pero no de diversos hombres, sino de un sólo hombre (cf. p. 50-51) y por tanto unidas en torno a una mediación, que podríamos--- llamar "conciencia-moral-política". Entre la fe y la opción-- partidaria existe justamente esta instancia que permite respetar la autonomía del pluralismo, pero también permite que la fe incida realmente en la vida política. Gracias a esta conciencia moral política, un cristiano puede condenar la injusticia de un sistema, sin necesariamente hacerse militante de un único partido político. Hay que distinguir pues la conciencia política del compromiso partidario. Lo primero, permite denunciar, a partir de la fe, una situación contraria al designio de Dios sobre la historia; lo segundo, la opción partidaria-- no queda determinada unívocamente por la fe, pero si iluminada por esta en la búsqueda de análisis políticos coherentes y de acción política eficaz. La fe, ante los problemas sociales, -- despierta la sensibilidad ante lo que Schillebeeckx llama "experiencias de contraste" vg. racismo por la lucha entre blancos y negros; desarrollo-subdesarrollo. Por medio de estas experiencias el hombre percibe que vive debajo del nivel que debería tener. Los imperativos éticos nacidos de la experiencia de contraste tienden a cambiar la sociedad, "son un momento-- de la historia humana sobre la cual la ética reflexiona después detenidamente, de tal suerte que con el correr del tiempo, se llega a trazar finalmente un cuadro total de principios éticos y de proposiciones concretas" (cf. Schillebeeckx: "Dios, futuro del hombre", pag. 167) Es cierto que el impera-

tivo ético nacido de experiencias de contraste es asequible a todo ser humano. Por eso el mismo Schillebeeckx constata: "El pasado ha demostrado que, mucho antes de que la Iglesia hubiera analizado los problemas sociales ya hubo personas que a -- través de su compromiso personal y de un diálogo preanalítico con el mundo, llegaron a la decisión moral de que se imponían cambios fundamentales. Los nuevos imperativos éticos situacionales raramente o nunca han sido iniciados por filósofos, teólogos, Iglesias o autoridades eclesiásticas. Por el contrario, emergen de una experiencia concreta de la vida y se imponen-- con la rotunda claridad de la experiencia" (id. p. 164). Podemos concluir, pues, con Schillebeeckx que la obligatoriedad-- de las declaraciones del magisterio sobre problemas sociales-- y políticos se basa más en el rechazo de la situación presente (las cosas no deben seguir así), que en el elemento positivo, cuyo carácter específico y obligatorio consiste en una -- iluminación de la conducta a partir de la experiencia negativa. Negar un camino no significa abrirse unívocamente a sola otra posibilidad. "Sería erfóneo, vg. que aquellos que desechan la vía capitalista para América Latina, no se dieran-- cuenta que esa exclusión no implica necesariamente una contracción unívoca de las posibilidades, vg. a tal tipo predeterminado de socialismo. Sin embargo ese abanico de nuevas posibilidades abierto por cada una opción, está determinado por la-- exclusión de algunas" (Scannone, artículo citado, p. 16-17).-

Me refiero algo extensamente al trabajo de Scannone a-- fin de comprender la profundidad del problema en torno a la-- relación fe-política y lenguaje de liberación. El origen del-

término, inspirado en corrientes marxistas de análisis sociopolítico y de acción partidaria puede determinar una "univocidad" que empobrecería el sentido pleno y cristiano de la liberación puede tener como proyecto histórico. Hay que liberar por tanto, la misma palabra "liberación" de la univocidad, es decir, de la expresión estrecha de un método concreto de análisis y de una opción partidaria determinada. El deseo de liberar de la univocidad está bien presente en la objeción de Idígoras. Pero frente a este riesgo está también el otro, es decir, de espiritualizar de tal manera el término de liberación que deje de estar encarnado en opciones políticas. Por tanto, el desafío es doble y no basta resolverlo por un solo lado. Scannone lo formula de la siguiente manera: "Cómo hacer para que el lenguaje de liberación al teologizarse no se despolitice, y sin embargo se desunivocice, es decir se libere de la univocidad que lo ata a su origen. Y cómo hacer para que al abrirse analógicamente a su significación humana teológicamente total y a situaciones nuevas, no pierda su fuerza dialéctica y práctica, hasta alcanzar los niveles más concretos y determinados de lenguajes y praxis histórica, ya que de ellos partió" (o.c. p. 10) "Pues por un lado, aunque el lenguaje teológico debe "desapropiarse" kenóticamente (Fil, 2) de una "esfera propia" dualísticamente separada de la realidad histórica, no debe, sin embargo, vaciarse del "theos" (que lo hace teológico), llegando a confundirse con el lenguaje socioanalítico o político y aun menos, con un lenguaje socioanalítico o político unívocamente determinado, vg. el marxista. Pero, por otro lado, eso no implica que el lenguaje teológico deba quedarse en una trascendencia etérea o abstracta, sin "encarnarse" es decir, sin descender a mediar

socioanalítico y políticamente y sin determinarse como respuesta concreta y eficazmente práctica a la opresión y dolor bien-reales y determinados que sufre el hombre latinoamericano. También acá se juega lo expresado en Calcedonia acerca de la Palabra de Dios hecha carne: lo divino (theos) se une con lo humano inconfusa e indivisamente. A la luz de esa fe cristológica de Calcedonia, la teología latinoamericana deberá responder al desafío eclesiológico (y la autocomprensión de la misma teología) que la historia le plantea" (P. 11)

Para responder a este desafío, dice Scannone, hay que-- proceder, negativamente, por el rechazo tanto de una teología dualista como de una identificación dialéctica entre fe y política. La teología dualista sería la que "distingue dos planos : por una parte una fe desencarnada que se mueve en el terreno-- de los principios (corresponde más bien a una fe nocional que a una fe compromiso personal), por otra parte, diversas opciones políticas cabiendo todas con igual derecho en la Iglesia". Al citar esta frase de Pablo Fontaine, Scannone aclara lo que entiende por teología dualista, es decir una teología que piensa : "a) que de la fe sólo se deducen principios morales que -- sirven para juzgar e iluminar genéricamente la situación política. Por ello, la aplicación de esos principios en forma positiva a la circunstancia concreta les compete a los cristianos-- no en cuanto cristianos, sino en cuanto ciudadanos; de ahí que ese sea ante todo oficio de laicos; b) fuera de algunas opciones políticas extremas que conculcan abiertamente dichos principios, todas las demás opciones tienen igual valor para el -- cristiano en cuanto tal. Esta posición tiende a considerar las

cosas "en sí" o en abstracto y no históricamente" (p.11-12 )-

Si se rechaza por una parte la teología dualista, también debe evitarse el otro extremo, es decir, el de reducir la fe a la política, lo cual podría suceder por una identificación aun dialéctica, pero al modo de Hegel o Marx. Para Scannone, según esa dialéctica, la escatología y la historia serían "depotenciadas a meros momentos de una totalidad cerrada, sin que se respete el juego mutuo de su libertad. No se respeta la gratuidad e imprevisibilidad de la escatología que se hace historia sin reducirse a ella. Ni se respeta la libertad del discernimiento que descubre la realización histórica de lo escatológico en la tensión "ya-pero todavía no" (p.12 ) La liberación integral supone dos momentos: el escatológico y el histórico-político. "Este último anticipa de alguna manera aquel momento definitivo. Pero se trata de momentos que no se reducen a ser meros momentos de una totalidad dialéctica"(p.14 ).

