

## **REFLEXION SOBRE LA TEOLOGIA EN EL PERU**

**José L. Idígoras, S.J.**

Vamos a hacer en estas líneas una breve reflexión sobre el pensamiento teológico en nuestro medio. Creemos que puede contribuir a un mejor conocimiento de nuestra realidad donde la vivencia cristiana es general. Quizás hace unos años hubiera extrañado el tema mismo, pues durante mucho tiempo el pensamiento teológico apenas tuvo resonancia entre nosotros, fuera de los seminarios y de los medios clericales. A pesar de la profunda religiosidad de nuestro pueblo, a pesar de la existencia de grupos renovadores en el clero y en el laicado, se daba en nuestra Iglesia, como expresión de su subdesarrollo, una carencia casi total de reflexión teológica de nuestros problemas pastorales y teóricos.

45

El concilio Vaticano II ensanchó el campo de interés por los problemas teológicos. Los cambios de pensamiento, el acercamiento de la Iglesia a las cuestiones más controvertidas de la cultura, el nuevo enfoque más positivo y activo del cristianismo comenzaron a atraer el interés del público y la teología empezó a conocerse y a leerse. Algunas de las polémicas conciliares o de las controversias ecuménicas llegaron a la gran prensa, aunque simplificadas siempre en la oposición de progresistas y conservadores. Los temas vivos de la fe empezaban así a ser objeto de la reflexión y de la discusión apasionada.

Sin embargo, los teólogos que llamaban la atención por sus nuevas teorías o concepciones sobre la fe en el mundo moderno eran exclusivamente extranjeros, pues era sobre todo en Europa donde los problemas se levantaban y donde surgían las respuestas incitantes. En nuestro medio no cabía

---

sino acoger con interés y seguir de cerca un pensamiento hecho sin duda con preocupaciones muy diversas a las de nuestra realidad.

En los últimos años, sin embargo, se ha operado un gran cambio debido sobre todo a la nueva corriente denominada *teología de la liberación*. En ella el pensamiento teológico empezó a ser más nuestro y sus planteamientos originales se hicieron a partir de nuestra realidad peculiar y aun contrapuesta a la de los países desarrollados. El hecho es que muchos de sus temas se hicieron candentes y llegaron a interesar activamente a grandes multitudes. La prensa y las revistas se hicieron eco de algunas de sus discusiones, siempre con un planteamiento contrapuesto entre los renovadores y los revolucionarios en el nuevo pensamiento teológico. De esta manera, la teología se fue implantando y su influencia empezó a ser real en medios cada vez más amplios.

46

La teología de la liberación ha sido considerada en muchos ambientes, como la línea de pensamiento de una Iglesia comprometida con la revolución latinoamericana. En este sentido genérico, ha captado numerosas simpatías en todo el mundo, aun cuando tampoco hayan faltado los rechazos y las críticas. Sin embargo, la teología de la liberación que tuvo al Perú, como uno de sus centros básicos de origen y de irradiación, se ha ido diversificando posteriormente de acuerdo a situaciones y enfoques diferentes.

Hoy podemos decir que existe en la Iglesia latinoamericana, una reflexión teológica oficial sobre la liberación y es la que ha sido expresada en la conferencia de Puebla. Sin embargo las corrientes teológicas se ramifican, según sean los medios liberadores que escogen, según las líneas políticas que juzgan las más adecuadas para llevarlas a cabo y según el papel que conceden al pueblo y a las minorías en esa tarea. Así la teología de la liberación toma posturas desarrollistas o revolucionarias, populares o elitistas, violentas o pacifistas. Ya no se puede hablar simplemente de una teología de la liberación, sino que es preciso puntualizar de qué tendencia se está hablando (1).

---

A nosotros nos interesa fundamentalmente la teología de la liberación tal como fue concebida y desarrollada por Gustavo Gutiérrez, no sólo por constituir la obra más influyente y prestigiada en ese campo, hasta el punto de haberse hecho ya clásica, sino sobre todo porque es la que ha surgido en el Perú y la que más influencia ha tenido en nuestro medio. El núcleo fundamental de reflexión teológica en esta dirección se halla hoy vinculado al Departamento de Teología de la Universidad Católica. Y no pocas investigaciones se han llevado a cabo en el centro que lleva el nombre de Fr. Bartolomé de las Casas.

Sin embargo, la misma naturaleza de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez que es radical y comprometida, ha suscitado la oposición crítica. Su punto de partida original ha sido una apasionada opción por los pobres que suscitaba el enfrentamiento con los demás grupos sociales. La tensión se hacía inevitable en el campo pastoral y en el teológico. Quizás el grupo que más netamente se ha opuesto a las posturas de esa teología de la liberación es el que se reúne en torno a la Facultad de Teología y a su publicación "Revista Teológica Limense". Su influencia ha sido mucho menor y su alcance ha quedado reducido a círculos eclesiales nacionales.

47

Sin embargo, juzgamos que su actitud crítica ha tenido aspectos positivos. No cabe duda que se ha dado en los años posteriores a Medellín un cierto triunfalismo de la teología de la liberación. Su resonancia mundial y la acogida calurosa en muchos ámbitos de la vida nacional le dieron una seguridad y una confianza en sí muy grandes. Al mismo tiempo, su mismo carácter comprometido y su opción apasionada por el pueblo la exponía a interpretaciones mesiánicas y entusiastas que podían restarle consistencia. Por eso una crítica sincera, hecha desde fuera, podía resultar útil a la vida entera de la Iglesia. Sin embargo, juzgamos que el diálogo entre ambos grupos no se dio. Uno, más de influencia masiva, otro de influencia más reducida, siguieron por sus caminos.

La preocupación creciente por la teología actual nos ha

---

traído a la vez una experiencia nueva. Y ha sido esta contraposición dentro de la teología misma de la Iglesia. En el fondo, pensamos que se trata de un pluralismo enriquecedor con tal que no incurramos en sectarismos poseedores de toda la verdad y anatematizadores de los otros. Todavía no hemos aprendido a vivir en una Iglesia pluralista en su teoría y en su praxis. La misma pasión política con que se viven los problemas nacionales ha contribuído a escindir más poderosamente a los grupos teológicos.

48

Sólo a través del diálogo esa tensión teológica en nuestra Iglesia podrá ser valiosa para nuestro pueblo creyente. Pero con frecuencia lo rehuímos por ambas partes. Como ejemplo, podemos citar uno de los mejores trabajos de exégesis y valoración de la obra de Gustavo Gutiérrez. Parte del supuesto que no merece la pena tener en cuenta las críticas que se le han hecho desde posiciones ideológicas contrarias. Y la razón que da es “la sospecha ideológica que acompaña a esa crítica —sospecha por otra parte fácilmente comprobable en las posiciones y vinculaciones de sus sostenedores—” y además el que su tono es “no raramente polémico” (2). De esta manera rehuye un diálogo que hubiera podido ser enriquecedor y se limita a consumir páginas de consonancia monótona.

Es cierto que hoy, ante los graves problemas que afectan a nuestros pueblos, las opciones ideológicas suelen ser muy pronunciadas y la polémica se suele anteponer al verdadero diálogo. ¿Pero no es un recurso fácil el acusar las implicaciones ideológicas de los contrarios, sin reflexionar sobre las que pueden estar implícitas en nuestra posición? Es muy probable que en muchos de los teólogos que se oponen a la revolución haya motivaciones interesadas que les inclinen al mantenimiento del statu quo. Pero en los de tendencia revolucionaria, ¿no pueden darse también deseos inconscientes de protagonismo pequeño-burgués y ansia de notoriedad en una causa aureolada de heroísmo y donde escasean los líderes? Más aún, ¿no suele ser la absolutización de la propia causa más frecuente en posturas revolucionarias que en las reformistas, precisamente por su carácter minoritario y en contraposición a las normas culturales del ambiente?

---

El diálogo juzgamos que se ha de llevar a cabo, aun con la suposición de presupuestos ideológicos en ambas posturas. El encerramiento en la propia posición con falsa seguridad sólo puede ir en detrimento del pueblo al que todos proclamamos querer liberar.

*El movimiento liberador.*

Es muy difícil describir en pocas líneas lo que ha significado esta nueva corriente de pensamiento y de acción que ha adquirido una resonancia mundial impresionante. Surgió en una coyuntura muy peculiar de nuestro Continente, en los años posconciliares, e implicó a numerosos teólogos latinoamericanos entre los que destaca ciertamente el peruano Gustavo Gutiérrez. Fue este grupo el que sirvió de fermento a las ideas y a la pastoral de la Iglesia que encontraron una primera expresión en Medellín (1968). En sus orígenes, el movimiento es más uniforme y sólo posteriormente se fue diversificando en tendencias distintas y aun contrarias.

