

### "Un fantasma recorre América: el fantasma de la Teología de la Liberación".

Esta paráfrasis del aserto inicial del Manifiesto Comunista de Carlos Marx y Federico Engels me viene a la mente al intentar enfrentarme al momento actual de la llamada "Teología de la Liberación", que está sacudiendo la vida institucional y civil de América entera como no lo había hecho en este hemisferio ningún otro movimiento intelectual desde la marea liberal de la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX.

Como en todo movimiento ideológico, no se dan una sino varias versiones doctrinales del mensaje cristiano, que se presentan todas bajo la etiqueta de "Teología de la Liberación". Pero en su mayoría parecen tener en común una mezcla sin precedentes de un sólido pensamiento teológico contemporáneo por una parte con métodos de análisis social e histórico de contenido más o menos marxista por la otra.

En términos generales, se pueden identificar tres corrientes principales de pensamiento alrededor del término cristiano de "Liberación": el primero, elocuentemente presentado por el Cardenal Pironio, y el más cercano al punto de vista tradicional, hace una ecuación entre "Liberación" y limpieza del alma del pecado, este último, como lo vio San Pablo, la raíz de toda la miseria humana. Al extremo opuesto, se podría situar a Hugo Assmann, que apenas disimula una militante dialéctica marxista bajo términos religiosos sólo en la superficie. Entre estas dos posiciones, podríamos situar a los pensadores más originales e influyentes de la Teología de la Liberación, entre los cuales merece destacar los hermanos Leonardo y Clodoveo Boff, ambos sacerdotes Franciscanos del Brasil, el padre Gustavo Gutiérrez, del Perú, y el padre José Luis Segundo, del Uruguay. En una breve discusión como esta me ceñiré al trabajo de Gutiérrez que, con el título de "Teología de la Liberación", hizo su aparición en 1971, y a la tesis doctoral de Clodoveo Boff, que como "Teología e Práctica -Teología do Político e suas mediações" fue publicado en 1978, por considerar a ambos los más representativos.

\* Director de la Escuela Superior Ciencias Sociales de la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala desde 1977. Antiguo Prefecto de Estudios del Seminario Latinoamericano en Roma y Profesor de Sociología, Filosofía y Religión en cinco "colleges" en los Estados Unidos de Norte América. Ha realizado estudios en Periodismo, Derecho, Filosofía, Clásicos y Teología.

Pero antes de tocar algunos de los temas más controvertidos de esta corriente de opinión, permítaseme ofrecer algunas consideraciones preliminares sobre el conjunto de los parámetros que parecen haber servido de marco a un tal movimiento intelectual. Desde los comienzos de la evangelización de este continente a mediados del siglo XVI, América ha dependido de Europa, e inclusive, la América Meridional de la América Septentrional, -particularmente en los últimos cincuenta años-, para el desarrollo y vitalidad de su vida religiosa. Los misioneros ibéricos, por ser muy laboriosos y entusiastas en ganar almas para Dios, acarrearón consigo un cierto prejuicio eurocentrista, probablemente, en sus circunstancias, casi inevitable, que se reflejó en una cierta desconfianza hacia el autóctono de estas tierras y, más tarde, aun del "criollo" mismo, en los asuntos del espíritu.

Esta actitud, transmitida a los hijos y nietos de los Conquistadores, fue un factor para que la Iglesia Católica en la América Latina adoleciera por largos años y en enormes provincias del dinamismo autónomo y nativo que se pudiera nutrir de sus propios recursos humanos. Un indicador sociológico de ello se encuentra en los usuales índices de clero no nativo, es decir, mayoritariamente europeo o norteamericano, al servicio de los obispos locales en muchas de las provincias eclesiásticas. Lo mismo se puede ver en la proporción, más alta que en Europa o los Estados Unidos, del clero religioso frente al clero diocesano. La Iglesia Católica en nuestro suelo fue herida, además, por dos convulsiones de dimensiones epocales para el crecimiento del hombre de fe: la una fue las expulsiones de los jesuitas de los dominios de España y Portugal en la segunda mitad del siglo XVIII, que le restó vigor a la educación en masa tanto de los futuros dirigentes de la sociedad como de grandes segmentos de las poblaciones indígenas, como resultó obvio en el caso del Paraguay. La segunda, más sutil y devastadora, tuvo lugar durante la primera mitad del siglo XIX, cuando la posición reaccionaria e integrista de los Papas trasladó al continente americano el conflicto Iglesia - Estado originado en la Revolución Francesa. Hacia los años 1840 hubo un momento en que sólo cuatro obispos ancianos quedaban con jurisdicción sobre extensas repúblicas de habla castellana, porque el tradicional juramento de lealtad de los obispos a su rey español demoró la consagración de nuevos pastores de almas acordes con la inesperada situación republicana de los pueblos recientemente independizados.

