

La Teología de la Liberación como Discurso Operativo

Fernando Moreno

Por "teología de la liberación" referimos a las diversas corrientes "teológicas"¹ que desde 1968 aproximadamente han venido exhortando en América Latina a la liberación socio-política de "grupos" supuestamente oprimidos y de pueblos supuestamente dependientes². Tales corrientes no han dejado de concebir, desde entonces, su operatividad teológica como un servicio misional capaz de animar y justificar una *praxis* verdaderamente liberadora³, la cual a su vez es concebida como *el locus* mismo, y la *conditio sine qua non*, de la elaboración teológica. Así, la inteligencia de la fe opera *desde y sobre* la *praxis* histórica de liberación, lo que equivaldría a anunciar el "Evangelio en el corazón mismo de esa *praxis*", en la que "muchos latinoamericanos —dice Gustavo Gutiérrez— buscan difícil pero tercamente, construir un orden social diferente y una nueva manera de ser hombres y mujeres en este continente de opresión y —cada vez más— de represión"⁴. Aquí, América Latina es vista como el lugar teológico por excelencia del "compromiso por crear una sociedad justa y fraterna"⁵. Por su parte, Jon Sobrino dice que "hacer teología en su sentido liberador ha significado ayudar a trans-

¹ Como lo hemos hecho notar en otra parte, es evidente que se puede hablar de teologías de la liberación (en plural): Lo que autoriza sin embargo aquí a hablar de teología de la liberación (en singular) son las convergencias de todas ellas en lo esencial: la primacía ideológica de la *praxis* de liberación como desafío a la fe. Cf. Fernando Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, Santiago, Salesianos, 1977, p. 11; de Roger Vekemans, S.J., *Las teologías de la liberación en América Latina*. En "Tierra Nueva" n. 8, enero de 1974, pp. 15-21, y, en general, de este mismo autor, *Teología de la liberación y cristianismo por el socialismo*, Bogotá, CEDIAI, 1976.

² El jesuita argentino Juan Carlos Scannone habla de "los pobres y oprimidos", y de "los pueblos oprimidos, en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia". Cf. "Trascendencia, *praxis* liberadora y lenguaje", p. 107. En SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana*. Salamanca, Sígueme, 1975, Tomo II, pp. 83-115.

³ Para Gustavo Gutiérrez la teología es "reflexión crítica sobre la *praxis*". Cf. *Teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 26-41. "Definida así la teología de la liberación es una corriente de pensamiento y acción cristiana más o menos homogénea en América Latina". Cf. Sergio Méndez Arceo, *Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy*. Bilbao, Desclee De Brouwer, 1979, p. 96.

⁴ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, LEP, 1979, pp. 65-67, 106-108, y 114-117. Para el sacerdote chileno Ronaldo Muñoz, sin embargo, la teología desde la *praxis*, se hace teología desde la teología: "La teología de la liberación se gesta en la matriz de la teología del pueblo y se orienta al servicio de la teología del pueblo". Cf. "Recuperación de la dimensión liberadora de la fe" (Entrevista). En *Páginas*, (Lima), n. 42, diciembre de 1981, p. 8 (y pp. 9-12).

⁵ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 107.

formar la realidad de pecado”⁶. En el mismo sentido, Leonardo Boff dice que “la teología de la liberación ha nacido como propósito de respuesta a los desafíos de la sociedad oprimida y como contribución propia, bajo el enfoque de la fe, al proceso más general de liberación que se articula en otros campos de la vida del pueblo”. Esta teología, según Boff, “ha surgido de una praxis experimentada o de una experiencia practicada en este contexto y pretende llevar a una praxis más iluminada y cualificada, que sea realmente liberadora”⁷. La operatividad de esta praxis al ser situada en la perspectiva misma del Reino de Dios comporta un particular desafío para la Iglesia: “Lo que la teología de la liberación hace es llamar a la Iglesia a atender las luchas de los pobres en todo el mundo, y a verlas no solamente en términos de un contexto sociopolítico, o de un contexto nacional, sino también a mirar las luchas de los pobres como una manifestación del Reino de Dios que se hace presente en el mundo de hoy”⁸. En cualquier caso, la teología de la liberación es, como dice el Obispo de Cuernavaca (México), Mons. Sergio Méndez Arceo, o más bien pretende ser, “una teoría de carácter social y religioso que parte de una necesidad: realizar la liberación político-social de los pueblos latinoamericanos”⁹.

Ya a partir de lo que referimos se puede entender hasta qué punto la teología de la liberación no pretende ser una teología más (o una entre otras) sino “un discurso teológico distinto” en el sentido en que el argentino Enrique Dussel entiende esta expresión¹⁰, o, como dice Gutiérrez, “una *nueva manera* de hacer teología”¹¹. Y se puede percibir también ya, por qué la Iglesia que esta “teología” reclama no puede ser sino una Iglesia radicalmente renovada, o aún, resucitada¹². En uno y otro sentido es preciso entender la afirmación de que “no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el Pueblo de Dios”¹³.

La teología de la liberación comporta, de esta forma, una radical *relectura* del dato objetivo de la fe, así como de toda la Tradición cristiana, a partir de “la solidaridad con el pobre y con los oprimidos” que define la praxis liberadora¹⁴.

⁶ Cf. Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*. Santander, Sal Terrae, 1981.

⁷ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 36. (y p. 51).

⁸ Cf. La entrevista al norteamericano James Cone (representante de la llamada “teología negra”) en la revista peruana *Páginas* (Lima), n. 42, diciembre de 1981, p. 13.

⁹ Cf. op. cit., p. 96.

¹⁰ Cf. *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*. En, “Concilium” (Madrid), n. 96, junio de 1974, pp. 328-352.

¹¹ Cf. *Teología de la liberación*, p. 40. Gutiérrez habla también “de una manera de hacer teología que abre nuevas perspectivas”. Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 117.

¹² Cf. J. Sobrino, op. cit., en general, y de Leonardo Boff, *Eclogías. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander, Sal Terrae, 1980.

¹³ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 116.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 122.

1. La Praxis de Liberación

La teología de la liberación destaca el aspecto *político* de la praxis; no en el sentido clásico de la política como ciencia y arte del bien común y del buen gobierno, sino en un sentido hegeliano-gramsciano en que todo se hace político¹⁵, o, como dice Gutiérrez, “en que la razón humana se ha hecho razón política”¹⁶. “Lo político” aquí ha dejado de constituir una dimensión entre otras, o un sector particular de la vida humana, para convertirse en “el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana”; “nada escapa a lo político así entendido. Todo está coloreado políticamente. Es en ese tejido y nunca fuera de él, donde el hombre surge como un ser libre y responsable —dice Gustavo Gutiérrez— como un hombre en relación con otros hombres, como alguien que asume una tarea en la historia”¹⁷, o “que toma las riendas de su destino transformando la historia”¹⁸.

Esta tarea es una praxis¹⁹ supuestamente liberadora, en el sentido en que comporta el rechazo de todo lo que oprima al hombre impidiendo el libre desarrollo de su ser. No se trata sin embargo de “una teología de la ‘libertad’... sino de ‘liberación’ —afirma Sobrino— como aquello que sólo se capta dialécticamente en oposición a la opresión vivida”²⁰.

La dialéctica hegeliano-marxista viene así a especificar (e hipotecar) la concepción de la liberación. Esta no sólo va a ser afirmada en base a su polo negativo: zafarse o liberarse de algo que oprime²¹, sino además en su operatividad misma, en cuanto la negación comporta lucha y violencia. Podría decirse que la “lucha de clases” y la revolución están contenidas ya en la concepción *dialéctica* de la liberación, y es ésta —y no la percepción objetiva de la realidad social— la que, en esta perspectiva, dará el *tema del conflicto* su sello específico²². La praxis libera-

¹⁵ “Todo es política, aún la filosofía, o las filosofías...” Cf. Antonio Gramsci, *Il materialismo storico (e la filosofia di Benedetto Croce)*. Torino, Editori Riuniti, p. 38.

¹⁶ Cf. op. cit., p. 76, y nuestro libro, ya referido, pp. 63 y 64. La divergencia (Comblin), o la distinción matizada, nos parece marginales a esta posición central. Ver más adelante.

¹⁷ *Teología de la liberación*, p. 77, y para la primera cita, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 83. El todo es político de los cristiano-marxistas en general hace eco al “la política primero” de Charles Maurres.

¹⁸ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 83.

¹⁹ En el sentido marxista en que los teólogos de la liberación entienden la expresión, tanto la transformación de su medio y de sí mismo que el hombre trabajador opera trabajando, como la transformación político-revolucionaria de la sociedad, son definitorios de la praxis.

²⁰ Cf. op., cit., p. 43.

²¹ Frente a su polo positivo de liberarse *para* (Dios en definitiva). Cf. *Documento de Puebla*, nn. 480-490.

²² La dialéctica hegeliana comporta la violencia y la lucha en su enunciado mismo, al privilegiar el “momento” de la negación como condición de progreso y de creatividad. “Aquello por lo cual el concepto progresa es aquel *negativo*... que comporta en sí”, el cual es visto por Hegel como “el principio de toda vitalidad natural y espiritual”. Cf. *Scienza della logica*. Bari. Laterza, 1974, pp. 49-50. Tomo I. Es esta conflictualidad la

dora, en cuanto *concreción* de lo que Hugo Assmann designa como "amor-servicio", implicaría históricamente "la manifestación de la lucha de clases" aún "en el seno de las Iglesias"²³.

Desde la misma perspectiva (dialéctica), la revolución, entendida en el sentido de negación radical y violenta²⁴ con el pasado, viene siendo exigida a nombre de la liberación, desde los trabajos pioneros de Richard Shaull, en particular²⁵. En América Latina los escritos del sacerdote belga Joseph Comblin —a pesar, o tal vez a causa de su mediocridad— han tenido un eco particular. Para Comblin, la revolución es simplemente *constitutio libertatis*; esta afirmación le permite lógicamente hacer de la revolución "el corazón del mensaje cristiano"²⁶.

Aquí y allá, la teología de la liberación en cuanto teología *de* la praxis aparece también como una teología *para* la praxis: es, o más bien pretende ser, un discurso operacional²⁷, cargado de "eficacia temporal". Nadie tal vez ha expresado mejor este punto de ideología fundamental y común a la "escuela", que Hugo Assmann. Recuerda éste que la teología de la liberación "ya no está interesada, en primer lugar, en la tarea de establecer abstractamente la verdad en un sentido intemporal, sino que quiere temporalizar la verdad como histórica, y efectiva. La verdad hecha amor —dice Assmann— la verdad praxis, el 'hacer la verdad', se vuelve el interés primordial de una teología socialmente ubicada. Ya no la simple interpretación, sino la transformación del mundo ocupa el centro de las preocupaciones del teólogo... La novedad de esta teología consiste... en su valiente asunción de la ideología como arma de transformación del nuevo mundo..."²⁸.

que nos parece caracteriza también la percepción de algunos obispos latinoamericanos. Cf. por ejemplo, Sergio Méndez Arceo, *Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy*, (ref. dada), o aún, Leonidas Proaño, *Pour une Eglise libératrice*, París, Cerf, 1973.

²³ Cf. "Liberación". Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico". p. 311. En, SELADOC, op. cit., Tomo I, pp. 300-319. La exigencia de lucha de clases por amor cristiano está también explícita en Ronaldo Muñoz; "Lucha de clases y evangelio", pp. 290-291. En, *ibid.*, pp. 288-299. El enunciado matriz de esta ideología se encuentra en Giulio Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*. Salamanca, Sígueme, 1971: "Paradójicamente, la lucha de clases no sólo no contradice la universalidad del amor, sino que es una exigencia suya" (p. 57).