49

El seno en que las nuevas ideas se fueron fermentando fueron los movimientos especializados de la Acción Católica. Desde hacía años se iban formando en ellos minorías cada vez más conscientes y comprometidas en lo que se designaba entonces el problema social, tal como lo proponía la enseñanza social de la Iglesia. Esos grupos se colocaban frecuentemente en la línea política de la democracia cristiana, aunque propendían dentro de ella a posiciones radicales. Surgía un creciente interés por los problemas de la realidad nacional y los deseos de un cambio radical de nuestra sociedad se hacían cada vez más apremiantes.

En la década de los sesenta el compromiso entusiasta de esos grupos se fue radicalizando más y más. Los escasos frutos obtenidos por los gobiernos populistas y democristianos, especialmente en Perú y en Chile, empezaron a minar su confianza en la transformación social. Reclamaban cambios más drásticos y medidas más eficaces. Las noticias que llegaban de Cuba, como el país liberado del imperia-

---

lismo, y de sus logros sociales sorprendentes en muy pocos años, inclinaron los ánimos de muchos, sobre todo de los más jóvenes, hacia la revolución. El golpe del general Velasco vino también a abrir nuevas esperanzas de un cambio revolucionario y pacífico. Poco después, la victoria socialista de Allende en Chile daba la impresión de un movimiento incontenible hacia el socialismo que requería el entusiasmo de las nuevas generaciones, para abolir de una vez las esclavitudes seculares de nuestro pueblo.

50

Fue en el trasfondo de esos hechos, donde el pensamiento de Gustavo Gutiérrez y de otros de sus compañeros y seguidores se fue inclinando hacia la solución revolucionaria. Fueron años de intensas reuniones con el ansia posconciliar de la renovación que sirvió para el fermento y la difusión de las nuevas ideas. Pero el acontecimiento fundamental donde la nueva corriente iba a hacer su aparición consecratoria fue la conferencia de Medellín, en la que el pensamiento de Gustavo Gutiérrez fue de los más decisivos. Claro está que el documento episcopal no podía asimilar puntos de vistas personales o radicalismos de grupo. Pero significó ciertamente un viraje claro de la Iglesia latinoamericana.

En aquel ambiente de guerrillas y de insurgente clamor de justicia, de influencia renovada del pensamiento marxista, a través de la teoría de la dependencia de nuestros países con respecto a los dominantes y capitalistas, y de impaciencia de las nuevas generaciones insatisfechas, el mensaje de los obispos abandonó posiciones tradicionales más bien ligadas al orden social imperante, no justo ciertamente, aunque muy inestable, y llamó decididamente al cambio social y a la defensa de los oprimidos. Esto hoy nos parece normal y como herencia de siglos lejanos, pues nos falta la ocasión de comparar el lenguaje de nuestras Iglesias hoy con el que solían usar en los años anteriores. Hoy, más de diez años después de Medellín, no podemos menos de reconocer su impacto transformador.

Lo que antes era considerado incuestionablemente como orden, se empieza a designar como situación de pecado y

---

situación de injusticia institucionalizada. No se da carácter absoluto a estas expresiones ciertamente. Pero se empieza a acentuar lo que antes se tendía a ocultar y viceversa. Y entre las causas de la trágica situación que se denuncia, se señala el hecho, que recientemente habían desarrollado teóricos marxistas, de la dependencia neo-colonial de nuestros países en lo económico, en lo político y en lo cultural, de las grandes potencias imperialistas.

La nueva lectura de la realidad exigía también una nueva terminología. Aunque Medellín está fuertemente inspirado por la "Populorum progressio" de Pablo VI, cuyo tema es la lucha por pasar del subdesarrollo al desarrollo, en sus documentos empieza ya a aparecer la terminología de la liberación. La concepción de un desarrollo espontáneo de nuestros pueblos hacia su plenitud empieza a parecer abstracta y desligada de las situaciones dependientes y oprimidas de nuestros pueblos. La energía de nuestros esfuerzos no podía reducirse a tratar de imitar los pasos de los países desarrollados. Era inevitable un conflicto y una lucha desigual para alcanzar la liberación de la opresión, para superar nuestra dependencia esclavizadora y crear así las condiciones de posibilidad de nuestro desarrollo autónomo. A una concepción evolutiva y sin tensiones, sucedía una lucha inevitable y conflictiva lo mismo entre las clases que entre las naciones. Algo de esta visión está ya bosquejado en el mismo Medellín, aun cuando siempre sin pronunciar ruptura alguna con la enseñanza tradicional.

Se ha discutido el origen del término mismo de liberación. Fue el que logró imponerse en la Iglesia, a pesar de que anteriormente se había utilizado más bien el nombre de teología de la revolución. Para unos el nombre de liberación está directamente emparentado con los frentes de liberación nacional que por aquellos años se extendían beligerantemente por muchos de nuestros países. La utilización por parte de los cristianos del mismo término respondería al intento de acercar los esfuerzos de la Iglesia a las luchas populares del Continente. Para otros, el origen del término hay que irlo a buscar directamente a las fuen-

---

tes bíblicas. Las nuevas circunstancias latinoamericanas habrían sido meramente la ocasión para que la vieja palabra recobrarla la densidad que ya tenía en muchas páginas del texto sagrado.

Quizás hay que reconocer parte de verdad a ambas explicaciones. El término es ciertamente bíblico, lo mismo del Antiguo que del Nuevo Testamento. En concreto, el uso veterotestamentario del término mostraba evidentes consonancias con la nueva situación socio-política de América Latina. Pero ese sentido, un tanto olvidado por la dimensión más espiritual del Nuevo Testamento, no se hubiera recuperado sin el encuentro con la terminología y la praxis marxistas. De esa manera, la semejanza en la formulación de las metas podía contribuir a una movilización conjunta de cristianos y marxistas, sin anteponer los elementos divergentes. Se ponía así de relieve un hecho común prioritario que podía unir para una empresa común. La ambivalencia del término ha sido ciertamente una de las razones de su éxito.

52

### *La teología de la liberación.*

Pero ese movimiento liberador al que nos estamos refiriendo no se quedó en una mera corriente de renovación pastoral y social. Alcanzó una expresión racional muy valiosa en la teología de la liberación. Una reflexión seria acompañó desde el comienzo a las nuevas tendencias y vino a alcanzar su cumbre en la obra de G. Gutiérrez que ha influido ulteriormente en las nuevas tendencias liberadoras.

No pretendemos, ni mucho menos, sintetizar en estas líneas el denso contenido de la teología de la liberación, en esta su versión peruana de la primera hora. En concreto, la obra de G. Gutiérrez ha sido ya objeto de numerosos y serios estudios. Aquí nos vamos a limitar a señalar lo que consideramos la experiencia original y fundante de la nueva teología, para indicar después cómo esa primera intuición y opción han ido guiando el discurso reflexivo en confrontación con las fuentes de la revelación. Vemos así la confluencia del impacto de la realidad y sus caminos

---

prácticos con una nueva lectura de la palabra de Dios, desde la nueva vivencia fundamental.

No es fácil describir esa experiencia originaria raíz del pensamiento ulterior. Podríamos decir que consiste en una intuición vital y apasionada de la trágica situación de los pobres en nuestro Continente, objeto de dura e inhumana explotación por minorías acaparadoras de los bienes y del poder. Esa intuición tira por tierra viejas esquemas ideológicos y convierte a una nueva forma de pensar y actuar. Se trata de una intuición socio-política, pero a la vez religiosa. Pues la intuición, iluminada por la fe, descubre la realidad del pecado que destruye la imagen de Dios en los hombres y en la sociedad. Y por eso la reacción va contra ese mal que es ofensa del Creador.

Es verdad que la mirada cristiana siempre se dirigió con preferencia al mundo de los pobres y vio en ellos la causa de Jesús. Pero la nueva intuición de los liberadores va más allá. Comienza por criticar esa actitud tradicional, considerándola demasiado tranquila y resignada, sin la desesperación a que lleva la situación insostenible de los oprimidos. Era una actitud conciliadora que era capaz de permanecer en paz con la sociedad y aceptar, como más o menos inevitables, sus miserias e injusticias. La nueva intuición, por el contrario, es absolutizadora y hace que todo gire en torno a ella, que la vida entera se desquicie y pierda su sentido, mientras no se ataca la causa de la presente situación.

También en tiempos de la colonia fueron muchos los misioneros y apóstoles que se preocuparon por la suerte de los indios y trataron de aliviar su condición. Pero sin la radicalidad de un Bartolomé de las Casas, a quien se dirigen como fuente de inspiración los nuevos cristianos, que hizo de ese problema el tema único y obsesivo de su predicación y de su actividad. Lo que no es esta actitud apasionada y excluyente, es considerado como tácita colaboración con el sistema al que se apoya.