No basta rechazar simplemente ambas posiciones, sino -- tratar, positivamente de aclarar la relación entre fe y política. Ambas son opciones que comprometen la vida del hombre. Porque la fe es verdadera respuesta y opción ante la iniciativa de Dios, "por ello desciende a todos los niveles de opción humana, sin confundirse con ellos. Pues en toda opción concreta se juega todo el hombre y su fin único y último: es decir, también allí esta implicada su fe" (p.15 ). Es verdad que la fe respeta la autonomía de análisis científico o la construcción-técnica de modelos, pero también se encarna en la opción concreta por tal ideología, o esquema científica de análisis o --

proyecto político, en vez de tal otro. Opción ideológica, esquema científico o proyecto político como mediaciones para el compromiso de la fe no son suficientes por ellas mismas para discernir la acción liberadora de Dios ni para jugarse por los otros en el riesgo de la propia libertad y vida. En esta lectura desde la fe, de las llamadas del Señor en la historia, se articulan en un todo indisoluble la interpretación científica, la opción ideológica-política o la estructuración técnica y lo político se unifican en el acto concreto de optar. Por eso --- "aunque el imperativo del amor de Cristo se concretiza en tal situación determinada, esta determinación permanece abierta al ámbito de la libertad y la novedad: no tiene un carácter unívocamente universal y eternamente válido" (p. 19). En esto consiste precisamente la historia y por ello concluye Scannone que--- porque la historia es "inconfusa e indivisamente" historia política e historia de salvación", la opción concreta del cristiano es siempre "inconfusa e indivisamente" opción política y opción de fe.

El trabajo de Scannone permite pues, ubicar mejor la -- preocupación fundamental de Idígoras: evitar la confusión de-- liberación con marxismo, liberar de la univocidad, pero el modo como Idígoras presenta esta tarea no supera suficientemente, en mi opinión, el riesgo contrario : vaciar el contenido encarnado y llegar a un dualismo teológico.

La obra de Gutiérrez es, a mi entender, un esfuerzo de esclarecimiento del papel de la fe en la opción política concreta, no determinándola ni forzándola desde evidencias que no

sean las propias de análisis políticos, pero si "leyendo" el valor de esta opción ya determinadas "desde el interior" por sus razones propias y autónomas, como respuesta a la llamada de Dios a una vocación única: la salvación en la historia. Es la única manera de superar un dualismo teológico, es decir el fácil concordismo entre una fe que puede expresarse vg. en el culto, al mismo lado de opciones políticas donde todo cabe bajo un "pluralismo liberal" y donde una moral de buenas intenciones parece disculpar errores objetivos en la construcción de la historia.

La fe, al delimitar campos de acción política, está ya "invadiendo" el terreno de lo político y señalando precisamente el momento en que una mal entendida "autonomía" de lo temporal viene a ser negación de una "antroponomía" fundada últimamente en una "teonomía" de lo temporal (cf. GS 36 ). Es decir, el momento en que una opción política deja de referirse al pluralismo de técnicas, para convertirse en opción fundamental sobre el hombre mismo y su destino.

### EL CONCEPTO DE UTOPIA

Idígoras parece tener una visión inadecuada de la utopía cuando la representa como pura ilusión. Sus críticas a -- ideales socialistas parecen entender la utopía como irrealidad. "Frecuentemente los eclesiásticos nos hablan de unos socialismos bastantes utópicos, de climas de igualdad y de justicia que solo viven en sus anhelos... no pasamos de un bello modo de pensar y soñar nuestra futura sociedad" (p. 43).

Digamos, de paso, que si sólo fuera un bello modo de soñar, no provocaría la brutal represión de ciertos regímenes latinoamericanos: la actitud de estos gobiernos demuestra que no se trata de alucinatorias manías de persecución, sino del poder de una utopía histórica que es amenaza real para ciertos órdenes establecidos. Esto explica también la difusión del marxismo no precisamente, como piensa Idígoras, por la falta de escrúpulos que permite imponer su doctrina por cualquier medio-- en muchos países, sino porque muchas de sus críticas al status quo, describen situaciones objetivas, cuya toma de conciencia es movilizadora de fuerzas populares políticamente latentes.--

Gutiérrez estudia con atención el fenómeno de la utopía y califica el aporte de la fe cristiana precisamente como utópico. Rahner en las conversaciones de la Paulus Gesellschaft, entre cristianos y marxistas, había señalado, en lo utópico,-- la convergencia del cristianismo y del marxismo. Schillebeeckx nos hace caer en la cuenta de que los derechos humanos hoy --- aceptados fueron utopías en sus primeros momentos. "La presión ejercida por una utopía, constituye, sin duda alguna, un factor histórico: la humanidad cree en aquello que es humanamente imposible" (o.c. pag. 170 ) Ante las situaciones de contraste, se levanta la voz profética "que es protesta, promesa esperanzadora e iniciativa histórica" (id. p. 175 ).

Si la naturaleza utópica de un pensamiento o de una doctrina, descalificara automáticamente a ésta, los cristianos seríamos precisamente los primeros en vernos descalificados. Nosotros predicamos y creemos en un reino de paz y de justicia,-

que no es el resultado de nuestra experiencia, sino de nuestra fe y esperanza. Moltmann lo expresa bien al decir que la esperanza es negación de lo que percibimos y actitud de espera de la promesa que adviene a nosotros. El Reino de Dios no es una realidad plenamente consumada en nuestra historia, pero vivimos en la esperanza de su aproximación. Y esta esperanza se -- vuelve entonces dinamismo histórico real y concreto. Idígoras expresa en "Nota sobre la violencia" en muchos de sus pasajes, precisamente el carácter utópico del cristianismo, cuando lo -- muestra como horizonte de relativización, como juicio de los -- medios violentos para la eficacia de las transformaciones históricas. El amor es presentado como una dimensión que anima la tarea de la historia.

Igualmente Idígoras muestra las dimensiones utópicas de las grandes figuras del cristianismo al plantear el problema -- de la relación entre la fe y la cultura. La utopía de un Francisco de Asís, ha sido operante en la historia. La fe toma en estas figuras contestatarias un carácter revolucionario, destructor de la paz del conformismo. Los planteamientos de Idígoras al hablar sobre el papel de la religión en la cultura cuestionan, por eso, más al papel de una religión aliada del conformismo que de una fe revolucionaria. Además la cultura a la que alude Idígoras puede ser la burguesa, frente a la cual -- otra cultura vg, popular, puede tener una función contestataria.

Al terminar este comentario quisiera señalar la impresión que deja la lectura de la crítica de Idígoras. Parece mar

cada por el trasfondo de que la teología de la liberación propone caminos propios a los cristianos, en su lucha por la liberación. De allí que critique en un momento como defecto, vg. "Respecto a la noción de socialismo que se nos presenta también, como una meta hacia la liberación, creo que hay que decir también que es algo demasiado vago y ambiguo, como para--unificar políticamente a los cristianos" (p. 43 )

Idígoras critica aquí como defecto -no poder unificar--políticamente a los cristianos- lo que según otros momentos--de su reflexión habría considerado precisamente como valor: el no presionar las opciones cristianas en una sola dirección. De modo semejante, al final de la crítica, dice Idígoras: "El --cristianismo ha de colaborar, pero desde su propio lugar, que es más el de los fines que el de los medios. Y así logrará --una amplitud y universalidad más grande. Habrá de concientizar a los pueblos. Habrá de levantar la protesta profética, --cuando lo crea necesario, habrá de dirigir los anhelos y las aspiraciones religiosas hacia el ideal liberador y habrá quizás de dar el supremo testimonio del martirio en algunos de--sus miembros. Pero no deberá pensar que sus medios son la solución al problema" (p. 51 ) Si estas palabras finales expresan la síntesis de su pensamiento, -y creo que esta interpretación es exacta si leemos el párrafo anterior que presenta--Idígoras como resumen de sus ideas- hay que deducir que su --lectura del libro de Gutiérrez no es muy profunda. No creo --que ni de la intención ni las palabras de Gutiérrez se pueda pensar que se presenta la tesis de que los cristianos debemos salvar América Latina por el socialismo ni mucho menos que --

los cristianos pretendamos salvar a América Latina con la Teología minimizando las exigencias de racionalidad científica y de praxis política transformadora. Se trata por el contrario, de que los latinoamericanos, cristianos o no, construyan su futuro, presumiblemente por un camino socialista- lo cual lo dicen las ciencias sociales y no la fe- y que los cristianos sepan asumir su papel político al interior de este proyecto histórico y a la vez sepan realizar su tarea evangelizadora indicando el sentido de esta liberación.