Como consecuencia de aquellas decisiones tomadas desde lejos en el Viejo Continente, el ánimo anticlerical de la Revolución Francesa quedó incorporado a muchos de los movimientos liberales de renovación perfectamente legítimos y perfectamente conciliables con la fe, y creó un innecesario alejamiento de las masas y sus dirigentes de la fe de nuestros padres. Me permito señalar aquí, como un ejemplo, el influjo exagerado del positivismo en la educación brasileña, y en muchos otros países de Hispanoamérica, hacia fines del siglo pasado y comienzos del actual. En resumen, la herencia colonial incluyó logros magníficos de civilización y cultura, pero no ajenos al triunfalismo característico de la época barroca, toda ella bajo el signo del antiprotestantismo militante del Concilio de Trento. También dejó atrás una tasa de madurez relativamente raquítica en la vida espiritual de nuestros pueblos, cuyo índice más constante se ha visto en la escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas nativas.

Esto en parte puede ayudarnos a entender el impacto que unos cuantos sacerdotes y religiosos latinoamericanos tienen en este momento en las grandes masas, sólo nominalmente católicas, de nuestros pueblos, sobre todo entre los menos educados y más hambrientos de pan y de espíritu, como los que hoy se agrupan, muy en especial aquí en Brasil, en las llamadas Comunidades de Base. Es ése un impacto, paradójicamente, clerical, en una comunidad latinoamericana religiosamente exangüe y que, por esa misma razón, parece más proclive a traducir a acciones simplístamente violentas y aun subversivas, un mensaje supuestamente teológico y que contradice en algunos puntos fundamentales los llamados del Evangelio.

El cariz marcadamente político de la Teología de la Liberación tiene otro refuerzo social: la vida "política" en nuestros pueblos se ha acelerado desde la Segunda Guerra Mundial, con el crecimiento desorbitado del sector público en todos nuestros países. La idea, de nuevo surgida en Europa y reformulada en inglés en los Estados Unidos desde la gran Depresión de los años 30, de que el Estado, no los individuos, ha de ser el principal agente de cambio económico y social, ha legitimado las tendencias intervencionistas en el mercado y por qué no decirlo, "caudillistas", de nuestros hombres públicos. Pues a más botín, más implacable la lucha que lleva al poder. Este estatismo interventor, que, de nuevo, es bien activo en los países más influyentes, México, Argentina y el Brasil, ha sido un caldo de cultivo para la emergencia de otra manera de interpretar nuestro subdesarrollo económico y social que se subsume en la llamada "Teoría de la Dependencia", a la que han contribuido no pocos sociólogos brasileños, argentinos y chilenos.

Esta teoría, que postula la inevitable existencia de un centro desarrollado (léase Europa, los Estados Unidos y

Japón) y una "periferia" subdesarrollada (el Tercer Mundo, del que la América ibérica y cristiana es parte relevante), corre paralela a otra de corte marxista-leninista surgida a principios de este siglo y que los ideólogos seguidores de Lenin resumieran en el tan repetido lema del "imperialismo, última etapa del capitalismo".

Para un hombre iluminado por la fe cristiana, esta visión de la teoría de la dependencia se convierte en un escándalo moral, en una extensión de la culpa personal a niveles macrosociales, en un pecado "social". Eso es precisamente lo que acusa la Teología de la Liberación, apoyada en los escritos de Cardoso, Falleto, Dos Santos, Sunkel, etc. Todavía hay otro punto de importancia que añadir: la Iglesia Católica ha sufrido en este último cuarto de siglo su crisis de conciencia más profunda desde la Reforma protestante. En todos estos años, ha multiplicado esfuerzos gigantescos por "aggionarsi", es decir, por "ponerse al día" en un mundo empequeñecido por las comunicaciones y radicalmente secular y pluralista. Esa fue la intención de Juan XXIII al convocar al Concilio Vaticano II: poner a la Iglesia al día.

