

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y PAPEL DE LA IGLESIA EN EL MUNDO MODERNO

Por Ildefonso CAMACHO

La reciente "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", hecha pública por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1), ha suscitado un amplio eco en Europa con reacciones en todos los sentidos, no siempre exentas de apasionamiento. El ambiente estaba además "precalentado" por la publicación pocos meses antes en la revista italiana "30 Giorni" de una intervención del cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación citada, sobre el mismo tema en el curso de un coloquio privado (2). Es frecuente incluso que ambos documentos se confundan y se achaquen a la Sagrada Congregación afirmaciones que pertenecen a la intervención de Ratzinger, que tiene un carácter privado y posiblemente nunca fue pensada para hacerla pública. De todos modos, el disponer de ella nos aporta luz para comprender el texto oficial de la Congregación romana, sus acentos y sus silencios, así como para descubrir sus no pequeñas diferencias.

Las páginas que siguen van a partir de la comparación de ambos documentos, pero pretenden además complementar la visión que ellos ofrecen situando la teología de la liberación (TL) en la dinámica eclesial que a lo largo de las últimas décadas ha modificado y enriquecido la reflexión de los cristianos sobre su papel en el mundo y en la historia. Este proceso ha conducido, entre otras cosas, a una revisión de la enseñanza social de la Iglesia, cuestión cuyo análisis nos ayudará a comprender mejor el alcance de estas reflexiones. Todo esto se hace desde la óptica de Europa, pero al final no podremos eludir el reto que supone para nosotros el hecho mismo de la TL y sus avatares.

(1) En adelante se citará como *Instrucción*, y se utilizará el texto publicado en *Algunos aspectos de la teología de la liberación. Instrucción de la Santa Sede y otros documentos*, Madrid, PPC 1984, pp. 23-54. El texto oficial latino está en *L'Osservatore Romano* de 3-4 septiembre de 1984.

(2) El texto fue publicado por vez primera en castellano en la revista "Palabra" (junio 1984), pp. 20-23. Nosotros lo citaremos aquí como *Doc. Ratzinger* y utilizaremos la edición hecha por PPC en *Algunos aspectos...*, l.c. (nota 1), pp., 67-78.

I. DOS DOCUMENTOS SOBRE UN MISMO TEMA

El que la persona del cardenal Ratzinger esté detrás de ambos documentos, en el uno como autor y en el otro al menos como prefecto de la Congregación bajo cuyos auspicios se publica, es razón suficiente para que comencemos analizándolos conjuntamente. Porque además la lectura de la Instrucción revela de inmediato su parentesco con el Documento de Ratzinger.

En efecto, en ambos aparece la TL como "una nueva interpretación del cristianismo" (3). Ratzinger es muy claro cuando expone en qué consiste esta novedad: "¿Qué es propiamente la teología de la liberación? En un primer intento de respuesta podemos decir: la teología de la liberación pretende dar una nueva interpretación del cristianismo: explica el cristianismo como una praxis de liberación y pretende ser considerada ella misma como una guía para esa praxis" (4). En la Instrucción, en cambio, no se encuentra una definición tan precisa, probablemente porque este documento ha querido subrayar más la diversidad de enfoques dentro de la TL y huye de una delimitación demasiado tajante de ésta. Véase esta afirmación: "La expresión 'teología de la liberación' designa en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión. A partir de esta aproximación, se pueden distinguir varias maneras, a menudo inconciliables, de concebir la significación de la pobreza y el tipo de compromiso por la justicia que ella requiere. Como todo movimiento de ideas, las 'teologías de la liberación' encubren posiciones teológicas diversas; sus fronteras doctrinales están mal definidas" (5).

No podemos dejar este punto sin poner de relieve una de las grandes diferencias de los dos documentos que estamos estudiando. La Instrucción repite innumerables veces que sólo se refiere a "ciertas formas de la teología de la liberación" (6). Esta matización, que es capital, no aparece en Ratzinger, que incluso prescinde de la pluralidad de corrientes y se refiere siempre en singular a la TL. Sólo en una ocasión alude a una diversidad de tendencias, pero en una enumeración en la que las yuxtapone a otras corrientes desviadas que siguieron al Concilio Vaticano II: "Esa respuesta se presentaba de manera totalmente diversa en las distintas formas de teología de la liberación, en la teología de la revolución, en la teología política, etc." (7). Esta dife-

(3) Ese es el epígrafe del título VI de la *Instrucción*; cfr. además VI, 9. En cuanto al *Doc. Ratzinger*, la afirmación se encuentra ya en la Introducción (p. 68), también se usa para definir la TL al comienzo de la parte I (p. 69), y luego en el momento de exponer sus conceptos fundamentales en la parte III (p. 74) y, por fin, en el párrafo con el que concluye el documento (p. 77).

(4) *Doc. Ratzinger*, p. 69. El subrayado es nuestro.

(5) *Instrucción*, III, 3.

(6) Cfr. *Instrucción*, Introducción (penúltimo párrafo); III, 3; IV, 1; VI, 5, 8, 9; VII, 4; IX, 1, 2, 12; XI, 1. Estas citas suponen todas que hay algunas corrientes de la TL que son aceptables y otras que no lo son. En otros lugares se habla de TL también en plural, pero se hace un juicio más global de ellas: cfr. VIII, 1; IX, 10; X, 1, 2; XI, 15, 17.

(7) *Doc. Ratzinger*, II, p. 71. Subrayado nuestro.

rencia de enfoque es de gran importancia a la hora de interpretar el alcance de la TL: mientras que Ratzinger descalifica sin más la TL, el documento que emanó de la Congregación que él preside matiza cuidadosamente el objeto de sus afirmaciones. Ante esta diferencia uno se pregunta quién compensó en el seno del organismo vaticano la dureza extrema de la posición del cardenal, y por qué razones. Y también, y esta cuestión es más decisiva, cómo no se ha concretado más cuál es la extensión real de esas corrientes desviadas de la TL: porque si esto ocurre sólo con algunos grupos marginales el problema reviste mucha menor gravedad que si se trata de una orientación generalizada en la TL. Esta falta de concreción del documento puede, a nuestro juicio, convertirlo en instrumento de fácil manipulación por parte de las ideologías más dispares.