Al mismo tiempo, la nueva intuición de nuestra realidad va unida a la captación de su carácter conflictivo y dialéctico.

---

No hay otra posible manera de apoyar la causa de los oprimidos que enfrentándose a los opresores. Por eso la intuición radical y originaria lleva en sí la urgencia de una decisión que ha de significar un tomar partido en forma valiente, sin temer las consecuencias. También aquí el ejemplo de Fr. Bartolomé es señero. Su opción por los indios significó en la mayoría de los casos un enfrentamiento conflictivo y casi beligerante con los encomenderos y con las autoridades españolas. Los nuevos creyentes que quieran elegir el camino de los oprimidos deberán enfrentarse a los dominadores en conflicto inevitable. No se trata de crear la guerra sino de alinearse en ella, nos dicen.

54

Pero hay aquí un punto en que los nuevos creyentes comprometidos se comportan de modo muy diverso al de Fr. Bartolomé. El apasionado dominico español que tenía una intuición semejante y optó por los indios contra los dominadores no tenía, en el plano práctico de los hechos, otra vía de acción que sus palabras proféticas a los pecadores y su mediación intercesora ante el rey. El soberano significaba, en su visión del mundo, la instancia suprema y justa, capaz de vencer los egoísmos interesados de los encomenderos. Era urgente, por tanto, hacer llegar al rey la verdad de los hechos, para que se confeccionaran las leyes adecuadas y justas que reprimieran los abusos.

La situación actual es muy diversa y ya no caben semejantes intercesiones ante los poderosos siempre cómplices de la situación. Los nuevos creyentes están convencidos que no existe hoy otro camino que el de la movilización del pueblo, la organización de los oprimidos para la lucha inevitable, camino de la liberación. No hay otra senda para hacer realidad las hondas aspiraciones cristianas de justicia.

Ahora bien, en esa dirección se dan ya entre el pueblo movimientos influyentes que han comenzado a despertar las conciencias y organizar la lucha, que poseen ideologías dinamizadoras y son expertos en estrategias de combate. Casi todos esos grupos están inspirados por el marxismo, en sus diferentes tendencias, y han mostrado con el tiem-

---

po su fidelidad a la causa popular. Es natural entonces que los creyentes no vengan a dividir por motivos ideológicos el movimiento obrero que se pone en marcha hacia su reivindicación. Los cristianos que poseen sus propios móviles de fe deberán entonces compartir las luchas con los demás movimientos populares y confiar por tanto en sus dirigentes, aunque se guíen por motivaciones y consignas aparentemente contrarias al cristianismo. Pero no deberán perder nunca su espíritu crítico.

De esta manera la nueva intuición cristiana no se queda en el plano abstracto de una adhesión idealista a la causa de los pobres. Va esencialmente unida a una opción vital que compromete al hombre entero y lo encauza por la corriente revolucionaria, formada en su mayoría por grupos de diversa inspiración marxista. La vivencia cristiana de la fe es la que da su profunda motivación a la opción, pues descubre en ella la única forma eficaz de compromiso con los pobres que lleve a su liberación. Es en esa praxis liberadora del pueblo donde los cristianos vitalizan su fe y descubren sus riquezas liberadoras.

55

No se trata por tanto de una intuición-opción diversa a la cristiana, sino más bien de una genuina radicalización de lo que es más profundo y característico del evangelio, en las circunstancias concretas de América Latina, que constituyen un reto de parte del mundo de los pobres. Ahora bien, como esta forma radical de vivencia cristiana no es común a todos los cristianos y muchos de ellos, a pesar de su nombre y de sus apariencias, están instalados en posiciones burguesas y explotadoras, resulta inevitable que la división se manifieste en el seno mismo de la Iglesia. Ya vemos que la nueva opción es claramente clasista y beligerante. Conduce así inevitablemente a luchar contra los que se oponen a la liberación del pueblo, lo mismo si son cristianos que si no lo son. Hay una fuerza divisora mucho más profunda que la mera pertenencia a la Iglesia.

La lucha liberadora se ha de plantear en todos los planos de la realidad, pero especialmente en el político, donde es

---

urgente la colaboración con las organizaciones que representan verdaderamente la causa del pueblo oprimido. Pero la misión de la Iglesia comprometida en esa lucha se moverá principalmente en el plano ideológico, tratando de denunciar la instrumentalización del cristianismo por las clases dominantes y haciendo tomar conciencia al pueblo de la justicia de su causa y de la necesidad de la lucha. Eso exigirá una reinterpretación del cristianismo que ha sido desvirtuado de su fuerza original por una tradición acomodaticia y conservadora, hecha por cristianos instalados en la sociedad burguesa.

56

También en este camino de la concientización del pueblo cabe una cercanía y colaboración con los que luchan desde otras posiciones ideológicas. Entre el campo autónomo de las ciencias sociales y el de la fe, se da la dimensión de la utopía con sus aspiraciones cercanas de una nueva sociedad y un hombre renovado por encima de las actuales injusticias y opresiones. Ese campo intermedio puede servir de mediación entre las aspiraciones políticas de los grupos marxistas y el dinamismo cristiano de la fe que siempre se halla en tensión hacia el Reino.

Hasta aquí nos hemos limitado a describir la intuición y la opción previa de estos cristianos que han empezado a hacer la teología de la liberación. Esta intuición sin embargo es previa al trabajo propiamente teológico. Este viene posteriormente y trata de reinterpretar el mensaje bíblico a partir de la nueva intuición fundamental. Este campo es mucho más amplio y sólo podremos hacer unas breves alusiones a los nuevos enfoques. Está muy cercana la posibilidad de confrontar los textos originales y ver desarrollado cada uno de los temas.

La primera gran reflexión de la nueva corriente se dirige a la misma naturaleza de la teología. Señala que el método teológico tradicional ha sido con frecuencia instrumentalizado en favor de los dominadores y no ha contribuído eficazmente al cambio social. Y la razón es que se ha limitado de ordinario a comentar los textos bíblicos, mediatizados por una exégesis domesticada, de manera que

---

consciente o inconscientemente venía a reforzar la ideología y el régimen imperantes. Aun sus mismas críticas moderadas eran absorbidas por el sistema y, lejos de desestabilizarlo, lo consolidaban. Sólo a partir de una intuición nueva y desenraizada de los intereses dominantes, se podía iniciar una teología que fuera realmente liberadora.

Tal intuición no podía partir de los viejos textos sin más. Debía brotar de la experiencia viva de la fe en medio de los problemas y las luchas populares y de sus esfuerzos de liberación. Así empezaba a surgir una nueva forma de teología práctica que se arraigaba en la vivencia concreta de la fe por las clases populares y en su praxis revolucionaria. Los hechos históricos y sociales con su estremecedora novedad inyectaban dinamismo y operatividad en la experiencia cristiana y en la teología que partía de ella. Y de ese modo se superaba la inanidad de una teología que se había pasado siglos en infructuosas repeticiones, al margen de los problemas vivos del pueblo y de la fe. La palabra de Dios deja así de leerse meramente en los viejos textos y se interpreta en la praxis dramática de los creyentes oprimidos ansiosos de liberación. La vida real de los cristianos interpela a la teología que ha de confrontarla constantemente a la luz de la palabra que discierne, corrige y estimula.

Esta forma de teologizar juzgan que es la que realizó Jesús. El comenzó por acercarse a las multitudes sufrientes y lanzadas hacia el futuro en tensa esperanza. Desde allí anunció el Reino de Dios precisamente como la herencia de los pobres, de los enfermos y de los desgraciados. Por eso el pueblo le siguió y sus palabras no fueron anodinas, sino que entraron en conflicto con la interpretación tradicional de los guardianes de la ley. El desenlace inevitable fue la repulsa agresiva de la doctrina y de la palabra de Jesús por las autoridades religiosas. Y esa fue también la forma de hacer teología de Fr. Bartolomé. A partir de la experiencia lacerante de los indios pisoteados. Los textos bíblicos eran los mismos para él y para los teólogos, sus contemporáneos. Pero sólo él partió de esa intuición radical y partidista que lo enfrentó al orden establecido.

---

A partir de esta nueva intuición, la teología entera se re-mecerá y empezarán a surgir aspectos nuevos y encubiertos por interpretaciones ideológicamente repetitivas. Los viejos acontecimientos de la historia santa rejuvenecerán en contacto con las nuevas situaciones y las palabras domadas recobrarán su peligrosidad agresiva. Lo que parecía eternamente dicho se vuelve a hacer mensaje peligroso y transformador.

