

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

1

Motivos por los cuales la «Teología de la liberación» puede interesar a la Filosofía materialista de la religión

1. La *teología de la liberación* puede ser interesante para quienes no son teólogos, ni siquiera creyentes, por muchos conceptos. Por ejemplo, un político marxista antimperialista, no cristiano (ya sea ateo, ya sea musulmán), puede ver en ella una fuerza con la que merezca la pena aliarse y en cuyos «antecedentes» puede confiar, si tiene en cuenta que su posible aliado no improvisa, como un oportunista, sus proyectos. Está inspirándose en antiquísimos textos sagrados fundacionales: San Lucas (4, 18) dice que Jesús ha venido «a anunciar a los presos su liberación, a dar libertad a los oprimidos» y San Pablo les dice a los Gálatas (5, 13): «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad». Nuestro político tenderá a ver, con hermenéutica pragmática, en estos textos, más bien consignas de liberación nacional (basta sustituir «gálatas» por nicaragüenses o por negros sudafricanos) que metafísicas consignas relativas a la «liberación» de las acechanzas de Lucifer, o a la liberación de los bajos instintos desatados por el pecado original, o a la «salvación de la finitud». Y si alguien le advierte: «¿Y no estará el oportunismo en el hecho de interpretar estos textos por medio de aquellas referencias, dado que muchas otras veces, durante siglos, los teólogos cristianos los han interpretado en contextos muy distintos y aun opuestos?», nuestro político materialista antimperialista podría responder: «Lo que importa es la praxis (o como dicen ellos

—añadiría— la ortopraxis)». Además las interpretaciones tradicionales tampoco tienen por qué ser más genuinas, dado que pueden considerarse bloqueadas por las relaciones feudales o burguesas, y esto, sin olvidar a los cristianos primitivos «preconstantinianos».

Pero no solamente un activista del comunismo o del anarquismo: un historiador de las ideas políticas puede ver la *teología de la liberación* como un territorio en el que han influido, de diversa manera, que interesa analizar, ciertas ideas marxistas. Un historiador de la iglesia podrá acaso incorporar una parte importante del movimiento de la *teología de la liberación* a la serie de los movimientos «revolucionarios» que, de modo intermitente, han tenido lugar en la cristiandad de todos los tiempos, desde los montanistas hasta los valdenses, desde los joaquinistas hasta los anabaptistas de Juan de Leyden. También un sociólogo podrá ver en los documentos de la *teología de la liberación* material abundante para analizar el alcance ideológico que corresponde a la utilización diferencial de las citas del antiguo o del nuevo Testamento. Un filósofo humanista de la religión podrá encontrar en la *teología de la liberación* un modelo de su propia concepción, llevado a efecto por medio de un lenguaje figurado.

¿Desde qué punto de vista puede interesar la *teología de la liberación* a un filósofo materialista de la religión? No excluiremos el interés polémico (de algo que hubiera que refutar) o, si es marxista, el interés por los puntos de intersección que con ella pueda tener. Desde nuestras coordenadas, (que son las de *El animal divino*) cabe dar una respuesta bastante precisa.

La *teología de la liberación* interesa a la Filosofía de la religión en tanto pueda ser percibida como un episodio significativo en la evolución dialéctica (en sentido fuerte: la evolución que camina hacia la autodisolución) de la religiosidad en su fase terciaria, en tanto el cristianismo pueda ser considerado como la religión que con más energía ha reincorporado a sus dogmas explícitamente los contenidos más depurados (los antropomorfos) de la religiosidad secundaria. Reincorporación explícita, decimos, porque no se trata del antropomorfismo ejercitado que podamos encontrar en el budismo, en el judaísmo (el dios que *habla* a Moisés), o en el islamismo, sino del antropomorfismo representado en su dogma fundamental, el dogma de Cristo como *hombre-Dios*. Ahora no se están «proyectando» atributos humanos en el Dios terciario, sino que se está proyectando el Dios trascendente en el hombre, a través de la encarnación de la Segunda Persona. Lo que nos importa subrayar

aquí en nuestros presupuestos es que ellos, tienen presente la contradicción original, la refluencia en una religión terciaria de un contenido secundario, como lo es la exaltación a la condición de persona divina de la naturaleza de un ser que siendo humano, sin duda, ofrece ya en su origen unas características biológicas (no tener padre natural), que obligan a ponerle en un lugar aparte dentro de esa clase de los animales que los zoólogos llaman «mamíferos placentarios».

Cualquiera que sea el grado de incorporación de la naturaleza humana en la unión hipostática que la Teología reconozca puede afirmarse que el cristianismo se caracteriza por haber incluido, de algún modo, a la Encarnación en el proceso de la *pericóresis trinitaria*, en el desenvolvimiento de un Dios Padre que, a través del Hijo, y, después, del Hijo encarnado (de Cristo), espira a la Tercera persona, «que del Padre y el Hijo procede» para volver de nuevo a la unidad de Dios. La «expansión» de la *pericóresis* eterna a través de la creación de un mundo temporal que incluye especialmente al hombre, llamado a volver de nuevo a Dios, es el medio mismo en donde tiene lugar *emic* el cristianismo histórico.

Desde una perspectiva *etic* —es decir, desde un racionalismo situado fuera de la fe cristiana— es evidente que el dogma central del cristianismo se nos presenta, desde luego, como un conjunto inconsistente de proposiciones cuyo nexa no es fácil, por no decir imposible, justificar. (Por ejemplo: «¿Cómo vincular la procesión eterna de la Segunda Persona respecto del Padre, con la encarnación temporal? ¿Cómo entender la resurrección del cuerpo glorioso de Cristo? ¿De qué modo la iglesia temporal es a la vez el Espíritu Santo?») Esto supuesto, nos parece que la manera más adecuada según la cual una Filosofía racionalista de la religión (que ha de conceder que las exigencias racionales también presionan en los cristianos) puede enfocar el análisis del dogma central del cristianismo, será aquella que incluya, por lo menos, estos dos postulados:

(1) Un postulado de «minimización de la inconsistencia», orientado a la consecución de un equilibrio inestable, en el sentido siguiente: supuesta la inconsistencia (*etic*) de la composición de los factores constitutivos del dogma central que, sin embargo, son todos ellos necesarios para cerrar el círculo dogmático (divinidad de Cristo, humanidad y, sobre todo —una vez muerto y resucitado—, carácter sobrenatural, sacramental, de la Iglesia, como plasmación temporal del mismo cuerpo místico, informado por el

Espíritu Santo, en su paso por la Tierra), la única manera de reconocer la racionalidad a quienes, por lo que sea, se encuentran en la situación de aceptar esa dogmática inconsistente, será esperar de ellos una reacción «racional», tendente a minimizar la inconsistencia, a fin de recuperar el equilibrio. En particular, habrá que mantener la fidelidad a la Iglesia romana, pues al margen de ella, toda la teología del cuerpo místico se desmoronaría. Subrayamos que esta voluntad de mantenerse dentro de la Iglesia es tan importante en la teología política, como cualquier otro contenido dogmático. Por lo demás, es evidente que no habrá por qué esperar que este proceso de «recuperación del equilibrio», que suponemos comprometido por diversos factores, tenga que seguir un camino único. Habrá que prever diversas formas «equifinales» tendentes a la recuperación «formal» de la consistencia exigida. A ser posible, habrá que intentar establecer el sistema de las alternativas minimizadoras. Si la *teología de la liberación* puede ser categorizada por medio de alguna de esas alternativas, habremos conseguido la primera fase de una interpretación filosófica de la *teología de la liberación* desde un punto de vista etic (que no puede pretender ser compartida, desde luego, por los propios cristianos mientras sigan siéndolo).

2) La segunda fase se inspira por un «postulado de transformación» de la religiosidad cristiana en una ucronía moral. La *teología de la liberación* habrá también de poder ser tratada como un episodio de este proceso de transformación o autodisolución de la religión en moral (en humanismo). También este postulado es etic, porque ningún cristiano aceptará, emic, el destino al que suponemos se ve conducido «por encima de su voluntad».

2. Refiriéndonos al postulado de «minimización de lo inconsistente» (un postulado que podría extenderse a toda la Iglesia católica desde los tiempos de su fundación): subrayaremos, ante todo, el carácter lábil que habría que atribuir a cualquier alternativa minimizadora. Esto no excluye que no existan determinantes externos que favorezcan una alternativa minimizadora dada, como alternativa dominante. En cualquier caso, cada alternativa comportará, entre otras cosas, un modo cristiano de entender las relaciones de la Iglesia (tomada como referencia constante) con el poder político, y un modo de entender las relaciones de la Iglesia presente con su pretérito y su futuro, y el del Estado, lo que equivale a una concepción o teología de la Historia.