Para esta tarea los cristianos no podemos confiar en ese cristianismo -el único punto en que Idígoras se muestra optimista- si no está confrontado con este problema de la liberación. Quienes actualmente son marxistas, fueron, casi con absoluta seguridad, bautizados y vivieron ese cristianismo tradicional hasta su choque con la realidad política. La confrontación con estas realidades políticas es necesaria a una fe que quiera encargarse en la responsabilidad histórica.

Ello es exigencia de la vocación profética de la Iglesia. Idígoras no piensa, ciertamente, que haya que descuidar la misión profética. Pero la teología de la liberación busca algo más; no sólo una fe que desde los "principios" ilumine la acción concreta sino una presencia de ella en la inmediata confrontación con la ciencia y la praxis política.

Creo haber señalado algunos puntos cuya precisión es enriquecedora para la mejor comprensión de la teología de la liberación. Señala estas divergencias, en modo alguno impide mostrar aprecio y estima por el trabajo de Idígoras y felicitarle por dedicar sus recientes reflexiones teológicas al tema de la liberación. Esperamos más de él: no sólo comentarios a obras publicadas sino trabajos de avance que permita a la Iglesia comprender su papel de anunciar el evangelio de la liberación a los oprimidos de la historia.

## I. EL PAPA HABLA SOBRE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La edición castellana de L'Osservatore Romano, del 20 de Agosto de 1972, nos ha traído las palabras textuales del Papa--Pablo VI, en su alocución semanal del miércoles 16 de agosto. El texto íntegro es importante, pues la información tendenciosamente distorsionada de la Agencia UPI deba a entender una condena de la teología de la liberación. Justamente las palabras que UPI no citó, son las más orientadoras y promisoras : "La -- Iglesia está trabajandò muchísimo para hacer operante esta teología, que es la siempre nueva y siempre viva de la caridad".

### LOS RIESGOS DE UNA TEOLOGIA

La alocución del Papa previene frente a los riesgos de-- de la teología de la liberación : "a veces, esta teología resul\_ ta discutible, tanto en lo tocante al análisis y a la denuncia-- categórica de las causas, como en la impulsiva propuesta de re-

medios que podrían demostrarse inadecuados, y hasta quizá nocivos para su objetivo; y para nosotros roza metas y campos extraños a nuestra competencia". Justamente porque lo que está en juego es el amor, el riesgo debe ser manifestado con claridad. Teniendo presente el peligro, es posible moverse con más seguridad, pues ya no se está en la inconsciencia de una falsa ruta que falsificaría la reflexión teológica sobre el amor. Las palabras del Papa no son un "alto", sino un "por aquí". No son, por tanto, una condena, sino un estímulo.

#### NECESIDAD DE UNA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Nadie puede discutir la legitimidad de una reflexión teológica sobre la liberación. Como cristianos, tenemos que partir de la premisa de que Cristo ha venido a traernos la liberación. Esta liberación es total, del pecado y de sus consecuencias.-- Pablo VI lo enuncia con exactitud : "Liberación de todos los males, recordando siempre el más grave y fatal, el pecado, con toda disciplina religiosa o moral necesaria para esta liberación; y después, liberación de los muchos males, dolores y necesidades inmensas que afligen a una gran parte de la humanidad, la cual sufre por muchas causas, en particular por la pobreza y por las míseras y deplorables condiciones sociales" La teología de la liberación reflexiona pues, sobre un tema central de la fe : aquella verdad que nos hace libres, en la plenitud de nuestra existencia humana.

## HACIA LA RECONQUISTA DE LAS PALABRAS

Si la teología de la liberación es, según lo dice Pablo VI, la "siempre viva y siempre nueva teología de la caridad"-- por qué usar entonces un término que puede tener resonancias políticas? Semejante manera de argumentar, pretendiendo estrechar el vocabulario de la reflexión teológica a un tecnicismo esotérico, olvidaría que Pablo VI realiza un esfuerzo paralelo: hablar al mundo con su lenguaje, con sus preocupaciones, y "bautizar" un término proveniente del mundo económico, para darle la verdadera amplitud humana y cristiana: es el término de "desarrollo", que proviene originariamente de la economía, se enriquece después con un sentido humanista gracias a los esfuerzos del P. Lebreton y de otros muchos, y recibe su consagración teológica, por decirlo así, en la Encíclica "Populorum progressio", para referirse al desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres, como una vocación de la cual debemos sentirnos tan responsables como de nuestra propia salvación.--

La palabra liberación, en cambio, tiene más profunda resonancia bíblica: expresa el clamor del pueblo elegido oprimido por los egipcios, pidiendo a Dios la libertad que les permita constituirse como pueblo. Expresa igualmente, la redención del pecado, la liberación de las actitudes serviles ante la ley, para vivir las actitudes filiales gracias al Evangelio. Esta palabra, de tan profundas raíces bíblicas, es también comprensible al hombre moderno. Expresa las aspiraciones más fuertes de nuestro mundo contemporáneo por el aumento de libertad, de justicia, de fraternidad. No corresponde a la Iglesia--

decir que esas aspiraciones encuentran su respuesta precisamente en el Señor que viene a liberarnos?

## TEOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES

Los riesgos que señala el Papa no están en la reflexión teológica en sí, sino en su relación con otro tipo de conocimientos, no teológicos, pero con los cuales es preciso estar en diálogo para pensar una teología encarnada en la realidad. Estos conocimientos, propios de las ciencias sociales, no son -- competencia específica de la Iglesia. A ellos parece aludir -- Pablo VI cuando habla de "metas y campos extraños a nuestra -- competencia". La finalidad de este artículo y de las siguientes, es esclarecer el sentido teológico de la liberación, como reflexión sobre la caridad cristiana. Pero, también, al mismo tiempo establecer la necesidad, los límites y riesgos de los aportes de otros campos del saber a la reflexión teológica.

## II. TEOLOGIA Y LIBERTAD DEL HOMBRE

La discusión sobre la teología de la liberación debe realizarse, en primer término, en el terreno propiamente teológico. La teología, en su sentido estricto etimológico es locución de Dios. La ambigüedad del "de" (en sentido objetivo y -- subjetivo) nos obliga a aclarar que es un hablar que tiene por objeto a Dios, pero a partir precisamente de un hablar de Dios mismo. La palabra teológica no es sólo la que termina en Dios,

la que reflexiona sobre Dios, sino la que viene de El, la que se manifiesta en la historia de muchos modos, pero principalmente en Jesucristo. Y aquí está la paradoja: un hablar cristiano de Dios, es un hablar de los planes de Dios sobre la vida humana, manifestados en Jesucristo. Quien pretendiera quedarse en el "en sí" de Dios, olvidaría que ni una sola página de la Biblia nos habla del "en sí" de Dios, sino siempre de su relación con el hombre. Hablar de Dios, es necesariamente hablar de Dios que nos libera, de Dios como se nos muestra en Jesucristo.

#### LA VERDAD NOS HACE LIBRES

La teología de la liberación es un hablar de la libertad que Dios nos trae, que nos ofrece en Jesucristo. Es un hablar de esa "VERDAD" que nos hace libres, que nos remite a lo más profundo de nosotros mismos para devolvernos la identidad perdida por diferentes alienaciones que aprisionan nuestro verdadero ser.