58

J. Girardi ha hecho notar que el marxismo es también, como el cristianismo, una soteriología. Se trata de salvar, de liberar al hombre de los males que le oprimen. Y en toda soteriología es fundamental la consideración del mal del que se pretende liberar al pueblo. Aquí la nueva intuición cristiana se deja influenciar por el marxismo. El mal primario y original deja de ser, en alguna forma, el pecado personal e intimista. Se parte más bien de una consideración social de la realidad y de la situación de opresión en que viven millones de hombres, hechos a imagen de Dios. Es ahí, en el corazón de las estructuras sociales, donde se manifiesta el mal, el pecado que hay que erradicar. La acumulación de bienes que proviene de una abusiva libertad en la apropiación de los medios de producción está sin duda en la raíz de esa situación pecaminosa. Pero no se limita a eso. Se reconoce, a la vez, la influencia de la libertad humana personal y la urgencia de la conversión del individuo. Pero este aspecto pasa ciertamente a segundo lugar. El deslizamiento de lo personal y religioso hacia lo social y político resulta inevitable.

Este nuevo enfoque del mal que perturba a los hombres hace concebir también en forma distinta la historia de la salvación. Ya no se concibe como un proceso en el que pueblos e individuos son enriquecidos con privilegios espirituales y dones interiores. La irrupción de Dios en la historia es un proceso de liberación de su pueblo oprimido, como símbolo y anticipo de todos los pueblos llamados a la libertad. Y como en el caso del pueblo judío, esa historia es siempre conflictiva y lleva a la victoria de los pobres contra sus dominadores. Es decir, se trata de una historia de liberación incesante y nunca acabada.

---

Consecuentemente el Dios que rige esa historia deja de ser visto como un ser abstracto e imparcial, fuente de estabilidad para la sociedad que lo invoca y se sacraliza con su invocación. Dios se revela aquí como estrechamente ligado a la causa de los pobres, defensor de los que no tienen defensa y enemigo de toda opresión e injusticia. Un Dios que fustiga, a través de sus profetas, a todos los que obran la iniquidad, a los reyes y poderosos que convierten en esclavos a los que El hizo para ser libres y reyes. Un Dios que alienta la esperanza de los desheredados del mundo y que sale a su encuentro con promesas de verdadera justicia y libertad.

Cristo, el enviado de Dios, nos es presentado también, con apoyo de los textos evangélicos, como el Liberador. Su ingreso en la historia lo coloca del lado de los pobres y de los oprimidos. Compartió las esperanzas y los dolores de su pueblo y se enfrentó abiertamente con las autoridades religioso-políticas que instrumentalizaban la religión en defensa de sus propios intereses. Nos presentan así la vida de Jesús acentuando el conflicto que tuvo a lo largo de su vida con las clases dominantes y poniendo de relieve que ese conflicto desborda lo meramente religioso para entrar en la dimensión política que conduce a los cambios estructurales. Por eso su muerte fue la consecuencia de su vida. Lo condenaron como rebelde político por haber amenazado realmente la estabilidad social del estado judío satélite.

59

La Iglesia, continuadora de la obra de Jesús, surgió también como comunidad de los pobres que ponían su esperanza en el Reino de la libertad y rechazaban un mundo dominado por el afán de lucro y de poder. La Iglesia hoy sólo puede ser fiel a su misión, haciendo de su causa, la causa de los pobres y oprimidos. Ayudándoles a tomar conciencia de su misión liberadora y denunciando la injusta situación del mundo capitalista, consumista y explotador. Para ello deberá vencer actitudes conformistas e inhibiciones que favorecen a los dominadores y deberá tomar partido por los pobres, como Jesús, sin temer las consecuencias.

---

Una de las más graves será sin duda la inevitable división en su propio seno. Porque aunque la Iglesia es anunciadora de un amor universal a todos los hombres, si ese amor quiere ser real y no etéreo, ha de intervenir en las luchas de los hombres, a favor de los oprimidos. Esa es la única forma de dejar de colaborar con la actual situación y comprometerse con la liberación. No se trata de enfrentar a unos cristianos contra otros, sino de apoyar la causa de los pobres en una contienda que ya está desencadenada hace muchos años. De esa manera, comprometiéndose con los injustamente oprimidos, contribuirá a la liberación de todos, desterrando la injusticia.

60

Por último, en esta breve y simplificadora enumeración, se trata de recuperar el sentido cristiano de la escatología. Frecuentemente se la ha malinterpretado para mantener un falso orden con los temores del más allá. Es preciso restaurar su genuino sentido cristiano de meta que ya está en parte realizada y que hay que actualizar constantemente en un incesante acercamiento al Reino de justicia y de amor. Se trata, pues, de vivir de la esperanza del Reino, pero actuando sin cesar en la sociedad, luchando contra el pecado presente en las estructuras y contribuyendo, con la fuerza del Espíritu, al renacer del hombre nuevo y de la sociedad sin opresiones. Aunque con la certeza de que sólo Dios en su intervención definitiva colmará la esperanza humana por encima de todo fracaso o miseria (3).

*El impacto de la teología de la liberación.*

Lo primero que hay que destacar, al tratar de esta nueva corriente teológica, es el impacto mundial que ha alcanzado. No sólo se ha difundido exitosamente por los países latinoamericanos, sino que ha sido acogida con interés en casi todas partes. La obra principal de Gustavo Gutiérrez ha sido traducida a nueve idiomas y la revista TIME la colocó entre las diez obras más influyentes aparecidas en la década de los setenta, en materia religiosa. Se ha dicho que nos hallamos ante la primera corriente teológica que ha nacido fuera de Europa. Y son muchos los

---

teólogos que han tomado parte en la discusión de la nueva forma de teología con actitudes más o menos positivas.

Más aún, la teología de la liberación surgida de nuestra problemática se ha extendido mucho más allá de nuestras fronteras. Otros pueblos se han sentido interpelados por ella y han tratado de hacer una nueva reflexión liberadora desde nuevas situaciones. En los Estados Unidos ha surgido la llamada teología negra de la liberación. El método es semejante y la intuición básica y la opción fundamental parten de la identificación con el pueblo negro, oprimido y ansioso de libertad (4). También en Asia y Africa han asomado tendencias similares, deseosas de hacer propio el cristianismo y no dejarse influir por interpretaciones resignadas y extranjeras.

Pero la influencia no ha quedado relegada a los pueblos oprimidos. También el mundo desarrollado se ha hecho eco y ha mostrado en ocasiones entusiasmo por la nueva teología. No siempre ese interés ha podido ser genuino. En algunos casos, se descubre una cierta actitud paternalista de los teólogos del primer mundo que saludan alborozados los intentos revolucionarios políticos o religiosos en países remotos y subdesarrollados, pues las experiencias y el heroísmo ajenos les dan oportunidad de reflexiones valientes y de fáciles compromisos con problemas lejanos que no les afectan directamente. Ensalzan así movimientos radicales que nunca pretenden imitar, pues, se sienten muy por encima de semejantes circunstancias. Se ganan así fama de avanzados en problemas que no les exigen compromiso y dolor.

Sin embargo, los autores de la teología de la liberación han insistido y con razón en que su mensaje no puede reducirse a los hombres del tercer mundo. La dependencia de nuestros países no es una realidad en sí, sino que va estrechamente implicada a los países dominadores. De esa manera todos los cristianos nos hallamos comprometidos con la miseria de las grandes masas del mundo. Y en este sentido la teología de los países desarrollados debe sentirse implicada en este grave problema mundial y

---

contribuir a un cambio de la mentalidad en sus propios países.

Por eso podemos decir con toda seguridad que el tema de la liberación se ha convertido en tema insoslayable para toda la teología. La *Evangelii nuntiandi* y los documentos de Puebla son un claro testimonio de ello. Y el mismo Juan Pablo II, en declaraciones a su regreso de Méjico, se expresa así: "La teología de la liberación ha estado frecuentemente unida —a veces casi exclusivamente— con América Latina. Es necesario sin embargo dar la razón a uno de los grandes teólogos contemporáneos (Hans Urs von Balthasar), quien justamente exige una teología de la liberación a nivel universal. Sólo son distintos los contextos, pero la realidad de la libertad para la que Cristo nos ha liberado es universal" (5).

62

De todas maneras, no se puede olvidar que, al universalizarse de esta manera la teología de la liberación, pierde muchos de sus rasgos fundamentales, tal como los hemos visto especialmente en los autores peruanos. Su radicalidad exclusivista se atempera, su clasismo y su beligerancia se relativizan, su dependencia del marxismo y su conexión con él tienden a negarse. Pero aun así no se puede negar el influjo en la teología universal de esta corriente surgida entre nosotros.