Las alternativas y sus variantes son muy abundantes, pero

podemos reducirlas a las tres siguientes, que tienen un carácter genérico (con dos variantes específicas cada una) y que constituyen un sistema completo de «reacciones posibles»:

I. Alternativas tendentes, como a un límite, al monismo exclusivo, es decir, a la reducción (incluso reabsorción) del *tiempo en la eternidad* (o bien, del Estado en la Iglesia). Las dos variantes del monismo exclusivo serían, atendiendo a los métodos previstos para alcanzarlo:

1) La reducción total, aplicada en los campos más variados, aunque todos ellos interconectados: desde la esperanza escatológica en el fin inminente del mundo, el milenarismo, hasta la *fuga saeculi*, por la vía ascética (por ejemplo, el celibato, incluso la emasculación en los casos más extremados). El monismo exclusivo se aproxima a una suerte de «nihilismo mundano», a un «suicidio cósmico», como una suerte de colaboración en el proceso de la reabsorción del *mundo* en el seno del Padre.

2) La reducción parcial que termina aceptando la realidad del mundo, que aplaza su fin, pero predica la subordinación total del orden temporal al eterno, de la ciudad mundana a la celeste, según el esquema del llamado «agustinismo político».

II. Alternativas tendentes a mantener un dualismo de «dos plantas» (tiempo, eternidad) sin reducciones mutuas, dado que al plano de lo temporal se le concederá una cierta sustantividad natural, una autonomía legal que, por supuesto, también se le reconoce al Reino de la Gracia. ¿Cómo neutralizar o minimizar la inconsistencia constitutiva que suponemos actuando en el fondo de las alternativas dualistas? Acaso sólo exista un medio, la apelación a la idea de la subordinación. Una estrategia que, a su vez, habrá que concebir como eterna, como propia de la providencia divina. Cabría decir, que el dualismo reconoce la contradicción, pero se la traspasa al mismo Dios Padre, no sólo como vía subrogada de explicación, sino también como garantía de que la contradicción está, por así decirlo, «controlada» por el mismo Dios Padre, que es quien ha establecido la naturaleza, pero subordinada a la Gracia.

También en el dualismo conviene distinguir dos variantes, según el alcance y fundamento atribuido a la subordinación:

1) En primer lugar, la variante del dualismo armónico. Entre los dos órdenes habrá fricciones, pero sobre el fondo de una continuidad. Por lo demás, este dualismo se presentará muchas veces en forma parcial. Por ejemplo, cuando se reconoce la auto-

nomía del orden natural (de la sociedad civil, del Estado) pero, sin embargo, se la considera dañada por el pecado, exigiéndose moralmente la ayuda de la Gracia; o bien, cuando al margen del pecado, se considera el orden temporal como algo que tiene una cierta analogía con el orden eterno, por ejemplo, acaso un vestigio de inclinación hacia la inmortalidad. Otras veces el dualismo tiende a ser total: el orden natural es perfectamente autónomo, y el orden sobrenatural recae sobre él sin que pueda decirse que hubiera una exigencia por parte del orden natural. Podríamos ejemplificar el armonismo parcial con Santo Tomás, y el total con Cayetano. Sin embargo, acaso puede afirmarse que no solamente las grandes estrategias políticas de la Iglesia en la época moderna, sino también en la contemporánea (la «nueva cristiandad» de Maritain, el «personalismo» de Mounier, la «Acción católica», las «democracias cristianas», incluso la «teología del desarrollo»), se mantienen como subvariantes de esta alternativa dualista. La teología del desarrollo, como muchas veces ha sido observado, podría considerarse como un aspecto de la política imperialista de la postguerra (la OEA, por ejemplo) incluso como incluida en la llamada «Teología del Atlántico Norte», o de la OTAN. Su «teología de la historia» podría resumirse de este modo: el orden temporal tiene leyes de evolución mínimas que no conviene violar; atendiéndolas prudentemente, los pueblos, sin subvertir ese orden, podrán cumplir en esta tierra, pacíficamente y sin violencia, ejercitando las virtudes ordinarias naturales y sobrenaturales, el camino hacia la gloria eterna.

2) En segundo lugar, las variantes que llamaríamos «dualismo trágico o agónico». La minimización consiste ahora en el reconocimiento de la contradicción originaria, pero aceptándola como real y entregándose a ella. El orden natural está subordinado al sobrenatural, pero no de un modo «espontáneo»; el orden natural se rebela en todos sus componentes, contra el orden sobrenatural, según el esquema de la «doble verdad» de los averroístas latinos, el esquema del calvinismo (que se aproximará, a veces, a las alternativas I).

III. Alternativas tendentes a un monismo inclusivo, a una identificación del orden temporal y el orden eterno basada, no en la disminución o eliminación de aquél (por reabsorción en el orden eterno), sino más bien, en una suerte de inclusión (por absurda que parezca) de la eternidad en el tiempo, en el sentido de que ahora será la eternidad (Dios, la Gracia) aquello que se considera reali-

zándose a través del tiempo (los hombres como «templos de Dios»). Esto es tanto como decir, por ejemplo, que el mundo entero, su materia, termina transfigurándose o espiritualizándose (Teilhard); el tiempo se llena de tensión; las realidades más cotidianas comienzan a tener un significado eterno. No hay naturaleza pura, pues en su pureza ella está ya envuelta por la divinidad. Las luchas políticas, la realidad social deberá ser contemplada como siendo por sí misma el contenido de un drama concreto que, sin dejar de serlo, deberá ser considerado como un episodio intercalado en la propia vida divina. Cómo pueda entenderse esto no lo preguntemos; bastante es saber que si esta identificación se mantiene, el orden temporal, secular, ya no permanecerá como algo externo respecto del orden eterno, como algo totalmente devaluado, sino como algo intrínsecamente valioso y significativo. La realidad social, siendo ella misma lo que es, resultará ser el canal por donde mana la vida divina. Según el modo como esta realidad social se comporte respecto del Estado, así también distinguiremos las dos variantes principales (y opuestas entre sí) de esta tercera alternativa:

1) En primer lugar, podría pensarse que estas realidades históricas, sociales, etc., se dan a sí mismas la forma del Estado, que es ya, por sí mismo, una estructura religiosa, divina, como si fuese Dios quien, a través de las luchas de los hombres, ha llegado a alcanzar en el Estado la conciencia de sí mismo. El cesaropapismo es una forma histórica de esta alternativa; Hobbes y Hegel son sus teóricos. Podríamos decir: son los «teólogos de la liberación de la naturaleza», por medio de su doctrina de la identificación en el límite del Estado y la Iglesia.

2) En segundo lugar, podría pensarse que esas realidades vivientes, sociales e históricas, se configuran enfrentándose contra el Estado opresor, o imperialista: la liberación se vivirá ahora no tanto como liberación de la naturaleza, o de la ley natural, sino como liberación del Estado, llevada a cabo por el pueblo. La liberación no será ahora un proceso previo, o un instrumento para la salvación del pecado y de la Tierra, sino el contenido intrínseco de la misma salvación.

La *teología de la liberación* está más cerca, sin duda, de esta última vía que de las vías anteriores. Queremos subrayar, con todo, que en esta sistemática, tanto la *teología de la liberación* (podríamos hablar del «demopapismo»), como el cesaropapismo, se nos muestran como versiones de una misma alternativa, la de la identificación del orden temporal y el orden eterno.

3. Refiriéndonos al «postulado de transformación» de la religión en ucronismo moral: esta transformación tendrá lugar de modos diferentes, según las alternativas que se elijan. Aunque en todas ellas lo que vendrá a resultar es una creciente importancia de los planes y programas humanos seculares (desde las obras de caridad, o el ascetismo individual, hasta la acción comercial «honrada», o la participación en las guerrillas de los movimientos de liberación), si bien insertadas en este marco de ucronía moral que se deja ver siempre con facilidad en medio de la liturgia, más o menos abigarrada. Refiriéndonos a la *teología de la liberación*: es interesante constatar la alta frecuencia con la que los teólogos de la liberación dicen que la liberación consiste, entre otras cosas, en la liberación del *eclesialismo* incluso, en la liberación de la teología (Juan Luis Segundo), es decir, la liberación de las alternativas I y II, en el sentido de la secularización humanística. Se advierte además la tendencia a recaer en las fórmulas más vacías y tautológicas del humanismo (al estilo de Freire) que ponen como objetivo de la liberación «la autorrealización de cada persona en su auténtico ser» (como si «autorrealización» no fuese una consigna puramente metafísica), y que suele hacerse consistir en el ejercicio de la capacidad «creadora» de cada persona en el conjunto de las demás. Suelen decir: frente a una concepción teológica de los hombres como sujetos pasivos que esperan el proceso de la salvación, la *teología de la liberación* contempla a los hombres como personas que deben autorrealizarse de forma creadora. No se dice cuál: se supone que no se excluye la danza, el arte, la acción social, ni siquiera la «halterofilia creadora», sabiendo que los hombres son «templos de Dios».

