

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Gustavo Gutiérrez

El 29 de mayo de este año, en la Facultad de Teología del Instituto Católico de Lyon, Francia, donde cursó sus estudios de teología, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez recibió el Doctorado en esa disciplina, presentando para ello como tesis no un trabajo ex profeso sino el conjunto de sus obras publicadas. Presentamos a continuación la lección magistral que constituye la primera parte de la defensa de la tesis. Podemos considerarla una síntesis rigurosa, escueta y autorizada de la TL latinoamericana, que reconoce en Gustavo Gutiérrez a su primer sistematizador y a uno de sus más fervorosos animadores con su testimonio cristiano, su incansable actividad toda orientada a la edificación (cf. 1. Cor 10, 23) y con su palabra lúcida y cálida. Como se sabe la TL no es una escuela sino un movimiento. De ahí que la síntesis que ofrecemos no debe ser leída como el manifiesto de un partido o las tesis de una escuela. Todos los teólogos de la liberación se reconocen en ella, pero cada quien la ofrece con su talante teológico personal. El de Gustavo Gutiérrez es la teología fundamental (en el sentido rahneriano de lo básico de la teología más que lo intrateológico, una vez presupuestas las bases). De ahí su insistencia en el punto de partida formal (el misterio de Dios), histórico (el no-persona más que el no-creyente) y metodológico (seguir el Camino y reflexionarlo como actos primero y segundo); en el lugar teológico y sus mediaciones (el mundo del pobre y las ciencias sociales); y desde ahí el abordaje de los problemas centrales: la evangelización del Reino, los sentidos de la liberación y su articulación, y la necesidad de integrar el lenguaje de la profecía con el de la mística.

En nuestro medio existe hoy un interés genuino en la TL. Este texto breve, terso y espiritual puede propiciar un acercamiento y a la vez servir como guía de estudio y discusión. Lo hemos tomado de la última publicación del autor: La verdad los hará libres. CEP, Lima 1986. (N. de la R.)

Desearía indicar en forma escueta los puntos que considero centrales y permanentes en las publicaciones que presento como tesis para el doctorado en teología(*).

1 UN LENGUAJE SOBRE DIOS

1. Pensar el misterio

a) Toda teología es una palabra sobre Dios. En última instancia, Dios es su único tema. Ahora bien, el Dios de Jesucristo se presenta como un misterio; por tanto una sana teología es consciente de intentar algo muy difícil, por no decir imposible, al querer pensar y hablar acerca de este misterio. De allí la célebre sentencia de Tomás de Aquino: "De Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es". Importa ser claro sobre este punto al inicio de todo discurso acerca de la fe. Es también lo que afirmaba, fuera de un marco estrictamente teológico, el escritor peruano José María Arguedas: "Lo que sabemos es mucho

menos que la gran esperanza que sentimos". En efecto Dios, más que de saber, es objeto de esperanza, respetuosa del misterio.

b) Pero al mismo tiempo Dios es un misterio que debe ser comunicado, que no debe permanecer secreto, que significa vida para toda persona: Entonces ¿cómo encontrar un camino para hablar de Dios? En la perspectiva de la teología de la liberación, se afirma que a Dios se comienza por contemplarlo y poner en práctica su voluntad; sólo en un segundo momento se le piensa. Lo que queremos decir con esta expresión, es que la veneración de Dios y la puesta en práctica de su voluntad son la condición necesaria para una reflexión sobre El. Só-

lo a partir del terreno de la mística y de la práctica es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios. En la práctica, concretamente en el gesto hacia el pobre, encontramos al Señor (cf. Mt. 25,31-46), pero al mismo tiempo ese encuentro hace más profunda y verdadera nuestra solidaridad con el pobre. Contemplación y compromiso en la historia son dimensiones fundamentales de la existencia cristiana, en consecuencia ellas no pueden ser eludidas. El misterio se revela en la contemplación y la solidaridad con los pobres: es lo que llamamos el acto primero, la vida cristiana; sólo después, esta vida puede inspirar un razonamiento, es el acto segundo.