²⁴ A pesar de todos los malabarismos intelectuales en que J. Comblin se empeña, su análisis sociológico (o más bien socio-periodístico) (pero en ningún caso teológico, como el autor lo pretende) de la revolución, desmiente su afirmación de que la violencia no estaría necesariamente implicada en la concepción de aquella, tomada en el sentido culturalmente acuñado de la expresión, que es el mismo que el autor —a pesar de sus declaraciones, una vez más— adopta. Cf. *Théologie de la révolution*. París, Editions Universitaires, 1970. Para un análisis justo y profundo de la cuestión, Cf. Heinz Schmitz, *Progres Social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution*. En, "Revue Thomiste" (Toulouse), n. 3, 1974, pp. 391-451.

²⁵ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 77, y, J. Comblin, op. cit., p. 38.

²⁶ Cf. op., cit., p. 216.

²⁷ Decimos *operacional*, no *práctico*, para no confundirlo con el status epistemológico del conocimiento práctico, cuyo tipo mismo es la ciencia moral. Cf. Jacques Maritain, *Ciencia y Sabiduría*. Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1944, y el estudio del P. Michel Labourdette, O.P., en Etienne Gilson et al *Jacques Maritain. Su obra filosófica*. Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1950, pp. 181-224.

²⁸ Cf. op., cit., pp. 316-319, respectivamente. Recordemos las tesis dos y once de Marx sobre Feuerbach (dos de las tesis a las que G. Gutiérrez nos envía): "El problema

En esta "teología", la verdad "se *verifica*, se hace", y, "un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad"²⁹. Verdad *in-fieri*, o "hacerse verdad" en la praxis liberadora, la verdad se confunde entonces con la "*praxis eficaz*", o si se prefiere, la operatividad eficaz se ha convertido en la "*dimensión intrínseca de la verdad*"³⁰, y sólo una praxis revolucionaria suficientemente amplia, rica e intensiva, es capaz de crear las condiciones de una teoría fecunda"³¹. Lógicamente, en base a tales planteamientos se reivindicará el primado de la "orto-praxis" sobre la ortodoxia, o se afirmará simplemente que "la verdadera ortodoxia es ortopraxis"³².

A partir de aquí, se plantean tres cuestiones claves para la teología de la liberación: la necesidad de una *comprensión científica* de las situaciones; el "modelo" supuesto o propuesto de sociedad, o, más subjetivamente, la apertura al *futuro* en la "esperanza", y, por último, la *vía* a seguir³³.

2. La Comprensión Científica de las Situaciones

Se habla aquí de "mediación" científica, con lo que se implica tanto la lectura "científica" de la realidad (movimiento "descendente") como, la estructuración misma del discurso "teológico" (movimiento "ascendente"). Dicho en otra forma, siendo dicha "mediación" "analítica frente a la realidad es formal-estructurante frente a la teología"³⁴.

de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*" (Tesis 2); "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*" (Tesis 11). Por su parte, Gutiérrez dirá que "el conocimiento está ligado a la transformación". (Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 104), y Jon Sobrino haciendo eco a Marx, Assmann y Gutiérrez, afirmará que "conocer la verdad es hacer la verdad". Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 53.

²⁹ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 104.

³⁰ Cf. Hugo Assmann, *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo, Ed. Tierra Nueva, 1971, pp. 90-92, respectivamente.

³¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación". En, Instituto, Fe y Secularidad (Madrid), *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sigueme, 1973, pp. 231-245. En el mismo sentido otro autor liberacionista dice comprender "que dicho lenguaje de la trascendencia no se hace verdad sino en y por la praxis histórica de liberación". Cf. J. C. Scannone, op. cit., p. 110.

³² Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 106, y, *Teología de la liberación*, p. 33. Cf. también, Leonardo Boff, *Gesu-Cristo liberatore*. Assisi, Citadella. Ed. 1976, p. 50.

³³ Este orden, inherente al discurso liberacionista, parte, como en Marx, de un postulado de cientificidad que no logra vaciar la "dimensión" ética, con la natural primacía del *fin* que ella comporta. Es, por consiguiente, un discurso epistemológicamente híbrido, si no incoherente.

³⁴ Cf. F. Moreno, op. cit., p. 57.

Pero, ¿qué ciencia es la que está aquí en cuestión? Gustavo Gutiérrez cree encontrar en Marx la "racionalidad científica" adecuada a las exigencias de esta "nueva manera de hacer teología". Según él, ahondando y renovando a Hegel, Marx "irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da, en concreto, la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten —dice Gutiérrez— la elaboración de una ciencia de la historia. Tarea abierta, esta ciencia contribuye a que el hombre dé un paso más en la senda del conocimiento crítico, al hacerlo más consciente de los condicionamientos socio-económicos de sus creaciones ideológicas y, por tanto, más libre y lúcido frente a ellas"³⁵.

Desde Marx —o desde la "profundización" hegeliana que, sin abandonar el marxismo, han venido haciendo los autores de la segunda generación de teólogos de la liberación³⁶— la mediación de "racionalidad científica" (Gutiérrez) viene a comportar una verdadera hipoteca para la comprensión y vivencia de la misma fe (más allá de la teología). Jon Sobrino llega a afirmar que el "seguimiento de Jesús" no puede "convertirse automáticamente en imitación", sin pasar antes por "un estudio social, económico, antropológico y político de nuestra situación concreta"³⁷.

Esta lectura de la realidad coincide en su inicio —sin que hasta ahora se haya "renegado" de ella— con lo que desde los años sesenta se ha designado en América Latina como "teoría de la dependencia". Es esta una "versión 'criolla' del marxismo-leninismo" que adecúa la teoría del imperialismo de Lenin al análisis de las relaciones entre países y de las situaciones nacionales, en base fundamentalmente a la teoría marxista sobre las clases sociales y la explotación capitalista. La posición "dependentista" convierte una cierta noción de *dependencia* en clave

³⁵ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 57-58. Este texto nos parece de particular importancia para ilustrar la adopción del marxismo por la teología de la liberación, en su más destacado exponente. Por lo demás, es corriente entre los teólogos de la liberación el asumir que la teología debe hacer hoy día con Marx, lo que antaño hiciera Santo Tomás con Aristóteles. Cf. Clodovis Boff, *Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación. Separata* de la revista "Páginas", n. 42, diciembre de 1981, p. 5, y Mons. Sergio Méndez Arceo, op. cit., pp. 123-124.

³⁶ Leonardo Boff y Jon Sobrino en particular. Del primero, Cf. *Gesu-Cristo liberatore*. (ref. dada); *Teología del Cautiverio y de la liberación* (ref. dada); *Eclesiogénesis* (ref. dada), e *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander, Sal Terrae, 1982. De Sobrino, cf. *Cristología desde América Latina*. México, Ediciones CRT, 1976, y *Resurrección de la verdadera Iglesia* (ref. dada). Cf. Además, de J. Comblin, op. cit., pp. 227-236 y 237, entre otras.

³⁷ Cf. *Cristología desde América Latina*, pp. 20-21. Cf. también, de G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 112. En realidad, habría que hablar aquí de una relectura en dos sentidos: una "hacia arriba", y otra "hacia abajo". La primera coincide con una cierta "hermeneutización" de la fe, es decir, con la lectura historizada, contextualizada y aún militante (Gutiérrez) de la Palabra de Dios: "lectura hecha desde 'los condenados de la tierra', porque de ellos es el 'reino de los cielos'" (Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 13). La segunda relectura se refiere a las situaciones sociales, y es la que a continuación desarrollamos.

interpretativa de la historia y en factor explicativo privilegiado de los problemas propios al subdesarrollo³⁸.

Es en esta perspectiva, que Gustavo Gutiérrez asegura que la "no-ción de dependencia surge... como un elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana", y que "equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa un análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial"³⁹. Por su parte, Hugo Assmann dice que el "tema teológico y político de la 'liberación' es... en su enraizamiento en el actual contexto histórico latinoamericano, el evidente 'correlato' del tema socio-analítico de la 'dependencia'", y que "el tipo de interpretación de los mecanismos de 'dependencia', los niveles de profundidad analítica del fenómeno del subdesarrollo y las posiciones frente a él, caracterizan la mayor o menor precisión del lenguaje 'liberador'"⁴⁰. Finalmente, para el obispo ecuatoriano de Riobamba, Mons. Leonidas Proaño, la "dependencia es una palabra moderna que expresa de hecho lo que se entendía antes por esclavitud... A la palabra dependencia —dice— corresponde la palabra dominación. La situación se define aquí por la existencia de dominadores y dominados. El examen de esta situación nos revela que los dominadores constituyen un pequenísimo grupo, allí donde los dominados son la gran masa. Este análisis nos revela también que existe una dominación internacional y otra interna"⁴¹.

Si ya con los teólogos liberacionistas de la "primera hora" (Gutiérrez, Segundo, Assmann...) la "mediación" de las ciencias sociales no excluía totalmente la "mediación" filosófica⁴² —aún si la tendencia era a una suplantación de la filosofía (*ancilla theologiae*) por las ciencias

³⁸ Entre los autores "dependentistas", cf. Fernando Henrique Cardoso, *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, París, Anthopos, 1971; Helio Jaguaribe et al. *La dependencia político-económica de América Latina*. México, Siglo XXI, 1969 (En este libro, el trabajo del mismo Jaguaribe es controvertido pero interesante; el de T. Dos Santos es panfletario); André Gunder Frank, *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine*. París, Maspéro, 1968, y la polémica entre Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort en la *Revista Latinoamericana de Ciencia Política* (Santiago), n. 3, Vol. I, 1970, pp. 389-414. Un análisis bibliográfico completo y crítico del "dependentismo", ha sido elaborado por Roberto Jiménez, en *La "teoría de la dependencia": algunos elementos críticos* (En, "Tierra Nueva", Bogotá, n. 5, abril de 1973, pp. 79-94), y, *Notas sobre las teorías del imperialismo y de la dependencia en latinoamérica* (En, "Tierra Nueva", n. 8, enero de 1974, pp. 59-80).

³⁹ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 119-125, respectivamente. "La llamada teoría de la dependencia, en la medida en que supo colocar las relaciones de dominación en el contexto de la confrontación entre clases sociales, incentivo con fecundidad ese conocimiento de la realidad". Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 136.

⁴⁰ Cf. *Opresión-liberación*, pp. 42-44. Cf. además, F. Moreno, op. cit., pp. 57-62.

⁴¹ Cf. op. cit., p. 113. Leonardo Boff afirma que el hombre "ha vivido permanentemente en tensión entre el polo de dependencia y el polo de liberación", y que este "binomio dependencia-liberación traduce la aparición de una nueva conciencia histórica", la que a su vez crea "una lente o un foco a través del cual se pueden ver ciertos fenómenos y dimensiones de la realidad que estaban antes ocultos y velados..." Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, pp. 31-32. Cf. además, José Miguel Bonino, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 36-42 y 50-61.

⁴² Gutiérrez habla de "una filosofía en diálogo con las ciencias humanas". Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 110.

sociales⁴³— con los teólogos de la “segunda generación” se ha operado una “profundización” analítica de corte filosófico hegeliano, sin que por ello la doctrina de Marx y sus epígonos haya sido relevada de sus funciones. En todo caso, la “profundización” hegeliana —especialmente manifiesta en Leonard Boff y en Jon Sobrino, por ejemplo— condiciona tanto la lectura de la realidad como la estructuración teológica misma, la cual había sido ya definida como “palabra segunda” en relación a aquella lectura originaria y más fundamental, y como “acto segundo” en relación a la praxis⁴⁴.