Por otro lado, cabe señalar que la influencia de esta teología no ha permanecido en el plano del pensamiento. Entre nosotros ha pasado a la acción con impresionante celeridad. Inspirados por su espíritu y sus conclusiones, se han formado grupos sacerdotales, comunidades de base, grupos de religiosos y de religiosas que se han esforzado por llevar a la praxis la nueva forma de vivir el cristianismo, a la vez que crear nuevos campos que dieran posibilidad a reflexiones teológicas ulteriores. Numerosos han sido los agentes de pastoral movilizados por la teología de la liberación y vastos sus lugares de actividad.

Un impacto tan profundo y tan vasto nos tiene que mostrar que nos hallamos ante un tema realmente vivo y fun-

damental en nuestros pueblos, en torno al cual se movilizan numerosos corazones. Y es que el mérito fundamental de esta teología ha sido el poner el dedo en la llaga más profunda de nuestra herida sociedad, con actitud valiente y comprometida. El hecho básico de la escisión inhumana de clases sociales que relega a millones de hombres a la miseria y a la ignorancia es de tal envergadura que no se puede ser cristiano hoy sin tomar ante él una posición decidida. Nos hallamos ante una encrucijada que divide, ante una bandera que arrastra, ante un ideal que hace vibrar juntamente a cristianos y a incrédulos.

Quizás una de las más bellas descripciones de la intuición básica en la nueva teología, nos la hace G. Gutiérrez en estas palabras: "Una buena parte de la teología contemporánea parece haber partido del desafío lanzado por el *no-creyente*. El no-creyente cuestiona nuestro mundo religioso y le exige una purificación y una renovación profunda". "Pero en un continente como América Latina, el reto no viene en primer lugar del no-creyente, sino del *no-hombre*, es decir, de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser hombre, el que apenas sabe que es un hombre. El no-hombre cuestiona, ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural" (6).

63

Este nuevo ángulo de visión, unido al apasionamiento de una causa muy querida, la de los pobres, ha acercado la reflexión teológica al corazón de muchos cristianos y aun de hombres de buena voluntad. A su vez, el instrumento de mediación socio-política, el marxismo en sus diferentes matices e inflexiones, acercó el pensamiento teológico a muchos que antes lo miraban como totalmente extraño. Ciertos sectores que juzgaban que la Iglesia estaba indisolublemente ligada con los intereses de la burguesía, descubrieron que podían surgir de dentro de ella corrientes muy comprometidas y afines a la causa de la revolución.

---

*Postura crítica ante la teología de la liberación.*

Una teología tan radical y beligerante no podía menos de suscitar contradicción. Algunos tomaron una postura de tajante rechazo de todo lo que fuera liberación. Pero la acogida oficial del término y aspectos fundamentales de su contenido hizo que la polémica se dirigiera hacia la comprensión genuina de la liberación. Y así surgieron diferentes corrientes, unas más hacia la derecha y otras más hacia la izquierda. Sin embargo, en el Perú los grupos que se han designado como liberadores, han permanecido fieles a la corriente suscitada por G. Gutiérrez, lo que no quiere decir que no haya habido también aquí correcciones y progreso.

64

Uno de los grupos que ha tomado posición crítica frente a esa visión de la liberación en el Perú, ha sido el que se reúne en torno a la "Revista Teológica Limense". La actitud tomada ante la teología de la liberación no ha sido unánime, aunque sí ha coincidido en juzgarla desde fuera y críticamente. Vamos por eso a presentar ahora algunas de las críticas que nos parecen más fundamentales, desde este nuevo punto de vista. Quizás aquí logre una fidelidad mayor de exposición, por cuanto me siento colocado en esta corriente (7).

Como nota común de las críticas, que vamos a recensionar a la teología de la liberación, tal como se ha expresado en el Perú, podemos indicar una cierta falta de actitud crítica. G. Gutiérrez ponía precisamente en la misma definición de la teología el que fuera una reflexión crítica. Y creemos que en muchos aspectos lo ha logrado, sobre todo cuando ha puesto de relieve condicionamientos ideológicos de la teología tradicional. Pero eso mismo le ha quitado quizás perspectiva crítica frente a los nuevos campos por los que incursiona. Y esto es quizás natural, pues cuanto una adhesión es más apasionada y fiducial más tiende a rehuir la crítica.

Comenzamos, pues, por señalar la falta de una seria motivación teológica de la intuición y la opción fundamentales

---

que están en la raíz del trabajo teológico. No cabe duda que esa adhesión primordial por la causa de los pobres se manifiesta por sí misma concorde con el evangelio. Pero la actitud fundamental, previa a la teología de la liberación, no se reduce a eso. Es una opción estrechamente ligada a una determinada vía liberadora, a unos esquemas revolucionarios de pensamiento, a una estrategia y una jerarquía de valores que no se puede decir sin más que sean evidentemente evangélicos. No pretendemos rechazarlos sencillamente. Juzgamos que sería conveniente que lo mismo la intuición fundamental que la opción radical se justificaran más críticamente, en orden a un posible diálogo enriquecedor.

Pero en la mayoría de los casos, nos hallamos con una ausencia total de fundamentación de esas actitudes previas. Parten de ellas, como de algo evidente e incuestionable que sólo comprenden los que lo viven. G. Gutiérrez, cuando trata de mostrar que el único camino para nuestro pueblo "es la revolución social y no un reformismo de medidas atenuantes; liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante", no se para a demostrar una afirmación tan fundamental y decisiva. Se limita a dejar de lado a los que no la comprenden. "A los 'realistas' estas opciones les parecen utópicas y románticas. Y se comprende. Ellas forman parte de una racionalidad que les es ajena. La racionalidad de un proyecto histórico que no viene de las clases dominantes, sino de los de abajo" (8).

No se molesta en aducir razones, sino que reafirma su fe imperturbable en una ideología que brota del pueblo y posee una racionalidad exclusiva para él. Se queda en el terreno de su fe en lo popular y no se esfuerza por esclarecer y tematizar los motivos racionales que la sustenta. Y esto es tanto más extraño, cuanto que todos los autores de esta corriente teológica han vivido en años precedentes dentro de una mentalidad que ahora denominan como burguesa y han experimentado posteriormente un proceso de conversión. Parece, pues, que les resultaría

---

fácil el fundamentar y explicitar sus motivaciones no meramente desde un plano exhortativo, sino también racional.

Resulta demasiado ambiguo hablar sin más de los proyectos históricos de los de abajo, como si eso solo fuera fundamento racional y confirmara su verdad. Y todavía se hace más sospechoso el argumento, cuando se constata que la totalidad de los dirigentes políticos o pensadores y teólogos de esta línea no han nacido precisamente del pueblo, sino que son pequeño-burgueses que se han pasado a las filas populares para hacerse sus líderes y sus voceros. Y no es tan evidente que su fidelidad sea rigurosa.

66

Es cierto que ostentan en su favor el hecho de tomar una postura más valiente, más conflictiva con la actual sociedad opresora, más radical en sus reclamos por los pobres. Pero desde el punto de vista racional, eso no basta para demostrar que en la realidad esas posturas sean más liberadoras. Podrán influir ciertamente en dinamizar al pueblo y estimularlo hacia nuevas fronteras. Pero si el proyecto real, socio-político, es inconsistente, si los líderes que representan tal opción son ineptos, si por revolucionario que sea el plan no logra arrastrar al pueblo, sino que se pretende que habrá que imponerlo desde la cumbre del poder, juzgamos que toda la mística y la fe autosuficiente de nada servirán. Volvemos a los viejos movimientos populares y milenaristas de ardiente fe y de planes descabellados.

Y no queremos decir que de hecho sus planes sean ineptos. Lo que desearíamos es que no se comience una teología mistagógica en la que sólo pueden penetrar los iniciados, es decir, los que gozan de esa experiencia fundamental y constitutiva de la opción radical de que hemos hablado. Pues si es cierto que toda fe y toda opción fundamental se apoyan en vivencia irreductibles al discurso racional, toda teología debe tener una dimensión fundamental que se esfuerza por esclarecer y sustentar esa experiencia originaria y acercarla a los que no la poseen. Y esto es lo que echamos de menos en estos teólogos de la liberación.

---

Reclamamos un mayor esfuerzo crítico y racional que trate de explicar las raíces de la intuición y de la opción sobre las que se construye la teología.

Y es que pensamos que no hay mayor dolor en la vida que el ver la buena voluntad unida a proyectos condenados al fracaso. El dolor y el fracaso de los perversos es siempre más tolerable. Por eso juzgamos que urge examinar críticamente un proyecto capaz de arrastrar a innumerables hombres idealistas, antes de presentarlo como el único modelo liberador. Resulta honesto y edificante que algunos teólogos revolucionarios confiesen humildemente sus excesos de fe revolucionaria, como lo hace Hugo Assmann: "Mirando atrás sobre nuestras ingenuidades, nuestras falsas euforias y nuestros falsos análisis de los años recientes sobre la realidad latinoamericana..." (9). Pero quizás hubiera sido más constructivo para la Iglesia y para muchos sinceros militantes que ese esfuerzo autocrítico se hubiera llevado a cabo, antes de haber provocado inmensos entusiasmos en el pueblo. En el fondo, nosotros los teólogos jugamos con nuestras ideas, pero el pueblo pone en juego su propia vida.