Aclarada esta diferencia, hay que añadir que en la Instrucción se encuentran muchos ecos del documento de Ratzinger a veces reproduciendo incluso expresiones de éste. A título de ejemplo citamos la forma cómo la TL concebiría la fe, la esperanza y la caridad (8); la crítica que se hace de conceptos tales como "pueblo" e "historia" (9); la absorción del concepto bíblico de "pobre" en el marxista de "clase" (10); la dificultad para el diálogo debido a la identificación, que estos teólogos hacen, de la jerarquía con la clase opresora (11), etcétera. La relación de ambos documentos se percibe también cuando presentan la filosofía marxista y la hermenéutica racionalista como la doble raíz de todas las desviaciones. Decía Ratzinger: "Con las premisas de la crítica bíblica y de la hermenéutica fundada sobre la experiencia, por una parte, y los presupuestos del análisis marxista de la historia, por otra, han conseguido crear una visión de conjunto del cristianismo que..." (12). La Instrucción mantiene ambos elementos, aunque invierte su orden: "Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a la tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres" (13). Sin embargo, las coincidencias en este punto no son suficientes para ocultar ciertas diferencias de interés, que afecta al origen que uno y otro documento atribuyen a la TL. Esta cuestión merece una atención especial porque nos pone en la pista para abordar lo que nos proponíamos al comienzo de este artículo.

Ratzinger hace un análisis que privilegia ciertos elementos intraeclesiales, al menos en un primer momento. Cuando se pregunta por los presupuestos que han hecho posible la TL cita en primer término

(8) Compárese *Doc. Ratzinger*, III, pp. 74-75, con *Instrucción*, IX, 5-7.

(9) *Doc. Ratzinger*, II, p. 74; *Instrucción*, IX, 3-4, 11-12.

(10) *Doc. Ratzinger*, II, p. 73; *Instrucción*, IX, 10.

(11) *Doc. Ratzinger*, II, p. 73; *Instrucción*, X, 1-3.

(12) *Doc. Ratzinger*, III, p. 77. Antes se habían explicado detenidamente las dos premisas, que se atribuyen a Bultmann: la primera, consiste en la separación del Jesús histórico y del Cristo de la fe, que tiene como consecuencia el eliminar la credibilidad histórica de los Evangelios; la otra, una nueva hermenéutica que quiere actualizar el dato histórico (Jesús) por medio de la experiencia de hoy. *Ibid.*, II, pp. 71-72.

(13) *Instrucción*, VI, 10. Subrayado nuestro.

la "situación teológica nueva" que se produce tras el Concilio y que es la fuente de múltiples desviaciones, una de las cuales es la TL (como ya se recordó antes). Esta visión pesimista del posconcilio (*¿y del Concilio mismo?*: cfr. las recientes declaraciones del cardenal a la prensa italiana de las que se ha hecho eco también la prensa española) la concreta en tres circunstancias: el rechazo de la Tradición teológica existente unida a la búsqueda de orientaciones nuevas a partir de la Escritura y de los signos de los tiempos; una cierta fe ingenua en las ciencias, que se erigen en criterio inapelable del pensamiento cristiano, y el recurso a la exégesis evangélica moderna, especialmente a la de Bultmann (14). Sólo después de subrayar estas coordenadas de la Iglesia posconciliar evoca otros factores ambientales, ahora ya de carácter extraeclesial: el cierto vacío de sentido que se produce en el mundo occidental coincidiendo con el final del Concilio y que vienen a llenar las diferentes versiones del neo-marxismo, y el desafío moral de la pobreza y de la opresión, procedente del Tercer Mundo, que estimula también el recurso a filosofías marxistas (15). Esta convergencia de elementos diversos provoca no pocas desviaciones teológicas, entre las que destaca la TL.

La Instrucción tiene un enfoque distinto de la TL, que explica su postura más matizada a la hora de criticarla. Para ella el dato inicial es algo que califica como "signo de los tiempos", manteniéndose fiel a la perspectiva del Concilio: "La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio" (16). La óptica que se adopta aquí es primariamente extraeclesial porque se está arrancando de una aspiración humana que nace en el contexto de las desigualdades e injusticias del mundo actual. La Iglesia quiere responder a esta interpelación, y para ello se le exige "que se descubra el sentido de la aspiración profunda de los pueblos a la justicia, pero igualmente que se examine, con un discernimiento crítico, las expresiones, teóricas y prácticas, que son datos de esta aspiración" (17). Este pasaje resume todo lo que será el contenido del documento elaborado por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Para examinar el sentido profundo de esta aspiración se analiza el contenido de la liberación a partir de la Sagrada Escritura y del Magisterio reciente (18), subrayando siempre el carácter, a la vez, integral (no sólo económico) y personal (no sólo estructural) de esta tarea liberadora. Luego, al estudiar las expresiones teóricas y prácticas de esta aspiración tan humana, es cuando la Instrucción concentrará su atención de una forma casi exclusiva en aquellas corrientes que mutilan

(14) *Doc. Ratzinger*, I, p. 70.

(15) *Ibid.*, I, pp. 70-71.

(16) *Instrucción*, I, 1.

(17) *Ibid.*, II, 4 (subrayado nuestro). La última expresión es una mala traducción del italiano "che sono date a tale aspirazione". En latín "patefactiones (...) quibus illa appetitio exprimitur" se traduciría mejor por "manifestaciones (...) en que se expresa esta aspiración", o "expresiones que asume esta aspiración".