La hegelianización de la fe comporta tanto la mitificación de la historia como la dialectización de todo lo real inherente a aquella. En este sentido, se ha llegado a hablar de “la tentación de buscar la plenitud y salvación fuera de la historia y no profundizando en ella”⁴⁵. De manera complementaria, la primacía de la función crítica de las crisis y del conflicto⁴⁶ no son aquí sino el “corolario” de una posición que privilegia la *negación* como “momento” dialéctico auto-creador y propulsor de la progresión histórica. Ya para el argentino J. C. Scannone⁴⁷, el diálogo, la liberación y la reconciliación “se dan solamente *a través del paso* por el afloramiento y la elaboración de los conflictos latentes, por el esfuerzo y por la lucha, por la crisis (situación límite) y por la muerte del opresor a su calidad de tal...”⁴⁸ Los autores de la “segunda generación” —un Sobrino o un Leonardo Boff— llevarán la dialéctica a la comprensión misma del ser de Dios, de la persona de Cristo y de su misión redentora, así como del ser de la Iglesia. Según Sobrino, Hegel

⁴³ Lo que caracteriza muy particularmente la posición de Hugo Assmann que liga la preeminencia de la filosofía sobre “las ciencias humanas y sociales” a un cierto totalitarismo teológico. Cf. “Liberación. Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico”, pp. 302-303. Esta posición es compartida por Jon Sobrino: “Si el problema de la teología se concibe como el de dar significado, entonces espontáneamente se dirige hacia la filosofía, entendida tradicionalmente como el tipo de conocimiento que por ser universalizante y totalizante puede servir de mediación concreta a expresiones de significado. Si el interés es, sin embargo, liberar la realidad de su miseria, entonces la atención se dirige más espontáneamente hacia las ciencias sociales que analizan la miseria concreta de la realidad; los mecanismos de esa miseria y los posibles modelos concretos de liberación de esa miseria... si su interés es más operativo que significativo, entonces las ciencias sociales son consideradas como una apta mediación del conocimiento teológico”. Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 33.

⁴⁴ Cf. P. Assmann, *Opresión-liberación*, p. 65: la teología “no sólo se entiende como ‘acto segundo’ en relación al ‘acto primero’ de la praxis, sino también como ‘palabra segunda’ en relación a la ‘palabra primera’ de las ciencias humanas”. Por su parte, Gutiérrez dirá que “la teología viene después del compromiso... es un acto segundo”, y que “esta manera de percibir la teología es una de las primeras intuiciones de la Teología de la liberación”. Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 109 (también pp. 176-367).

⁴⁵ Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 205.

⁴⁶ Nada pareciera poderse explicar sino en términos de oposición y de conflictualidad. Esto no es sino el “corolario” de la afirmación dialéctica del primado de la *negación*. Es preciso tener en cuenta que la crítica es también un producto del racionalismo modernista del Siglo de las Luces.

⁴⁷ Exponente joven de “la primera hora”.

⁴⁸ Cf. “Ontología del proceso auténticamente liberador”, p. 264. En, SELADOC, op. cit., pp. 246-287. Para Scannone —fiel discípulo de Hegel en esto— la paz es producto de la lucha y las tensiones (p. 265) (Véase también p. 266).

habría encontrado la formulación moderna de la concepción bíblica referida a la Trinidad, en cuanto "la esencia de la persona consiste en entregarse a un otro, y lograrse precisamente en el otro"⁴⁹. En esta perspectiva, Sobrino destaca una supuesta conflictividad y crisis en la vida de Jesús como condición de su conciencia mesiánica (conciencia puramente humana para nuestro autor)⁵⁰, del cumplimiento de su misión y de la relación justa con su Padre, al punto que la crisis es vista como "la condición de posibilidad de radicalizar y concretar su relación con el Padre en confianza y obediencia"⁵¹. El mismo autor ve el conflicto intraeclesial como "inevitable y necesario, y exigido además en nombre del Evangelio, y precio para la verdadera misión"⁵². Por su parte, Leonardo Boff, después de afirmar "el primado del elemento crítico que la reflexión asume para nosotros frente a las tradiciones eclesiales y a las instituciones eclesiales", nos asegura que "la crítica asume una función de discernimiento y de purificación del núcleo de la experiencia cristiana, a fin de que esta quede aquí encarnada en la experiencia histórica que estamos viviendo"⁵³.

Sea como fuere, lo cierto es que esta hegelianización referida al dato más fundamental de la fe, lejos de suplantar la marxistización originaria de la teología de la liberación, la complementa y "profundiza"⁵⁴. Sigue siendo válido afirmar que "las categorías y métodos analíticos que se emplean en estos análisis están vinculados al pensamiento marxista"⁵⁵, ya sea que se reconozca, con Juan Luis Segundo, que "los instrumentos de análisis de la praxis que ofrece el marxismo" son "inseparables de la totalidad del sistema que los introduce", y que, por consiguiente, al

⁴⁹ Cf. *Cristología desde América Latina*, p. 292. En el mismo sentido, Leonardo Boff dirá a propósito de Jesús que "cuanto más el hombre se relaciona y sale de sí tanto más crece en sí y se hace hombre". Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, p. 192.

⁵⁰ Para Leonardo Boff como para Jon Sobrino, Cristo es un caso límite de desarrollo humano. El primero es formal al respecto: "Cristo representa la máxima emergencia del dinamismo que Dios mismo puso al interior de la creación, y especialmente al interior del hombre"; "el hombre más perfecto, completo, definitivo, es aquél que puede identificarse y ser uno con el Infinito. Ahora bien, Jesús de Nazareth fue el ser humano que realizó hasta el extremo esta posibilidad humana, y así pudo alcanzar la meta de la hominización. Habiendo estado de tal manera abierto a Dios al punto de ser totalmente llenado por El, Jesús debe ser llamado Dios encarnado...; el hombre para llegar a ser verdaderamente él mismo debe poder realizar las posibilidades inscritas en su naturaleza, especialmente la de poder ser uno con Dios... entonces él alcanza su punto máximo de hominización. Cuando esto ocurre, Dios se humaniza, el hombre se diviniza, y surge en la historia Jesucristo. Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, pp. 241-245 (y pp. 252-253).

⁵¹ Cf. *Cristología desde América Latina*, p. 293 (y p. 292).

⁵² Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 2).

⁵³ Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, pp. 49-50. Se postula aquí, además, la necesidad de "mediaciones" históricas como condición de la eficacia de la fe. Sin embargo el enunciado de la fe lleva en sí mismo (y no fuera de sí) las condiciones ("mediadoras") de su eficacia, sin necesidad de recurrir a nada ajeno a sí. Véase el n. 18 de *Evangelii Nuntianđi* (1975).

⁵⁴ Por lo demás, Hegel ha sido ya asumido —por lo fundamental— con Karl Marx mismo. Cf. Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Salesianos, 1979, pp. 37-41.

⁵⁵ Cf. J. Míguez Bonino, p. 59.

“entrar lealmente en el juego”, esos instrumentos vienen a subordinar al pensamiento teológico, el cual “¿cómo dudarlo? —dice Segundo— pertenece a la superestructura”⁵⁶; ya sea que se *postule* una posible separación, al interior del marxismo, entre metodología e ideología (o filosofía, si se prefiere) como lo ha enunciado el Obispo mejicano Mons. Sergio Méndez Arceo, quien cree “posible aceptar el pensamiento de Marx como un método y una ciencia para transformar la historia desde la experiencia o como una sociología del conocimiento para descubrir el influjo de los intereses de clase en la configuración de las ideologías religiosas”. En este sentido, nuestro obispo insta a “discutir más pacíficamente en términos de materialismo histórico, para explicar la historia por la dinámica dialéctica de las formas y de las relaciones de producción. Así se podrá —según él— lograr que la cosmovisión del materialismo dialéctico sea desligada por reflexión común de los otros niveles de acercamiento al marxismo”⁵⁷. Otro Obispo, Mons. Helder Camara, también cree poder servirse “del método marxista de análisis, que aún es válido —dice— descartando la concepción materialista de la vida”⁵⁸. Por poco que se profundice en el conocimiento del marxismo, no es fácil sin embargo defender con propiedad una tal separación. Menos aún si se considera más precisamente cualquiera de los supuestos “elementos” “metodológicos” efectivamente utilizados por la teología de la liberación, entre los que descuellan la noción de explotación capitalista, más ampliamente la crítica marxista del “sistema” y de las ideas, la “lucha de clases” y el socialismo como “modelo” de sociedad deseable. Pero, aún la misma pretensión de estarse sirviendo por allí de la *ciencia* de la sociedad y de la historia, manifiesta ya el condicionamiento epistemológico de carácter marxista propio de aquella “teología”. Se ha asumido así el postulado

⁵⁶ Cf. *Instrumentos de la teología latinoamericana*, p. 39. Cit., en Roger Vekemans, s.j. *Las teologías de la liberación en América Latina*, pp. 20-21.

⁵⁷ Cf. op. cit., p. 131.

⁵⁸ Cit., en, J. Miguez Bonino, op. cit., p. 73.

Recordemos aquí la advertencia de Pablo VI al respecto: “Entre los diversos niveles en los cuales se expresa el socialismo —aspiración generosa y búsqueda de una sociedad más justa; movimientos históricos con organización y alcance políticos; ideología con la pretensión de ofrecer una visión total y autónoma del hombre— es necesario establecer distinciones, las que guiarán a su vez las opciones concretas”, dice el Papa en primer lugar *Octogesima Adveniens*, 1971, n. 31. Véase también, el n. 61 de *Pacem in Terris*, 1963). Y agrega Pablo VI enseguida: “Sin embargo, estas distinciones né deben tender a considerar dichos niveles como completamente separados e independientes. El nexo concreto que, según las circunstancias, existe entre ellos, debe ser lúcidamente individualizado, y tal perspicacia permitirá a los cristianos precisar el grado de compromiso posible en esa dirección, una vez que se haya asegurado los valores, sobre todo de libertad, de responsabilidad y de apertura a lo espiritual, que garantizan el desarrollo integral del hombre” (n. 31). En la misma Carta apostólica, tres números antes, Pablo VI advertía que “el peligro sería aún el de adherir fundamentalmente a una ideología que no se fundamenta en una doctrina verdadera y orgánica, de refugiarse como en una explicación última y suficiente de todo, construyendo para sí, de esta forma, un nuevo ídolo del que se acepta, a veces inconscientemente, el carácter totalitario y coercitivo. Se piensa así encontrar la justificación del propio actuar, aún de la acción violenta; se cree encontrar la instancia adecuada en relación a un generoso deseo de servir. Este deseo permanece, pero dejándose absorber por una ideología, la cual, aún si propone ciertas vías de liberación para el hombre, termina en última instancia por subyugarlo” (n. 28).

ideológico del marxismo de confundirse con la ciencia misma de lo socio-histórico, de ser socialismo científico⁵⁹. Dicha perspectiva anula por sí sola la pretensión antes referida: es toda la realidad la que es percibida bajo el prisma ideológico marxista, y cualquier distinción que pretenda fundamentar una consecuente separación, es desde allí, y por lo mismo, dialécticamente fagocitada, a pesar de las apariencias puramente materiales.

Sin desconocer la posibilidad de utilizar, descontextuándolos, algunos elementos particulares de la doctrina marxista⁶⁰, es difícil concebir en qué forma un planteamiento como el que se refiere a la "lucha de clases" pueda ser utilizado analíticamente a título de puro método, sin comportar al mismo *tiempo* con esa utilización toda la dialectización de lo real que articula *de fond en comble* al pensamiento marxiano y marxista. Toda la sociología de Marx (del Marx filósofo de la historia) está en juego en su concepción de la lucha de clases, y mal podría separarse ésta de aquélla mismo que la hace posible: la concepción dialéctica de todo lo real, que Marx heredó de Hegel⁶¹.

En todo caso, en forma indirecta si se quiere, las consecuencias a que conduce la perspectiva y exigencia de la "lucha de clases" pone al descubierto la calidad de su enunciado. Es así como un Gustavo Gutiérrez termina por exigir que la Iglesia tome partido por las "clases populares" en la lucha que sella "la explotación de una clase social por otra clase social"⁶²; "optar por el pobre —dice aún Gutiérrez— es optar *por* una clase social y *contra* otra... es entrar en el mundo de la clase social explotada... Es hacerse solidaria con sus intereses y con sus luchas"⁶³.