Los resultados, por el momento, han sido otros. Al volver las espaldas al conservadurismo teológico de cinco siglos en el intento nada fácil de asimilar teológicamente las llamadas "realidades terrestres" ha equivalido a abrir las compuertas, de golpe y porrazo, a los torrentes impetuosos de la Revolución Científica, la industrialización masiva, la urbanización global y el relativismo ético, que en múltiples formas y figuras han venido azotando por tres siglos a la sociedad civil, fuera de los muros protectores, sosegados e íntimos de los claustros religiosos. Es decir, que se quiso digerir un proceso de modernización de trescientos años en un par de décadas, a la luz de la fe. La traducción al vocabulario teológico de esta ansiosa revisión del mundo circundante condujo a la formulación de los llamados "signos de los tiempos", de los que desde antes del Vaticano II han hecho amplio uso teólogos y pensadores de toda laya, algunos entre los más eminentes, como Congar, Chenu, Schillebeeck, Metz, Moltmann y otros.

A falta de métodos filosóficos de análisis ortodoxamente aceptables, muchos en la América Latina se han vuelto hacia lo que suelen englobar como "ciencias sociales", en particular, una sociología estructuralista, una historia casi siempre revisionista y ciertos postulados marxistas de los procesos económicos. Una alternativa de cariz liberal queda para ellos axiomáticamente excluida, por cuanto su individualismo no encaja con la filosofía de la historia cuasi hegeliana que subyace sus lucubraciones clasistas. Teólogos franceses y belgas, en especial de París y Lovaina, han provisto a sacerdotes y teólogos latinoamericanos de los instrumentos de hermenéutica

teológica que complementen esos otros de las ciencias sociales: Calvez, Houtart, Dumont, Perroux, Chaigne, Mounier y otros. Pero el interés primordial por lo político les ha venido remotamente de Alemania: de Ernst Bloch y su "Principio Esperanza", de la escuela dialéctica de Francfort, del protestante Moltmann y del católico Metz.

Esta mezcla de Teología y "ciencia social" marxistoides ha resultado explosiva. Muchos pastores de almas, sometidos a las dudas y tentaciones de un entorno que ha dejado de ser integralmente cristiano, han creído encontrar un asidero para una fe tambaleante en la agitación social que los ubica como promotores a largo plazo del desarrollo humano, hacia la construcción de una sociedad sin clases, esto es, sin injusticias y sin "explotación del hombre por el hombre", en vez de situarse como aquellos mediadores tradicionales entre el cielo y la tierra, precursores de un Reino definitivo de Dios, cuyo lugar y cuya hora quedará al Padre, no a los hijos, determinar.

Hay un profundo drama humano en todo esto, pues constituye un desafío, de nuevo, a que respondamos a las preguntas que ya muchos habíamos arrinconado sobre quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos. Drama que se hace trágico, cuando vemos que la respuesta intentada parece contradecir casi todo lo que a la luz del Evangelio ha sido repensado una y otra vez por dos mil años: la primacía de la persona, de la responsabilidad *individual*, de la cooperación pacífica, del desprendimiento espiritual, de la fe en "un Reino que no es de este mundo" aunque esté en este mundo.

Por eso, repito, ese grito colérico y a un tiempo elegante, impaciente y, a mi juicio, pésimamente encaminado, que resuena bajo el nombre de Teología de Liberación constituye para nosotros los demás un verdadero desafío a que nos definamos.

Estos vientos radicales de cambio en la postura teológica se asientan, en parte, en la inteligencia que de sí misma mostró la Iglesia con su Constitución "Lumen Gentium" -"luz de los pueblos"- y en la de su contexto histórico providencial con otro documento no menos importante "Gaudium et Spes", -"Gozo y esperanza"-, ambos del Concilio Vaticano II. Dos años más tarde a su promulgación, en 1967, Paulo VI abandonó la cautela habitual de la enseñanza social de los papas, al abogar por ciertas medidas políticas y económicas desarrollistas, que deberían tomar los países industrializados en favor de los del Tercer Mundo, en su encíclica "Populorum Progressio".