(18) *Ibid.*, III-V. Esta exposición se hace a pesar de que en la Introducción se promete otro documento sobre la libertad cristiana y la liberación en sus aspectos positivos.

ese sentido profundo de la liberación que antes se había expuesto (19). Es en este contexto cuando se analizan las dos fuentes principales de desviación: la ideología marxista y la hermenéutica racionalista. Es claro, por tanto, que la Instrucción no vincula el nacimiento de la TL con ninguna de las consecuencias del Concilio (a no ser indirectamente, en el caso de la hermenéutica), como había hecho Ratzinger; alude, en cambio, al Concilio al recorrer las distintas instancias del Magisterio que han ayudado a descubrir el rico contenido del concepto de liberación y sus exigencias (20).

Si Ratzinger había insistido en la herencia bultmanniana para interpretar la TL, cosa que se explica a partir de su especialización teológica personal, la Instrucción concede un relieve muy superior al análisis marxista. Y lo hace exponiendo de una forma casi académica la síntesis de lo que es el materialismo histórico. Es una versión tan cercana a la ortodoxia marxista que concuerda poco con las alusiones que hacía Ratzinger a las corrientes neo-marxistas, citando concretamente a Bloch, Adorno, Horkheimer, Habermas y Marcuse (21). No creemos que esos autores se encuentren a gusto al verse encuadrados dentro de una versión tan estricta del materialismo histórico como la que se expone en la Instrucción. La preocupación fundamental de ésta reside en la pretensión, que detecta en la TL, de asumir el análisis marxista sin dejarse contaminar por la ideología subyacente. Por eso se propone, en todo su rigor lógico, los aspectos más decisivos de la ideología en estrecha vinculación con el método de análisis. Como clave de todo se presenta la lucha de clases, no sólo como un hecho, sino como una teoría que se convierte en “ley estructural fundamental de la historia” (22). Pero son dos las consecuencias que se destacan de esta concepción de la historia por sus repercusiones sobre la teología: la subversión del sentido de la verdad —“sólo hay verdad en y por la praxis partidaria” (23)— y el papel que ocupa la violencia, no sólo como hecho, sino como estrategia a seguir para transformar el orden social (24).

Este sistema, enormemente consistente, “es una perversión del mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia” (25) y modifica radicalmente los conceptos fundamentales cristianos al identificar a Dios con la historia; al definir la fe como “fidelidad a la historia”, la esperanza como “confianza en el futuro” y la caridad como “opción por los pobres”; al ofrecer una interpretación puramente intrahistórica de la Iglesia y negar su estructura sacramental y jerárquica; al falsear el auténtico sentido de expresiones como “Igle-

(19) *Ibid.*, VI-X.

(20) Sorprende, sin embargo, el rápido y superficial tratamiento de que es objeto, sobre todo si se compara con la atención prestada a otras manifestaciones del Magisterio. He aquí todo lo que se dice: “El Concilio Vaticano II, a su vez, ha abordado las cuestiones de la justicia y la libertad en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*” (*Ibid.*, V, 3).

(21) *Doc. Ratzinger*, I, pp. 70-71.

(22) *Instrucción*, IX, 2.

(23) *Ibid.*, VIII, 4.

(24) *Ibid.*, VIII, 6-7.

(25) *Ibid.*, IX, 1.

sia de los pobres”, “Iglesia del pueblo” (26). Hasta aquí no se ha hablado para nada de la nueva hermenéutica, a la que se recurrirá ahora para completar las distorsiones que la TL hace del mensaje bíblico, de la persona de Jesús y de la realidad de la Iglesia (27). Pero todavía aquí, y a pesar del epígrafe (“Una nueva hermenéutica”), que evoca el recurso de Ratzinger a la hermenéutica de Bultmann, siguen resonando sobre todo conceptos marxistas, como son el carácter partidario de la verdad y la sustitución de la ortodoxia por la ortopraxis (28). Por eso insistimos en que, fundamentalmente, la Instrucción pone la raíz de las desviaciones de la TL en la ideología marxista (en su versión más ortodoxa).

Este recorrido por los puntos básicos de la Instrucción, y mucho más la lectura reposada de todo el texto, produce una sensación de alarmismo. Incluso surge la pregunta de cómo una tal deformación de la fe cristiana, no ya de la teología, puede encontrar el apoyo de teólogos, de obispos y aún de conferencias episcopales enteras. Es cierto que la Instrucción se cuida de repetir que se refiere, no a la TL, sino a ciertas corrientes desviadas de la misma. Pero nos quedamos sin saber cuál es el alcance real de estas desviaciones. Desde nuestra atalaya europea es difícil responder a esta pregunta. Pero sí cabe la posibilidad de adoptar una nueva óptica al respecto que contrarreste la probable reacción de alarma y pesimismo que la Instrucción puede suscitar en nuestros ambientes. Para ello vamos a intentar situar la TL en la historia reciente de la Iglesia; vamos a entroncarla en el proceso a través del cual los cristianos se han esforzado, en medio de muchas dificultades, por mantenerse fieles a su vocación de ser testigos de Dios en medio de este mundo. Este aspecto positivo compensará aunque no pueda eliminarlo del todo, lo mucho de negativo que estos documentos recientes contienen, y aportarán elementos nuevos para realizar un discernimiento que no obligue a desandar todo el camino recorrido, sino sólo a orientar mejor el rumbo desviado. porque, como el mismo Ratzinger dice: “un error no puede existir si no contiene un núcleo de verdad”, aunque luego él no se haya esforzado por responder a la pregunta que más abajo formula: “¿qué verdad se esconde en el error y cómo recuperarla plenamente?” (29). Lo que sigue quiere ser una sencilla contribución para encontrar una respuesta a ese interrogante.

II. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA HASTA EL VATICANO II

Para abrirnos camino en esta segunda parte de nuestro estudio vamos a tomar pie de una de las orientaciones que la misma Instrucción ofrece en su última parte, la que se refiere a la enseñanza social de

(26) *Ibid.*, IX. En toda esa parte, aunque el contexto sea un poco diferente, se evidencia el influjo del estudio de Ratzinger.

(27) *Ibid.*, X.

(28) *Ibid.*, 1-3.

(29) *Doc. Ratzinger*, Introducción, p. 68.

la Iglesia: "Una de las condiciones para el necesario enderezamiento teológico es la recuperación del valor de la enseñanza social de la Iglesia. Esta enseñanza de ningún modo es cerrada. Al contrario, está abierta a todas las cuestiones nuevas que no dejan de surgir en el curso de los tiempos" (30). No es casual que en un contexto distinto, cuando se habla de la nueva hermenéutica, se afirme refiriéndose a ésta: "La doctrina social de la Iglesia es rechazada con desdén. Se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias que no tienen destino histórico" (31).

No habrá pasado desapercibido ni la alusión a una enseñanza abierta en contraposición a una (hipotética) enseñanza cerrada (32), ni menos aún la diferencia terminológica entre doctrina social y enseñanza social. Uno y otro detalle no son independientes. El término "doctrina social" solía emplearse precisamente cuando la misma era presentada como un todo cerrado. Esto explica el que poco a poco se fuese rehuyendo incluso el término, consciente de las connotaciones que tenía, y se prefiriese el de "enseñanza social" (33). Pero este hecho nos invita a desarrollar con más detenimiento aquellos rasgos de la Doctrina Social preconciliar que contrastan con la evolución ulteriormente sufrida por la misma. Cinco rasgos destacaríamos.

Ante todo, se pretende ofrecer una visión de la sociedad basada en los principios del Derecho Natural, del que la Iglesia se considera depositaria e intérprete (34): tal visión es presentada como irrefutable y de alcance universal, pues se deduce de unos principios que ningún entendimiento humano puede rechazar. Esta concepción de la sociedad es, en segundo lugar, una alternativa frente a otras concepciones que son tenidas por falsas: entre ellas destaca la socialista o marxista, por una parte, y la liberal, por otra. Pero es sin duda el marxismo el que más explícitamente se ha erigido en el contrapunto de la doctrina de la Iglesia: primero bajo la fórmula más genérica e indiferenciada de socialismo, en la "Rerum novarum" (35); luego, de forma específica, como una corriente distinta del socialismo moderado, en la "Quadragesimo anno" (36). Pero en ambos momentos el socialismo (mar-

(30) Instrucción, XI, 12; cfr. también 13-14.

(31) *Ibid.*, X, 4.

(32) Esta distinción la utiliza y explica CL. BOFF, *Doctrina Social de la Iglesia y teologías de la liberación. ¿Prácticas sociales opuestas?*, Concilium, 17 (1981-3) 468-476.

(33) Ya el Vaticano II lo usa en una sola ocasión (*Gaudium et spes*, 76 e) que además fue introducido en la última revisión ("Textus denuo recognitus") y por una razón que nada tiene que ver con el problema que nos ocupa: salir al paso de las dificultades que a veces ponen las autoridades civiles para que la Iglesia no sólo predique su fe, sino enseñe también su doctrina social. Cfr. el "modo" introducido y su explicación en: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, Pars VII, p. 300. Fue Pablo VI en *Octogesima adveniens*, 42, el que introdujo el término "enseñanza social" en un párrafo de gran interés por la descripción que se hace de ella.

(34) Un texto bien expresivo de esta postura puede ser: *Quadragesimo anno*, 41.

(35) Toda ella es una crítica de la solución que el socialismo propone para los graves problemas derivados de la primera etapa de la industrialización. Cfr. mi estudio *La encíclica "Rerum novarum". Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios*, Granada 1984.

(36) Esta diferenciación de corrientes dentro del socialismo es presentada como uno de los cambios más significativos de la historia reciente: *Quadragesimo anno*, 111-119.

xismo) es contemplado como una alternativa al orden social vigente, basado en la abolición de la propiedad privada y en la violencia, aunque el segundo de estos documentos rechaza además todo socialismo por su falta total de apertura a la dimensión trascendente de la existencia humana (37).

En todos estos planteamientos se echa en falta —y es el tercero de los rasgos que queríamos apuntar— una referencia más explícita al mensaje cristiano, sólo en parte compensada por esa pretensión de mantenerse en un nivel de discurso que sea aceptable para todo ser racional. En realidad la Doctrina Social permanece desconectada de la reflexión teológica estricta, quizá debido a que ésta subraya tanto el aspecto cognoscitivo de la fe que se incapacita para integrar en ella la dimensión praxica: la ética se sobreañade a la fe, a modo de consecuencia, pero no llega a presentarse nunca como momento constitutivo de la fe misma (38).

Un cuarto rasgo consistiría en su carácter cerrado, en el sentido de presentarse como una doctrina coherente y definitiva, basada en unos principios que no dependen de lo coyuntural histórico, sino que emanan de una razón natural inmutable. Hay que añadir, en seguida que este carácter es en la práctica muy relativo, y que el análisis atento de los sucesivos documentos revela una clara evolución de la doctrina expresada en ellos; pero, aún así, se pretende limitar estos cambios a la aplicación de los principios a situaciones históricas diferentes, sin admitir la posibilidad de que sean los principios mismos los que estén sujetos a una eventual transformación.

Esta doble pretensión de universalidad y de inmutabilidad choca —y esta constatación quizá sólo es posible hacerla desde el momento presente, con la distancia histórica que nos proporcionan los años transcurridos— con el carácter parcial y transtorno de la realidad social desde la que se formula y a la que se aplica: la sociedad industrializada en el marco del capitalismo liberal, entendido éste en un sentido amplio. He ahí el último rasgo que queríamos destacar. Y no deja de sorprender que una doctrina con tales aspiraciones se elabore en un contexto histórico que se caracteriza precisamente por su novedad: porque novedad absoluta es el crecimiento económico acelerado y el bienestar creciente que la industrialización hace posible por vez primera en la historia de la humanidad.