Aquí percibimos hasta qué punto este instrumental "científico" es asumido no científicamente (es decir, por la verdad inherente a su enunciado), sino ideológicamente, es decir, en este caso, en cuanto sirve

⁵⁹ Marx (y Engels) critica a los utópicos, a Proudhon o a Lassalle, a nombre de la "ciencia". Aquél enuncia su fe en la ciencia desde muy joven (*la cuestión judía*, 1843), y llegará luego a convencerse de haber descubierto la ciencia de la historia. Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 37-84.

⁶⁰ Nosotros mismos hemos utilizado elementos del pensamiento de Marx referidos a la concepción de la clase social (no de la "lucha de clases") y de la ideología. Cf. Fernando Moreno, *Teoría marxista de las clases sociales*. En, "Tierra Nueva", n. 15, octubre de 1975, pp. 67-85; *Sobre el estatuto y función social de las ideas*. En, "Tierra Nueva", n. 36, enero de 1981, pp. 58-71 (63-71, en particular), y n. 37, abril de 1981, pp. 54-71. Tampoco se puede olvidar hasta qué punto Marx se sirvió —bien o mal, es otra cuestión— de todo un material filosófico y económico que no sólo es rescatable, sino que con mucha mayor propiedad envía a los analistas actuales a las fuentes mismas de esa utilización. Marx se sirvió de (y falseó) Aristóteles (cf. Paul-Dominique Dognin, *Introducción a Karl Marx*, Bogotá, CEDIAI, 1975, pp. 312-317 y 373-377) para fundamentar su teoría económica del valor (cf. Karl Marx, *Capital*, Moscow, Progress Publishers, 1965, pp. 59-60 y 85, Vol. I). Tal vez menos impropriamente se sirvió de David Ricardo con el mismo fin. Cf. *Capital*, pp. 35-69 (en especial), Vol. I.

⁶¹ Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 88-40.

⁶² Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 32 (y p. 124).

⁶³ Cf. *Ibid.*, pp. 79-80. Subrayado por nosotros. *Puebla* habla sin embargo, de "amor preferencial pero no exclusivo por los pobres", y del "servicio a los pobres" como "medida privilegiada aunque no excluyente" del seguimiento de Cristo. (nn. 1165-1145, respectivamente).

para dinamizar una cierta "praxis" social. Es en esta perspectiva —y no en la justa perspectiva del discurso práctico definido por Aristóteles y Santo Tomás— que se debe entender el juicio de Leonardo Boff, de que "las ciencias humanas, especialmente las sociales, ofrecen un instrumental analítico capaz de descubrir las causas estructurales de la opresión y de elaborar modelos alternativos"⁶⁴.

3. El Modelo de Sociedad Deseable

Tratándose de una teoría-praxis, o de una teología operativa, la cuestión del "modelo" de sociedad, así como la de la vía de su prosecución, adquieren una relevancia particular. *Ex parte objecti*, esta cuestión se puede sintetizar en la referencia al socialismo enunciada de diversas maneras por los "teólogos de la liberación". *Ex parte subjecti*, es preciso referir la cosa al tema de la esperanza escatológica.

El socialismo

Descartando las referencias al socialismo centradas en el respeto de la persona humana y en la inspiración evangélica⁶⁵ como ajenas a la teología de la liberación, se debe distinguir entre lo que puede designarse como el socialismo simplemente constatado (y a lo más implícitamente deseado), y el socialismo oculto o abiertamente postulado como el "modelo" de sociedad deseable. En términos generales, en uno y otro casos se puede decir que la opción por el socialismo supone el descarte de los otros dos modelos alternativos: capitalismo y tercerismo desarrollista-reformista⁶⁶. En el mismo sentido, se debe constatar que dicha opción, le

⁶⁴ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 55.

⁶⁵ Caso de Mons. Helder Camara, por ejemplo, que no es propiamente el "teólogo de la liberación". Cf. la citación en J. Miguez Bonino, op. cit., p. 72.

⁶⁶ Assmann, Gutiérrez, Comblin, Scannone, Dussel, como Boff, Sobrino o son claros al respecto: toda tentativa de instauración de un sistema socio-económico "intermedio" que no comporte sino reformas al "sistema capitalista" ex cualquier transformación revolucionaria (radical y violenta) de las sociedades o del sistema internacional, está condenada al fracaso (según los cánones de la ideología que en diversos grados y formas es común a esos "teólogos" con algunos juicios: "los cambios en el orden económico internacional in décadas pasadas, y, al parecer, no interrumpidos hasta ahora por la crisis, en lo más mínimo la dependencia de los países latinoamericanos, al cont sígan y profundizan. Las alternativas planteadas por los tercerismos b ya por eso sus veleidades nacionalistas y abiertamente se echan en los cambios son evocados proclamativamente, son 'creídos' de forma ide rica Latina el rechazo al 'desarrollismo' es un síntoma importante... tanto los cristianos como los comunistas, tienden a despreciar los cambios son evocados proclamativamente, son 'creídos' de forma ide el optimismo eufórico del desarrollismo vino una crítica relativa al las perspectivas fundamentales. No se trata de interdependencia ex de verdadera dependencia" (Leonardo Boff, *Teología del cautiverio* p. 18). J. Comblin centró su crítica al "desarrollismo reformista"

de aparecer objetivamente enunciada a partir de las situaciones de pobreza, de injusticia, o aún de explotación del hombre por el hombre, es formulada *deductivamente*, o con más precisión, en forma ideológico-deductiva. En relación a la realidad social se da a lo más la convergencia entre un desafío (el de tal realidad en cuanto problemática) y una respuesta /receta: el socialismo postulado a título de "modelo" deseable de sociedad, o de punto culminante de una necesaria evolución histórica.

Es importante destacar aquí que la valoración del socialismo, o la fe en el "paraíso" socialista, tiene como contrapartida la denostación del capitalismo. Allí donde aquél aparece como el *locus* mismo de la verdad, del bien, de la libertad, este último es visto como el "infierno". En este contraste —en que la "demonización del capitalismo no es sino la necesaria consecuencia de la canonización del socialismo como movimiento profético, que encarna la voluntad de Dios"⁶⁷ se denuncia "el gran pecado social del sistema capitalista, que mata la vida de tantos hermanos...", que es "reino de discriminación, de la violencia y de la muerte". Así descrito, se compara al capitalismo con el "dragón del Apocalipsis", y se lo declara, lógicamente, "el enemigo común de todos"⁶⁸. Frente a este monstruo se yergue el socialismo como la bondad misma.

El Obispo de Cuernavaca (México) ve al marxismo como un "movimiento histórico e ineludible"; para él el socialismo es una tendencia dominante ubicada "en la línea" de la historia, y, en cuanto tal, un signo de los tiempos⁶⁹. Mons. Méndez Arceo "parte de la necesidad histórica de la revolución y del socialismo", y afirma que "el socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad en el siglo XXI que cualquier otra idea"⁷⁰. Haciendo suyo (en común con Ernesto Cardenal y con el comunista español Alfonso Comín) el llamado que hiciera Fidel Castro a los cristianos para establecer una alianza "estratégica" (no sólo "táctica"), nuestro obispo exhorta a los cristianos a tomar parte activa ("la mera convivencia o en el mejor de los casos la aproximación cautelosa, no son respuesta adecuada al gran reto a que nos hemos referido y

mocracia Cristiana y la Doctrina Social de la Iglesia, (cf. op. cit., pp. 12, 22, 23, 31, 37, 58, 69-77, 111 y 227). Por último, J. Miguez Bonino constata que "*un proyecto socialista de liberación en América Latina...*", "rechaza la tentativa desarrollista de resolver los problemas latinoamericanos dentro del sistema internacional capitalista, dependiente de las relaciones con las potencias nortatlánticas...". Cf. op. cit., p. 65. Podemos apreciar por lo referido el condicionamiento claramente "dependentista" (y marxista) de las críticas.

⁶⁷ Cf. Manfred Spieker, *Socialismo religioso y marxismo*, p. 27. En, "Tierra Nueva", n. 16; enero de 1976, pp. 18-30. "El Dios vivo ha vuelto su rostro hacia el socialismo ateo y materialista, porque es el único que realiza las obras de Dios, que la cristiandad debiera haber realizado". Cita de H. Hutter, hecha por Mons. Sergio Méndez Arceo. En, op. cit., p. 127.

⁶⁸ Cf. "Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología" (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980), p. 9 (de mimeografiado).

⁶⁹ Cf. op. cit., pp. 128 (y 121-132). También para los "Sacerdotes para el Tercer Mundo" (Argentina), "la búsqueda y formulación de un socialismo con rostro humano" constituye un signo de los tiempos. Cf. *Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires, 1970. Cit. en J. Miguez Bonino, op. cit., p. 77.

⁷⁰ Cf. op. cit., pp. 127 y 125, respectivamente.

que tiene planteado la humanidad...”) en “la construcción del socialismo”⁷¹.

Sin embargo “la opción genérica por un tipo de sociedad *socialista*... no representa, como tal, un proyecto detallado”, dice Assmann⁷². Sin contradecir a Assmann, el uruguayo Segundo aporta algunos elementos de mayor concreción: “llamamos aquí socialismo —dice— al régimen político en el cual la propiedad de los medios de producción fue sustraída a los individuos y entregada a instituciones superiores en cuanto a su preocupación por el bien común”; lo cual no define a pesar de todo “un proyecto social completo”: “no somos videntes ni tenemos poder para controlar el universo futuro”, comenta aún Juan Luis Segundo⁷³.

Por su parte, Gustavo Gutiérrez, dirá que “sólo la superación de una sociedad dividida en clases, sólo un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, sólo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa”⁷⁴. Nuestro “teólogo” ve en la supresión de “la propiedad de los medios de producción”, el nivel más fundamental del cambio requerido para llegar a una sociedad socialista. “Habrá, pues, que *optar por la propiedad social de los medios de producción*”, nos dice⁷⁵. Para Gutiérrez, el cambio radical de estructuras debe llevar a “una sociedad en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que no sea objeto, sino agente de su propio destino”⁷⁶. Se trata aquí de “una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal”, en que la solidaridad condiciona “severamente todo el quehacer del hombre”⁷⁷.

Tampoco es mucho más precisa la caracterización del socialismo que aporta la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular “Monseñor Oscar Arnulfo Romero” (CONIP), de El Salvador, hecha a título de “Fundamentación Teológica”: “propiedad común de los medios de producción, poder del pueblo organizado, puesta en valor de la cultura y los valores espirituales del pueblo”⁷⁸.

Aún si el sentido ideológico es claro, y si los eventuales resultados pueden ser avizorados, si no simplemente deducidos, más que un “modelo” de sociedad, lo que está en cuestión aquí es una utopía, en el sentido de Mannheim⁷⁹, o, a lo más, un proyecto histórico⁸⁰. Gustavo Gutiérrez

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 123.

⁷² Cf. *Opresión-liberación*, p. 179.

⁷³ Cf. *Capitalismo-Socialismo: “Crux Theologica”*, p. 413. En, “*Concilium*” (Madrid), n. 96, junio de 1974, pp. 403-422.

⁷⁴ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 81.

⁷⁵ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 264 y 157 (subrayado en el original), respectivamente.

⁷⁶ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 49.

⁷⁷ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 57 y 76, respectivamente.

⁷⁸ Cf. Documento mimeografiado, del 23 de noviembre de 1980 (p. 4).

⁷⁹ Para Mannheim la utopía comporta un desajuste y una imposibilidad relativa (no absoluta, como es el caso de *Utopía*, de Tomás Moro Cf. la edición española Z y X. Madrid, 1968), en relación a la situación presente. Es esta relación la que le daría a la utopía su carácter movilizador. Cf. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London, Routledge and Kegan Paul, 1964.