Al año siguiente, en 1968 todos los obispos de la América Latina se reunieron en Medellín, Colombia, para su Segunda Conferencia continental. Por primera vez, conceptos como los de "liberación" y "evangelización"

aparecen como intercambiables, y el de "la opción preferencial por los pobres" se hace el sello explícito de las prioridades pastorales de la Iglesia. La atmósfera de Medellín estaba cargada en torno a lo que la Conferencia Episcopal estipularía como la "violencia institucional" del orden establecido. Poco tiempo antes el prototipo del nuevo teólogo de la praxis radical, el padre Camilo Torres, había caído, ametrallador en mano, combatiendo al gobierno legítimamente electo de su país, Colombia.

Ese mismo año, los militares se hicieron del poder en el vecino Perú por un golpe de fuerza, e inmediatamente se lanzaron a un entusiasta programa confiscatorio de reforma agraria, así como de socialización de la industria, el crédito y el comercio exterior. Simultáneamente, por esas mismas fechas, Fidel Castro hacía un nuevo intento de unificación de los movimientos de izquierda revolucionaria en la América Latina. Aquél fue también el año de las protestas estudiantiles en los Estados Unidos y en Europa contra la Guerra de Vietnam y en pro de los derechos civiles. También el año de la "primavera de Praga", el malogrado intento de Dubcek por darle al socialismo "un rostro humano".

Evidentemente, el fermento contestatario sacudía a todo el Occidente que otrora había sido visto como "cristiandad". Tres años más tarde, en 1971, un sacerdote peruano, Gustavo Gutiérrez, terminó su "opus magnum" bajo el elocuente título de "La Teología de la Liberación", que pasó rápidamente por numerosas reimpressiones y traducciones a las principales lenguas de Occidente. En esta obra genuinamente provocativa, el padre Gutiérrez se apoya en la actitud crítica, es decir, profética con la que todos estos autores quieren distinguirse de aquéllos otros teólogos de antaño, cuya reflexión fundamental fue más bien de cariz espiritual -tal el caso de los Padres de la iglesia, -o racional-, como en el caso de los grandes teólogos escolásticos, a su cabeza Santo Tomás de Aquino.

Los temas principales de la visión del padre Gutiérrez, al igual que la de muchos otros de la misma tendencia, pueden resumirse como sigue:

1.- La Teología, como mero esfuerzo racional desde la Fe para entender la compatibilidad del dogma con la razón, ya no es relevante. En su lugar, la teología ha de responder al llamado profético, ayudada metodológicamente más por las ciencias sociales contemporáneas que por la metafísica, que respondía a otro contexto social e histórico. Esto es lo que en el marco actual la puede hacer auténticamente "científica".

2.- La reflexión teológica debe partir de la "praxis", esto es, de la decisión personal a comprometerse en la lucha por la edificación de un orden social justo, que es

requisito indispensable para la realización del Reino de Dios. Ese compromiso no le deja otra opción al cristiano que la de situarse al lado del y junto al "proletariado" empobrecido, cuya entrada en la historia moderna nos lo revela como el auténtico "pueblo de Dios", al menos en el ámbito latinoamericano.

La "praxis" se da en un mundo conflictivo, particularmente en la concreta lucha de clases inevitable, cuya dimensión primaria deriva hacia la lucha política por un orden que supere las estructuras capitalistas, lo cual hace en términos políticos al socialismo como la única opción del cristiano comprometido. La teología moral tradicional, que esquivaba los aspectos conflictuales de la vida social, es insuficiente e ineficaz.

**3.-** Tampoco es sostenible la dicotomía tradicional entre una historia sagrada y una historia profana que responde a los dos planos metafísicos de la sobre naturaleza y la naturaleza. Según ellos, siguiendo en esto a cierta teología existencial, principalmente de Karl Rahner, sólo se ha dado una historia humana, gratuitamente llamada a la visión beatífica a través del sacrificio redentor de la persona de Jesucristo. Por lo tanto, toda historia profana es también, en un sentido más inmanente, historia sagrada, donde el progreso humano se confunde con el progreso de lo divino en un ritmo dialéctico.

**4.-** El Reino de Dios ciertamente queda en el futuro, para el final de la historia, pero se incoa en el presente y no podrá realizarse a plenitud sin la previa purificación del corazón de cada uno que, a su vez, es función de la eliminación de estructuras sociales pecaminosas. La primera purificación entraña la opción por los pobres y humildes de este mundo; la segunda, el esfuerzo colectivo por la construcción de una sociedad sin clases, como prerrequisito a la construcción del Reino de Dios.