Estos rasgos, que reflejan bien la situación de una época, son suficientemente esclarecedores para entender las posibilidades y las limitaciones de la Doctrina Social. Pero los profundos cambios sociales que rodean el Vaticano II e impregnan todo su quehacer teológico terminarán por afectar también a este cuerpo doctrinal y abrirle horizontes nuevos.

(37) *Quadragesimo anno*, 118.

(38) Cfr. J. ALFARO, *Notas preliminares para una teología de la liberación*, Salmanticensis, 24 (1977) 589-600, en especial 590-592; cfr. también J. SOBRINO, *Teología de la liberación y teología europea progresista*, Misión Abierta 77 (1984) 395-410, en especial 403-406.

III. PRESUPUESTOS PARA EL NACIMIENTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

A partir de la situación descrita, el Concilio, como cristalización de las inquietudes de una sociedad en cambio y de su eco en la Iglesia, va a comenzar obligando a esta doctrina a abrirse a unas perspectivas más universales. Roma se convirtió en los años del Concilio en la expresión y el centro de confluencia del pluralismo del mundo y de la Iglesia misma, poniendo en cuestión ese cierto monolitismo teológico (y cultural) hasta entonces imperante y bastante activo en la preparación misma del Concilio. El desarrollo de éste se verá favorecido por dicho pluralismo, que enriquecerá sus debates y resultados, aunque en no pocas ocasiones todo esto se viviera a corto plazo como fuente de conflictos y de aparentes "callejones sin salida".

Yendo ya a los contenidos mismos del Vaticano II, una de sus grandes novedades, saludaba en un principio con incontenible optimismo, es la asunción de la **autonomía de las realidades temporales** como presupuesto de toda reflexión teológica. Fue la "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno" la que más expresamente se ocupó del tema, pero no cabe duda que, a medida que el Concilio avanzaba, dicho principio impregnaba más y más todos sus trabajos y conclusiones. Junto a ello hay una revalorización de la **actividad humana** y de la historia como obra del hombre (39): de ahí, una concepción dinámica de la sociedad, en la que el hombre como ser social se constituye en protagonista y responsable de la ordenación concreta que en cada momento adquieren esas realidades temporales.

Estas realidades autónomas no están desvinculadas del todo de los designios de Dios, ni son ajenas a la manifestación de los mismos. El concepto de **signo de los tiempos** sirve de lazo de unión entre ese Dios, que no es ajeno pero que respeta la autonomía de que él mismo lo ha dotado, y una realidad que se desenvuelve construyendo una historia siempre cargada de novedad. Los signos de los tiempos son aquellos acontecimientos relevantes de una época que el cristiano debe afrontar como una interpelación de Dios a su libertad creadora (40).

Muchos son los peligros que encierra toda esta nueva situación. La misma Constitución Pastoral denuncia expresamente dos: cierto desprecio de las realidades temporales, consideradas como nada en comparación con los bienes definitivos, y el "divorcio entre la fe y la vida diaria" (41). Pero no hay que hablar sólo de peligros, porque el Concilio comprende que esta nueva perspectiva tiene consecuencias mucho más decisivas: la principal, el **replantear la función de la Iglesia y del cristiano en ese mundo** al que se le reconoce una autonomía propia. Sin duda era éste un problema que la Iglesia venía arrastrando desde la época de la Ilustración y de las grandes revoluciones sociales y políti-

(39) Cfr. *Gaudium et spes*, Parte I, cap. 3.º, especialmente el n. 36.

(40) Cfr. P. VALADIER, *Signes de temps, signes de Dieu?*, Etudes 335 (1971) 261-279, que previene contra una interpretación ingenua de los mismos como voluntad expresa de Dios. Cfr. las alusiones al tema en *Gaudium et spes*, 4, 11, 44.

(41) *Gaudium et spes*, 43.

cas del siglo pasado. Sin embargo, el haberlo abordado casi siempre desde una actitud eminentemente defensiva, que en parte se explica como reacción frente a la agresividad con que era atacada, la había bloqueado para ponerse siquiera en el camino de una eventual solución. Por eso creemos que el Vaticano II supone, y trascendental, y providencial, paso adelante con el reconocimiento de la autonomía de lo temporal y la revisión del papel que corresponde a la Iglesia, en lo doctrinal y en la praxis, en ese mundo así entendido.

Los últimos años han sido para la Iglesia un período de búsqueda afanosa, con todos los riesgos que conlleva el moverse en un terreno desconocido, durante el cual muchos cristianos se han preguntado por su aportación específica (en cuanto cristianos) a este dinamismo de lo humano, en principio agradable a los ojos de Dios. Esta no ha sido nunca una pregunta teórica ni de gabinete: la prueba está en que ha provocado verdaderos dramas en la vida de muchas personas y grupos cristianos, hasta el punto de saldarse en no pocas ocasiones con el abandono de la fe.

Pensamos que también ésta fue la pregunta última a la que quiso responder Pablo VI con su Carta Apostólica "Octogesima adveniens", un documento tan poco conocido como rico en intuiciones profundas. No es éste el momento para entrar en una exposición pormenorizada de su contenido. Bástenos su esfuerzo por situar al cristiano en un mundo pluralista y dotado de una estructura democrática como la plataforma mejor para dar respuesta a esa doble aspiración a la igualdad y a la participación, "formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad" (42). No ha sido valorado justamente en esta Carta la renuncia definitiva a buscar una organización de la vida social que de algún modo pudiera reivindicar en exclusiva el calificativo de "cristiana", y tampoco la exhortación para que los cristianos se comprometan (desde una actitud de discernimiento personal y eclesial, iluminado por la fe) en los distintos movimientos históricos, aunque éstos siempre tengan su origen e inspiración en ideologías difíciles de compaginar con la fe en Jesús (43). Sin estos presupuestos no sería posible entender la encíclica "Laborem exercens", que no ha hecho sino avanzar en esta senda abierta por Pablo VI aplicándolos a la vida socioeconómica, y añadiendo además una atención especial al llamado "socialismo real" tal como existe en los países de donde procede Juan Pablo II.