Contemplar y practicar constituyen juntos, de alguna manera, el momento del silencio ante Dios. El discurso teológico significa en cambio un hablar sobre Dios. Callar es la condición del encuentro amoroso -oración y compromiso con Dios. La experiencia de la insuficiencia de las palabras para expresar lo que vivimos en lo profundo hará nuestro lenguaje más fecundo y más modesto. La teología es un hablar constantemente



enriquecido por un silencio.

c) **El gran principio hermenéutico de la fe**, y por consiguiente de todo discurso teológico, es Jesucristo. El es el revelador del Padre, en El todo fue hecho y todo ha sido salvado (cf. Col. 1,15-20). La Encarnación del Hijo de Dios es el fundamento del círculo hermenéutico: del ser humano a Dios y de Dios al ser humano, de la historia a la fe y de la fe a la historia, de la palabra humana a la palabra del Señor y de la palabra del Señor a la palabra humana, del amor fraterno al amor del Padre y del amor del Padre al amor fraterno, de la justicia humana a la santidad de Dios y de la santidad de Dios a la justicia humana. Cristo, el Verbo de Dios, es el centro de toda teología, de todo lenguaje sobre Dios.

d) La teología, como reflexión crítica a la luz de la Palabra acogida en la fe sobre la presencia de los cristianos en el mundo, debe ayudarnos a ver cómo se establece la relación entre la vida de fe y las exigencias de construcción de una sociedad humana y justa. Ella explicitará los valores de fe, esperanza y caridad que ese compromiso contiene. Pero le tocará también contribuir a corregir posibles desviaciones, así como recordar algunos aspectos de la vida cristiana que corren el riesgo de ser olvidados si uno se deja llevar por los requerimientos de la acción política inmediata, por generosa que ella sea. Tal es la tarea de una reflexión crítica que, por definición, no quiere ser una justificación cristiana a posteriori. En el fondo, la teología contri-

buye a que el compromiso al servicio de la liberación sea más evangélico, más concreto y más eficaz. La teología está al servicio de la tarea evangelizadora de la Iglesia y se desarrolla dentro de ella como una función eclesial.

2. Espiritualidad y método teológico

a) La distinción entre los dos momentos (acto primero y acto segundo) es un punto clave en el método teológico, es decir en el procedimiento (método, de "hodós", camino) que se debe seguir para una reflexión a la luz de la fe. El punto es ciertamente más tradicional de lo que muchos piensan, pero lo que nos importa subrayar aquí es que él no se limita a una cuestión de metodología teológica, sino que implica un estilo de vida, una manera de ser y de hacerse discípulo de Jesús.

En el libro que relata los Hechos de la primera comunidad cristiana, ésta es llamada de una manera particular y original: "el camino". El término es usado con frecuencia en forma absoluta, sin calificativo. Seguir el Camino, es tener una conducta; el término griego "hodos" significa, en efecto, ambas cosas al mismo tiempo: conducta y camino. Los cristianos se caracterizan por un comportamiento, por un estilo de vida. Esto distingue a la comunidad cristiana en el mundo judío y pagano en el que vive y da testimonio. Esa conducta es una manera de pensar y actuar, "de caminar según el Espíritu" (Rm. 8,4).

b) La ruta para ser cristiano es el fundamento de la dirección que se toma para hacer teología. Por eso puede decirse que nuestra metodología es nuestra espiritualidad (es decir, una manera de ser cristiano). La reflexión sobre el misterio de Dios sólo se puede hacer siguiendo los pasos de Jesús. Únicamente a partir del caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre para toda persona humana. Tal vez debido a esta relación entre vida cristiana y método teológico, las comunidades eclesiales de base en América Latina se constituyen cada vez más en agentes de esa elaboración teológica.