**5.-** De esa manera, todo el que contribuya algo para el logro de una sociedad más sana y más justa trabaja por el Reino de Dios, aún aquellos que no son conscientes de que esto hacen y aún aquellos que deliberadamente quieren hacer lo contrario; tal el caso de los marxistas. En este punto, los teólogos de la liberación van más allá de la famosa distinción de Jacques Maritain entre actuar "en cristiano" y actuar "como cristiano".

Aquí también ellos van más allá del papel que le asigna al cristiano laico la famosa obra pionera de Ives Congar "Hacia una Teología del Laicado". Ahí se dan incipientes las semillas de las Comunidades de Base, tan populares en Brasil, El Salvador y Perú. Pero también se sienten las premisas para la colaboración en un plano político con los no creyentes, marxistas o no, que promuevan el cambio de las injustas estructuras sociales del presente.

**6.-** En el caso particular de la América Latina, el único continente tercermundista cristiano católico, es un escándalo nuestro subdesarrollo social y espiritual a la luz de esas premisas teológicas.

Esto se traduce, por tanto, para el creyente en un compromiso político de lucha revolucionaria y subversiva contra las formas de explotación capitalista internacionales y nacionales. La Iglesia jerárquica también, por demasiado tiempo en complicidad silenciosa con los opresores, debe cambiar de rumbo y sumarse a esa lucha, porque en esta lucha universal la Iglesia no puede ser neutral, si ha de seguir fiel al ejemplo revolucionario de su divino Fundador.

**7.-** La explicación principal para nuestro subdesarrollo que acepta el padre Gutiérrez es la que ofrece la llamada teoría de la dependencia. Esta dependencia, según sus promotores, no es un accidente histórico; tampoco es un estadio previo al modelo desarrollado de Europa, los Estados Unidos o Japón. Es un elemento integrante de la estructura capitalista, es decir, de la propiedad privada de los medios de producción, que necesariamente descansa en un polo desarrollado y una periferia sometida a cada vez peores términos de intercambio. (Lo que ha de pagarse en materias primas por el mundo subdesarrollado a cambio de los bienes manufacturados del mundo desarrollado).

**8.-** En este contexto, la opción por el socialismo es la única opción que le queda al cristiano, aunque ello implique con su lucha de clases hacer abstracción del mandato de Cristo al amor universal de todos los hombres, pues Cristo ha sido mal interpretado en su papel subversivamente liberador, por el cual, más que ejecutado, fue asesinado.

**9.-** El fundamento de esta revisión política de la Revelación nos lo da con suficiente evidencia toda la historia del Éxodo o el canto del "Magnificat", y la abundante condena profética, desde Amos y Miqueas al mismo Cristo, de la opresión y la explotación.

**10. -** Es, por lo tanto, posible, y hasta obligado, reconocer una nueva hermenéutica bíblica, desde el lugar sociológico en que toda teología inevitablemente está situada. Ella nos devolverá la integración del movimiento dialéctico de la historia, que habrá de culminar en una "sociedad sin clases", con el dato revelado que, a su vez, apunta hacia "un nuevo cielo y una nueva tierra", donde se cumpla con la profunda aspiración humana, y no solo del marxismo, de que "cada uno dé según sus capacidades y reciba según sus necesidades".

Esto sitúa a la Escatología, esto es, a la teología de la causa final del movimiento de la historia entera, en un sitio preferencial, como lo pretenden por su parte J. B. Metz, J. Moltmann y otros pensadores continentales

Europeos, y que culminará en la creación de un "hombre nuevo", solidario y espiritual.

El mensaje del Padre Gutiérrez, trasladado a una prosa elegante y adornado de una sólida erudición teológica contemporánea, levantó un tremendo oleaje de controversias, la primera vez que un teólogo latinoamericano encontraba un eco verdaderamente mundial.

La "doctrina social" de la Iglesia, tan atacada después por tantos teólogos liberacionistas, resultó de momento un valladar demasiado frágil bajo las directrices vacilantes y atormentadas de Paulo VI, y el creciente "estatismo" en la evolución de esa misma doctrina.

Lo cierto es que, después del padre Gutiérrez, ha fluido una catarata de análisis críticos del mismo tenor en casi todas partes: Enrique Düssel, el historiador del movimiento, desde la Argentina; los Padres Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, en El Salvador; los hermanos Boff, en Brasil, y así otros muchos.