Otro aspecto de esta búsqueda de lo específico cristiano —y éste afecta más a los contenidos que a las formas de presencia— es el que se ha planteado en términos de la relación que vincula el progreso humano con el advenimiento del Reino: promoción humana y salvación cristiana. La armonización de estos dos extremos no es sino una dimensión más de esa dialéctica profunda de todo lo cristiano, derivada del dogma fundamental de Calcedonia: que Jesucristo es, a la vez, Dios y hombre; que, sin dejar de ser Dios, asume toda la realidad de lo

(42) *Octogesima adveniens*, 22; pero cfr. también 23-25.

(43) *Ibid.*, 26-36.

humano. Si antes las herejías se cifraban en la negación teórica o práctica de uno de esos dos elementos, hoy las desviaciones se producen cuando el compromiso humano lleva a eliminar la salvación como don gratuito de Dios, o cuando la esperanza de salvación anula todo quehacer en pro de una sociedad mejor. Volveremos sobre este punto. Por ahora baste con situarlo como uno de los jalones que explican esta búsqueda emprendida por la Iglesia para reencontrar su función (y su identidad) en medio del mundo.

Pero esta cuestión adquiere una relevancia especial cuando entra en contacto con uno de los problemas que más inquietan al mundo moderno: las desigualdades crecientes entre los pueblos como fruto no del puro azar, sino de unas estructuras que privilegian las posibilidades de determinadas naciones a costa de otras. Aunque ya Juan XXIII se había hecho eco del problema en su encíclica "Mater et magistra" (44), es Pablo VI el que le dedica una encíclica en exclusiva, la "Populorum progressio", que no es sino una ampliación del principio básico enunciado por el capítulo que la "Gaudium et spes" consagra a la vida económico-social: el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres (desarrollo humano integral al alcance de todos los pueblos de la tierra) (45).

Pero donde esta doble temática confluye para plantear con todo dramatismo las injusticias de nuestro mundo y apuntar un intento de respuesta desde la fe cristiana, es el documento sobre "La justicia en el mundo" del Sínodo de obispos de 1971. Este texto ha sido criticado desde distintos frentes, tachado de improvisación y de falta de precisión, hasta el punto de haber tenido que ser corregido y matizado en posteriores intervenciones del Magisterio en un punto concreto. Sin embargo nadie podrá negarle, y ése es su principal valor, el haber sido un aldabonazo inequívoco a la conciencia de la Iglesia. En cuanto al contenido doctrinal además, es en él donde se formula por vez primera con toda claridad que la lucha por la justicia es "una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva" (46). Destacaríamos también otra afirmación de este documento, que puede considerarse programática y que sirve como conclusión para el recorrido que se hace por el Antiguo y Nuevo Testamento para descubrir los fundamentos bíblicos de esta tarea en favor de la justicia como expresión y exigencia de la fe: "La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima conciencia de su verdadero sentido y de sus urgentes necesidades" (47).

(44) *Mater et magistra*, parte III, especialmente 157-184.

(45) *Gaudium et spes*, 64-66; cfr. también *Populorum progressio*, 14; 20-21.

(46) *La justicia en el mundo*, Introducción (último párrafo). Fue precisamente el uso de la expresión "dimensión constitutiva" lo que originó en los años siguientes mayores polémicas.

(47) *Ibid.*, II, 1. Un detalle que ilustra sobre el cuidado con que se analizaron estas formulaciones es la supresión de un inciso que figuraba en el "textus prior" y que podía haberse prestado a equívocos: "... vista a la luz de la fe y considerada como un acontecimiento nuevo de la historia de la salvación, nos invita...".

ILDEFONSO CAMACHO

Al término de este rápido recorrido creemos que ha quedado clara la transformación que ha sufrido la enseñanza de la Iglesia en el campo social. Aunque nosotros no lo hayamos indicado en cada momento, el lector habrá captado cómo los cinco rasgos con que habíamos caracterizado la Doctrina Social de la Iglesia preconiliar han ido desvaneciéndose ante el empuje de situaciones y actitudes nuevas. Todo ello justifica el cambio terminológico a que se aludió más arriba. Y, lo que más nos interesa, es desde aquí desde donde hay que explicarse el nacimiento de la TL.

IV. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y SU SIGNIFICADO DESDE Y PARA EUROPA

En realidad el último documento citado, el del Sínodo de 1971, está elaborado bajo la inspiración y el influjo de la TL, que se hizo presente en dicha asamblea a través de los teólogos y obispos del Tercer Mundo. Pues bien, la génesis de la TL se explica por la confluencia de las dos circunstancias antes analizadas (el giro del Vaticano II y la toma de conciencia de las desigualdades entre los pueblos) con una experiencia vital decisiva: la opresión de pueblos enteros vivida en carne propia. No se pueden olvidar ninguno de estos dos elementos si no se quiere falsear su significado.