⁸⁰ “Término a medio camino entre utopía, una visión que no intenta conectarse his-

valoriza la utopía (el "pensamiento utópico") por "su calidad subversiva y movilizadora de la historia", inscrita en su "intención original". Después de Mannheim, Gutiérrez afirma que "contrariamente a lo que el uso corriente sugiere", la utopía "está marcada por su *relación a la realidad* histórica presente", lo que permitiría caracterizarla como el "presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad". Al mismo tiempo, la utopía vendría a ser como el puente, o la "mediación" entre fe y acción política. Estas no entrarían "en relación correcta y fecunda sino a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, a través de la utopía"⁸¹.

A pesar de la apariencia es este, nos parece, el sentido de la exhortación del Obispo Méndez Arceo a "la construcción inmediata de una nueva sociedad liberada"⁸². El tema de la sociedad nueva viene a ser reforzado aquí con el del Reino de Dios. "La construcción del socialismo —se dice— es aquí y ahora, la alternativa y mediación histórica que más cristianamente acerca al Reino de Dios"⁸³.

La utopía asume así el dinamismo de la fe, sin que por ello se pueda decir pura y simplemente que se haya hecho *cristiana*. Esta reserva —y sospecha...— nos parece tanto más pertinente y necesaria cuanto que, confundiendo o identificando los planos de lo trascendente y lo immanente a la historia se hace de la lucha por la justicia, por la paz y la fraternización humana —o de su siempre precaria efectuación— sinónimo de presencia del Reino entre los hombres. El *Regnum Dei* se confunde así con el *Regnum hominis*⁸⁴. Para Jon Sobrino, "el seguidor de Jesús... busca la eficacia para instaurar parcialmente el reino en favor de las mayorías..."⁸⁵. Por su parte, Leonardo Boff dirá que "siempre que se construye y se participa en la edificación de la paz, de la justicia y del amor, se está construyendo y edificando el Reino de Dios que está

tóricamente con la realidad presente, y un programa, un modelo técnicamente desarrollado para la organización de la sociedad". Cf. J. Míguez Bonino, op. cit., p. 65.

⁸¹ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 310, 311 y 317. Cf. también, Fernando Moreno, *Ensayo sobre la liberación y las liberaciones*. Santiago, ICHEH, 1981, pp. 100-101. Herbert Marcuse decía hacia 1969 que el "adjetivo 'utópico' no designa ya más lo que 'no tiene lugar', o no puede realizarse en el universo histórico, sino más bien lo que el poder de las sociedades establecidas impide que llegue a hacerse realidad". Cf. *Vers la libération*. París, Les Editions de Minuit, 1969, p. 12. Es este también el sentido en que un Joseph Comblin entiende la utopía. Cf. op. cit., p. 219.

⁸² Cf. op. cit., p. 96.

⁸³ Cf. la Declaración ya referida de la CONIP (El Salvador) (p. 3 de mimeografiado).

⁸⁴ Recordemos la alocución en que Juan Pablo I se refería a este asunto: "Es un error afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo; que el *Regnum Dei* se identifica con el *Regnum hominis*; que *ubi Lenin, ibi Jerusalem*". Alocución del 20 de septiembre de 1978. Este juicio fue recogido por Juan Pablo II en su discurso de apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 28 de enero de 1979, n. 1, 8).

⁸⁵ Cf. *Cristología desde América Latina*, p. 133.

ya presente en el mundo y que va creciendo hasta que se complete con la venida de Cristo"⁸⁶.

Esto no constituye sino la conclusión lógica de la tesis común a la "escuela": no hay dos historias, una del mundo y otra de la salvación y del Reino: hay una sola historia, "un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia"⁸⁷. Fiel al "Maestro", Leonardo Boff no hace sino repetir este axioma: "no hay dos historias, una profana y otra sagrada... Sólo hay una historia..."; y agrega: "no se nos ha prometido otro mundo, sino un mundo nuevo"⁸⁸.

Esta sociedad nueva se la ha pretendido ver en Cuba primero, y hoy día en Nicaragua. Mons. Méndez Arceo (junto con Ernesto Cardenal y Alfonso Comín) considera "que las perspectivas que abre el proceso de institucionalización de la Revolución cubana reclaman una respuesta exigente y audaz por parte de la Iglesia. Esta no puede prescindir —según nuestro obispo— del acontecimiento crucial en que está inmersa y que conmueve a todo el pueblo cubano: la construcción revolucionaria"⁸⁹. Por otra parte Nicaragua es vista como el *locus* mismo de la libertad y de la liberación: "En la revolución victoriosa de Granada y Nicaragua —se dice— (es) donde el pueblo conquistó su libertad para poder ser libre"⁹⁰. La expresión se hace lírica cuando se declara que la "luz de Nicaragua penetra cada mañana en las cárceles de la represión, ilumina el camino de los pobres de la ciudad y del campo, hace temblar a los poderosos, y es un anticipo de la victoria de los pobres y oprimidos del continente"⁹¹. En el mismo sentido el Padre Ricardo Zúñiga destacaba la armonía que se da en Nicaragua entre "la fe cristiana y la Revolución", "entre una revolución popular al servicio del pueblo y la vivencia del evangelio como un compromiso con la causa de los pobres"⁹².

⁸⁶ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 256. "El empeño en la construcción de un mundo más habitable y humano es la forma como se expresa, en las condiciones históricas, el propio Reino de Dios" (p. 289). En el mismo sentido "el encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia, pero se da ya en la historia", decía G. Gutiérrez. Cf. *Teología de la liberación*, p. 225 (Subrayado por nosotros). Cf. también, J. L. Segundo, *Capitalismo-Socialismo*, p. 421.

⁸⁷ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 188. Creemos sin embargo, con Jacques Maritain y Charles Journet, que "la distinción de lo temporal y de lo espiritual aparece como una distinción esencialmente cristiana" Cf. J. Maritain, *Humanisme intégral*. París, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), p. 105, y del Cardenal Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de Théologie spéculative*. Desclée De Brower, 1955, Tomo I, p. 255.

⁸⁸ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, pp. 83 y 88, respectivamente Véase también, p. 280.

⁸⁹ Cf. op. cit., p. 122. "A partir de ese hacerse revolucionario con los revolucionarios, el cristianismo podrá vivificarse, ser sal de la tierra, y por supuesto, cumplir sus responsabilidades..." (p. 123).

⁹⁰ Cf. Carta a los cristianos que viven y celebran su fe en las Comunidades Cristianas populares de los países y regiones pobres del mundo. Con ocasión del Congreso Internacional Ecuménico de Teología. Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980.

⁹¹ Cf. Alocución inaugural del Congreso Internacional Ecuménico de Teología (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980), por Sergio Torres ("La naturaleza y los objetivos del Congreso Ecuménico de Teología").

⁹² Cf. *Iglesia de Nicaragua. Tiempo de crisis: tiempo de discernimiento y de gracia*. Lima, MIEC/JECI, n. 25, julio de 1981, p. 35. Se habla también allí de "este pueblo

La ilusión de estar ya viviendo socio-revolucionariamente el Reino es particularmente fuerte en el caso de Nicaragua, puesto que no sólo la revolución consiguió allí el poder gracias a la alianza entre marxistas y cristianos, sino que las tareas efectuadas hasta ahora han supuesto la estrecha colaboración entre un cierto número de cristianos "comprometidos" (marcados por la influencia del marxismo) y marxistas "clásicos". En unos y otros, la impaciencia se une al mesianismo y a una concepción inmanentista de la vida, como para forjar en ellos la ilusión escatológica de origen marxista de un "paraíso" en el mundo.

Pero aún, esta utopía postula una especie de recreación del hombre: un hombre nuevo. Tema obligado éste de todo el marxismo ortodoxo y contemporáneo⁹³, y que los cristianos "comprometidos" y "progresistas" comparten con sus "compañeros de ruta" a partir de la misma fuente: Karl Marx y sus epígonos⁹⁴. Para Gustavo Gutiérrez el proceso de liberación social debe llevar "a la creación permanente de una nueva manera de ser hombre", según este autor "la creación de un hombre nuevo cada vez más libre de toda servidumbre", está ya inscrita en el "proyecto de una sociedad distinta"⁹⁵.

Finalmente, si a título complementario asumimos la perspectiva del sujeto mismo (*ex parte subjecti*), el gran tema que la teología de liberación, a la zaga de la teología protestante alemana⁹⁶, relanza como cuestión clave, es el de la esperanza. Tema esencialmente ligado al porvenir, o, más precisamente, a la expectativa de un futuro mejor. Para Sobrino el cristiano espera contra toda esperanza, porque "la generosidad en el servicio, el aumento en la conciencia de los pobres de su propia dignidad de hijos de Dios, sus luchas y logros concretos fundan de nuevo la esperanza amenazada" (por el pecado, por la muerte y la injusticia)⁹⁷.

(el de Nicaragua) que hoy tanto lucha y tanto sufre hasta que amanezca el sol de su liberación" (p. 82).

⁹³ "Es indudable que el marxismo contemporáneo ha hecho gran uso del tema del hombre nuevo". Cf. J. Comblin, op. cit., p. 218.

⁹⁴ No a partir de San Pablo y la fe de la Iglesia.

⁹⁵ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 49 y 81, respectivamente.

⁹⁶ En particular de Jurgen Moltmann, que junto con Karl Rahner, Johan Baptist Metz y Hans Küng, son tal vez los teólogos europeos de mayor influencia en la teología de la liberación latinoamericana. De Moltmann, cf. *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile*. París, Seuil, 1973, y *Théologie de l'espérance*. París, Cerf-Mame, 1970. Recordemos que Moltmann se inspira en el neo-marxista alemán Ernst Bloch, en especial en su conocido "principio esperanza". Moltmann "defiende la tesis que la esperanza cristiana, lejos de llevar a una fácil acomodación al *statu quo*, es una constante perturbadora de la realidad tal como es y una pro-vocación para moverse hacia el futuro". Cf. J. Miguez Bonino, op. cit., pp. 173-174.

⁹⁷ Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 172. Véase también, del mismo autor, *Cristología desde América Latina*, p. 318.

4. La Vía a Seguir

Lo que nos interesa considerar aquí no es la vía de elaboración teológica en la teología de la liberación en cuanto ésta es una "teología" de la praxis⁹⁸, sino la vía que esta "teología" propugna para lograr su *objetivo*, el que en su calidad práctica ha venido como a reemplazar epistemológicamente el *objeto* del saber teológico (clásico). Podría decirse en el lenguaje mismo de aquella "teología", que se apunta a realizar la teología para así acabar con ella. Como Marx, saben nuestros "teólogos" que de lo que se trata en definitiva es de transformar el mundo. La "teología" *desde* y sobre la praxis aparece así en propiedad como una teología *para* la praxis, al servicio de la praxis. Esta destinación de la teología define su carácter propiamente político y tiene como supuesta condición de posibilidad el hecho de haber sido elaborada en la praxis⁹⁹. Dicho esto es preciso hacer una doble distinción: una entre la construcción de la Iglesia (de hecho fagocitada, si no confundida con el mundo), y la construcción del mundo mismo; la otra entre el plano del sujeto y el del objeto, o, dicho en otro lenguaje, entre lo "micro" social y lo "macro" social.

En cuanto a la primera distinción es necesario destacar la importancia que para una teoría-praxis, como pretende ser la teología de la liberación, tiene el hecho de "construir" o adecuar uno o más agentes de operatividad histórica capaces de efectuar el ideal social deseable. Como naturalmente la Iglesia ocupa aquí un lugar "privilegiado": no sólo su credibilidad y su operatividad salvífica, sino su ser mismo es interpelado e hipotecado en base a una radical exigencia de compromiso social y de "eficacia temporal". Citemos a Sobrino: "La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre al pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran nuestra sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente a un amor cristiano universal que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refugiarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas"¹⁰⁰. Si la Iglesia no responde a esta exigencia, estaría, según

⁹⁸ Lo que hemos desarrollado en otra parte. Cf. F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, ref. dada.