Las conferencias episcopales del Perú y Brasil (donde desde hacía tiempo se contaba con el profetismo socialmente ingenuo de Monseñor Helder Cámara) se inclinaron en favor de esta nueva Teología; otras la han seguido más de lejos con cierta simpatía, pero con prudencia, para no incurrir en la ira del Vaticano. El debate se ha encendido por ambas partes cada vez más.

He aquí algunas proposiciones adicionales que ilustran la postura liberacionista:

El Padre Juan Segundo, en su libro "Una Teología para los Constructores de una Nueva Humanidad", escribió: La única verdad que es la verdad es aquella que se afana por la liberación del hombre". El mismo padre Gutiérrez, en otro ensayo de menor envergadura, titulado "Marx y Jesús", añadió: "Debemos poner fin a ciertas clases de teólogos que llamamos "idealistas", esto es, teólogos que no tienen un compromiso concreto. No importa de cuánta buena voluntad estén poseídos ni cuánto ellos hayan leído a San Agustín, esta clase de teólogos serán siempre idealistas... Uso la palabra "idealista" en el sentido marxista porque solamente los teólogos comprometidos pastoralmente pueden llenar la definición verdadera de un teólogo". A la doctrina siguió la organización; y comenzó en el Chile de Salvador Allende el movimiento "cristianos para el Socialismo". Después de una suave llamada de atención a los obispos congregados en Puebla, México, en 1979, el Papa respondió con energía al desafío de la Teología de la Liberación el 6 de agosto de 1984 con una Instrucción de la Sagrada Congregación para la Protección de la Doctrina de la Fe a través de su amigo el Cardenal Joseph Ratzinger, a la que siguió otra menos severa sobre "Libertad Cristiana y Liberación", del 22 de marzo

Acta Académica

de 1986. El Papa, que tiene experiencia de la realidad marxista dado que el materialismo dialéctico es el criterio oficial y totalitario en su nativa Polonia, condena enérgicamente el uso de términos marxistas y la propuesta de medios supuestamente liberadores como "la lucha de clases".

Para el Vaticano, las falacias de la Teología de la Liberación son muchas; menciono algunas de las más importantes:

**1.-** Desde un punto de vista teológico, el análisis marxista no es de ninguna manera una herramienta científica para el teólogo que debe, previo a la utilización de cualquier método de Investigación de la realidad, llevar a cabo un examen crítico de naturaleza epistemológica, más que social o económico, para que quede a salvo la trascendencia absoluta del dato revelado y la autoridad del magisterio eclesiástico.

**2.-** El marxismo es, además, una concepción totalizante del mundo, irreconciliable con la revelación cristiana, en el todo como en sus partes, o sea, que su metafísica materialista y atea es inseparable de sus métodos de análisis, de tal manera que no se pueda entender al teólogo como el "intelectual orgánico" del "bloque histórico" del proletariado (tal como lo formulara Antonio Gramsci).

**3.-** Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las "teologías de la liberación" a un concepto de la praxis que hace de toda verdad una verdad partidaria, es decir, relativa a un determinado momento dialéctico, inclusive a la misma Iglesia, que deviene así una Iglesia de partido.

**4.-** La violencia de la lucha de clases es también violencia al amor de los unos con los otros y a la unidad de todos en Cristo; es una concepción puramente estructuralista, para legitimar esa violencia, que inclusive desvirtúa hasta hacerlo irreconocible el misterio comunitario de la Eucaristía.

**5.-** Decir que Dios se hace historia, e historia profana, es caer en un inmanentismo historicista, que tiende injustificadamente a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación meramente humana, lo que está en oposición con la fe de siempre de la Iglesia, y muy en particular rezuma el pelagianismo (la idea de que el hombre puede iniciar su salvación por sólo sus propias fuerzas) contradictorio del tema central de la gracia en la teología católica.

**6.-** Esto entraña, además, que las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad reciban nuevos contenidos como "fidelidad a la historia", "confianza en el futuro", y "opción por los pobres" respectivamente, que en realidad les niega toda substancia teológica.

7.- La politización de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos lleva a la aceptación de que un hombre, en virtud de su pertenencia objetiva al mundo de los ricos, es, ante todo, un enemigo de clase que hay que combatir, sin que se entre a un examen crítico de la legitimidad cristiana de tal postura.