2

Liberación: ¿Teología o Antropología?

1. «Liberación» es un término que pertenece, sin duda, al vocabulario religioso, sobre todo al vocabulario de las religiones soteriológicas (conexión entre liberación y salvación), y también al vocabulario social, sea de orden individual («liberación del prisionero»), sea de orden político («Frente de liberación nacional»), o

«humano» en general (liberación como «cancelación de la alienación»).

2. Tanto las connotaciones religiosas (o morales) del término «liberación» como sus connotaciones políticas, pueden mantenerse puras, es decir, sin mezcla o contaminación mutua, al menos en múltiples contextos gramaticales. Hay, en efecto, un amplio margen de independencia cuanto al uso de estos dos géneros de connotaciones del término liberación. Así, son numerosas las escuelas que han hablado de la «liberación de la carne», o de la «liberación del pecado», independientemente de cualquier connotación política; una independencia que ha de entenderse en sentido *sinecoide*, pues no hace falta suponer la dudosa posibilidad de una situación pura, neutra, realmente marginada respecto de toda política. Es suficiente conceder la posibilidad de encontrar la misma propuesta de liberación religiosa (o moral) en situaciones políticas o sociales contrapuestas, a la manera, como era frecuente entre los epicureos afirmar que el hombre libre tanto podría ser un esclavo como un señor —y esto para no referirnos a las escuelas gnósticas o neoplatónicas. No dudamos que estas propuestas de liberación religiosa pura, aunque intenten abrirse camino en situaciones políticas contrapuestas no dejan de tener sus mayores probabilidades de prosperar tan sólo al abrigo de alguna opción política más bien que de otra, y correspondientemente, diremos lo mismo de los usos políticos del término liberación. Desde la perspectiva de una religión terciaria, todo tiene significado teológico y hasta cuando San Ignacio de Loyola aechaba a su caballo, o lo liberaba de las riendas para dejarse guiar por él, lo hacía por la mayor gloria de Dios. Pero también es cierto que, quien busca liberar a un prisionero de guerra, no necesita pensar siempre en Dios, ni un Frente de liberación nacional está siempre inspirado por el fanatismo chiita, ni don Quijote, cuando limpiaba su caballo, lo hacía por la mayor gloria de Dios, sino porque estaba sucio.

3. Sin embargo, también es lo cierto, que estos dos géneros de acepciones del término liberación, pueden ir unidos. La alternativa contenida en nuestro epígrafe titular, tiene una interpretación inmediata en español de índole no exclusiva, como correspondiente al «vel» latino, no sólo hay que interpretarla según el «aut» disyuntivo. Por ello, es probable que los teólogos de la liberación buscando, no solamente excluir la disyunción virtual en el «o» español, sino buscando también despejar las situaciones de alter-

nativa débil (es decir, los casos en los cuales alguna de las opciones, aunque no las dos a la vez, puedan considerarse dadas) y con el fin de subrayar la opción más fuerte de la alternativa, miren con recelo nuestro epígrafe titular y prefieran decididamente la conjunción: Liberación: «Teología y Antropología». Por mi parte, no voy a intentar siquiera quitarles el gusto. Más aún, siguiendo un orden dialéctico de argumentación, voy a conceder inicialmente, *ad hominem*, la interpretación conjuntiva, aunque eso sí, reservándome el derecho de entender esta interpretación desde el «o» alternativo, es decir, como una de las opciones posibles que no excluye la eventualidad de las opciones débiles y, en último extremo, la opción disyuntiva (el «aut»). Se podría además justificar esta reserva de derecho, en virtud del alcance mismo de la conjunción «y», cuando se tiene en cuenta el contenido semántico de los términos o proposiciones que enlaza. En efecto, aun cuando sintácticamente la conjunción «y» es conmutativa (lo que sugiere una mera yuxtaposición de los términos conjuntados), en cambio, semánticamente, la conmutatividad no es siempre viable (por ejemplo, cuando los términos mantienen entre sí relaciones de parte a todo, o de consecuencia a fundamento). En nuestro caso, la expresión «Liberación: Teología y Antropología», nos remitirá a una composición inestable hasta tanto que, o bien se concluya que la conjuntiva expresa que la Teología (de la liberación) debe desarrollarse como liberación antropológica (como liberación de la alienación teológica), o bien que la liberación antropológica sólo puede encontrar su sentido en el proceso de la liberación teológica, o bien que ambos procesos hayan de entenderse (III.^a alternativa) como Fases de un solo circuito (movimiento circular), el que tiene que ver con la *pericóresis* temporal. Pues en esta *pericóresis* temporal, acaso algún teólogo cristiano más o menos sabeliano, pudiera prever la imagen de la eterna *pericóresis* trinitaria (Padre, Hijo y Espíritu Santo) sin más que determinar el Hijo (la Segunda Persona) como hombre encarnado (extendiendo la «Encarnación» a la relación con los demás hombres, en cuanto copartícipes de una vida social, política e histórica), y al Espíritu Santo (Tercera Persona) como Iglesia universal.

Lo que es preciso, es no olvidar que la fórmula de la *pericóresis* temporal es ella misma, no una respuesta, sino precisamente por su inconsistencia constitutiva, un problema teológico. El cristianismo no es tan sólo la religión del Dios de las alturas, del abismo lejano de Valentín, absolutamente trascendente, del cual venimos sin sa-

ber cómo, y en el cual nos resolvemos, como en un «agujero negro», también sin que sepamos cómo debemos comportarnos. Según esto, la religión del Dios trascendente, que deja abandonados a los hombres, es una religión que contiene, de algún modo, la autorización para tomar cualquier camino, incluso el del fideísmo irracional, o el del agnosticismo, como posición moral, el del ateísmo o el del anarquismo religioso de las «fraternidades del libre espíritu». Pero el cristianismo dio una respuesta religiosa, e incluso, podría considerarse al cristianismo como la religión que, desde un horizonte terciario, ha sido fundada, acaso por San Pablo, para dar respuesta religiosa a la cuestión central a la que nos habría llevado la evolución de la religiosidad: ¿cómo es posible la comunicación, incluso la interacción entre los hombres y el «Dios de las alturas», al margen de la cual no hay propiamente religión? El cristianismo da una respuesta estrictamente religiosa porque ella se ofrece como procedente del mismo «Dios de las alturas»: Él es quien envía a su Hijo, el Verbo, para salvar a los hombres, y los hombres, a través de la Iglesia, del Espíritu Santo, podrán volver al Padre. Son respuestas en sí mismas ininteligibles, desde luego, racionalmente: son «misterios», pero son respuestas que pueden tomar contacto con la actividad racional, dentro de la «lógica interna» de los mitos. Es ininteligible cómo el Genio pudo vaporizarse e introducirse en la lámpara de Aladino, pero supuesto que estuviese dentro y que por él mismo no pudiera salir, hay una cierta lógica interna al exigir la necesidad de que alguien destape la lámpara para que el Genio quede liberado y pueda «encarnarse».

Los problemas teológicos de la *pericóresis* histórica (de acuerdo con nuestro postulado de minimización) comienzan aquí y no, por ejemplo, en el momento en el cual alguien reacciona contra un cristianismo de «trascendencia». El problema teológico del cristianismo no consiste en probar que Dios tiene ver con el mundo y con el hombre, y recíprocamente (puesto que esto está en la esencia misma del cristianismo), sino, esto supuesto, determinar, por un lado, qué contenidos del hombre y del mundo son la expresión del decenso y Epifanía del Verbo (pues no todos los contenidos lo son: el cristianismo no es un panteísmo) y, por otro lado, qué contenidos del hombre y del mundo van a ser incorporados a la vida eterna y cuáles son las vías para el retorno al Padre (pues el cristianismo es una religión positiva que supone la Iglesia y distingue vías reales y extravíos).