Aquí no pretendemos hacer un estudio de la evolución y tendencias de la TL (48), sino más bien situarla en este proceso eclesial que hemos descrito. En este sentido conviene subrayar que esta experiencia colectiva tan determinante se hace presente en la TL no sólo en su expresión más espontánea, sino también por medio de ciertas elaboraciones teóricas procedentes de las ciencias sociales (49). Sin duda la que más influjo ejerce sobre la TL es la teoría de la dependencia, que quiere explicar el subdesarrollo del Tercer Mundo como una condición y una consecuencia del desarrollo de los países ricos. No hay duda que, al menos en sus orígenes, esta doctrina debe no poco al análisis marxista y a su teoría sobre el imperialismo, aunque adaptándola a la situación latinoamericana. Pero su origen no puede circunscribirse a eso, porque entonces haríamos injusticia a la aportación estructuralista de Raul Prebisch y su grupo de colaboradores. No faltan, por otra parte, sus detractores, que la rechazan como excesivamente simplista y pretenciosa. Pero esta misma crítica le ha servido para revisar muchas de sus posiciones y reducir cierto simplismo de sus versiones más ortodoxamente marxistas, eliminando sobre todo su reduccio-

(48) Cfr. por ejemplo el resumen reciente de M. ALCALA, *Teología de la liberación. Su historia, sus corrientes, su crítica*, Razón y Fe, 209 (1984) 586-603, o el de J. C. SCANNONE, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, Stromata 38 (1982) 3-40, resumido en *Selecciones de Teología* 23 (1984) 268-280.

(49) Este es otro de los problemas que la TL ha puesto de actualidad: la relación entre teología y ciencias sociales. Ha vuelto recientemente sobre la cuestión G. GUTIERREZ, *Teología y ciencias sociales*, pp. 63-64 (septiembre 1984) 4-15. Cf. también J. ALFARO, *Teología, filosofía y ciencias humanas*, Gregorianum, 55 (1974) 209-236, aunque no aborda directamente la relación con las ciencias sociales.

nismo inicial a lo económico para abrirse a modelos más complejos en los que las estructuras políticas y sociales desempeñan un papel determinante (50). Al teólogo no le es fácil servirse de esta teoría, lo mismo que de otras teorías sociológicas, manteniendo al mismo tiempo su libertad y autonomía como teólogo. Normalmente, además no estará capacitado —ni tiene por qué estarlo— para valorar las hipótesis y resultados del análisis científico. Y sin embargo no puede prescindir de todo esto, si quiere proyectar la fe sobre una realidad, no sólo vivida, sino adecuadamente comprendida. Es una consecuencia más de la autonomía de las realidades terrenas y, en concreto, de la autonomía de la ciencia, si aquélla no se interpreta como un mutuo ignorarse de la ciencia y la fe. He ahí un nuevo problema que se plantea a la TL como secuela de esos cambios, descritos ya, que se han producido en la Iglesia en las últimas décadas. Una vez más se constata, entonces, que la TL no es movimiento marginal, sino que se inserta en lo más íntimo de este devenir eclesial.

Pero si no es lícito relegar la especificidad de la TL, tampoco ayuda a entenderla el aislarla de lo que está ocurriendo en la Iglesia toda. En este sentido el enfoque que adopta la Comisión Teológica Internacional en su Declaración sobre "Promoción humana y salvación cristiana" de 1976, y que fue promovida y elaborada con los ojos puestos en la TL, es de gran utilidad en estos momentos para completar lo que la Instrucción reciente ha dicho (51). Lo que en concreto preocupa a la Comisión en su Declaración es cierta reducción inmanentista que lleva a cabo la TL: en su afán de subrayar la exigencia cristiana de contribuir a la promoción humana margina o se olvida por completo de la salvación que Dios ofrece y realiza gratuitamente. La Comisión subraya tres puntos en donde le parece que el equilibrio entre estos dos extremos es insatisfactorio. En primer lugar, la gratuidad de la liberación que Dios lleva a cabo junto a la acción liberadora del hombre: limitarse a afirmar lo primero es convertir a Dios en un mito, como si se tratase de un "deus ex machina"; para evitarlo hay que añadir que "Dios no interviene en el tumulto de una revolución (52), pero su gracia fortalece el espíritu y el corazón de los hombres, de manera que ellos afinen su conciencia y que, guiados por la fe viva, trabajen en construir un mundo más justo" (53). En segundo lugar, se busca una

(50) Cfr. una breve presentación de esta evolución en R. DE JUAN, *El concepto de dependencia económica y su futuro*, Información Comercial Española nn. 564-565 (agosto-septiembre 1980) 137-146, con abundante bibliografía sobre las diferentes tendencias y una valoración crítica de la teoría.

(51) La Declaración fue publicada en su versión oficial latina en *Gregorianum* 58 (1977) 413-430. En castellano puede encontrarse *Promoción humana y salvación cristiana. Declaración de la Comisión Teológica Internacional*, Salamanticensis 24 (1977) 415-435, que publica en ese mismo número varios estudios de los miembros de la Comisión sobre aspectos teológicos del tema. Todo este material fue editado después en libro aparte: COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, Madrid, Edit. Católica 1978.

(52) Quizá sería mejor traducir "en la agitada turbulencia del devenir histórico" ("in turbida procella conversionis rerum"). En todo caso la mención de la revolución no aparece para nada en el latín.

(53) Cfr. Salmanticensis, 24 (1977) 427.

mejor armonía entre lo que significan en concreto la promoción humana y la salvación cristiana, y se pide que se distingan ambos órdenes manteniendo, sin embargo, una unión armoniosa entre ambos: "Por una parte, la historia concreta es, en cierto modo, el lugar donde el mundo se transforma hasta tal punto que toca el misterio mismo de Dios (...). Por otra parte, el Reino de Dios dirige la historia y rebasa de manera absoluta todas las posibilidades de una realización terrestre; se presenta como la acción de Dios, que implica una ruptura con relación a este mundo, y a cualquier perfección que se le reconozca a éste" (54). Por último, se matiza cuál debe ser la misión de la Iglesia en todo este asunto, evitando su confusión con cualquier sistema social, pero también todo intento de situarse en una reserva totalmente apolítica. Se rechaza por fin la pretensión de aplicar la lucha de clases para eliminar las diferencias entre éstas, ya que esto equivaldría a querer eliminar la violencia por medio de la violencia (55).