8.- Todo eso lleva a un clasismo intolerable dentro de la Iglesia y a una negación de su estructura sacramental y jerárquica, hendiendo al Cuerpo Místico de Cristo en una vertiente "oficial" y otra "popular", ambas contrapuestas (como en el caso reciente de Nicaragua).

9.- La nueva hermenéutica de los teólogos de la liberación conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura y a una selectividad parcial y mendaz en la selección de los textos sacros, desconociendo la radical novedad del Nuevo Testamento, que es liberación del pecado, la fuente de todos los males, o que descuida el sentido integral de las bienaventuranzas.

10.- También entraña el rechazo de la Tradición como fuente de la fe y una distinción inadmisibles entre el "Jesús de la Historia" y el "Jesús de la Fe", amén de una reducción inaceptable de la comunidad eclesial a un simple signo de unidad y de amor fruto de la lucha liberadora de clases.

En términos económicos y políticos, la Teología de la Liberación adolece de todas las debilidades de los componentes que presume recoger de las llamadas "ciencias sociales": el concepto obsoleto de la plusvalía marxista, la teoría desacreditada de la depauperización creciente de los pobres, el utopismo de un socialismo "con rostro humano", que ignora la férrea dictadura de una "nomenclatura" burocrática despiadada y cínica en todas las sociedades de mercado centralmente planificado. Estas "ciencias" han sido dondequiera un pretexto bienvenido para los poco educados agitadores izquierdistas que atacan las fuentes del capital internacional y las transferencias de tecnología que tanto necesitamos en América Latina, mientras ignoran la realidad de Cuba, Vietnam o Corea del Norte, cada vez más dependientes del centro hegemónico de Moscú, cada vez más endeudados con Occidente, cada vez más pobres en su servidumbre. Todos esos teólogos muestran una ignorancia asombrosa de cómo trabaja el mercado: de la función informativa del sistema de precios; de la utilidad marginal de los factores de producción; de la ley de costos comparativos; de todo aquello, en fin, que sí resulta eficaz para la inteligencia del progreso de los pueblos. Ellos sólo traslucen un menosprecio clerical por el sentido común de la gente común, que, por otra parte, ni hace vida "en común", como los religiosos, ni puede darse el lujo de vivir de limosnas, sino de un trabajo lucrativo para sí y sus hijos, a los que se sienten prioritariamente obligados.

Peor aún, ellos proyectan hacia la comunidad en general sus propios prejuicios y malentendidos acerca de la institución de la propiedad privada y de la asignación de recursos escasos, por lo que dañan irreversiblemente a los más indefensos de todos: sus propios seguidores campesinos y obreros, que se quedan sin los empleos generados por un capital que no se llega a formar. El hecho de que muchos de esos sacerdotes y religiosos hayan sido los beneficiarios de una educación a veces verdaderamente exquisita y cosmopolita los hace hipercríticos de su entorno social, pero no más sabios. Una respuesta apropiada a los dislates de la Teología de la Liberación habría de incluir una discusión de la naturaleza de un Estado de Derecho y de una sociedad de hombres libres, para lo que ahora no tengo tiempo, pues demasiado me he alargado en la exposición del tema.

Entre tanto, sólo me quede aquí concluir que la desorientación gigantesca sembrada por la Teología de la Liberación a todo lo largo y ancho de nuestro continente ya ha rezumado una abundantísima cuota de sufrimiento, retroceso y angustia, en confirmación del viejo adagio de que "de buenas intenciones está empedrado el camino del Infierno". Véase si no la agonía prolongada de Nicaragua y El Salvador; véanse los zarpazos autocráticos en Perú, Brasil y la Argentina; véase la desesperanza generalizada en nuestra América, bajo modelos ineficaces y conceptos inflacionarios de desarrollismo y socialismo de supuesta inspiración social cristiana. Únicamente una toma de posición serena y resuelta frente al desafío de la Teología de la Liberación por parte de nosotros, los latinoamericanos, puede revertir esa marea más emotiva y falaz que racional y bien informada. Hay que detener y revertir ese ingente despilfarro de inteligencia y energía que corre bajo el nombre de Teología de la Liberación que retrasa la recuperación social y económica de nuestra América. En esa postura nada será tan decisivo como nuestra propia voluntad de permanecer ante todo libres, en el convencimiento de que lo que nosotros no hagamos por nosotros mismos otros lo harán en contra nuestra; que no nos atrape la angustia de Yeats apenas desatado el caos que trajo consigo la primera guerra mundial: que "los mejores carecen de convicciones mientras los peores están llenos de intensidad apasionada".