⁹⁹ Lo que no pasa de ser una pura ilusión desde luego. Es desde la *ideología* (de la praxis) que ella se elabora, no desde la praxis efectiva. Cf. F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, p. 55. En el mismo sentido, la ilusión de operar teológicamente desde América Latina es denunciada por el teólogo mejicano Juan Gutiérrez. Cf. *Teología de la liberación. Evaporación de la teología. La obra de Gustavo Gutiérrez vista desde ella misma*. México, Ed. Jus, 1975, pp.17-21.

¹⁰⁰ Cf. *Rosurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 241-242.

nuestro "teólogo", traicionando su misión y por consiguiente —en esta perspectiva— su ser mismo, el cual se agota en lo puramente relacional ¹⁰¹.

Ahora bien, proporcionar la Iglesia a tales objetivos sociales y a un tal compromiso con el mundo, equivale a propiciar una verdadera *eclesiogénesis* utilizando esta expresión en el sentido de Leonardo Boff. Se postula aquí una "*reinención de la Iglesia*" a partir de las "comunidades de base y la praxis que en ellas predomina", y en cuanto esta realidad novedosa viene a cuestionar "la forma vigente de ser-Iglesia" y "el modo común de entender la Iglesia" ¹⁰². El pobre pasa a ser visto como la piedra angular y el agente de lo que Jon Sobrino designa como la "resurrección de la verdadera Iglesia": "en la medida en que está surgiendo la Iglesia de los pobres, está surgiendo también un nuevo modo de ser Iglesia, y por ello hablamos de una 'resurrección' de la Iglesia"; "en los pobres se manifiesta el Espíritu y por ello son cauces estructurales —dice Sobrino— para encontrar la verdad de la Iglesia, la dirección y contenido de su misión" ¹⁰³.

En el fondo, y a pesar de los matices que a menudo se aportan (más aparentes que reales), *el* pobre más que *los* pobres concretos... se ha convertido aquí en el *locus salutis* por excelencia. En vez del amor preferente por los pobres a que el Evangelio obliga a la Iglesia ¹⁰⁴, se nos propone una verdadera transposición al pobre de la virtud (infinita) salvífica de Cristo, de la que la Iglesia participa como su Cuerpo (místico) y Esposa. Pero hay más: es el pobre *por el hecho de ser tal*, o mejor *de haber sido hecho tal*, en cuanto es pobre y desposeído, quien es investido de aquella virtud y constituido en un sustituto de Cristo y de su Iglesia. Estamos aquí frente a un pobre míticamente cristologizado y eclesializado ¹⁰⁵. En esta perspectiva, la Iglesia no debería *ir* al pobre pero tampoco *hacerse* pobre, sino reconstruirse a partir del pobre, *hacerse del* pobre para ser ella misma, para ser simplemente la Iglesia de Cristo. En el mejor de los casos, si se asume la *relación* Iglesia-pobres, debemos decir que no es porque Cristo se hizo pobre siendo rico (2ª Cor 8,8), ni porque vivió pobre, ni porque El amó con predilección a los pobres, por lo que la Iglesia debe preferirlos, en su amor maternal, sino, una vez más, porque su pobreza material misma no sólo les da un derecho particular sino que los *constituye* en su ser con una virtud salvífica (redentora) ¹⁰⁶ a la vez definitiva y de alcance universal.

¹⁰¹ "por su calidad de signo la Iglesia es de esencia relacional; no tiene un significado en sí misma, si no es en cuanto significa el amor de Dios (servicio a Dios) a los hombres (servicio a los hombres)". Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁰² Cf. *Eclesiogénesis*, p. 37.

¹⁰³ Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 111.

¹⁰⁴ Cf. M. V. Leroy, O.P., *Pobreza de Cristo, pobreza de la Iglesia*. En, *Communio* (Santiago), n. 1, junio-julio 1982.

¹⁰⁵ Cf. Fernando Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecueménico de Teología*, p. 54. En. "Tierra Nueva", n. 36, enero de 1981, pp. 51-57.

¹⁰⁶ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 266: "las bienaventuranzas hablan de los pobres materiales y (que) por eso hablan de Dios".

Aquí y allá, es la desposesión forzosa, injusta y opresiva, la que viene a calificar y capacitar al pobre, materialmente considerado. La influencia marxista es patente: la condición de la universal liberación pasa también aquí por la existencia de una clase social "con *cadena radical*", que encarna el oprobio y la injusticia, y que pueda decir: "yo no soy nada y debería ser todo"¹⁰⁷. Es la "lucha de clases" la que aparece inscrita en el corazón de esta exigencia (y protesta). Escuchemos a Gustavo Gutiérrez: "el 'pobre' no existe como un hecho fatal. Su existencia no es neutra políticamente, ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables, es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es más, pobre es el oprimido, el explotado, el proletario, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser hombre... no se trata de aislar al oprimido de la clase social a la que pertenece... El pobre, el oprimido, es miembro de una clase social explotada, sutil, o abiertamente, por otra clase social... Optar por el pobre es optar por una clase social contra otra. Tomar conciencia del hecho del enfrentamiento entre clases sociales y tomar partido por los desposeídos. Optar por el pobre es entrar en el mundo de la clase social explotada, de sus valores, de sus categorías culturales. Es hacerse solidario con sus intereses y con sus luchas"¹⁰⁸. Las luchas del pobre son "luchas de clase", en que él se opone al "rico", al capitalista, al burgués... de hecho simplemente al otro, en un plano político-práctico en que la crítica de las ideas tiende cada vez más a ser reemplazada por la crítica de las armas (según Karl Marx)¹⁰⁹. Se presupone aquí una relación pobre-"otro" dialectizada y por consiguiente que asume desde su origen la negación, el conflicto y la lucha (entre los contrarios.)

Así comprendido el pobre, él se convierte en el agente no sólo de la liberación sino de la evangelización salvífica¹¹⁰. Son ellos los que con sus luchas construyen el Reino; más aún, Dios "se revela en la historia... a través de los pobres", dice Gutiérrez¹¹¹, en el sentido que "en la liberación del pobre se da la verdadera 'teofanía', la revelación de Dios"¹¹².

Esta larga digresión (en realidad, sólo aparente digresión) sobre el (o los) pobres, nos ha parecido exigida por la justa comprensión

¹⁰⁷ Cf. Karl Marx, *Contribution a la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (Introduction), pp. 209-211, respectivamente. En, K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*. París, Editions Sociales, 1975, pp. 197-212. De Gustavo Gutiérrez, cf. *Teología de la liberación*, pp. 369-386, y, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 17, 19, 79, 80, 93, 95, 133, 151, 160, 165, 178, 179, 262 y 266.

¹⁰⁸ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 79-80. Véase también, pp. 93-165, y, en, *Teología de la liberación*, p. 385, en particular.

¹⁰⁹ Cf. F. Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecueménico de Teología*, p. 54.

¹¹⁰ Ellos "evangelizan liberándose". Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 179.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 17 (también p. 95). Por lo mismo los pobres pueden ser designados como "el sujeto histórico de una nueva inteligencia de la fe" (p. 160).

de la profundidad a que alcanza la estrategia liberacionista de reconstrucción de la Iglesia. Es conformándose al pobre y a sus luchas e intereses que la Iglesia se construye hoy y así se re-encuentra consigo misma: "su vida y su tarea evangelizadora se redefinen desde y en función del pobre que se hace presente con toda su carga de miseria y explotación, pero también de combate y de fe"¹¹³. El pobre es el pilar de las Comunidades de Base, las que a su vez, en "una verdadera eclesiogénesis" son vistas como el fundamento de la Iglesia "renovada"¹¹⁴. ¿Cuál es la novedad de estas comunidades?¹¹⁵: ellas "significan una ruptura con el monopolio del poder social y religioso y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la Iglesia y de la sociedad, con una división social distinta del trabajo así como con una división religiosa diferente del trabajo eclesiástico", ellas constituyen "la forma adecuada de Iglesia para las víctimas de la acumulación capitalista, en contraposición a la Iglesia tradicional, jerarquizada, con sus asociaciones clásicas... y modernizantes, pero adecuadas a una sociedad de clases, integradas en el proyecto de las clases hegemónicas". En las Comunidades de Base, en éstas que Boff (entre otros) describe y promueve, se estaría al mismo tiempo prolongando la "Iglesia del pueblo y de los pobres, que siempre existió pero cuya historia casi nunca fue contada"¹¹⁶.

En el mismo sentido, los "teólogos ecuménicos" (de la liberación) nos aseguraban que en aquellas comunidades "el pueblo encuentra un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación. Allí —se dice— los pobres celebran su fe en Cristo liberador y descubren la dimensión política de la caridad. Las comunidades eclesiales de base o comunidades cristianas populares son parte integrante del caminar del pueblo (y)... ejercen dentro del pueblo de los pobres, *a través de la formación de la conciencia*, de la educación popular y del desarrollo de valores éticos y culturales, un servicio liberador..."¹¹⁷. Dicho con claridad, las llamadas comunidades cristianas populares constituyen simplemente instancias de "concientización" y de radical politización, en las que la fe no opera sino como un barniz encubridor, o como la motivación catalizadora de una "praxis" político-revolucionaria cuyo signo y sentido profundo los han dado ya Karl Marx y sus epígonos intelectuales.

En esta perspectiva, se podría decir que el "cuerpo político" de los "pobres" ha venido a suplantar al Cuerpo Místico de Cristo. La Iglesia, Pueblo de Dios, es reducida, así mismo, a los pobres en cuanto clase oprimida que marcha hacia su auto-liberación por virtud de "sus luchas", las cuales deben llevarlos a construir el Reino de Dios inmanente a la

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 133.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 10, 37, 50, 62 y 65.

¹¹⁵ Véase las notas de una verdadera Comunidad eclesial de base y la crítica a las "comunidades" politizadas e ideologizadas que usurpan el nombre y que corresponden exactamente a las que Boff destaca y promueve, en, *Evangelii Nuntiandi*, n. 58.

¹¹⁶ Cf. *Eclesiogénesis*, pp. 62, 65 y 68, respectivamente. Cf. además, pp. 70-72. "La Iglesia de los pobres es una ruptura con otras formas tradicionales de ser Iglesia (que) en esa Iglesia de los pobres aparece una mayor autenticidad de la Iglesia". Cf. Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 100.

¹¹⁷ "Documento final" (el subrayado es nuestro).

historia, cuyos signos son la justicia, la fraternidad y la participación. De esta forma, la Iglesia es radicalmente desacralizada y hecha immanente a la historia, el gran baal para muchos, desde Hegel hasta nuestros días ¹¹⁸.

Esta "nueva forma de ser Iglesia" ¹¹⁹ es lo que se ha designado como "Iglesia popular", o "Iglesia a partir de los pobres" ¹²⁰, o aún, "Iglesia real que nace del pueblo" ¹²¹. Para el obispo Méndez Arceo es en "la experiencia de fe del pobre y del oprimido —diversa "de la interpretación y de la vivencia de las clases dominantes"— donde se encuentra "la Iglesia Popular" ¹²²; ésta "no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda" ¹²³. En definitiva, es debido a su situación material de pobreza concreta que los pobres son vistos como "el auténtico *lugar teológico* de la comprensión de la verdad y de la praxis cristiana, y por ello también de la constitución de la Iglesia"; "en los pobres se manifiesta el Espíritu y por ello son cauces estructurales para encontrar la verdad de la Iglesia, la dirección y contenido de su misión" ¹²⁴.

Así concebida, la Iglesia no sólo no es ajena al mundo sino que el mundo ha sido como "introjectado" (para usar una expresión corriente en el liberacionismo) en ella. Dicho en otra forma, al transformar la Iglesia en base a una norma *política*, aquella se hace por allí mismo homogénea al mundo, y su eficacia operativa no pasa a ser sino una cuestión *funcional* (de capacitación). En esta perspectiva, la Iglesia se habrá vaciado hegelianamente de su ser para llegar a encontrarse consigo misma; habrá perdido su identidad para hacerse mundo con el mundo, para confundirse con él. Su operatividad evangelizadora y salvífica podrá, lógicamente, reducirse en adelante a la lucha por la justicia en vistas a la transformación del mundo ¹²⁵.