#### LIBRES PARA AMAR

La libertad que Dios da es la libertad para amar, para reencontrarnos como seres esencialmente destinados a la comunión con nuestros hermanos, los hombres, y con nuestro Padre que es Dios. El amor, como posibilidad de nuestra existencia, está en permanente riesgo de perderse. Hay obstáculos que deben ser superados, hay alienaciones que nos impiden ser nosotros mismos y reencontrarnos en el amor. No basta hacer líri-

cas declaraciones sobre el significado de la libertad que Cristo nos trae. Hay que saber escoger ese don en la realidad de nuestra vida, es decir, por medio de la superación de los obstáculos concretos que podemos poner a esa liberación. El realismo en el examen de estas alienaciones, estos obstáculos para el amor, es parte de la aceptación agradecida del don de la libertad que Cristo nos trae. Olvidarse de reflexionar en los obstáculos que existen para nuestro amor humano, sería convertirse en la roca que recibió la semilla y la impidió germinar. Hacer imposible en nosotros acoger el don del amor.

#### DON DE DIOS Y EXPERIENCIA DEL HOMBRE

Es aquí donde la locución de Dios y el don que Dios nos ofrece en Jesucristo, necesita abrirse al diálogo con las experiencias humanas de libertad. Esa libertad de la que hablamos los hombres, es la misma de la que Dios habla? A qué llamaría libertad el esclavo Onésimo, de quien sabemos por la carta de San Pablo a Filemón? Pablo le habla de una libertad distinta a la inmediata que él busca, la libertad de su esclavitud, pero Pablo dice a Filemón que liberar a su esclavo es algo grato a Dios. Es decir, Dios no excluye de su libertad, a las experiencias y aspiraciones de libertades humanas, sino las integra en un don que significa mayor plenitud de libertad.

Si la libertad de Cristo significa una experiencia vital de transformación de la vida (conversión: el giro que toma nuestro existir, orientado hacia otro destino o "camino" diferente), esta experiencia está sometida también a la reflexión-

que hace el hombre. Hay experiencias que el hombre llama, de-- liberación, vg. en la psicología, cuando es superado un comple\_ jo que agobia a un enfermo, o en las ciencias sociales, cuando se diseña una estructura social que sustituya a otra que es -- opresora. Valorar teológicamente estas experiencias no es de-- cir que la libertad de Cristo se agota totalmente en estas ex- periencias de liberación, pero sí afirmar que las zonas de li- bertad conquistadas para el hombre no son ajenas a su ser to-- tal y tienen, por tanto, íntima relación con la libertad que-- el Señor ofrece. Esclarecer estas relaciones es una de las ta- reas de la teología de la liberación, y por tanto, una de las- exigencias de que esta teología se mantenga en diálogo abierto con el saber humano de nuestro tiempo y las experiencias del-- hombre latinoamericano. Por eso debemos examinar, en primer--- término, el significado estrictamente teológico de la libertad que Cristo nos trae, su valor para la fraternidad humana y la- relación entre esta fraternidad y el conocimiento y culto de-- Dios. Desde allí podemos examinar el aporte de las ciencias so- bre la sociedad, que permita ver las condiciones reales de---- construcción de la fraternidad humana.

### III. LA LIBERACION CRISTIANA

La teología de la liberación quiere esclarecer, en pri- mer término, el significado de la liberación traída por Jesu-- cristo.

EL HOMBRE DIVIDIDO

San Pablo nos habla, en Romanos 7,14-24, de un hombre-dividido: un hombre que busca el bien y realiza el mal, es decir, de un hombre que no es libre para caminar su propio camino, sino que siente sobre sí el peso de algo externo, que ahoga el proyecto interior que nace de su libertad. La gracia de Cristo es la libertad de superar ese peso muerto que ahoga, -- para poder decidir y realizar el bien que se quiere hacer.

ACTITUD DE SIERVOS O ESPIRITU DE HIJOS

Esta misma idea la volvemos a encontrar en otra carta de Pablo: la dirigida a los Gálatas. En ella Pablo contrapone la ley y el evangelio. La ley determina, hasta con detalles-- nimios, según la interpretación de los escribas y fariseos, -- "lo" que hay que hacer, sin dejar casi ámbito ninguno a la--- creatividad personal, al proyecto interior, al bien que se--- quiere hacer. La ley conduce a la actitud de siervos; es algo externo al hombre que limita su espontaneidad. El evangelio--- es, en cambio, un mensaje de libertad, de espontaneidad y de amor. El único mandamiento dejado por Jesús es el mandamiento de ser libres, por que es el mandamiento de amar. Y el amor--- auténtico es espontáneo, no impuesto desde fuera como una---- obligación, sino que nace desde dentro. Mandar-amar, es casi una contradicción, apunta a un equilibrio muy difícil de lo--- grar, a aquel punto en que el hombre es tan espontáneo y li--- bre en su amor, que en realidad cumple así, y sólo así, lo--- que es mandado por Dios.

La libertad que Cristo anuncia es, pues, una libertad radical: la libertad de poder decidir nuestro destino, desde la interioridad de nuestra propia libertad, sintiéndonos por ello, verdaderamente hijos de Dios, y por tanto co-responsables con sus proyectos sobre la historia humana. Ya no somos siervos, sino amigos, porque conocemos sus proyectos (Jn,15,15)

### LEY RELIGIOSA Y ESTRUCTURA SOCIAL

San Pablo ve en la ley religiosa un obstáculo fundamental a la actitud filial. No por lo que tiene de religiosa, sino por lo que tiene de coactiva, de negación de la actitud de hijo para volvernos a las actitudes de siervo, incapaces de mantener una amistad a la que Dios invita y que nosotros rehusamos porque preferimos que El nos diga las "cosas" que hay que hacer, para ejecutarlas con espíritu de siervos. Preferimos eso a compartir juntos una responsabilidad sobre la historia, asumiendo el proyecto de crear la fraternidad humana como una obra realmente nuestra y de Dios, nuestro Padre.

A semejanza del "peso" que ahoga la libertad en lo religioso, hay también otro tipo de "leyes", es decir, de realidades externas a nosotros mismos, de estructuras sociales, políticas, económicas; que se nos imponen desde fuera, ajenas a nuestro control sobre ellas, y que ahogan nuestros íntimos deseos de vivir una auténtica fraternidad. Comprometerse a cambiarlas, para que por medio de estructuras, más justas, la fraternidad humana sea posible, será, por tanto, verdadera manifes

tación de la gracia de Cristo, si aceptamos que la fraternidad tiene algo que ver con el mensaje de Jesús y con nuestro verdadero y auténtico culto a Dios. No decimos que la estructura social, por si misma, sea ya la fraternidad, pero sí el ámbito--- donde sea posible vivirla más plenamente. La fraternidad nace y se vive en el corazón de los hombres, pero no de modo platónico, sino encarnado en las relaciones concretas.

#### LA LIBERACION CRISTIANA

La liberación cristiana no significa tener un proyecto-- "cristiano" de liberación política, sino descubrir en Cristo, el sentido de todas las liberaciones. Ser libre, para el cristiano, significa vivir el evangelio frente a la ley; ser hijo y no siervo; vivir responsablemente la fraternidad también en las relaciones políticas y económicas. De ninguna manera se puede separar fe y vida, o si queremos, relaciones religiosas con Dios y el prójimo, de las relaciones políticas y económicas. Pretender que se ama a Dios cuando no se ama al hermano en la totalidad-- de las relaciones que nos vinculan con él, es mentir. La teología nos dice esto; las ciencias sociales deberán decirnos cómo sometemos realmente las estructuras sociales al servicio del--- hombre, integralmente considerado, y de todos los hombres.