Pocos años antes, ya el Sínodo de 1974 se había ocupado del tema, con un enfoque algo distinto pero en el que no estaba ausente sin duda la TL, al analizar la evangelización y abordar la realización de ésta con la promoción humana. Subyacía aquí la inquietud ante ciertas interpretaciones poco exactas de lo que había dicho el Sínodo anterior, a que ya se hizo mención más arriba (56). La Exhortación Apostólica "Evangelii nuntiandi", publicada por Pablo VI como resultado de los trabajos de la asamblea sinodal, reafirma la finalidad específicamente religiosa de la evangelización, pero subraya los vínculos de orden antropológico, teológico y evangélico que la unen a la promoción humana en cuanto desarrollo y liberación (57).

El encontrar un adecuado equilibrio entre promoción humana y salvación cristiana, y las cuestiones de ahí derivadas, es un asunto que afecta a muchas corrientes, teológicas y prácticas, de la iglesia latinoamericana, y las afecta con mayor amplitud que la contaminación marxista probablemente (58). Cabe incluso decir que esta problemática alcanza a muchas corrientes del pensamiento y de praxis cristianas que poco o nada tienen que ver con la TL. La virulencia que reviste en

(54) *Ibid.*, p. 430.

(55) *Ibid.*, pp. 432-434. Esta última es la única referencia expresa a la contaminación marxista que hay en la *Declaración*, en contraste con la *Instrucción* reciente.

(56) Sobre la historia de esta cuestión, véase CH. M. MURPHY, *Action for Justice as Constitutive of the Preaching of the Gospel: What Did the 1971 Synod Mean?*, *Theological Studies* 44 (1983) 298-311.

(57) *Evangelii nuntiandi*, 32 y 31 respectivamente. Antes se ha dicho que "la evangelización lleva siempre un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los deberes y derechos de toda persona humana..." (n. 29). La expresión "dimensión constitutiva" del Sínodo de 1971, u otra parecida, no aparece sin embargo ahora.

(58) Un intento de construir una tipología de las diferentes corrientes de la TL puede verse en: J. C. SCANNONE, *Lc.* (nota 48), pp. 19-39; Cfr. también J. L. SEGUNDO, *Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*, *Études* 361 (1984) 149-161, en donde se subraya la radical diferencia entre la primera TL, nacida en los ambientes universitarios después del Vaticano II con la pretensión de librar el mensaje cristiano de toda contaminación ideológica, y la que se desarrolló con los movimientos populistas ya entrada la década de los setenta, con mucho más arraigo popular, más atenta a la religiosidad del pueblo y mejor vista por la misma jerarquía latinoamericana.

América Latina, y no sólo allí, puede explicarse por la gravedad y urgencia de la situación social sobre la que se asienta. Por mucho que queramos buscar puntos de contacto entre corrientes teológicas, siempre tropezaremos con la radical irreductibilidad de la TL debido a lo que sus mismos representantes consideran punto de partida insoslayable: la experiencia diaria de la miseria de grandes masas y la insolidaridad mundial como telón de fondo (59). Este factor no puede ser minusvalorado, como creemos ocurre cuando se pretende un trasplante ingenuo de la TL a nuestras latitudes, o cuando se la enjuicia desde nuestros presupuestos doctrinales o desde nuestra plataforma de bienestar. Pero, si esta diferencia de raíz no permite homologar las teologías que se hagan desde el mundo desarrollado y desde el Tercer Mundo, unas y otras coinciden en el problema de fondo: ese equilibrio siempre inestable entre promoción humana y salvación cristiana. A la TL se le achaca, y no sin razón muchas veces, que rompe este equilibrio insistiendo tanto en lo humano que la dimensión cristiana queda marginada u olvidada por completo. Pero el peligro de las teologías europeas, que con frecuencia se convierte en desviación real no sólo teórica sino práctica, consiste en privilegiar tanto esa salvación, don de Dios más allá de toda posibilidad histórica, que se olvidan del compromiso cristiano por la transformación de este mundo. Al final no sabe uno qué peligro es más grave. Lo que sí cabe sospechar es que uno y otro no son independientes: que los extremismos teológicos del Tercer Mundo son reacción a los extremismos (anteriores) del Tercer Mundo.

Desde Europa obraríamos hipócritamente si la discusión teórica fuese una coartada para eludir la interpelación de fondo: la aspiración a la liberación de pueblos que viven en la miseria también es para nosotros "signo de los tiempos" y, por tanto, una llamada de Dios que exige una respuesta creativa de nuestra parte. Quizá ésta sería la mejor contribución para que la teología y la praxis de la liberación no se adentraran por senderos desviados o definitivamente irrecuperables.

No puede olvidarse, por último que la preocupación que la Instrucción que hemos estudiado manifiesta ante la posibilidad de que el análisis marxista conduzca a una praxis de violencia revolucionaria —una inquietud que todo el que desea la paz entre los hombres y entre los pueblos compartirá— debe complementarse reconociendo que hay circunstancias en que la violencia puede ser moralmente lícita. Esta doctrina no equivale sin más al uso sistemático de la violencia, como es postulado por los seguidores más extremistas de la estrategia de la lucha de clases, pero es un negarse a cerrar la puerta al empleo de medios extraordinarios. Ello es una razón más para contribuir desde la solidaridad a la construcción de un mundo más fraterno para todos.

(59) Los teólogos latinoamericanos no cesan de repetir esto, sobre todo en relación con las críticas doctrinales que se le hacen desde Europa. Por poner un ejemplo reciente, cfr. L. BOFF-C. L. BOFF, *Cinco observaciones de fondo sobre la teología de la liberación*, *Selecciones de Teología* 23 (1984) 264-267, que es una respuesta al documento de Ratzinger.