**La bibliografía sobre este tema crece a saltos. Algunas de las principales obras son las siguientes:**

-ELLACURIA I.

Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana, en UNIVERSIDAD PONTIFICA COMILLAS, Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños, Cristiandad, Madrid 1975, 325-350.

-SCANNONE J. C.

Teología de la Liberación, en FLORISTAN C. - TAMAYO J. J. Conceptos Fundamentales de la Pastoral.

-GUTIÉRREZ, GUSTAVO

Teología de la Liberación, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, Perú, 1971

Historia de la Teología de la Liberación, Orbis Books, New York 1976.

El Poder de los Pobres en la Historia -ASSMANN H.

Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente. Sígueme, Salamanca 1976.

-BOFF C

Teología de lo político, Sus mediaciones, Sígueme, Salamanca 1980.

Comunidad Eclesial-Comunidad política. Ensayos de Eclesiología Política, VOZES, Petropolis 1978.

-BOFF L.

Teología desde el cautiverio, Indo American Press Service, Bogotá 1975,

Jesucristo y la liberación del hombre, Cristiandad, Madrid 1981,

La fe en la periferia del mundo. El caminar de la iglesia con los oprimidos Sal Terrae, Santander 1981,

Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante. Sal Terrae, Santander 1982,

Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia, Sal Terrae, Santander 3 1980.

La Gracia Liberadora

Jesucristo Liberador: Una Cristología Crítica para nuestro tiempo.

-BONINOJ.

La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana, Sígueme, Salamanca 1977.

-LOPEZTRUJILLOA.

Teología liberadora en América Latina, Paulinas, Bogotá 1978  
Liberación Marxista y liberación cristiana, BAC, Madrid 1974.

-SCANNONE J. C.

Teología de la liberación y praxis popular. Aportes para una teología, Sígueme, Salamanca 1976.

-SOBRINO J.

Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico, CRT, México 1977

Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la Cristología, Sal Terrae, Santander 1982

Resurrección de la verdadera Iglesia, los pobres, lugar teológico de la eclesiología. Sal Terrae, Santander 1981.

-TORRES S.

(ed.) Teología de la liberación y comunidades cristianas de base,

TEOLÓGICA INTERNACIONAL

Teología de Sígueme, Salamanca 1982.

-COMISIÓN la liberación BAC, Madrid 1978

-DUSSEL, ENRIQUE

Historia de la Iglesia en la América Latina, Nova Terra, Barcelona, 1974

Filosofía de la Liberación, Urbis Books, New York, 1985.

-CÁMARA, DOM HELDER.

What Would St. Thomas Aquinas, The Aristotle Commentator, Do if "Faced with Karl Marx", Journal of Religion 58 (1978).

-SEGUNDO, JUAN LUIS.

"Capitalism-Socialism: A Theological" en Concilium96:

The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith (1974)

-ASSMANN, HUGO.

Teología para una Iglesia Normal

-VINCENT, O. P., ANDRE.

"Les Theologies de la Liberation", Nouvelle Revue Théologique

-SCHELL, JAMES V. S. J. ed.

Liberation Theology in Latin America, San Francisco, Ignatius Press, 1982.

-HUBERT LE PARGNEUR, FRANCOIS.

"Theologies de la Liberation el Théologie Tout count", Nouvelle Revue Théologique 98 (1976)

-BELLI, HUMBERTO.

Breaking Faith: The Sandinista Revolution and Its Impact on Freedom and Christian Faith in Nicaragua, Crossway Books, Wetschester, Illinois, 1985.

-HEBBLETH WAITE, PETER.

The Gospels a Handbook for Revolutionaries, Religion and Freedom (London) Julio de 1978.

-HAIGHT, S. J., ROGER.

An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology, Orbis Books, New York, 1985.

-BEYHOEF, GERARD, Y DE KOSTER, LESTER.

Liberation Theology: The Church's Future Schock, Christian Library Press, Grand Rapids, Michigan, 1984.

-DE LA CIERVA, RICARDO

Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985, Plaza y Janes Ed., Barcelona, 1986.

-NOVAK, MICHAEL

Willit libérate? Pau Wst Press, New York, 1986.