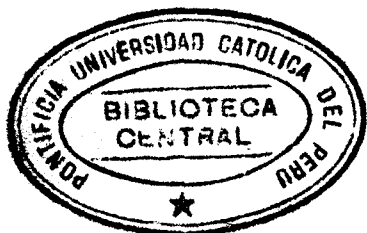
#### IV. DIOS, FRATERNIDAD Y LIBERTAD HUMANA

La preocupación por la fraternidad humana no es una "desviación horizontalista" de la Iglesia. Responde a lo más central



del mensaje evangélico. No podemos decir que amamos a Dios si no existe la fraternidad. Hay un ateísmo que se vive (aunque-- no se afirme), cuando se destruye la fraternidad humana. Esto nos suena extraño, porque estamos acostumbrados a situar el -- problema del ateísmo en la negación explícita de la existencia de Dios. Ser ateo es decir que Dios no existe, pero quien esto dice, puede vivir, sin embargo, una conducta responsable ante valores supremos de la existencia: la verdad, la honradez, la justicia. Por eso, un notable teólogo dice con exactitud; "El hombre -ya lo afirme expresamente o no lo afirme, ya reprima-- esta verdad o la deje aflorar a la superficie--se halla siempre abocado, en su existencia espiritual, a un misterio sagrado--- que constituye el fundamento de su existencia. Este misterio-- es lo más primordial, lo más evidente, pero por ello también-- lo más oculto e ignorado: un misterio que habla mientras guarda silencio, que "esta ahí" mientras que, ausente, nos reduce a nuestras propias fronteras. Y todo ello porque, como horizonte inexpressable e inexpressado, abarca y sustenta sin cesar el pequeño círculo de nuestra experiencia cotidiana, cognoscitiva y activa, el conocimiento de la realidad y el acto de la libertad, Nosotros lo llamamos Dios" (Karl Rahner: Una fórmula breve de la fe cristiana, Concilium, n. 23). Con mayor concisión y claridad lo expresa De Lubac: "Si falta al amor o si falta a la justicia, me alejo infaliblemente de tí, Dios, y mi culto-- no es más que idolatría. Para creer en ti debo creer en el---- amor y creer en la justicia, y vale mil veces creer en esas cosas que pronunciar tu nombre".

Cuando se juzga ateo al que dice que Dios no existe, pe



de olvidarse que también es posible decir que Dios existe y vivir como si Dios no existiera. Esta situación se da cuando los deseos de Dios no nos interesan.

### LA FRATERNIDAD NO ES PROBLEMA MARGINAL

El problema de la fraternidad no es, pues, un problema-marginal para poder decir si existe o no existe Dios. Quien--- contribuye a la fraternidad humana, luchando por la justicia, cumple la voluntad de Dios. Quien destruye la fraternidad entre los hombres, por la explotación o la injusticia, no cumple esa voluntad, por más que diga "Señor, Señor".

### LOS CAMINOS DEL AMOR

Gustavo Gutiérrez señala en su libro "Teología de la liberación" la existencia de "caminos cortos" y caminos largos"-del amor, según se sitúa al nivel de las relaciones interperso- nales yo-tú, o al nivel de las relaciones políticas, sociales, -económicas. Vivir el amor en el camino corto es relativamente- fácil y asequible, porque no hay que luchar contra el oscuro-- poder de las estructuras sociales insuficientemente dominadas- por el hombre. Pero situar la fraternidad al nivel de las rela- ciones de la totalidad de un pueblo, de una nación, del mundo, sí es difícil porque tal fraternidad sólo se logra mediante el compromiso político.

Mientras la fraternidad deba ser construida en el corto

camino del yo-tú, no tocará necesariamente los intereses de los grupos sociales, no provocará conflictos de clase. Pero no es a ese nivel donde se sitúan las decisiones fundamentales de la vida de los hombres en la comunidad política.

Las exigencias del amor son siempre universales: debe extenderse a todos los hombres, pero también a todas las relaciones que vinculan a los hombres entre sí. No hay razón, pues, para limitar el amor sólo para los caminos cortos. No es legítimo poner una frontera en las relaciones humanas a la gracia de --- Cristo que debe entrar en todo campo donde el hombre pueda luchar por su libertad, es decir, por el dominio de lo externo--- que impide vivir la fraternidad.

#### UN SABER Y UN PODER PARA AMAR

Construir la fraternidad en el nivel de lo político, requiere algo más que buena voluntad; se precisa un saber y un poder, para amar. Un saber, es decir, la ciencia política, la capacidad para analizar una situación y determinar causas, procesos, soluciones políticas. Pero también un poder, porque la lucha por la fraternidad en el campo de lo político significará-- confrontación con intereses y con poderes.

Sin embargo, ni el saber ni el poder, son realidades ajenas al amor. Se trata de un saber amar y de un poder para amar-- eficazmente a nuestros hermanos. Si tratamos, pues el significado y valor del aporte de las ciencias sociales es en relación-- al problema teológico de la fraternidad y su relación con la---

afirmación de Dios. No se desvirtúa el evangelio porque se atienda a los aportes científicos; por el contrario, se lo reinterpreta en mayor coherencia con otros datos cuyo valor debe ser examinado con criterios autónomos de cada ciencia.

#### V. LIBERACION : TEOLOGIA O SOCIOLOGIA?

Se objeta a la teología de la liberación el hacer más sociología que teología. Pero no se precisa qué se entiende de por hacer teología, ni qué condiciones se establecen para un legítimo diálogo de la teología con las demás ramas del saber, de modo que no se desvirtúe el auténtico quehacer teológico. Por ello, la objeción puede valer, de modo general, como negación de todo diálogo entre teología y ciencias sociales; o referirse, en sentido muy restringido a este determinado diálogo, que según los objetantes, no respeta la autonomía de cada ciencia.

#### ES IMPOSIBLE TODO DIALOGO?

Si tomamos la primera hipótesis, es decir, que no es lícito a la teología el diálogo con las ciencias sociales, nos veremos en serias dificultades para probarlo. No comprenderíamos, por ejemplo, la situación de privilegio de la filosofía, a la que sí se le permite dialogar con la teología. Es que las ciencias sociales no estudian también al hombre y no ofrecen valiosos datos para la inteligencia de la fe? Esto parece tan-

evidente que Pablo VI lo admite con claridad meridiana: "Animados por la misma exigencia científica y por el deseo de conocer mejor al hombre, pero la mismo tiempo iluminados por su fe, los cristianos entregados a las ciencias humanas entablarán un diálogo que se prevé fructuoso entre la Iglesia y este nuevo--campo de descubrimientos" (Octogesima Adveniens 40).

### LAS SOCIOLOGIAS IMPLICITAS

No sólo conviene el diálogo, sino que no puede dejarse da hacer. Si en todo hombre hay una filosofía implícita, si en todo cristiano hay una teología incipiente, también en cada ser humano hay una sociología, quizá no sistematizada, pero real.- El teólogo no es una excepción. También él posee una sociología, quizá no desarrollada, también él tiene juicios o prejuicios sobre los fenómenos sociales. Tomás de Aquino acude a la sociología de su tiempo para probar la propiedad (Suma Teológica II, II, 66).

No sólo Tomás de Aquino dialoga con la sociología. Me--atrevería a sentar como hipótesis el que la controversia sobre la teología de la liberación no se establece en terreno estrictamente teológico, sino también en las sociologías implícitas de quienes hacen teología. Hay que admitir que para quien confie todavía en el desarrollismo, la teología de la liberación le puede resultar peligrosa. Pero no porque sea mala teología, sino porque no está de acuerdo con las propias premisas....sociológicas.

## LA AUTONOMIA DE CADA CIENCIA

Este hecho nos lleva a examinar la segunda hipótesis :-- que la crítica no objete el diálogo en sí, sino el modo como se está realizando en quienes hacen teología de la liberación. Se afirma que la teología de la liberación "privilegia" una -- opción política, en la que no todos los cristianos están de -- acuerdo. Resulta curioso, cómo, con más fundamento, no se diga lo mismo de cierta etapa de la doctrina social de la Iglesia, -- felizmente superada, donde el privilegiar un sistema venía no de tal o cual teólogo, sino del magisterio oficial de la Iglesia.