Queremos decir, por tanto, con esto, que la circunstancia de que la *teología de la liberación* subraye la necesidad de que el cristiano tiene que preocuparse por los asuntos políticos muy precisos (por ejemplo, los asuntos del tercer mundo, y en particular, la deuda exterior de los diversos Estados de América latina), no puede considerarse como una circunstancia insólita en la Historia del cristianismo. Por consiguiente, nadie podrá comprender el significado de la *teología de la liberación* presentándola, *ex abrupto*, como mera alternativa al neoplatonismo de la trascendencia absoluta que es, sin embargo, lo que muchos hacen. El significado de la *teología de la liberación* no puede dibujarse por oposición a ese supuesto cristianismo de trascendencia absoluta, porque ello equivaldría a identificar a la *teología de la liberación* con el «cristianismo de inmanencia», como si en la *esencia* del cristianismo no figurase como contenido más genuino precisamente el postulado de esa inmanencia de Dios en el hombre, en virtud de su dogma central de la unión hipostática. El significado de la inmanencia reivindicada por la *teología de la liberación* ha de dibujarse en oposición a otras inmanencias definibles en el cristianismo tradicional.

La teología cristiana, solidaria siempre de la Iglesia, a través de la cual sopla el Espíritu Santo (un teólogo excomulgado pierde su importancia teológica, aunque la conserve muy grande como «pensador») se ha ocupado desde siempre de los asuntos mundanos. Y no oblicuamente, sino de modo central, pues la teología dogmática, declarativa, analógica, tiene por tema, no Dios en sí mismo, que es incomprendible, sino las relaciones de Dios con el hombre y las del hombre y su mundo (social, cósmico) con Dios. Por consiguiente, las diferencias entre la *teología de la liberación* y otras direcciones de la teología, si existen, habrá que dibujarlas como diferencias en el modo de entender las relaciones del hombre con Dios, y recíprocamente, a través de la Iglesia.

4. Ahora bien, la diversidad de perspectivas que en el curso de dos milenios se han ido acumulando, hace imposible su consideración global si no se dispone de algunos criterios de clasificación pertinentes. En abstracto, hemos bosquejado alguno en la sistemática del párrafo anterior; los reexpondremos ahora en la forma de un decurso histórico. Existen, sin duda, varios criterios. Nosotros utilizaremos el que se basa en las relaciones que la Iglesia histórica ha mantenido con el mundo real. Nos acogemos, así, al criterio del párrafo I, en tanto que éste tomaba ya en cuenta las diferencias etic

de la Iglesia con el Estado (con los Estados en general, como formas representativas de tener lugar las relaciones entre los hombres). Prescindiendo de las variaciones de detalle y considerando el proceso globalmente, nos parece incontestable que las grandes fases por las cuales la Iglesia católica, desde una perspectiva etic, ha pasado en sus relaciones con los hombres organizados en sociedades políticas como Estados, son las tres siguientes: (1) Una fase inicial ascendente de expansión (principalmente a través de la sociedad controlada por el Imperio romano, desde Armenia a Portugal) y en la cual la Iglesia, en situación de proscripción, carecía aún de vigor político. Esta fase se extiende desde los primeros pasos de cristianismo hasta la Iglesia constantiniana, a partir del siglo IV. (2) Una fase central de plenitud en la cual, la Iglesia se identificará con la sociedad civil y se mantendrá a distancia del Estado romano primero, o de los Estados sucesores después. La Iglesia mantiene el monopolio del poder espiritual sin perjuicio de que, en esta fase, se produzca el cisma que divide Roma y Bizancio (un cisma que implica un desdoblamiento de la Iglesia única que, sin embargo, mantiene analógicamente sus funciones de poder es espiritual). Esta fase se extiende desde el siglo IV hasta el siglo XVI. (3) Una tercera fase de disgregación o marginación progresiva de la Iglesia, y de pérdida de su monopolio espiritual. Sus comienzos hay que ponerlos en la Reforma protestante, y su desenvolvimiento tiene que ver precisamente con el fortalecimiento del Estado moderno.

En función de estas diversas situaciones, con todos sus altibajos y variaciones, la teología cristiana tenderá a plantear su cuestión fundamental, la Encarnación (en tanto que implica la Resurrección, dentro de la *pericóresis* temporal). Acaso quepa decir que, en general (las excepciones de detalle, los dientes de sierra de la curva, no deben oscurecer la tendencia global de esa misma curva), hay una correspondencia estrecha entre las tres fases expuestas y las tres alternativas genéricas y sistemáticas dibujadas en el párrafo anterior:

1) Durante la primera fase, la teología tendería a desarrollar un monismo exclusivo, a incorporar a la *pericóresis* «la menor cantidad de mundo posible». El mundo es *valle de lágrimas*, lugar de paso. Más que a aproximarse al mundo al que se condena, se tenderá a alejarse de él, y a esta luz se interpretará el «mi reino no es de este mundo». Es la teología de las catacumbas, el cristianismo escatológico. Se vive en la idea de que el mundo está a punto de

acabar: pronto aparecerá el Anticristo y no es siquiera necesario contribuir a destruirlo.

2) A medida que vamos entrando en la segunda fase, las tendencias de la teología se irán concretando en el sentido del dualismo, resultado de la asimilación y justificación de un mundo que ha dejado de ser enteramente hostil. Tendrá lugar la incorporación masiva de sus contenidos en la economía de la vida eterna. Se tenderá a ver en el mundo y en sus instituciones la Epifanía de la divinidad encarnada: se justificará el servicio militar, la propiedad privada, la familia, la servidumbre y aun la esclavitud, y por supuesto el poder político, siempre que se mantenga a la Iglesia como la cúpula del poder espiritual. Actúa aquí una teología política muy firme, una «Teología de la reconciliación» aunque admita direcciones muy variadas, por ejemplo, la teología del agustinismo político.

3) Es la tercera fase aquella en la cual la teología cristiana tendrá que afrontar los problemas más importantes. Se exacerbarán las tendencias ya dadas, surgirán problemas nuevos (¿hay que bautizar a los indios americanos?), pero acaso pueda establecerse como ley o tendencia general la siguiente: en la misma medida en que la Iglesia va perdiendo el control en los asuntos mundanos, aparecerán con fuerza renovada (que se enfrentará a las tendencias conservadoras, siempre presentes) las formas de la «teología de la condenación». Pero no en el sentido de un abandono del mundo (como en la fase primera), sino en el de la lucha contra las instituciones de un mundo que no se contempla como algo que va a acabarse de inmediato. Las instituciones comenzarán a verse no tanto como epifanías, cuanto como «artefactos» diabólicos, hipofanías del Anticristo que se interponen como obstáculos al curso de la *pericóresis*. La teología ligada al llamado «pensamiento reaccionario» (Valsechi, Bergier) es el mejor ejemplo: el Anticristo será el inspirador, por ejemplo, de la Revolución francesa, y al invadir España tomará la forma de Napoleón (vid. Javier Herrero: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1961). La *teología de la liberación* podría considerarse como un episodio característico de esta tercera fase. Una fase en la cual los cristianos parece que se ven obligados a entrar en conflicto frontal con instituciones básicas del mundo contemporáneo, con las instituciones del Estado capitalista e imperialista, en cuanto obstáculos que interrumpen, y aún amenazan, el curso universal de la *pericóresis* temporal. Una teología que comenzará hablando, por tanto, de la

liberación de esas instituciones, como si se tratase de una categoría llena de significado cristiano. El problema preciso que tenemos entre manos no es entonces el de explicar desde «fuera» (sociológica, históricamente) por qué sectores importantes de la Iglesia se enfrentan a instituciones sobre las cuales han perdido el control, sino el de explicar, desde el propio cristianismo, en cuanto religión terciaria, por qué instituciones que, en principio, no se han considerado incompatibles con el cristianismo, sin embargo, se interpretan ahora como obstáculos de los que es preciso liberarse. Pues estas instituciones de las que hay que liberarse serán las que señalen el alcance que hay que dar a la Encarnación en el proceso total de la *pericóresis*.

4) Que la liberación política haya llegado a ser el objetivo de primer orden de los pueblos oprimidos por el colonialismo imperialista —que necesariamente, y aún sin quererlo, los pone a la vez en contacto con las técnicas y teorías más avanzadas—, es algo que se comprende bien, desde una perspectiva antropológica. Que miembros de la Iglesia católica, o de las Iglesias cristianas, en general, asentados en la proximidad de los pueblos explotados, se identifiquen con ese clamor, también es fácil comprenderlo (además hay precedentes abundantes: Las Casas, Montesinos...) Pero lo que se comprende peor es cómo y en virtud de qué fundamento esta identificación con los ideales populares de la liberación política puede ser vivida en términos religiosos. Y la prueba de que se comprende mal es que otros muchos miembros de la Iglesia, muchas veces los más allegados al Sumo pontífice, ven con recelo, o condenan de plano, la identificación de algunos de sus sacerdotes con los movimientos de liberación. En todo caso, vacilan en el momento de calibrar hasta dónde puede ser legítima esta identificación: ¿debe ser puramente moral?; ¿puede impulsar a ir a la guerrilla, aunque sin usar las armas?; ¿acaso no tiene alguna justificación religiosa el uso de las armas por sacerdotes católicos? Éstos son los problemas prácticos más urgentes de la *teología de la liberación*.