Toda vida cristiana comienza por la conversión. Ella implica romper con el pecado personal y social y emprender una nueva senda. Esta es la condición y la exigencia de la acogida al don del Reino de Dios (cf. Mc. 1, 14). La conversión significa salir de su propio camino (cf. Lc. 10, 25-37) y entrar en el camino del otro, del prójimo, en particular del pobre en quien encontramos al Señor (cf. Mat. 25,31-45). Es también la condición de un actuar teológico profundo. Entrar en el mundo del pobre es un proceso largo y, a veces, penoso, pero allí es donde encontramos a Aquél sobre el que la teología está llamada a decir una palabra. Además de difícil, ese proceso incluye riesgos, ya que esa palabra, que es un hablar sobre el Dios de la vida, significa desafiar en la raíz, una realidad marcada por la muerte y la injusticia.

c) En el punto de partida de toda teología se encuentra el acto de fe. Pero no como simple adhesión intelectual al mensaje, sino como acogida vital del don de la Palabra escuchada en la comunidad eclesial, como encuentro con el Señor, como amor al hermano. Se trata de la existencia tomada en su totalidad. Acoger la palabra, hacerla vida, gesto concreto, está en el inicio de la inteligencia de la fe. Es el sentido del *credo ut intelligam* de San Anselmo, tal como lo explicó en un célebre texto: "No trato, Señor, de penetrar en tu profundidad, porque mi inteligencia no podría agotarla de ninguna manera; pero deseo comprender en una cierta medida tu verdad que mi corazón cree y ama. No busco comprender para creer, sino que creo para comprender. Porque estoy seguro de que si no creyera, no comprendería" (Proslogion, fin del primer capítulo). El primado de Dios y la gracia de la fe dan su razón de ser al trabajo teológico. A partir de allí, se puede comprender de manera apropiada que si el cristiano busca comprender su fe, es finalmente para poder "seguir a Cristo", es decir

para poder sentir, pensar y actuar como El. Una teología auténtica es siempre una teología espiritual como lo entendían los Padres. Todo esto significa que la vida de fe no es sólo el punto de partida, es también el punto de llegada de la reflexión teológica. Creer y comprender se encuentran por consiguiente en una relación circular.

d) Seguir a Jesús define al cristiano. Itinerario que, según las fuentes bíblicas, es una experiencia comunitaria, porque en verdad es un pueblo el que se pone en marcha. Los pobres de América Latina se han puesto hoy en movimiento en la lucha por la afirmación de su dignidad humana y de su condición de hijos e hijas de Dios, y en ese movimiento se realiza una experiencia espiritual. Es decir que allí se han dado el lugar y el momento de un encuentro con el Señor, se esboza así un camino en el seguimiento de Jesucristo.

Se trata de una preocupación ya antigua de la reflexión teológica que se está haciendo en América Latina (porque ella tiene conciencia de estar precedida por la experiencia espiritual de los cristianos comprometidos en el proceso de liberación). Pero esa inquietud se ha hecho más urgente y más rica, al precipitarse los acontecimientos en estos últimos años. En el contexto de la lucha por la liberación en función del amor y de la justicia entre todos, se abre tal vez una nueva vía para seguir a Jesús en América Latina. Espiritualidad germinal que, por esta misma razón, escapa todavía al dibujo preciso, a la tentativa de caracterizarla y aprisionarla en pocos rasgos, pero no por eso menos real y prometedora.

3. El punto de partida histórico

a) Una buena parte de la teología contemporánea parece haber tomado como punto de partida, a partir de la ilus-

tración, el reto lanzado por el espíritu moderno (con frecuencia no-creyente). Este cuestiona nuestro mundo religioso y exige de él una purificación y una renovación profundas. Bonhoeffer asumía ese desafío y formulaba de manera incisiva la pregunta que está en el origen de varios esfuerzos teológicos en nuestros días: "¿cómo anunciar a Dios en un mundo que se ha hecho adulto (mündig)?"...