Es, por tanto, un avance separar netamente los campos : en el orden de las ciencias sociales hay argumentos cuyo valor se mide por criterios propios. La teología de la liberación no dogmatiza, no da más valor a una conclusión que a otra; acepta sencillamente los datos de una ciencia autónoma y a partir de ellos se plantea la inteligencia de la fe. No "refuerza" teológicamente el peso de un dato sociológico. Por el contrario, si gue sus propias reglas del pensar teológico. Los impugnadores de la teología de la liberación, no han señalado, por lo menos hasta ahora, cuál de estas reglas haya sido olvidada.

Invaldar argumentos teológicos porque no se está de -- acuerdo con los datos previos de las ciencias sociales es grave error lógico. Curiosamente, es la confusión contraria de--- quien no respeta la autonomía de las ciencias y proyecta en la teología perjuicios sociológicos.

## DIFICULTADES DEL DIALOGO CON LAS CIENCIAS SOCIALES

Hay que reconocer que la teología aún no tiene la agilidad para el diálogo con las ciencias sociales. Para ciertos teólogos, no deja de significar una intranquilidad el no poder contar con un "magisterio sociológico" que de antemano diga qué opiniones son aceptables y cuales no. Acostumbrados a decir una palabra perenne, se siente angustia frente a la palabra provisional, la que dialoga con la interpretación de un aquí y ahora, aventurando sucesivas explicaciones, siempre inacabadas e incompletas, de lo real.

## VI. TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y MARXISMO

Se cuestiona a la teología de la liberación porque dialoga con el marxismo. Parece que aun admitiendo la legitimidad del diálogo de las ciencias sociales con la teología, no se debería aceptar ésta dialogue con una corriente determinada del pensamiento filosófico y científico social. Cuales son las razones? La de más peso es el ateísmo marxista. Los objetantes presuponen que la negación de Dios invalida el análisis de una realidad social, y además que esta negación está tan estrechamente vinculada a este análisis, que no puede desligarse de la ciencia social marxista sus presupuestos ateos.

EL ATEISMO MARXISTA

¿Es sería esta actitud de rechazo a un método de acercamiento a la realidad social, económica y política, simplemente porque nace de un ateo? Si se hubiera procedido así en la historia, un pensador cristiano no hubiera podido asimilar a un filósofo pagano, y no poseeríamos hoy la genial teología de Tomás de Aquino. Este ejemplo y muchos otros de la historia muestran la audacia del pensamiento cristiano de buscar la inteligencia de la fe en el fecundo diálogo con las corrientes más importantes del pensamiento humano, aunque éstas no hayan nacido de una inspiración cristiana.

No sólo la historia nos muestra ejemplos valiosos de este diálogo con quienes no poseían la misma fe. También la lógica con que se censuraba la teología de la liberación por ser más sociología que teología<sup>lógica</sup>; rigurosa al parecer, por velar la autonomía de cada ciencia, debería llevar a admitir que no se puede condenar desde la teología, el valor de la observación científica, sino atender a los criterios y métodos propios de esta ciencia.

Lo que el marxismo aporta para la inteligencia de la fe no es precisamente sus planteos en torno al problema de Dios, sino sus afirmaciones sobre la sociedad, sus problemas y las causas y soluciones de estos. Sin embargo, aun la misma negación de Dios es ya una cuestión para la fe. Dice el Concilio Vaticano II: "en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña, los propios creyentes, en cuanto que con el descui-

do de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada-- de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religio-- sa, moral y social, han velado más bien que revelado el genui-- no rostro de Dios y de la religión" (Gaudium et Spes, 19). Aho ra bien, una mejor presentación de la fe, sólo será posible en el compromiso de construir el mundo. "... todos los hombres,-- creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse--- sin un prudente y sincero diálogo" (id,21).

#### APORTES DE LA CIENCIA MARXISTA

Moviéndose, pues, en el campo científico, hay que exami-- nar la validez de los planteamientos marxistas. Marx ha capta-- do con profundidad las contradicciones del capitalismo. Podrá-- estarse de acuerdo o no con sus soluciones, pero nadie puede-- negar que la acumulación de riqueza radica en la propiedad de-- los medios de producción, y que esta acumulación de medios y-- de frutos de la producción en pocas manos es radicalmente con-- tradictoria con un proceso de producción, cada vez más sociali-- zado. El artesano poseedor de sus propios instrumentos de pro-- ducción no muestra la contradicción que se encierra en las gran-- des fábricas donde muchos obreros trabajan y pocos propietarios poseen.

Nadie podrá negar que la propiedad de bienes de produ-- cción ha generado fenómenos de clases que se contraponen y lu-- chan con intereses opuestos. Un Papa, Pío XI, acepta por tanto que "la contratación y locación de la mano de obra, en lo que

llaman mercado de trabajo, divide a los hombres en dos bandos o ejércitos que con su rivalidad convierten dicho mercado en un palenque en que esos dos ejércitos se atacan rudamente"--- (Quadragesimo Anno, 83). El mismo Papa consecuentemente, comprende de que mientras subsista una propiedad que derive en imperia- lismo sobre las personas, existirá un desorden social. "Con- razón, en efecto, se pretende que se reserven a la potestad- pública ciertos géneros de bienes que comportan consigo tal- preponderancia, que no pueden dejarse en manos de particula- res sin peligro para el Estado" (id. 114).

#### EL DIALOGO ES VISION CRITICA

Hay elementos valiosos del marxismo que podemos asimila- lar. Pero también hay otros, menos valiosos y aun abjetables. Esto es normal en todo pensamiento humano frente al cual no- se cae en dogmatismos, sino que se consideran críticamente.-- Pablo VI nos recuerda en "Octogesima Adveniens" (15.Mayo 1971) las reservas a considerar. Pero estas reservas no invalidan-- la asimilación de todo el aporte significativo que el marxis- mo puede significar para la reflexión de la fe. A este própo- sito podríamos recordar a Juan XXIII quien distingue entre -- una teoría filosófica falsa y las corrientes de carácter eco- nómico y social que aunque tenga su origen e impulso en tales teorías filosóficas, pueden ser, sin embargo aceptables por-- que se ajustan a los dictados de la recta razón y reflejan--- fielmente las justas aspiraciones del hombre (cf. Pacem in--- Terris, 159).

## VII. EL LENGUAJE "SUBVERSIVO" DE LOS PAPAS

Un presidente latinoamericano ha dicho que los documentos de Medellín son subversivos. Y estos documentos no han hecho otra cosa que traducir a nuestra realidad las orientaciones del Concilio y de los Papas, en particular sobre los problemas sociales. La denuncia de las injusticias es considerada subversión sólo cuando el orden que se pretende legitimar es injusto.

La teología de la liberación es, en su raíz más profunda, la teología de la caridad, nos dice Pablo VI. Es una teología que debe hacerse ante un mundo realmente dividido por la explotación y por la existencia de opresores y oprimidos; pero es una teología que apunta a reconstruir la unidad de la familia humana. Entender y vivir el amor, no quiere decir cerrar los ojos ante la injusticia existente; buscar el amor no quiere decir callar ante la explotación, porque la unidad que se busca es la de la justicia verdadera y no la de la paz aparente. La paz ficticia puede conseguirse muy bien cuando se reprime toda protesta, aunque ésta sea legítima.

### DENUNCIAR LA INJUSTICIA ES CONSTRUIR EL AMOR

Si hablamos de un amor verdaderamente comprometido, no podemos ignorar las divisiones existentes. Tenemos algunas orientaciones en las enseñanzas de los Papas, que nos permitan ir por este camino de la denuncia de las injusticias porque---

son negación del amor?