67

Pasamos ahora a una nueva consideración crítica, relacionada con la anterior, sobre la definición misma que se nos da de la teología de la liberación. G. Gutiérrez la define así: "Reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe" (10). También aquí juzgamos que nos encontramos con un concepto poco clarificado de lo que significa la praxis histórica. En una primera interpretación, podríamos suponer que se refiere a todo proyecto histórico que se esfuerce realmente por un cambio social liberador. Pero la explicación que a lo largo de la misma obra se da del concepto, nos hace comprender que no cualquier proyecto histórico es reconocido como liberador. Sólo el esquema revolucionario merece esa calificación, mientras que los proyectos que insisten en el desarrollo o las reformas son descalificados como no liberadores.

No vemos inconveniente en que el autor interprete de esa manera la praxis liberadora. Pero de nuevo nos sorprende

---

que, ante una restricción tan importante en la comprensión de la praxis histórica, apenas nos encontremos con razones que justifiquen semejante actitud. Semejante visión de la liberación excluye de ella a numerosos teólogos que no ven la racionalidad o viabilidad del proyecto revolucionario. Juzgamos por ello que para excluirlos del movimiento liberador serían necesarias razones que apoyaran esa decisión. Y aquí de nuevo se nos dan más opciones tomadas que fundamentaciones teóricas de ellas.

68

Al definir también la teología, se insiste en que lo característico de la teología de la liberación está en reflexionar a partir de la praxis histórica y no a partir de textos congelados o consideraciones teóricas. No tenemos inconveniente en reconocer ahí un fondo de verdad. De hecho reconocemos con gusto el viraje realizado en la teología latinoamericana hacia los problemas candentes de nuestro pueblo. Y eso se debe en gran manera a los autores que fueron pioneros de la teología de la liberación. Gracias a ellos, la teología se ha acercado al pueblo y a sus anhelos más profundos, sobre todo, a la búsqueda de una sociedad justa y respetuosa de los derechos de todos.

Sin embargo, por lo dicho, podríamos afirmar más exactamente que lo característico de la teología de la liberación ha sido más bien el partir de una determinada forma de praxis histórica. De hecho creemos que ha habido en el pasado insignes teólogos que han comenzado a reflexionar, a partir de la praxis histórica de sus pueblos. Baste aludir a Agustín, Vitoria, Molina, etc. Fueron hombres de su tiempo y su reflexión partió de los más vivos problemas contemporáneos. Claro está que no partieron de la praxis histórica revolucionaria, tal como la entienden estos teólogos de la liberación. Más aún, podríamos encontrar también muchas reflexiones de teólogos de la liberación que parecen partir mucho más de presupuestos ideológicos, de visiones dogmatizadas y esquematizadas que de la realidad misma del proceso liberador. El opacamiento de la realidad por nuestras ideologías se da en las teologías de todas las tendencias.

---

Por lo dicho hasta aquí no nos puede extrañar que algún crítico, y no precisamente conservador, haya dicho del libro fundamental de Gutiérrez que es “un excelente libro testimonial y gana la adhesión, si se le toma como profesión de fe de un cristianismo políticamente comprometido o, en general, de los creyentes comprometidos en América Latina”. Sin embargo, añade que le falta “ese mínimo crítico que hoy se debe pedir a una teología rigurosa” (11).

Estamos de acuerdo con este juicio. Si se parte de la opción fundamental que hemos indicado, es decir, si se empieza a leer el libro desde dentro, desde su fe vivencial, todo fluye armónicamente y uno se siente impulsado a la acción. No es extraño que el mismo G. Gutiérrez se haya mostrado muy interesado en una espiritualidad liberadora. Y es porque su libro, en general, se mueve en esa dirección tan importante y tan vital para un cristianismo no académico, sino actuante. Pero pensamos que le faltan las fundamentaciones críticas para entrar en esa teología o aun para comprender racionalmente las razones de esa forma de esperanza.

69

Esta es, a mi juicio, una de las razones que ha contribuido a que no pocos de los seguidores de esta corriente liberadora se hayan lanzado a entusiasmos juveniles y mesiánicos de los que es difícil esperar algo positivo. El libro de G. Gutiérrez es ponderado y quizás ha logrado alcanzar tan amplia acogida por la moderación de sus expresiones, por una cautela en matizar cada una de sus posturas, por un esfuerzo bibliográfico con que dar carácter de seriedad a sus afirmaciones, en fin, por su finura de espíritu. Sin embargo, la impresión que uno se lleva al encontrarse con muchos de los que se llaman sus seguidores es diametralmente opuesta. Suelen ser simplistas, propensos a un dualismo maniqueo que clasifica la sociedad en la antítesis de burgueses y proletarios, tan distande de nuestra complejísima realidad, con un entusiasmo idealista lleno de ingenuidad, con ansias de protagonismo, con esperanzas mesiánicas explosivas e inconsistentes.

---

Una teología que se proclama crítica y que lo es valientemente, cuando se trata de juzgar los proyectos y realizaciones de la sociedad burguesa, parece por momentos hacerse tolerante e ingenua, cuando se trata de los proyectos y esperanzas que se dicen brotadas del pueblo. Gutiérrez no duda en apoyar en su obra principal la opinión de Blanquart, para quien “el mesianismo político-religioso es una reacción arcaizante a una situación nueva, a la que no se es capaz de enfrentar con la actitud y los medios apropiados. Se trata por eso de un movimiento infrapolítico y que no corresponde tampoco a la fe del cristiano” (12). Y sin embargo tenemos la impresión que ese mesianismo predomina en muchos de los que se proclaman liberadores y seguidores de la nueva tendencia teológica.

70

Y es que toda fe apasionada y ardiente suele rehusar la mediación crítica de una teología racional y crítica. De hecho, muchos de nuestros agentes de pastoral son hombres y mujeres llenos de entusiasmos, pero con poca preparación científica y gran desconocimiento de nuestra verdadera realidad. Como religiosos, propenden instintivamente al idealismo. Muchos, como extranjeros, tratan de redimir el pecado de su origen nacional con acciones desmesuradas. Es natural entonces que se sientan inconscientemente embarcados en una “guerra santa” entre el bien y el mal que revaloriza hasta el summum su compromiso personal. Aunque permanece dudoso si realmente sirven a ese pueblo al que aman (13).

Pasamos ahora a otra nueva crítica que podríamos formular con estas palabras de A. Fierro: “Su teología (de G. Gutiérrez) es una ortodoxia de izquierda: aplica subversivamente una dogmática en el fondo muy tradicional y apenas modificada” (14). Es decir, que une una actitud muy avanzada en lo socio-político con otra más bien conservadora en lo teológico. Pero no quiero insistir en las razones aducidas por Fierro, sino más bien recalcar la ausencia de todo conflicto entre la experiencia de la fe y la nueva adhesión a la ideología revolucionaria. No aparece, en efecto, indicio alguno de apologética que trate de fortalecer la fe en el encuentro conflictivo con los no-creyentes.

---

Ciertamente no deja de sorprender que cristianos que parten de una praxis revolucionaria en la que la colaboración con marxistas y ateos es ley de cada día lleven a cabo una reflexión teológica en la que los problemas de la teología fundamental apenas aparezcan. Los que viven su fe en un compromiso vital con grupos no-creyentes y con dirigentes que con frecuencia desprecian la religión, ¿no deberían sentir nuevas cuestiones sobre su propia fe que sus compañeros de ruta consideraran como una alienación? En esa convivencia y colaboración, ¿no han surgido problemas sobre la consistencia misma de la fe que exijan una reflexión? ¿No han tenido necesidad de responder a los que les cuestionaban su fe con burla y superioridad?

Esta clase de problemas apenas se muestran en la teología de la liberación. Parece que el compromiso con la causa de los pobres suprimiera todos los demás interrogantes religiosos. Se conserva una ortodoxia impasible, al lado de una praxis muy cuestionante. No hay indicios de diálogo con los incrédulos sobre la propia fe.

71

Probablemente se nos responderá que la teología de la liberación no parte del no-creyente, sino del no-hombre y que por consiguiente en ese campo la cercanía es muy grande y no se cuestiona la fe de los que la viven en compromiso con los pobres. Es por tanto esa opción la que hace superar los problemas teóricos e internos. Uno estaría inclinado a aceptar esta idílica explicación. Pero la realidad política de nuestros revolucionarios nos los muestra cada día implicados en largas polémicas teorizantes, en peleas internas y fraccionamientos partidistas por motivos metafísicos y escolásticos que el resto de la gente no entiende. En ese mundo de controversias y escisiones, ¿sólo el campo de la creencia cristiana es respetado y no cuestionado?