¹¹⁸ Cf. F. Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecueménico de Teología*, p. 55.

¹¹⁹ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 142.

¹²⁰ Cf. Leonardo Boff, *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, p. 22. Cf. además, la penetrante crítica de estas posiciones, por Boaventura Kloppenburg, en *Iglesia Popular*. Bogotá, Ediciones Paulinas, 1977.

¹²¹ Cf. L. Boff, *Teología del Cautiverio y de la liberación*, p. 11. Cf. además, G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 388 (en general).

¹²² Cf. op. cit., p. 105. Se supone aquí la lucha de clases al interior mismo de la Iglesia.

¹²³ Cf. Ignacio Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*. ECA, octubre-noviembre 1977, p. 717. Según cita en, J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 108.

¹²⁴ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 109-111, respectivamente.

¹²⁵ Lo que está en juego aquí es la especificidad misma de lo cristiano. Assmann la rechaza al definir el cristiano por la eliminación de "toda fe en un Dios ahistórico para tomar en serio al prójimo como 'lugar en donde se ilumina su existencia humano-divina'..."; Cristo no se descubre sino en los hermanos, "sobre todo en los oprimidos". Cf. *Opresión-Liberación*, p. 156. "El cristiano no pertenece a ninguna familia, sino a la familia de todos" dice Leonardo Boff; "el cristianismo es amplio como el mundo es humano"; "no ya lo que es cristiano y católico es bueno, verdadero y justo, sino que lo bueno, lo verdadero y lo justo es cristiano y católico". Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, pp. 79, 243 y 244. Cf. también, del mismo autor, *Teología del cautiverio y la liberación*, p. 101. Cf. además, Pablo Richard, *La negación de "lo cristiano" como afirmación de la fe*. En "Teología y Vida" (Santiago), nn. 3-4, 1971, pp. 262-271.

La exigencia social de transformación del mundo no sólo no es por consiguiente ajena a la Iglesia ¹²⁶ sino que, en la perspectiva que aquí nos ocupa, es vista como la misión ¹²⁷ misma de la Iglesia: transformar el mundo, en este caso, es construir el Reino ¹²⁸. Y esto es comprendido a partir de la misión de Cristo: "Jesús no sólo *anuncia* a Dios, sino el reino de Dios. Esto implica desde el principio que la predicación de Jesús versa no sólo sobre Dios, sino sobre una sociedad humana según Dios, que se culminará al final de los tiempos, pero que ya se debe notar aquí en la tierra. En ese anuncio del Reino de Dios, Jesús se parcializa en favor de los más pobres" ¹²⁹.

En cualquier caso, se puede decir que, curiosamente, la Iglesia —a la que se ha negado su calidad de crisálida del Reino de Dios— se va poniendo al servicio de este Reino en el servicio al mundo, y, más allá, al irse identificando pura y simplemente con éste. El corolario de esta confusión de planos es la identificación entre evangelización y justicia, o, cuando menos, la consideración de la justicia como parte *esencial* ¹³⁰ de aquella y su condición de posibilidad ¹³¹. En esta visión de las cosas, la Revolución y el socialismo aparecen como el *locus* mismo de la justicia, y su plenificación. La Iglesia debe tomar partido por el mundo tomando partido por la Revolución y el socialismo, lo que equivale a optar por el pobre, por la clase explotada o por el pueblo/clase (L.

¹²⁶ Lo cual al menos desde *Rerum Novarum* (1891) se ha manifestado como la expresión de una "nueva" conciencia de la Iglesia en su relación al mundo. El aporte del Concilio Vaticano Segundo es decisivo también a este respecto. Por otra parte, toda la obra de filosofía de la cultura y política de un Jacques Maritain testimonia de la profundidad que esta exigencia puede alcanzar para el mundo cristiano

¹²⁷ Más que simple tarea.

¹²⁸ Para Jon Sobrino, "la lucha crucial por un mundo de justicia según el amor de Dios" es sinónimo de "la lucha absoluta por el Reino de Dios". Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 236.

¹²⁹ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 253.

¹³⁰ En discrepancia tanto con el Sínodo de 1974 como con *Evangelii Nuntiandi* (n. 29). Véase además la Alocución de Pablo VI al Consistorio, del 24 de mayo de 1976: "No se puede... acentuar demasiado la promoción humana a nivel temporal, el progreso social, etc. con perjuicio del significado esencial que tiene para la Iglesia de Cristo, la evangelización, el anuncio de toda la Buena Nueva". (Según cita en, Roger Vekemans, s.j., *Evangelización y liberaciones humanas. Del Vaticano II a la Evangelii Nuntiandi*, p. 14. En, "Tierra Nueva", n. 30, julio de 1979, pp. 5-18) (Recomendamos todo este excelente artículo). Como es sabido, la Comisión Teológica (Pontificia) Internacional aclaró los términos de la relación evangelización-justicia, en el mismo espíritu del Sínodo del '74: la justicia es "una parte integrante, pero no esencial", de la evangelización. Más ampliamente, la misma Comisión precisó que "no se puede elaborar de la unidad entre la historia del mundo y la historia de la salvación una concepción que haría coincidir con la historia profana el Evangelio de Jesucristo... El mundo tal como existe históricamente es, sí, el lugar donde se desenvuelve el designio divino de la salvación, pero no de tal manera que la potencia y el dinamismo de la Palabra de Dios se limiten a promover el progreso social y político". Cit. en, *Ibid.*, pp. 13-9, respectivamente.

¹³¹ Si la posición de un Assmann o un Sobrino es extrema aquí, la del jesuita argentino J. C. Scannone es más matizada sin dejar de ser ambigua. Cf. *La teología de la liberación: ¿Evangélica o ideológica?*, pp. 459-460. En, "Concilium", n. 93, marzo de 1974, pp. 457-463.

Boff)¹³², en la lucha (que es fundamentalmente “lucha de clases”) por su liberación. Esta tarea se vería facilitada para la Iglesia por “la cosmovisión religiosa predominante entre el pueblo” (de América Latina), aún si “generalmente —nos dice Leonardo Boff— en el modo de producción capitalista no es la religión la instancia reproductora principal de las relaciones sociales”¹³³. Más ampliamente, este mismo “teólogo” habla de “crear una ‘estrategia de liberación’”, y nos dice aún que “entre los grupos oprimidos predominantemente religiosos, la elaboración de una visión cristiana independiente, alternativa y opuesta a la clase hegemónica, significa el lanzamiento de su proceso liberador que *tendrá éxito histórico a condición de que se alcance un cierto grado de conciencia, de organización y movilización de clase*”¹³⁴.

Transformar el mundo equivaldrá en esta perspectiva a destruir revolucionariamente el capitalismo (dependiente) y a construir el socialismo (libertario) y el hombre nuevo en función de él. Tal como se ha concebido antes a la Iglesia (en base a las Comunidades de Base según la definición del liberacionismo), ésta aparece particularmente apta no ya sólo para contribuir en la efectuación de las tareas de transformación social sino para transformar el mundo por el hecho mismo de su propia transformación. Recordemos que las Comunidades de Base —fundamento de la Iglesia “renovada” o “resucitada”— “más allá de su valor eclesiológico (teológico) implican un eminente valor político: ayudan a construir celularmente la sociedad civil continuamente rota y atomizada por la división de clases y por los ataques de la clase hegemónica y antipopular. Generan una mística de ayuda mutua, ensayan en concreto una praxis comunitaria y solidaria que anticipa y prepara una nueva forma de convivencia social en contraposición a la sociedad burguesa”¹³⁵.

El planteamiento es inequívoco: esa “nueva forma de convivencia social” se llama socialismo, el que, dado la radicalidad de las transformaciones que requiere, no puede implementarse sino revolucionariamente. El “cuestionamiento” que está en la base de este planteamiento, “quiere ir a las raíces de la miseria y la injusticia que se viven en América Latina y otras partes del mundo —nos dice Gutiérrez— y por ello el camino es la revolución social y no un reformismo de medidas atenuantes. Liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante”¹³⁶.

Pero la transformación revolucionaria de la sociedad no va sin la transformación del “hombre viejo” en “hombre nuevo”: “El proyecto de una sociedad distinta incluye también la creación de una nueva persona humana, cada vez más libre de toda servidumbre que le impida

¹³² Para lo esencial, “estas expresiones son equivalentes. En todo caso, ella debe comprometerse con las causas de los explotados de este mundo”. Cf. L. Boff, *Eclesiología*, p. 73.

¹³³ *Ibid.*, p. 61.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 61-62. Subrayado por nosotros para destacar una faceta de la operatividad inherente operativa del discurso “teológico”.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 67.

¹³⁶ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 350.

ser agente de su propio destino en la historia”¹³⁷. Esto debe entenderse en un sentido de reciprocidad dialéctica: el “hombre nuevo” es producto de la sociedad nueva, la que a su vez es producto de aquél. En todo caso las dos vías principales de transformación del hombre son la de la “concientización” y la lucha político-revolucionaria¹³⁸. La primera es asumida a partir de los análisis del político marxo-hegeliano brasileiro, Paulo Freire, para quien “concientizar” consiste en “una verdadera praxis”, por la que los hombres “superan el estado de *objetos* (en cuanto son dominados), y asumen el de *sujetos* de la historia”¹³⁹. Esto implica una toma de conciencia conflictual de la propia situación.

A la zaga de Freire, los teólogos de la liberación repiten o aplican analítica y prácticamente las “recetas”, o, si se quiere, los principios de la concientización. Es así como Gutiérrez recuerda que “en este proceso que Freire llama ‘concientización’, el oprimido ‘extroyecta’ la conciencia opresora que habita en él, cobra conocimiento de su situación, encuentra su propio lenguaje y se hace él mismo, menos dependiente, más libre, comprometiéndose en la transformación y construcción de la sociedad”¹⁴⁰. Por su parte, Monseñor Leonidas Proaño ve en los “llamados esfuerzos hacia una concientización”, un “signo de los tiempos, anunciador de tiempos nuevos para la vida de estos pueblos”¹⁴¹.

Gracias a la “concientización” estos “tiempos nuevos” son también los del “hombre nuevo”, el cual se forja además en la lucha política y aún militar (o guerrillera). El tema del conflicto y de la violencia adquiere aquí su máxima profundidad: es el hombre mismo quien es recreado en “las luchas”. Los teólogos de las Comunidades de Base nicaragüenses, afirman haber nacido “para luchar en favor de la vida humana en un tiempo de terrible represión”. En esta lucha, que es “servicio” a “la formación del hombre nuevo”, la Iglesia es llamada a colaborar, lo que supone, como ya hemos visto, su “conversión” y su “resurrección”¹⁴².

Pero la participación de la Iglesia se debe proyectar más allá del hombre en las estructuras sociales que deben ser revolucionariamente cambiadas, en vistas a una reconstrucción socialista del contexto social del hombre. “Una teología que acompaña el compromiso revolucionario de los cristianos y que se define como reflexión crítica de esa praxis, en que la fe se corporifica históricamente, *no podrá dejar de hablar de Revolución*”¹⁴³. Mons. Leonidas Proaño define la revolución como “un cam-

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 352.

¹³⁸ Estamos lejos de San Pablo aquí... Véase a este respecto, *Romanos*, 6, 1-11 y 7, 4; *Colosenses*, 3, 9 y 10, y *Efesios* 2, 15 y 16, y 4, 20-24. Cf. además, *San Juan* 3, 3-8, y en el Antiguo Testamento, *Salmo* 51, y *Jeremías*, 31, 31-34.

¹³⁹ Cf. *La pedagogía degli oppressi*. Mondadori, 1976, p. 195. Véase también, *La educación como práctica de la libertad*, Santiago, ICIRA, 1973.

¹⁴⁰ Cf. *Teología de la liberación*, p. 133. Cf. también L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, pp. 21-22.