Una contraprueba de que no es nada evidente la inserción de los problemas de la liberación política en la esfera de las categorías religiosas, nos la ofrece la propia historia reciente de la *teología de la liberación*. Por ella vemos cuánto de vacilación, de tanteo, tiene esta historia hasta el momento de alcanzarse las fórmulas consabidas no menos confusas y vacilantes. Tomemos, por ejemplo, el esquema de falsificación que ofrece Hugo Assman en su *Teología*

de la praxis de la liberación, Salamanca, 1976, p. 30. El año 1965, dice, podría tomarse como referencia del proceso de cristalización del movimiento. En los años inmediatamente anteriores, es muy raro el uso del término «liberación»; se utiliza en su lugar el concepto de «desarrollo» [de los países subdesarrollados], aunque ampliado al concepto de «desarrollo integral del hombre», en encuentros del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). En cualquier caso, el «desarrollo» es un concepto de signo totalmente diferente al concepto de «liberación». Desarrollo no supone ruptura, sino precisamente colaboración con el «Imperio», que es el único que puede ofrecer recursos para el desarrollo económico, científico y cultural. A partir de 1965 (segunda fase) se nota, especialmente en documentos no oficiales, un creciente uso del término «liberación». Al mismo tiempo, aparece cada vez más clara la superación del lenguaje «desarrollista». Una tercera fase se inauguraría con el encuentro del CELAM II, en Medellín (1968), al que asistió el Papa Pablo VI: «Los documentos de Medellín dieron carta de ciudadanía al lenguaje «liberador» empleándolo, tanto en el sentido socio-analítico, para designar la situación de servidumbre *egipcia* en que se encuentran nuestros países, cuanto en sentido teológico, ligándolo estrechamente a la salvación y sus correlativos».

La historia del movimiento de la *teología de la liberación* demuestra con evidencia que, en cuanto a su génesis, este movimiento aparece estimulado por movimientos políticos coetáneos, a saber, los «frentes de liberación nacional», de inspiración marxista o maoísta; incluso (por vía universitaria), la llamada «liberación» de los años 60 que culmina en el Mayo del 68, y que iba asociada al *Ensayo sobre la liberación*, de H. Marcuse. Pero la cuestión no estriba en la génesis (o, si se quiere, en los *contextos de descubrimiento*), sino en la estructura teológica (en los *contextos de justificación* teológica). ¿Qué es lo que queremos significar con esto? Que no es legítimo confundir, sin más, una justificación teológica estricta con una justificación ideológica, aunque ésta tenga un contenido tomado de la Historia de la Iglesia, o de textos bíblicos convenientemente interpretados. Todos ellos serán argumentos analógicos, pero no son argumentos de justificación. Puesto que siempre hay otros episodios alternativos que van en dirección distinta. Jesús arroja a los mercaderes del templo, pero también dice: «Dad al Cesar lo que es del Cesar». ¿Y cómo determinar lo

que es del Cesar? El peligro de mantenerse en argumentos retóricos, destinados a persuadir al público que ya va en una dirección, es muy grande. Se acudirá a reinterpretar las plagas de Egipto, o el Éxodo, o los Macabeos..., pero ¿quién define las reglas de la interpretación? No se trata sólo de que quepa aducir contraejemplos. Se trata de que es el mismo ejemplo el que puede ser interpretado en sentidos opuestos. La parábola de los talentos puede interpretarse como una apología del capitalismo (o como una anticipación del llamado, por Merton, «efecto Mateo»), pero también puede interpretarse como una apología del desinterés de quien, poseyendo una fortuna, la arriesga en nombre de un proyecto más o menos grandioso. ¿Quién marca la interpretación exacta? Si no existe una arquitectura teológica abstracta, nadie. Pues el razonamiento por analogía no conduce a nada seguro, porque las analogías o las semejanzas pueden ser establecidas desde muy diversos puntos de vista; por tanto, cuando las argumentaciones sean por analogía, o por modelos evangélicos, o bíblicos, hay que pensar siempre en los intereses cambiantes que las empujan. No estamos afirmando la necesidad de prescindir de las analogías: éstas son necesarias. Pero sólo cuando van inspiradas por un sistema teológico potente, explícito o implícito, su utilización dejará de ser meramente retórica o propagandística.

Tenemos que dudar, muy seriamente, de la existencia de una *teología de la liberación* efectiva, como sistema dogmático cristalizado. No pueden confundirse los intentos con los resultados efectivos. Si no entendemos mal, la *teología intencional de la liberación* es el proyecto de incorporación de la idea de liberación política al dogma de la *pericóresis* temporal. Según esto, sólo si esta incorporación llegase a tener efecto cabría hablar de una teología positiva de la liberación. Lo que niega la teología convencional (aun la más vanguardista: la «teología de la cristiandad», la «teología de la muerte de Dios»...) es acaso la misma posibilidad de una *teología de la liberación*, y no ya la validez de alguna doctrina teológica coherente cristalizada. En realidad, yo no he encontrado esta teología por ningún lado, aunque sí muchas indicaciones dispersas. Reunirlas en un sistema coherente es una tarea indispensable para poder después pasar a la discusión (pues la coherencia, no implica, por sí misma, validez). Trataremos de bosquejar las líneas maestras de una teología coherente de la liberación en el párrafo siguiente.

La liberación política como concepto teológico

1. Parecerá a muchos, desde luego, temerario y pretencioso que alguien que no es creyente (cristiano), ni tampoco es latinoamericano, intente dibujar, siquiera sea esquemáticamente, las líneas maestras de una *teología de la liberación*. ¿No es en todo caso un intolerable intrusismo? Como tal lo tendrá quien presuponga que para conocer la estructura de cualquier formación cultural, es preciso estar dentro de ella. Pero esta presuposición es por completo discutible. Muchos sociólogos han reclamado la necesidad de una perspectiva «afuerista», frente a las posturas «dentristas» de quienes sostienen, por ejemplo, que «sólo un negro puede entender a una sociedad negra»; y muchos antropólogos muestran su decidida opción por el punto de vista etic (que es, en última instancia, «afuerista»), frente al punto de vista emic. La cuestión es demasiado compleja como para poderla tocar aquí de frente. Nos atenderemos al concepto de «teología dogmática declarativa», en tanto ella puede ser llevada a cabo emic, pero desde fuera del sistema. Me limitaré, por tanto, a recordar a quien me acuse de intrusismo algunos contraejemplos que prueban que, en ocasiones, una situación «externa» puede tener sus ventajas, y que la crítica ha de dirigirse a los resultados, y no a priori a la situación desde la que procede el «teólogo». Averroes, que acaso pisó la misma línea divisoria que separaba la creencia musulmana del descreimiento ¿no fue uno de los más eminentes teólogos del Islam? Lo que pudiéramos llamar «teología del modernismo» —la axiomatización y sistematización de aquella complejísima red de corrientes religiosas que fluían hace cien años, a través de las obras de Alfredo Loisy, Herzog y Dupin, Laberthoniere, etc.— ¿no encontró su mejor exposición en la Encíclica *Pascendi*, de Pío X, que no sólo se mantenía en el exterior del modernismo, sino que lo anatematizaba formalmente? Además, el caso de una teología desde «fuera» (de la fe), el caso de una «teología etic», no es un caso único y tiene paralelos abundantes en dominios muy diversos. La llamada «metodología dogmática» para el tratamiento del Derecho romano, no es una metodología puesta precisamente a punto por magistrados romanos antiguos, aun cuando los grandes juristas de la época de los Antoninos —Gayo, Papiniano—, o los de la época de Justinia-

no— principalmente Triboniano— formaron ya un movimiento compacto que avanzaba en la dirección de la sistematización dogmática. Pero los «grandes teólogos», por decirlo analógicamente, del Derecho romano, los que han sistematizado su doctrina, ya no son ni magistrados ni juristas romanos del mundo antiguo, sino estudiosos alemanes del siglo pasado, o profesores italianos del presente (Betti, muy señaladamente). Asimismo, la axiomática y sistematización de los principios que presiden una cultura determinada, el establecimiento de sus «postulados culturales», no es una tarea «teológica» que haya sido hecha siempre desde el interior de esas culturas, sino desde la cultura a la que pertenecen antropólogos tales como Oepler, o como Höbel. Y ¿acaso un geómetra actual, Hilbert, no estableció, desde un anacronismo obligado, mejor que el propio Euclides, los axiomas de la Geometría euclidiana?