Dondequiera que hay vida suelen darse tensiones. Donde hay amor a una causa, siempre suele surgir una apologética para defenderla de los adversarios. Cuando, a lo largo de los siglos, la teología ha entrado en contacto con diversas filosofías o con culturas nuevas, siempre se han

---

dado forcejeos y pugnas hasta llegar a acoger una serie de elementos nuevos, tamizados por una larga y severa crítica. En la teología de la liberación que supone un encuentro difícil con hombres muy aferrados a sus creencias marxistas, apenas si se escuchan ecos de una cierta confrontación. Todo suena a consonancia. Los ataques van casi siempre dirigidos a los hermanos en la fe, no consecuentes con el evangelio. Y llegamos a comprender esa agresividad profética contra sus hermanos que parecen rechazar la esencia misma de su concepción de la fe. Lo que no comprendemos tan fácilmente es la ausencia de todo roce con los nuevos camaradas de ruta en el campo político, tan ligado entre nosotros a repulsas violentas de la fe cristiana.

72

¿No será que en esa confrontación, los cristianos se ven obligados a vivir su fe en forma intimista, de espaldas a los conflictos reales en la praxis? ¿No será que los nuevos creyentes revolucionarios viven la opción política con la adhesión férrea a normas absolutas y salvadoras? ¿No sorprende a veces la excesiva docilidad de los creyentes ante los dogmas políticos, que contrasta con la rebeldía ante las decisiones eclesiásticas? ¿No se esconde en todo el proceso un cierto deslizamiento hacia formas nuevas de fe más políticas que religiosas?

Pasamos a hacer una última crítica que nos parece fundamental y continúa las que hasta ahora hemos hecho. Juzgamos que se da en la nueva teología liberadora una ausencia casi total de crítica sobre un confuso mundo de conflictos éticos que surgen contantemente en una praxis revolucionaria. La crítica ética va siempre dirigida contra el actual orden capitalista, cuyas miserias describen con mirada penetrante y cuyo pecado contrastan con el ideal bíblico. Pensamos que la mayoría de las veces llevan la razón. Pero nos sorprende su silencio, cuando se trata de las posibles injusticias y opresiones que se pueden dar en una praxis que exige luchas violentas y cambios sociales drásticos. El pesimismo se hace ahora optimismo. La mirada penetrante se oscurece.

---

Toda la doctrina social de la Iglesia ha pretendido ser una ética social que alerta contra los innumerables abusos de avaricia y de poder que van implicados en la acción política. Para nuestros autores, muchos de esos documentos aparecen influenciados ideológicamente por el capitalismo y carecen de autoridad convincente. No pretendemos negar esa afirmación en forma absoluta. Pero juzgamos que cualquiera que pretenda acercarse al mundo turbio de la acción política, y mucho más en nuestros países en ebullición, deberá tener en mente, si es cristiano, el problema de los medios y su relación con el fin. Pues en cualquier revolución se ponen en juego las vidas de numerosos hombres y el posible desencadenamiento de fuerzas destructoras.

A pesar de esto, el problema ético es casi del todo olvidado. Parecería como si la consideración ética de los medios pudiera restar entusiasmo y diafanidad a la causa y por eso se prefiere eludirlo. No se reflexiona sobre la posible opresión de la persona en un régimen colectivista, ni sobre el problema de la libertad de conciencia en todos sus niveles, en un estado totalitario, ni en los posibles abusos de odio y de matanzas en una lucha de clases implacable por ambos lados, ni en los límites razonables de la violencia, ni en el posible fracaso de los ingentes esfuerzos de la revolución. Nada de esto parece cuestionarles vitalmente ni restar energías en su adhesión entusiasta.

En lugar de esforzarse en elaborar una nueva ética social con un espíritu nuevo y libre de condicionamientos burgueses, prefieren plantear la confrontación con el marxismo en el plano de la utopía. Hay allí tendencias dinámicas donde es fácil descubrir impresionantes coincidencias en la participación común de los bienes, en la realización de la libertad para todos sin excepción y en la formación de una nueva conciencia solidaria y no egoísta. Aquí se nos describe un socialismo autóctono y liberador que posee muchos de los rasgos del Reino de Dios. Y se nos habla de él en tonos de un optimismo progresista ya pasado de moda. Por este camino lograrán quizás movili-

---

zar los ánimos hacia metas donde confluyan los esfuerzos de todos, pero escamoteando los más vivos y trágicos problemas de la praxis.

La enseñanza tradicional de la Iglesia, con todos los reparos que se le puedan hacer, enfrentó esos problemas cruciales del mundo social y político y advirtió de los peligros que en ellos se encerraban. Se podrá discrepar de algunas de sus conclusiones que han de ir adaptándose a la cambiante realidad de los hechos. Lo que no se puede hacer es prescindir de dichos problemas, contentándose con ensalzar la grandeza del fin que pretendemos. El peligro de un fanatismo utilitarista que ponga todos los medios al servicio de la causa santa, prescindiendo de toda moralidad, es hoy demasiado evidente y doloroso para poderlo olvidar.

74

Un típico ejemplo de lo dicho lo encontramos en el tema de la lucha de clases. Se parte del supuesto que “forjar una sociedad justa pasa necesariamente hoy por la participación consciente y activa en la lucha de clases” (15). Formulación que no tendríamos inconveniente en admitir, si se explicitaran los múltiples problemas implicados en ella. Pero al tratarse muy ligeramente sobre los posibles conflictos en esa lucha, se nos responde con una afirmación lírica en frase de Girardi: “El amor hacia los que viven en una condición de pecado objetivo nos exige luchar para liberarlos de él. La liberación de los pobres y de los ricos se realizan simultáneamente” (16).

En el plano de la teoría, es muy bello el pensar que, al liberar a los pobres de su opresión pasiva, liberamos simultáneamente a los ricos de su opresión activa. De esta manera se logra abstractamente el bien universal, sin que nadie resulte damnificado. Pero la realidad concreta de las luchas entre los hombres no tolera esas conciliaciones sin dolor y muerte. La experiencia de la lucha de clases —como la de toda guerra— nos muestra que para “liberar” a los ricos adversarios en muchos casos hay que matarlos, a ellos o a sus defensores, en otros hay que des-

---

pojarlos de todo y sumirlos en la desesperación y en el rencor. Y en la dura práctica de la lucha, habrá que contar con los abusos de venganza y de sadismo, propios de toda guerra en que se desencadenan las pasiones humanas. Estos problemas crueles se encubren con la linda conciliación de Girardi.

Se nos habla además de una lucha motivada por el amor a esos enemigos a los que se pretende “liberar” de su situación opresora. Y se pasa también por alto que la lucha de clases suele estar motivada por móviles muy turbios, como el rencor y el resentimiento de los oprimidos —no por humano y explicable, justificable— y el ansia de desquite fomentada tantas veces por ideologías muy poco cristianas.

Se nos habla, en fin, de pecados objetivos de los otros que nosotros juzgamos autoritativamente desde nuestra subjetividad. Y pretendemos así “liberarlos” de su triste condición —aunque muchas veces envidiada por los liberadores. Pero ¿no ha sido ese mismo el principio utilizado, a lo largo de la historia, por los poderes sacralizados para eliminar a sus enemigos? ¿No pretendieron ellos siempre deshacerse de “males objetivos” y hacer al mismo tiempo el bien a los que así castigaban?

75

Nos hallamos, pues, ante una ausencia de análisis y de reflexión ética sobre los más graves problemas de la revolución. Es lo que señala Fierro, refiriéndose al ejemplo de Münzer, como una teología de la ortodoxia subversiva. Una reflexión en este plano acercaría la teología de la liberación a la de muchos de sus críticos. Pues ha sido precisamente por estas razones, por las que la Iglesia ha mostrado tan serias reservas ante los entusiasmos revolucionarios.

Pero no se trata aquí sólo de su distanciamiento de las posiciones oficiales de la Iglesia. Como se ha hecho notar, los cristianos revolucionarios se suelen indignar cuando la autoridad eclesiástica cuestiona sus intentos de integrar marxismo y cristianismo. Pero da la coincidencia

---

que en este caso la autoridad eclesiástica coincide con las autoridades marxistas que rechazan igualmente esos conatos de síntesis. Nuestros teólogos se colocan así en un débil puente sin firme apoyo en ninguna de las dos orillas. Cosa que tienen su derecho a hacer con el propio riesgo. Aunque los que no compartimos en todo esa actitud, reclamamos mayores explicaciones de una postura que nos resulta difícil de comprender.