¹⁴¹ Cf. op. cit., p. 119 (también, p. 129).

¹⁴² Cf. *Iglesia de Nicaragua*, ref. dada, pp. 73-78, respectivamente

¹⁴³ Cf. H. Assmann, *Opresión-Liberación*, p. 113. “...la ‘Teología de la liberación’ busca reflexionar críticamente sobre la acción revolucionaria tanto en su contexto amplio, como en su concretización circunstanciada...”, (p. 114).

bio global del hombre en todas sus facultades, y de la sociedad en todas sus estructuras" ¹⁴⁴; la revolución rompe las cadenas de la opresión y de la dependencia: en definitiva, libera a los hombres ¹⁴⁵.

La Revolución es aquí el objetivo (o el fin próximo) y la norma de la acción social; todo se teje en torno suyo. Ella "envuelve a todo el hombre así como la responsabilidad que tiene de definir las condiciones de su acción" ¹⁴⁶. Así entendida, la revolución ha venido a ocupar el lugar que antes tenía el humanismo (clásico) en la Iglesia ¹⁴⁷. Siguiendo a Fidel Castro, Mons. Méndez Arceo (junto con Ernesto-Cardenal y el comunista español Alfonso Comín) precisa que "la alianza entre cristianismo y revolución debe ser estratégica" ¹⁴⁸. Pero la revolución es un medio para llegar a una sociedad socialista, más aún, se podría decir que la *vía* es ella misma, más ampliamente una vía socialista de transformación social ¹⁴⁹. Esta vía es desde luego la de la lucha de clases. Por consiguiente, lejos de ser ésta una vía novedosa, o un transitar por "senderos inéditos", como lo ha pretendido Gutiérrez ¹⁵⁰, se trata en realidad de una vía bastante "trillada", conocidísima a partir de experiencias históricas numerosas y recientes (Rusia, China, Democracias populares, Cuba...). Es el mismo Gutiérrez quien por otro lado, habla a profusión de socialismo y de la "búsqueda de un camino socialista" ¹⁵¹.

Naturalmente, *lo* político (y *la* política) pasan a ser "inflados" por allí. La transformación socialista de la sociedad politiza toda forma de actividad (aún las artístico-culturales y religiosas) para poder controlar todo (totalitarismo) y orientar *coûte que coûte* todas las actividades hacia la "tierra prometida" de la abundancia, la pura espontaneidad y la irrenunciabile felicidad humanas. "El primado de lo político —dice Hugo Assmann— expresa la toma de conciencia de que todas las demás dimensiones de la actividad humana (p. ej. la técnica, la científica y aún mismo la dimensión individual) exigen su inserción en un 'para qué' (sentido) más global" ¹⁵². En esta perspectiva (extrema) se da una verda-

¹⁴⁴ Cf. op. cit., p. 117.

¹⁴⁵ Véase al respecto la concepción manheimiana de Comblin, en, op. cit., p. 219. Cf. además, J. C. Scannone, *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*, p. 108.

¹⁴⁶ Cf. Comblin, op. cit., p. 282.

¹⁴⁷ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 206.

¹⁴⁸ Cf. op. cit., p. 122.

¹⁴⁹ Expresivamente, Leonardo Boff descalifica "el sistema capitalista de las sociedades accidentales", y "la planificación económica y tecnocrática de los países socialistas" (cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 165). ¿Sólo la *planificación* de los países socialistas es cuestionable? La respuesta la tiene Soljenitsin, más que Boff desde luego (!). Asumiendo las mismas categorías intelectuales de este último, habría que afirmar que aquél sí enuncia un discurso desde una praxis que Boff no ha experimentado (!).

¹⁵⁰ Cf. *Teología de la liberación*, p. 76. Cf. del mismo autor, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 124.

¹⁵¹ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 138.

¹⁵² Cf. *Opresión-Liberación*, p. 17. A este respecto, Leonardo Boff presenta una posición más matizada: "En América Latina vivimos un momento decisivo de este proceso

dera "profundización" de la posición maurrasiana que postula "la política ante todo", y es así el totalitarismo puro y simple el que se dibuja en el horizonte (¿de la fe?),

Conclusión

La operatividad de la teología de la liberación es inherente a su postulado común originario. En cuanto discurso que pretende elaborarse *en la praxis, a partir de la praxis, sobre la praxis, y para la praxis*, la teología de la liberación se define como un discurso operativo y, al mismo tiempo, comprometido. "No hay adoración, confesión o proclamación —se dice— que pueda colocarse por encima de derecha e izquierda, de opresión y liberación, en un cielo sin clases ni conflictos"¹⁵³. La teología de la liberación pretende situarse del lado de los pobres en la lucha de clases, y, no sin matices y excepciones, asume la exigencia práctica de su liberación a través de la revolución y el socialismo. La "lectura" aquí es típicamente marxista. Así, no es a nombre de la exigencia cristiana de asumir los signos de los tiempos que la praxis de "lucha de los pobres por obtener su liberación de las situaciones sociopolíticas esclavizantes" es privilegiada¹⁵⁴. Ni menos aún se puede afirmar que se trata de un privilegiamiento *metodológico*¹⁵⁵. Más allá, lo que está aquí en cuestión es la necesidad, o la pretensión, de dar *eficacia* a la fe (lo que supone ya una perspectiva ideológica o doctrinal previa que determina los términos de la eficacia), y, *por ahí*, de legitimar la teología. En base a esta exigencia, la praxis es vista como el *locus* mismo de la vida de fe, la *conditio sine qua non* de su expresión auténtica y la "cantera", o el "laboratorio" de "una nueva manera de hacer teología" (Gutiérrez)¹⁵⁶.

El desafío de la praxis se traduce en la "teología de la liberación" en la afirmación, de hecho ilusoria, de la primacía de la praxis¹⁵⁷, o, si se quiere, de la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia. En realidad se ha suplantado aquí una ortodoxia (la de la fe) por otra (la del hegeliano-marxismo), y a partir de esta transposición, o *al interior de* la nueva ortodoxia —y no, una vez más de la fe de la Iglesia¹⁵⁸— se reivindica el primado de la ortopraxis.

liberador, polarizado especialmente en la esfera sociopolítica. La liberación se lleva a cabo en todos los niveles, pero encuentra en este sector una concreción prioritaria" Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 30). En el mismo sentido, véase la fundamentación teológica de los "Sacramentos para el Tercer Mundo" (Argentina), en J. Míguez Bonino, op. cit., pp. 76-77.

¹⁵³ Cf. J. Míguez Bonino, op. cit., p. 200.

¹⁵⁴ Cf. Antoniò Bentué, *Teología de la liberación, ¿sí o no?*, p. 2 (mimeografiado). Foro ILADES (Santiago), 15 de Julio de 1982.

¹⁵⁵ Cf. Ibid.

¹⁵⁶ Cf. J. L. Segundo, *Capitalismo-Socialismo, "Cruz Theologica"*, p. 403. En, "Concilium", n. 6, junio de 1974, pp. 403-422.

¹⁵⁷ Lo que prima entonces es una ideología particular (de signo marxista), pero no la praxis en su concreción. Cf. F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, p. 55.

¹⁵⁸ Como se lo pretende a veces. Cf. A. Bentué, op. cit., p. 6.

Todo esto supone, más fundamentalmente, una *relectura* del dato objetivo de la fe: una hermeneutización, podría decirse, radical de la fe. Esta reivindica lógicamente como norma interpretativa última el primado de la "praxis" (y de la "ortopraxis") sobre la "teoría": "Un conocimiento correcto —se dice— depende de una acción correcta. O más bien, el conocimiento se desvela en el hacer" ¹⁵⁹.

Es evidente que una tal afirmación *supone* ella misma una afirmación doctrinal previa ¹⁶⁰, la que en este caso corresponde a la pretensión, que Marx enuncia sobre todo en sus tesis sobre Feuerbach, de un primado de la "praxis" sobre el pensamiento y la "teoría". Es este basamento ideológico, y no la fe recibida, lo que, al dar sentido a las exigencias de compromiso social y de transformación del mundo, opera también como prisma de lectura (*relectura*) en relación a las exigencias objetivas y subjetivas de la fe ¹⁶¹. Es así como el brasileño Clodovis Boff, puede decir que lo que importa no es tanto el texto por sí mismo sino su "*lectura*", la cual "debe hacerse —dice— a partir de nuestra propia problemática" ¹⁶².

El recurso a Hegel opera aquí a título de profundización y de complemento. En cualquier forma de lo que se trata en esta verdadera "hermeneutización" de la fe es no sólo de actualizar el texto en función de la realidad presente, sino de ajustarlo a las exigencias del compromiso político de transformación humana y social. "*Lectura militante*", como dirá consecuentemente Gutiérrez ¹⁶³, que pretende cuestionar la Palabra "desde 'los condenados de la tierra'"; "situarse de lleno en el mundo de la opresión, participar en las luchas populares por la liberación, lleva a releer la fe..." ¹⁶⁴.

A este respecto los autores "liberacionistas" han hablado de "círculo hermenéutico", para significar el mutuo y dialéctico condicionamiento entre la Palabra de Dios y las situaciones humanas, entre la fe y la

¹⁵⁹ Cf. J. Míguez Bonino, op. cit., p. 116. "...no podemos aceptar las interpretaciones que nos vienen del 'mundo rico' sin sospechar, y preguntarnos por ello, qué clase de praxis reflejan, apoyan y legitimizan". Ibid., p. 117.

¹⁶⁰ "La hermenéutica no es un procedimiento intelectual primero, sino segundo, derivado". Cf. Georges Cottier, *Breves remarques sur le problème herménéutique*, p. 277. En, "Nova et Vetera", n. 4, octubre-diciembre 1968, pp. 274-280.

¹⁶¹ "El peligro de la hermenéutica consiste en que, al querer reactualizar el texto para nosotros... lo reduzca a *nuestra* actualidad, a *nuestras* categorías, haciendo imposible que él nos instruya y nos juzgue. Se adopta entonces como marco explicativo *nuestra* historia, eventualmente el compromiso revolucionario a la luz del análisis y de la praxis marxistas". Cf. Yves Congar, *Un peuple messianique*. Paris, Cerf, 1975, p. 189. Según Cit. en, Roger Vekemans, S.J., *Panorámica actual de la teología de la liberación en América Latina. Evaluación crítica*, p. 30. En, "Tierra Nueva", n. 17, abril de 1976, pp. 5-33 (Primera Parte).

¹⁶² Cf. Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación, p. 3. Separata n. 42 (diciembre de 1981), de la revista "Páginas" (Lima), n. 42, diciembre de 1981, pp. 1-8.

¹⁶³ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 13 (y pp. 172, 173 y 197). Cf. además, J. Míguez Bonino, op. cit., p. 106: "La teología latinoamericana" (léase de la liberación) "es una teología militante... talvez sectaria".

¹⁶⁴ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 13, 354 y 355, respectivamente (También, p. 370).

historia¹⁶⁵: la existencia cristiana “implica una lectura de la revelación desde la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación”, como dirá Ignacio Ellacuría¹⁶⁶. Este juicio —a pesar de algunas afirmaciones en sentido contrario¹⁶⁷— establece de hecho el orden y la prioridad del condicionamiento: la Palabra de Dios no se presta para leer las “situaciones” sino en la medida en que ha sido previamente acomodada para responder a las exigencias fundantes de una ideología ajena a la fe.

Es gracias a esta *relectura* de la fe que la teología de la liberación puede reivindicar el ser “un nuevo planteamiento global del quehacer teológico”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 108

¹⁶⁶ Cf. *En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana*. Sal Terrae, agosto-septiembre de 1976, p. 567. Según cita, en J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 238.

¹⁶⁷ “El gran principio hermenéutico de la fe, y por lo tanto fundamento de todo discurso teológico, es Jesucristo”. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 108.

¹⁶⁸ Cf. J. C. Scannone, *La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?*, p. 458.