La historia de los ochenta años de pensamiento social-- de la Iglesia, desde Rerum Novarum hasta Octogesima Adveniens-- (1891-1971) nos muestra que el sistema capitalista y la Igle-- sia han tenido de común el rechazo al marxismo, pero por móti-- vos muy diferentes. Mientras que el sistema capitalista busca-- ba defender la privilegiada situación de los propietarios pri-- vados de los medios de producción, la Iglesia buscaba la defen-- sa de la dignidad humana, la cual era entendida también, es ci-- erto, como propiedad privada pero en la medida en que ésta ase-- gurara a todos los hombres el uso de todos los bienes (Cf. Qua-- dragesimo Anno, 45; La Solennitá, 13). No es la apología de la propiedad privada la que define a la Iglesia frente al marxis-- mo. Pio XI no tiene reparo en admitir las empresas estatales-- (QA, 114). Es más bien, el rechazo del ateísmo, por ser contra-- rio a la vocación de la Iglesia de anunciar el mensaje de Dios, Mensaje de fraternidad humana, que hay que vivir también en -- las relaciones políticas y económicas. Si esto no es así, de-- nada vale decir "Señor, Señor", como bien puede suceder a cier-- tos defensores del capitalismo.

Por otra parte, el socialismo y la Iglesia tenían tam-- bién mucho en común en el rechazo al sistema capitalista inspi-- rado en un individualismo "que cree exaltar la libertad indivi-- dual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la bús-- queda exclusiva del interés y del poder, y considerando las so-- lidaridades sociales como consecuencias más ó menos automáti-- cas de iniciativas individuales y no ya como un fin y un crite--

rio más elevado del valor y de la organización social" (Pablo VI, Octogesima Adveniens, 26). El mismo Papa denuncia pues esta "afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad" (id, 35). Sería pues un craso error histórico creer que todo ataque al sistema capitalista nace de una inspiración marxista. Sería olvidar que ya hace ochenta años León XIII denunciaba ese sistema por producir la "acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría" pues que "no sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole se hallan sometidas al poder de unos pocos". (Rerum Novarum, 1). Los Papas no han ocultado su repudio al sistema que Pío XI llamó ya "imperialismo internacional del dinero", sistema económico "apartado de la verdadera ley moral" que lleva "a la acumulación de poder y de recursos" (Quadragesimo Anno 109,133,107 respectivamente); sistema "inconsciente muchas veces o despreciador de los deberes sociales" (Pío XII: La Solennità, 6); liberalismo "que conduce a la dictadura" (Pablo VI: Populorum Progressio, 26). Nada extraño pues que se haya calificado a los documentos de los Obispos en Medellín como "subversivos" si seguían esta línea.

#### AMOR: COMPROMISO CON EL OPRIMIDO

La teología de la liberación nos abre a una opción: el amor sólo se vive cuando hacemos nuestra la suerte del oprimido; cuando con él, luchamos sin odio pero con energía, por cambiar la situación presente. Suprimir la opresión no es "cambiar la tortilla" entre opresores y oprimidos, sino hacer imposible radicalmente la explotación del hombre por el hombre. Este

es el verdadero sentido de una verdadera revolución. Ser revolucionario es, pues vivir el amor y ser cristiano.

### VIII. LIBERACION: SOLIDARIDAD Y COMPROMISO

La teología de la liberación por ser explicitación de las exigencias de la caridad, lleva a solidarizarse con el oprimido. Es decir optar frente a una división que no se inventa, sino se encuentra ya dada: hay clases sociales con intereses contrapuestos entre ellas. Hablar este lenguaje no es ser marxista; es, en todo caso, constatar también con el marxismo, una realidad, como ha sido constatada también por los documentos sociales de la Iglesia.

#### EL PODER DE LOS OPRESORES .

La experiencia histórica permite comprender que ser propietario de bienes de producción es tener un poder no sólo en la empresa sino también en la sociedad. Así se expresa Pío XI en Quadragesimo Anno, concediendo la razón a los socialistas, -ya que este poder, en manos de particulares es ilegítimo.

Frente a este poder -cuyo abuso es denunciado muchas veces por los Papas, como lo aclaramos en el artículo anterior- se encuentra la clase trabajadora que debe defender sus derechos propios. Por eso dice León XIII que las organizaciones de obreros para velar por sus propios intereses "son muy conveni-

entes y les asiste pleno derecho" (Rerum Novarum, 32), y Juan-XXIII lo afirma al decir que los obreros tienen derecho a moverse "sin obstáculo alguno, libremente, y por propia iniciativa, en el seno de dichas instituciones, según lo exijan sus intereses" (Mater et Magistra, 22). Como "derecho fundamental de la persona humana" señala el documento Gaudium et Spes, 68, del Concilio Vaticano II, "el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador". La Iglesia, pues, al reconocer el derecho de asociación a los trabajadores constataba que existieron -y existen- situaciones, en que los encargados de regir los destinos públicos-- de muchas naciones, totalmente adictos al liberalismo, "denegaban a los trabajadores, con evidente injusticia, el derecho natural de asociarse, siendo ellos los que más lo necesitaban,-- para defenderse de los abusos de los poderosos" (Quadragesimo-Anno, 30).

### EL PODER DE LOS OPRIMIDOS

La necesidad de legítima defensa en esta batalla establecida por el mercado de trabajo (Quadragesimo Anno, 83), exige un poder para los oprimidos. Los Papas no vacilan en denunciar ese combate. El problema es, sin embargo, apreciar si las "armas" concedidas a los oprimidos, vg. el derecho de huelga-- ("como medio último de defensa" dice Pablo VI en Octagesima Adveniens, 14; y Gaudium et Spes, 68, dice también "la huelga -- puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la-- defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas-- de los trabajadores") es un verdadero poder frente al poder---

concedido a los opresores por la propiedad de los bienes de producción. No es enfrentarse, quizá, con una pistola contra un cañón, en clara desigualdad de fuerzas?

### SOLIDARIDAD Y COMPROMISO CON LOS OPRIMIDOS

La teología de la liberación no ofrece recetas para el cambio social: demuestra, sí, la imperiosa necesidad de buscar soluciones a los conflictos sociales si realmente se quiere vivir el amor cristiano. En esta búsqueda de soluciones hay que marchar ya, hombro con hombro, junto con el oprimido y descubrir con él, los medios eficaces de transformación. Es preciso llegar hasta el verdadero poder del pueblo, el cual, ejercitado sin odio y con el mínimo de violencia, refrene eficazmente la violencia que ya se ejercita por parte de los opresores. La búsqueda de soluciones conduce al dominio de la ciencia y de la praxis política, como mediaciones necesarias para expresar el amor y la libertad, cuyo sentido es percibido por el cristiano, en Cristo Jesús. Nos encontramos, así, en plena situación de diálogo entre la teología y las ciencias humanas. Y en este diálogo, no sólo hay un aporte de la ciencia a la fe, sino también un aporte de la fe a las interpretaciones científicas de la sociedad. La opción por el oprimido se convierte en verdadero test de la exactitud de las interpretaciones científicas, Mientras siga existiendo el oprimido, nuestros ensayos de interpretación de la realidad social y nuestras soluciones para cambiar la sociedad, se habrán mostrado como absolutamente ineficaces. Si las ciencias dicen su palabra a la fe también ésta tiene una palabra que decir a las ciencias.

## IX. REALIDAD, INTERPRETACION Y TEOLOGIA

Hay evidencias religiosas y hay evidencias científicas. Pero hay también pseudoevidencias en ambos casos. El hombre tiene el increíble poder de ilusionarse y optar por la "evidencia" que más le guste... sobre todo cuando otra evidencia viene a desmoronar un edificio lentamente construido, y en el cual se ha puesto la ilusión de toda una vida.