2. No parece, pues, absurdo afirmar que la tarea de la construcción de una Teología de una religión terciaria, como lo es el cristianismo, que incorpora masas importantes de filosofía griega, pueda ser reivindicada, por la filosofía de la religión, a la manera como la teología estructural de las religiones secundarias ha sido reivindicada por la «ciencia de las religiones». Es evidente que la teología, así entendida, sólo conservará su color religioso, cuando esté vivo el fuego de la fe en los misterios que ella trata de concatenar. Cuando este fuego se extinga, la teología se transformará en ciencia o filosofía de la religión. No por ello será lícito concluir que, por tanto, la diferencia entre el teólogo dogmático y el filósofo (o científico) de la religión —la diferencia entre Santo Tomás y Dumézil— se aproxime a cero en el plano objetivo (el plano de los *finis operis*), y que sólo extrínsecamente quepa hablar de una distinción. Pues hay que tener en cuenta, en particular, que la filosofía de la religión, a su vez, forma parte del sistema global de la filosofía y ésta puede ser incompatible con los misterios de la teología dogmática. La Teología comienza propiamente, como ya hemos dicho, una vez que se aceptan ciertas premisas (míticas), en el momento de su concatenación, y no precisamente en el momento de la reducción de los mitos a la «razón». Porque esta reducción, más que Teología, será Ciencia de la religión. En el caso de las religiones superiores, y sobre todo, a medida en que la implantación social de las mismas llega a ser más profunda, la necesidad de la Teología se hace más imperiosa. Podemos deducir esta necesidad, no ya de un postulado *ad hoc* de un impulso de «racionaliza-

ción de los dogmas» (de los misterios), puesto que precisamente estos dogmas, o misterios, se supone que han de mantenerse como tales misterios. Vale aquí el *credo quia absurdum* de Tertuliano. La racionalización teológica, tal como la entendemos, no implica la eliminación de estos absurdos o misterios: la finalidad de la «racionalización» es encontrar una concatenación coherente de los misterios, entre sí, y con las creencias ordinarias. Mientras que en comunidades pequeñas (y mucho más en la vida individual) es relativamente fácil ajustarse a una interpretación práctica de los misterios elegida, entre otras varias posibles, y mantenida con firmeza una vez formado el paradigma correspondiente, en cambio, a medida que las creencias se extienden por diversos estratos sociales o círculos culturales heterogéneos, las interpretaciones prácticas comenzarán a ser cada vez más divergentes y la creencia común, en lugar de ser principio de unión, comenzará a ser principio de discordia. Aceptar la contradicción es condenarse a la discordia: descubrir la contradicción es tanto como saber que la discordia estallará, que el sistema es inconsistente. No porque hayamos descubierto la contradicción (como si ésta repugnase por motivos de purismo lógico o estético), sino porque la contradicción existe. La Teología, en realidad, que no es meramente especulativa, tiende a deshacer las contradicciones —y en esto consiste su intersección con la Filosofía— aunque sea a costa de rectificar misterios o bien creencias ordinarias, «racionales». En este caso, la Teología toma la forma de una «Crítica de la razón». En cualquier caso, la Teología comienza a ser pronto un «mecanismo» indispensable para el funcionamiento de toda religión universal.

3. Supuesta, por tanto, la concatenación de los misterios cristianos en el proceso cósmico de la *pericóresis* histórica a través de la Iglesia militante; y supuesta la tercera gran etapa temporal de esta Iglesia, tal como la hemos descrito en una época en la que el ideal de liberación política de los pueblos explotados ha arraigado en masas de población cada vez más amplias, el problema teológico se plantea en el terreno práctico como el problema del modo de incorporar el ideal de liberación, ya en marcha (incluso en los más literales términos militares) en el sistema mismo de los dogmas cristianos. Pues ocurre que también los programas políticos piden las respuestas de la Iglesia. El guerrillero puede decir: «El que no está conmigo, está contra mí». Por ello, la simple inhibición ante las cuestiones de la liberación, tanto como su condenación, constituyen ya una respuesta teológica, aunque sea negativa, que en-

frentará, dentro de la misma Iglesia, a quienes se vean impulsados a defender el significado religioso de la liberación política. Esta defensa debe ser religiosa, es decir, debe fundarse en la concatenación dogmática de las diversas posiciones, y no en motivos humanitarios o políticos. No bastará siquiera invocar la caridad del cristiano para con los pobres, puesto que «es más fácil que un rico se condene a que un camello pase por el ojo de una aguja». La liberación política de los pueblos debe poder alcanzar un significado sobrenatural que incluya, desde luego, la liberación histórica, pero de manera tal, que ésta sea deducible de aquélla, y no recíprocamente. Así es como planteamos las tareas propias de la *teología de la liberación*.

¿Cómo insertar en la *pericóresis* histórica, como un episodio suyo interno, el proceso de liberación de los pueblos? Es un problema en cierto modo nuevo, propio de «la tercera época» de la Iglesia. La teología tradicional había incorporado los problemas políticos a la *pericóresis* temporal de una forma en la que la idea de «liberación nacional» se desdibujaba propiamente al disolverse directamente en la idea de una sociedad cristiana universal «en la que no habría griegos, ni bárbaros, ni judíos, ni gentiles». Los problemas temporales de las «ciudades terrestres» tendían (teológicamente, no ya realmente) a ser «desactivados» en nombre de la Paz cristiana. A fin de cuentas, este mundo es un valle de lágrimas, de los pobres es el reino de los cielos, y al final, en la muerte, las diferencias étnicas, nacionales y sociales desaparecerán. Los poderosos serán condenados con bastante probabilidad: el cielo es la revancha de los oprimidos. Éstos no pueden exigir, por su parte, que los ricos repartan sus bienes en justicia —aunque a la vez se diga que los ricos, por amor de Dios, deberán comunicar sus bienes y compartirlos con sus hermanos por caridad. (Si no lo hacen recibirán su castigo adecuado en el Infierno, no en la Tierra.) La «Teología del Atlántico Norte», sin perjuicio de los delicados problemas existenciales que ella ha podido alumbrar —como pueda serlo el problema de la «muerte de Dios»—, se ha mantenido dentro de estas grandes líneas.

Pero en la «tercera época», los hechos estarían configurando de modo, al parecer, evidente, unas situaciones bien distintas, que difícilmente podrían ser asimiladas por aquella teología acomodaticia. Los poderosos ya no son católicos, ni siquiera cristianos. Ya no son como aquellas gentes que aun colonizando a los pueblos para explotar su fuerza de trabajo, al menos los bautizaban y les

enseñaban las verdades de la fe. Ahora los poderosos se limitan a explotar a los pueblos, a degradarlos. En el fondo, se están convirtiendo en obstáculos invencibles para la propagación de la Iglesia. ¿No ha llegado ya el momento para que la Iglesia católica tome partido en favor de la liberación de estos pueblos del yugo «del Imperio»? Ésta es una pregunta estrictamente teológica en el sentido dicho.

Y la respuesta, si no entendemos mal la «esencia del cristianismo», debe llevarse a cabo desde la perspectiva global de la *pericóresis* histórica, en tanto ella es la ejecución temporal, según hemos dicho, de la *pericóresis* eterna (Padre, Hijo, Espíritu Santo).