Y no es que queramos cerrar los ojos a los valores del marxismo, o al menos a sus intuiciones más fundamentales, en las que se da un potencial ético y revolucionario que no podemos olvidar. Pero advertimos también que el marxismo se halla entre nosotros muy sacralizado y convertido en doctrina dogmática de salvación. Y es con ese marxismo real y absolutista, escindido a la vez en facciones disidentes, con el que es necesario dialogar y cooperar, si se opta por la vía revolucionaria.

76

Hablando de la evolución social de nuestros pueblos, G. Gutiérrez nos dice que, a diferencia de Europa, en América Latina ‘el gran factor de secularización es el compromiso revolucionario’. Por eso si “yo desde la fe lo propugno, lo activo, secularizaré cada vez más” (17). Creo que hay un fondo de verdad en esta afirmación. Y es que el compromiso revolucionario significa una secularización de la fe cristiana. Muchos de los valores trascendentes se diluyen y se mundanizan y las tareas políticas y estratégicas centran toda la atención.

Pero al mismo tiempo que se seculariza en esa dirección, se sacraliza en otra. Nuevos valores y nuevas realidades empiezan a vivirse como instancias absolutas. Nuevas ideas, nuevos símbolos, nuevos mártires empiezan a deslumbrar y a exigir actitudes de reverente sumisión. La nueva fe tiende al fanatismo y un nuevo mundo sagrado se desarrolla. Por eso dudamos mucho que el efecto final sea la secularización. Más bien creemos que la nueva sacralización es más absolutizadora que la antigua.

Por eso juzgamos que mientras el marxismo siga siendo

---

una "religión laica", como Puebla la designa, será muy difícil un diálogo fecundo y una colaboración eficaz con él. El "ecumenismo" surge cuando la fe se atempera y la razón disipa los fuegos y los fanatismos. La fe incipiente, arrogante y fanática no tolera los ecumenismos. Exige la rendición incondicional ante su verdad absoluta. Por eso hoy es posible el diálogo que fracasó en el siglo XVI con las iglesias protestantes. Y por esa misma razón nos atrevemos a pensar que el diálogo con el marxismo está en el presente llamado al fracaso, o a la abdicación de los cristianos en una tendencia más avasalladora y fanática.

Con eso, sin embargo, no queremos negar que algunos de los actuales teólogos de la liberación sean pioneros de realizaciones futuras y aún profetas que anuncien lo que todavía no se puede llevar a cabo por las mayorías. Juzgamos que su actitud puede ser un romper brecha en espera de oportunidades más favorables. Aunque tampoco conviene olvidar que ciertos intentos prematuros pueden ser más bien obstáculos para la marcha hacia una futura aproximación.

### *Teología escindida y diálogo.*

Resumiendo lo dicho, podemos constatar que el esfuerzo teológico en el Perú se ha hecho más vivo, pero que se halla escindido en corrientes opuestas. Una de gran alcance mundial e inclinada a posiciones revolucionarias y otra más modesta que rechaza esa vía de liberación. Dentro de cada una de las tendencias, se dan diversos grados de adhesión y entusiasmo.

A diferencia de lo que ocurría en tiempos pasados, no son hoy las filosofías las que contraponen las escuelas teológicas. La escisión está hoy fundada más bien en ideologías. Y si las quisiéramos caracterizar con una palabra, diríamos que se trata de ideologías que propugnan la revolución, o la reforma. Es decir, el cambio radical de las estructuras imperantes o la progresiva transformación sin rupturas drásticas. Claro está que con esta descripción que-

---

da muy oscura la distinción de una y otra postura. La concretización se lleva a cabo, a través del apoyo o de la confianza con diferentes tendencias políticas concretas que poseen programas muy reales.

El que las ideologías hayan venido a suplir a las filosofías es de alguna manera natural, pues hay impaciencia no por comprender nuestra realidad, sino por transformarla. Esto significa un cierto acercamiento a la realidad y a sus problemas concretos que da cierta atracción a la teología. Pero a la vez se da el peligro de una pérdida de altura reflexiva y de una reducción de la realidad a los esquemas ideológicos. Pues las ideologías interpretan siempre la realidad en forma interesada y la reducen a síntesis prematuras y precientíficas. De esa manera se distancian los esquemas de pensamiento y la realidad misma no puede servir de mediación conciliadora, pues cada uno la lee siempre desde sus presupuestos apasionados.

78

Estas divisiones son de alguna manera inevitables, mientras nuestra Iglesia siga desgarrada por la injusticia y la opresión. Juzgamos sin embargo que es tarea de una teología crítica el vencer constantemente la ideología —aún sin salirse de ella— en orden a un descubrimiento más cercano de la auténtica realidad. Pues sólo de esa manera se podrá ayudar al pueblo para un genuino cambio de una realidad que es preciso conocer serenamente.

En la medida en que esa ideologización se logre superar, el diálogo entre las diversas teologías se irá haciendo más posible y fecundo. Mientras la ideología establece diversas racionalidades y lenguajes, lo que predominará es el sectarismo, opuesto a todo verdadero progreso.

#### NOTAS

1.— Simplificando, podríamos decir que la línea de Gustavo Gutiérrez ha tenido una ramificación hacia la izquierda en el movimiento "Cristianos por el socialismo" que ha alcanzado

una gran difusión por todo el mundo cristiano. A su vez, una nueva tendencia menos revolucionaria se ha desarrollado sobre todo en la Argentina, donde se ha querido partir, no de la op-

ción de las minorías concienciadas en favor del pueblo, sino del pueblo mismo mayoritario y de sus aspiraciones profundas. Una obra representativa de esta tendencia es la J.C. Scannon: "Teología de la liberación y praxis popular". Salamanca. 1976.

2.— Miguel Manzanera: "Teología y Salvación-Liberación, en la obra de Gustavo Gutiérrez". Bilbao. 1978, pg. 278. Esta obra presenta en forma organizada la bibliografía de G. Gutiérrez y sobre su teología. Nos remitimos a ella, en lugar de repetir aquí algunos datos fragmentarios.

3.— La obra fundamental es la de Gustavo Gutiérrez: "Teología de la liberación. Perspectivas". Lima. 1971. Posteriormente ha publicado un libro en el que recoge sus escritos más representativos, con el título: "La fuerza histórica de los pobres". Lima. 1979. También han ejercido influencia entre nosotros los libros de A. Cussianovich: "Nos ha liberado", Lima. 1972. "Desde los pobres de la tierra". Lima. 1975. También han contribuído a difundir el espíritu de la nueva corriente las colecciones de documentos de las iglesias o grupos comprometidos de América Latina: "Signos de renovación". Lima. 1969. "Signos de liberación". Lima. 1973. "Signos de lucha y esperanza". Lima. 1978. Por su parte, la revista "Páginas" ha sido el órgano difusor de las nuevas ideas y de las realizaciones de los grupos influenciados por la nueva teología.

4.— La obra más representativa es la de James H. Cone: "A black theology of liberation".

Filadelfia, N. York. 1970. Hay traducción castellana: Salamanca. 1973.

5.— Discurso del Papa Juan Pablo II, en la audiencia del 21 de febrero de 1979. En ECCLESIA, n. 1924.

6.— G. Gutiérrez: "Praxis de liberación. Teología y anuncio". CONCILIUM 96 (1974), pgs. 353-374.

7.— No queremos citar ningún artículo en concreto. Pero en todos los números de la revista se dan aportaciones críticas sobre los temas de la liberación, desde posturas y mentalidades muy diversas. Mención especial merecen los dos libros de Francisco Interdonato: "Teología de la liberación, ¿teología de América Latina? Bogotá. 1977. "La teología en diálogo con la política". Bogotá. 1978.

8.— "Teología desde el reverso de la historia", en "La fuerza histórica de los pobres". Lima. 1979, pg. 350s.

9.— Texto citado por M. Manzanera, obra cit., pg. 338.

10.— "Teología de la liberación. Perspectivas", pg. 31.

11.— A. Fierro: "El evangelio beligerante". Estella (Navarra). 1974, pg. 377ss.

12.— "Teología de la liberación. Perspectivas", pg. 303.

13.— No deja de ser sorprendente el caso de religiosos y religiosas comprometidos radical y revolucionariamente con los pobres que, en cuanto abandonan la congregación por diversos motivos, abandonan rápidamente su

compromiso y se instalan cómodamente en situaciones burguesas.

14.— “El evangelio beligerante”, pg. 399.

15.— “Teología de la liberación. Perspectivas”, pg. 343.

16.— Lug. cit., pg. 344.

17.— Citado en M. Manzanera, obra cit., pg. 348.