### LA DESLEAL INTERPRETACION DE LOS HECHOS

La evidencia de un milagro de Cristo, señal de su misión entre los hombres, puede ser negada en el momento mismo de interpretar ese hecho. Cuando el hecho en sí es innegable, la interpretación actúa como una pantalla que separa de la luz, de la evidencia. Se dice, entonces, que Cristo "hace tales cosas por poder de Belzebú".

Cuando se trata de interpretar lo que pasa en una sociedad, con evidencias científico-sociales, allí están muchas cosas en juego: posiciones de clase, privilegios. Todo ello juega cuando se elige un tema de investigación, cuando se escogen los métodos de hacerla.

### EL DIALOGO TEOLOGICO CON LAS INTERPRETACIONES DE LA REALIDAD-LATINOAMERICANA

La teología de la liberación ha intentado dialogar con

las diferentes interpretaciones de la realidad latinoamericana. No "canoniza" una determinada, sino que opina que todas no son igualmente exactas y que hay una coherencia lógica entre un diagnóstico y un tratamiento; entre una interpretación y la acción consiguiente. Entre la pastoral y las premisas sociológicas implícitas hay una correlación inevitable.

En artículos anteriores nos hemos referido al hecho de que los Papas coinciden en señalar causas de los problemas sociales con análisis radicales y audaces provenientes del marxismo. Pero la eficacia de las soluciones que el magisterio social de la Iglesia propone -- la conversión interior del hombre -- fracasa muchas veces por la inadecuada mediación en el campo científico y social. La conversión es también aceptación de la interpretación más exacta y de los medios más eficaces.

#### INTERPRETACION: ACERCAMIENTO O ALEJAMIENTO DE LA REALIDAD

La interpretación es instrumento de acercamiento a la realidad cuando permite descubrir las causas reales y profundas, y señalar los remedios eficaces de un problema social. Por el contrario, es alejamiento de la realidad, cuando se señalan causas superficiales que encubren las profundas, y por tanto los remedios propuestos no resuelven el problema sino, a lo más, efectos o síntomas del mismo. Puede interpretarse la realidad de los marginados como efecto de su pobreza, de su falta de recursos o de mala educación. Un tipo de acción social nace de esta interpretación: que quienes ya poseen den a los necesitados. La riqueza y la pobreza no son vistas como dos elemen-

tos que mutuamente se correlacionan por un tipo de relación entre ambos sectores de población, sino como datos fortuitos que nada tienen que ver con relaciones de explotación.

Otra interpretación insiste precisamente en esta relación entre ambos grupos de la sociedad: en el poder que uno de ellos posee por el control de la producción económica y de la vida política. Evidentemente que este tipo de interpretación conduce a otro tipo de soluciones.

Hay que liberar de la pobreza como de una abstracción?

O hay que romper las relaciones de explotación para conseguir la verdadera libertad? Nos vemos en el campo de la ciencia social: análisis de causas y examen de soluciones. La teología nos dirá que sólo la verdadera liberación y no la aparente o ficticia, es una real contribución al Reino de Dios, a la construcción de una sociedad más fraterna y humana.

### UN APORTE CRISTIANO AL EXAMEN DE LAS INTERPRETACIONES

La opción por el oprimido constituye la crítica permanente a la validez de una interpretación. Mientras el pobre concreto siga existiendo, los análisis y soluciones no han dado en el blanco. El pobre está allí, denunciando con su existencia inhumana la debilidad e insuficiencia de nuestros esfuerzos, impidiendo las evasiones fáciles frente a una realidad demasiado dura. La opción por el oprimido no sólo responde a lo más íntimo del mensaje evangélico; es también el elemento más cuestionador del progreso de las ciencias humanas, espira de

inconformismo que obliga a seguir buscando sin descanso hasta lograr la paz y la justicia verdaderas.

## X. UNA TEOLOGIA PARA EL CRISTIANO DE HOY

Las reflexiones anteriores nos permiten llegar a una sí tesis final. Podemos decir con exactitud, que la teología de la liberación es la legítima reflexión sobre un punto central del cristianismo. Permanente y siempre viva teología de la caridad, nos recuerda Pablo VI. Reflexión del amor que hay que volver a hacer siempre de nuevo, para descubrir cuáles son los inéditos caminos de acercamiento para el hoy y el aquí de nuestro encuentro con el hermano.

### LOS RIESGOS DE ESTA REFLEXION

La teología de la caridad, si es real y encarnada, no puede prescindir de las interpretaciones sociológicas de la realidad social. De hecho, jamás han faltado tales interpretaciones, ni siquiera la más radicales, en el mensaje social de la Iglesia. El riesgo de una interpretación radical es abrir el camino a la violencia como solución: a la protesta violenta de los oprimidos. Es un riesgo real, ciertamente, porque puede conducir a una lucha motivada por el odio. Pero el riesgo de la interpretación contraria es tal vez peor: justificar la violencia ya realmente existente cuando se dan situaciones como la de un país latinoamericano en que el 1% de la población controla el 30% del ingreso nacional.

APORTE DE LAS CIENCIAS SOCIALES

El riesgo de las interpretaciones hay que afrontarlo. Pero hay que saber reconocer sus límites. Una determinada interpretación señala la condición, la hipótesis, en la cual, si ésta se da, determinadas conductas deben expresar el amor. Queremos determinar por puros principios morales lo que debo hacer aquí y ahora para vivir la caridad sin pasar por la mediación de la interpretación de la situación presente, es pura ilusión: nos quedaríamos más bien en el puro enunciado abstracto de tareas por hacer, o asumiríamos no-críticamente presupuestos --- implícitos, a los cuales bautizaríamos de objetividad o neutralidad, como muchas veces sucede cuando se afirma neutralidad política.

EL VALOR DE UN DIALOGO

Si el aporte de las ciencias sociales logra dar el sentido de la realidad a la caridad, ésta a su vez, como opción por el oprimido, exige autenticidad a las interpretaciones de la sociedad, para que no se conviertan en ideologías encubridoras. La ciencia no sólo corre sus riesgos ante un mal uso de las técnicas que ella origina, sino en sí misma, el riesgo de la ilusión fácil. Desenmascarar, entonces, esta ilusión que falsifica la interpretación social es uno de los verdaderos aportes del cristiano a la sociedad. Este aporte, determinado por la fidelidad ante una llamada de un Dios trascendente que nos invita a construir una historia fraterna y humana, queda sencilla y bellamente expresado en el texto de Pablo VI: " ¿Es

necesario subrayar la posible ambigüedad de toda ideología social? Una veces reduce la acción política o social, a ser simplemente la aplicación de una idea abstracta, puramente teórica; otras, es el pensamiento el que se convierte en puro instrumento al servicio de la acción, como un simple medio para una estrategia. En ambos casos ¿no es el hombre quien corre el riesgo de verse enajenado? La fe cristiana se sitúa por encima, y a veces, en oposición a las ideologías, en la medida en que reconoce a Dios trascendente y creador, que interpela a través de todos los niveles de lo creado al hombre como libertad responsable" (Octagesima Adveniens, 27).

Crear en Jesucristo es creer en el amor que Dios tiene al mundo. Amor, cuya dinámica envuelve todo progreso hacia la justicia y la fraternidad. Descubrir en ese amor de Dios la fuente del don de la liberación humana, no hace al cristiano menos comprometido en la lucha por la liberación; por el contrario, le obliga más a ello. No le lleva a aceptar indiscriminadamente cualquier ensayo de interpretación de la sociedad, ni cualquier proyecto histórico, sino sentirse crítico frente a estos, movido por la lealdad a Dios y al oprimido. Podemos decir, pues, que la teología de la liberación es una teología para el cristiano de hoy.