Ahora bien, la *pericóresis*, como movimiento circular que es, comporta un «arco descendente» (la Encarnación de la Segunda Persona en el seno de la Humanidad) y un «arco ascendente» (la resurrección de Cristo que es la promesa firme de la resurrección de los cuerpos). Pero en el momento de disponernos a entender teológicamente los «motivos» de la Encarnación, nos salen al paso dos tendencias que parecen irreconciliables en una perspectiva *emic*, pero que acaso son perfectamente compatibles desde una adecuada perspectiva *etic*: nos referimos a la tendencia a subordinar la encarnación al pecado de Adán («Cristo vino para salvarnos del pecado»), por un lado, y a la tendencia a desvincular la Encarnación del pecado de Adán, ligándola, en cambio, al mismo plan creador de un Dios que habría proyectado hacerse hombre, aun antes de que el hombre hubiera pecado. Desde «afuera», estas dos tendencias no se nos presentan como incompatibles. Por el contrario, cabe advertir en ambas la acción de un mismo principio dogmático, a saber, la definición de un Dios creador, dado en función del hombre, como objetivo final de la fase «descendente», creadora, que se continuará más tarde con la fase «ascendente», la divinización. Sin duda, el objetivo de la Encarnación, entendida como la elevación o salvación del mundo a través del hombre, no ya propiamente de su pecado, sino de su finitud de criatura, habrá que ligarlo al objetivo de la Encarnación como salvación del pecado original. El nexo se establece retrayendo el pecado a situaciones muy anteriores al pecado del hombre, es decir, al momento del pecado de los ángeles. Los ángeles habrían pedido a Dios (una vez que tuvo a bien revelarles su plan de Encarnación humana) ser ellos los sujetos de la unión hipostática. El pecado de los ángeles introdujo el pecado en el mundo, y es sólo a través de los ángeles caídos,

por la tentación diabólica, por lo que pecó el hombre. Según un pecado cuya esencia se hará consistir en el apartamiento de Dios y de los hombres, los unos respecto de los otros (una ruptura del orden de la fraternidad universal, que los teólogos de la liberación suelen simbolizar con el fratricidio de Caín). En conclusión, se diría que el objetivo originario de la Encarnación, como vía de salvación de la criatura finita, se determinará (una vez que todas las criaturas, desde los ángeles hasta los hombres, hayan pecado) como objetivo de salvación del pecado, y de un pecado colectivo a través de Cristo. La salvación del pecado es la liberación de los hombres del estado de fraternidad rota, es la restauración de la comunión universal.

Suponemos que el dogma cristiano central, a los efectos de la *teología de la liberación*, es el dogma de la Encarnación de la Segunda Persona en Cristo, es decir, la Encarnación de la Segunda Persona en un hombre de carne y hueso, hijo de María y hermano de los demás hombres. Por eso en la Encarnación, Cristo implica la fraternidad universal, el amor a todos los hombres, incluso a los enemigos. Un amor que no puede reducirse («horizontalmente») a mera filantropía (entendida como amor a los hombres en la Tierra), sin perjuicio de que este amor se fundamente en la condición que todos los hombres satisfacen de ser imágenes de Dios (entendido en el sentido deísta). El amor cristiano a los hombres, en cambio, es amor a los hombres «en el seno de Dios» —no meramente en la Tierra. La filantropía —incluida la filantropía jacobina de los «teofilántropos» (los «amigos de Dios y de los hombres») — enseña a amar a los hombres en la Tierra en cuanto son seres que vienen de Dios; pero el amor cristiano a los hombres es el amor a los hermanos que buscan refundirse de nuevo en el seno del Padre. Pero esto, a nuestro juicio, desde el punto de vista dogmático cristiano, no puede significar otra cosa sino que el amor a los hombres es un amor a los hermanos mortales en tanto que ellos van a resucitar. Es un amor a los mortales, en tanto que están llamados a formar parte en principio del Cuerpo de Cristo. Evidentemente, este dogma entra en inmediato conflicto con el dogma de la condenación eterna de los pecadores no arrepentidos. Es evidente que si hubiese «redención» de las penas del infierno, los problemas teológicos se plantearían de otro modo. Pero la «tercera etapa» de la que hemos hablado, no será otra cosa sino la edad en la que pueblos enteros, explotados y degradados, están siendo sujetados en esa situación por Imperios poderosos (la Unión Soviética respecto del cristianis-

mo bizantino u ortodoxo, y los EE.UU. respecto del cristianismo romano). Imperios, cuya codicia imparabile los convierte, como hemos dicho, en obstáculos criminales para la cristianización. Más aún, el mismo imperialismo, con sus leyes intrínsecas, implacables, moldea a sus hombres en formas de vida anticristianas, tales que, en términos de la *pericóresis*, obligan a pensar razonablemente que esos hombres, tras su resurrección, han de condenarse de modo irremediable. Parece entonces imprescindible construir la figura del «pecado colectivo», el concepto de una situación pecaminosa objetiva (y no pecaminosa en un sentido meramente personal-subjetivo). Una figura cuyos perfiles sólo se dibujan plenamente desde la perspectiva de la *pericóresis* ascendente. Pues no se trata de que la situación de la «tercera fase» sea injusta: es pecaminosa y, sólo por ello, se hace necesaria la liberación del pecado. Pero ¿por qué es precisa esta liberación cuando nos mantenemos en una perspectiva estrictamente teológica? Pues el argumento obvio que intenta fundar la liberación política en la liberación de la miseria, o en la liberación de la sociedad en clases antagónicas, o en la liberación de la injusticia no tiene, por sí mismo, *la menor fuerza teológica*. La *liberación* en la perspectiva teológica de la caridad —y no de la justicia— debe ser entendida como *salvación* obtenida en el ámbito de una sociedad dividida de forma irreversible, no ya en dos clases antagónicas pero temporales, sino en dos clases eternamente separadas, dos clases que desgarran a la humanidad y para siempre en dos mitades: la de los condenados y la de los bienaventurados. Ahora bien, si tiene una «lógica de bronce» la conclusión teológica según la cual, una vez pronunciada la sentencia del Juicio final (y pueto que ha sido la Voluntad de Dios), los bienaventurados han de sacar un incremento para su bienaventuranza precisamente de la contemplación, desde las alturas, de los horribles e inconmutables sufrimientos de los condenados (conclusión teológica que extrajo Santo Tomás, según demuestra el texto que citamos en la cuestión 4.), en cambio esta «lógica de bronce» se debilita cuando nos referimos a la humanidad en su «estado viador» anterior a la «sentencia final». Porque entonces, y en virtud de la libertad que a esta humanidad hay que atribuirle, todavía «se estará a tiempo» para conseguir la conversión de los explotadores de corazón duro pero que, como hijos de Adán y hermanos de Cristo, también son hermanos nuestros. Es a los explotadores, a los esclavistas, a los burgueses que colaboran con ellos a quienes, abrasados por el amor de Dios, desearemos también reincorporar al Cuerpo místi-

co. Y esto es lo que hace ineludible disponer de programas y acciones necesarias para *liberar* a los hombres del pecado objetivo en el cual están sumidos, encadenados por una cadena de acero, que no cederá hasta que no se le haga saltar rota en mil pedazos. La liberación política (si es que se acepta el diagnóstico científico —marxista, por ejemplo— de la explotación imperialista) habrá de ser contemplada como un episodio del proceso soteriológico de liberación del pecado, es decir, de la salvación. Según esto, el único transductor teológico capaz de elevar los programas de la liberación política natural a la condición de programas de liberación soteriológica sobrenatural, es el dogma de la resurrección de los cuerpos humanos, en el Cuerpo místico de Cristo. «Todos los intentos de motivación humanista de lucha por la liberación, tarde o temprano, se ven necesitados de preguntarse por el sentido que tiene la presión radical de morir por otros», dice Hugo Assman. Pero no se trata sólo de preguntar por el sentido del morir. La Teología debe también responder. ¿Qué otra respuesta religioso-positiva cristiana cabe dar a esta pregunta por el sentido del morir por otros, si no es precisamente la respuesta de la resurrección de los muertos? Si la liberación política implica la violencia de las armas, éstas deberán ser utilizadas sin dudarlo siempre que puedan ser templadas por el amor, por la caridad. Pues también eran el amor y la caridad los motores que, en su «segunda época», movían a la Iglesia a entregar a los pertinaces a la hoguera, procurando su conversión hasta el último momento. Y cuando esta conversión se conseguía, entonces el amor hacía que la Iglesia conmutase la pena de muerte en la hoguera por la pena, mucho más dulce, de la muerte por el garrote. Sirvan de ilustración de lo que decimos estos dos fragmentos del relato de la sentencia de quemado vivo cumplida por orden del Tribunal de Logroño, el 24 de agosto de 1719 (de la que da fe el escribano Francisco Pérez de Baños) contra Lorenzo González: «...Le predicaron y exhortaron [ya en el tablado] se convirtiese a la fe de Jesucristo; despreciándolo todo se mantuvo obstinado y pertinaz, y viendo el poco fruto que se sacaba de su conversión, yo el infraescrito Escribano que estaba presente a todo en el dicho tablado, ordené el ejecutor subiese una rama de ulagas encendida y se la pasase por la cara para prevenirle el rigor del fuego y lo que había de padecer si no se convertía, lo cual ejecutó inmediatamente; y todos los religiosos en altas voces y con fervoroso espíritu, *abrasados del amor* de Dios y conversión

de aquella alma, le predicaron con gran desengaño, previniéndole el fuego más voraz y sin consuelo de la eternidad de Dios y a dicha experiencia no se quejó, sin embargo de haberle lastimado toda la cara y viéndole en aquella forma apretaron con mayor ansia y celo al dicho reo para que se convirtiese y estando en serenidad pacífica dijo: yo me convertiré a la fe de Jesucristo...» Después de algunos episodios de reconciliación al condenado, por fin, se le conmuta la pena de hoguera por la de garrote... «Le pidió el reo [al verdugo] que le diese buena muerte y le ofreció hacerlo, con lo cual los dichos religiosos pasaron a predicarle y confortarle y a este tiempo entre diferentes religiosos del Padre que él había confesado [un dominico] hubo una conferencia que no convenía detener mucho al reo, porque parecía muchas sugerencias y hallándome yo el Escribano inmediato a los dichos religiosos pude entender toda la dicha conferencia que había sido en la conversación que tuvo el dicho Padre portugués con el reo... y deseoso [el escribano] de que no se malograra aquella alma que había dado tantas señales de conversión, disimuladamente di vuelta detrás del palo donde estaba el ejecutor y le di orden para que luego inmediatamente le pusiese la argolla y le diese garrote... y al mismo tiempo todos los religiosos a confortarle predicarle y confiarle a la misericordia de Dios».

Mediante la hoguera o el garrote, la teología de la «segunda fase» libró de los pecados individuales a la sociedad de su tiempo. Podría decirse que la teología de la Inquisición fue algo así como la teología de la liberación de los individuos pecadores (si no ya la de los pueblos a los cuales aquellos individuos podían contaminar) mediante la violencia de la hoguera, del garrote o de la horca (es decir, mediante la violencia propia de métodos de muerte individualizada). La teología de la liberación política es la *teología de la liberación* de los pueblos pecadores, de los pueblos que contaminan a los propios individuos mediante estrategias que incluyen una violencia, que ahora ya podrá ser colectiva (metralletas, bombardeos, misiles). Pero ahora, como antes, el horror de la muerte debe ser contemplado a la luz misteriosa de la resurrección de la carne, en el Cuerpo de Cristo. Abrasados por el amor de Dios hacia sus semejantes (los explotadores, duros de corazón) los cristianos tendrán que empuñar las armas, para lograr la liberación del pecado colectivo en el que tanto explotados como explotadores están inmersos confiando en la misericordia de Dios.

La teología de la liberación como ucronía filantrópica

1. La línea de fundamentación teológica que hemos expuesto —y que, hasta que no se nos proponga otra mejor, adoptaremos como único hilo conductor— es, desde luego, la línea más radical. Porque siguiéndola, nos vemos obligados a pasar por las raíces dogmáticas más profundas que sean capaces de conferir significado religioso a la liberación política. De una liberación que comporta no sólo la gran probabilidad de la muerte violenta de muchos individuos, sino también la seguridad absoluta de la resurrección de la carne como simples episodios de la tragedia divina de la *pericótesis*.

Ahora bien: es precisamente este radicalismo teológico el que nos lleva a experimentar serias dudas en torno a la viabilidad práctica de la *teología de la liberación*. ¿Efectivamente podemos contar con la fe viva en esos misterios (la resurrección de los muertos, el Cuerpo místico) que, de acuerdo con la construcción anterior, son componentes ineludibles del sistema teológico de la liberación? Si la *teología de la liberación* implica explícitamente la fe en la resurrección de la carne y la fe en el Cuerpo místico de Cristo, es evidente por simple contraposición, que si la primera o la segunda no existen, o son demasiado frágiles, entonces la *teología de la liberación* se derrumba. Y sólo entonces, cuando la fe ha muerto, la construcción propuesta podrá parecer una simple parodia de mal gusto. Mi tesis es que quien vea como una parodia la fundamentación de la *teología de la liberación* propuesta, podrá estar seguro de que no tiene fe en la resurrección de la *carne*. Y tanto menos fe tendrá, cuanto más ridículo le parezca el tener que acudir al dogma del Cuerpo místico para justificar teológicamente la participación de los cristianos en las guerrillas de Guatemala, de Nicaragua o de Angola.

2. La cuestión sobre el grado de fuerza que puede alcanzar en cada caso esta fe viva es una cuestión de hecho, y, por tanto, no es posible pronunciarse a priori sobre el asunto. A juzgar por los testimonios de los propios teólogos de la liberación, acaso podría concluirse, por lo menos, que existe una gran ambigüedad. Pues se insiste en la impertinencia de todo tipo de reduccionismo político (la liberación no es un mero desarrollo o emancipación colonial, ni

es liberación estatal, sino liberación religiosa del hombre); pero, por otro lado, se desconfía una y otra vez de cualquier forma de humanismo trascendente, en la figura de la liberación de los «cautivos de la Tierra». Pues la liberación —se dice— ha de tener lugar en la Historia («no somos llamados a convertirnos a un Dios allá arriba y ahí afuera, sino a un Dios que nos *provoca* en la Historia»). Pero es esta dicotomía entre el *Dios de allá arriba* y el *Dios que nos provoca*, aquella que es ineludiblemente ambigua. Puesto que el Dios que nos provoca en la Historia, nos provoca (tendrán que decir los cristianos) para peregrinar en la Tierra, metralleta en mano, con el fin sobrenatural de alcanzar al Dios de allá arriba, en la visión beatífica. La dicotomía sólo tiene sentido, en realidad, cuando se la dirige contra el cristianismo gnóstico, imaginario, sin duda, pero también contra el cristianismo conservador y acomodaticio que, sin embargo, se sentirá también *provocado*, desde su situación de honrado campesino o de ejemplar empresario cristiano, hacia la vida eterna. La dicotomía de referencia debería ser, por tanto, considerada como una dicotomía meramente retórica, en lo que afecta al planteamiento de los problemas de la *teología de la liberación*.

3. A nuestro juicio y aun a riesgo de equivocarnos, las probabilidades de que la *teología de la liberación* no sea otra cosa sino un capítulo interesante de la filosofía de la religión (en nuestras coordenadas, un capítulo en que nos es dado conocer un episodio más del proceso de ajuste de conceptos ligado a la evolución de las religiones terciarias, ya sea en la dirección de algún tipo de religión secundaria o ya sea en la dirección del ateísmo) son muy altas. Independientemente de que aplaudamos o condenemos, la disposición de tantos cristianos a luchar contra «el Imperio» en favor de los oprimidos; independientemente incluso de que nos inclinemos con respeto ante el heroísmo de tantos sacerdotes que han dado su vida en las guerrillas o han sido asesinados en la retaguardia, lo cierto es que no alcanzamos a ver en sus acciones el menor sentido religioso sobrenatural, claro y terminante. Se dirá que lo importante en su acción es su *ortopraxis* —y no los argumentos teológicos que puedan aducirse. Sin duda, esto es lo importante —y, por ello, nos inclinamos con respeto ante los héroes. Pero aquí no estamos sugiriendo que debieran haber obrado de otro modo. Estamos diciendo que deben abandonar la pretensión de una Teología imposible. Estamos afirmando que la carencia de Teología es sólo el índice de que su praxis no está inspirada por motivos

religiosos. Más aún, que es la propia praxis de la liberación una de las más enérgicas vías por las cuales pueda tener lugar la misma involución de la religión cristiana hacia la forma límite de una «filantropía trascendental». Cuando los motivos para incorporarse a los movimientos de liberación son tan obvios en el terreno político y humano, podremos afirmar como evidente que quien esté impulsado por esas motivaciones, tenderá también a percibir las motivaciones escatológicas como estímulos demasiado débiles y lejanos, de otro orden, innecesarios e ineficaces. Hasta el punto de que la consideración de aquellas motivaciones teóricas, teológicas, podrá contribuir a derrumbar la fe, a hacer posible que quede demasiado claro el esqueleto mitológico de la misma. Por su contenido, la *teología de la liberación* parece representar más bien, el testimonio de un clero que está en retirada, como tal clero, pero que ha visto, con una evidencia que le honra, que es indecente toda actitud de compromiso fundada en la teología tradicional y que ésta en el fondo no es otra cosa sino complicidad. Sin embargo, estamos dispuestos a conceder que esta vía de especulación confusional, en la que creemos consiste la *teología de la liberación* es, sin embargo, la única accesible para muchas personas que se formaron en el cristianismo y a quienes una claridad excesiva podría contribuir incluso a apagar su fuego revolucionario.