Pero en un continente como América Latina, el desafío no viene en primer lugar del no-creyente, sino del no-persona, es decir de aquel que no es reconocido como persona por el orden social existente: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su calidad humana, el que apenas sabe que es un ser humano. El no-persona cuestiona ante todo, no nuestro universo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural; y hay allí un llamado a la transformación revolucionaria de las mismas bases de una sociedad deshumanizante. La pregunta no será entonces cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino: ¿cómo anunciarlo como Padre en un mundo no humano? Decir a las no-personas que son hijos e hijas de Dios, ¿qué implica eso? Esas preguntas fueron ya las que de alguna manera se plantearon en el siglo XVI a un Bartolomé de Las Casas, y a otros muchos, a partir del encuentro con el indígena americano.

b) En otras palabras, la pregunta que se plantea hoy en América Latina es ésta: ¿cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento del inocente? Es de alguna manera el tema del libro de Job. Y podemos afirmar que un lenguaje sobre Dios surge entre nosotros en estos tiempos a partir de los sufrimientos injustos, pero también de las esperanzas, de los pobres de este continente.

b) El pueblo pobre que irrumpe en nuestra historia es un pueblo al mismo tiempo oprimido y cristiano. América Latina es, en efecto, el único continente de los que se suele llamar Tercer Mundo que sea cristiano en mayoría. Situación particularmente dolorosa y que constituye un gran reto para la fe cristiana y para la Iglesia. Se trata de dos aspectos, opresión y cristianismo, de un único pueblo. Esto significa que no se puede, como lo quisieran algunos, tener en cuenta un aspecto sin relacionarlo con el otro. El carácter cristiano del pueblo latinoamericano está marcado por la condición de opresión en que vive; e inversamente su fe sella la experiencia de la injusticia que sufre así como la búsqueda de los caminos para liberarse de ella. Esta afirmación no suprime la diferencia existente entre esas dos dimensiones, pero quiere subrayar cómo se presentan en su vida concreta. Asumir ese punto de vista significa por consiguiente oponerse a todo tipo de "reduccionismo". Esta ha sido, desde los inicios, una preocupación en teología de la liberación; el rechazo, sea a un espiritualismo desencarnado que acentúa la vertiente religiosa del pueblo sin tener en cuenta las condiciones materiales de su vida; sea a una actividad política que deja para más tarde las exigencias y posibilidades de la fe cristiana porque las cuestiones económicas y sociales se consideran más urgentes. (Se trata sin embargo, de tendencias persistentes, cf. Puebla No. 329; por eso la Instrucción advierte contra "la tentación de reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre". VI, 5; ver también VI,4).

Esos dos "reduccionismos" ignoran la integridad del mensaje cristiano y la realidad del pueblo y se niegan a ver que el gran desafío al que debemos enfrentarnos es el de saber encontrar al Señor en el pobre de hoy; es decir, el de vivir una fe llena de esperanza y alegría en el corazón mismo de un amor solidario hacia los oprimidos, sus esperanzas y luchas, con vistas a una liberación total.

2. El mundo del pobre

a) La realidad latinoamericana está marcada por la pobreza que Puebla califica como "el más devastador y humillante flagelo" (n. 29) y como "antievangélica" (n. 1159). Constituye, según la famosa expresión de Medellín, una situación de "violencia institucionalizada" (Paz n. 16). Se debe por eso analizar y denunciar las causas estructurales de la injusticia y opresión que vive el pueblo

a) Se puede decir que, en las últimas décadas, la vida y la reflexión de la Iglesia en el contexto latinoamericano están marcadas por lo que podemos llamar la **irrupción del pobre**. Se quiere expresar con esto que quienes estaban hasta ahora "ausentes" de la historia se hacen poco a poco "presentes". Esta nueva presencia de los pobres y oprimidos se hace sentir en las luchas populares por la liberación, así como en la conciencia histórica que viene de ellas.

Se hace sentir también al interior de la Iglesia, en ella los pobres hacen escuchar cada vez más su voz y expresan abiertamente su derecho de vivir y reflexionar la fe en sus propios términos. El surgimiento de las comunidades eclesiales de base es una expresión de eso (Puebla n. 96, n. 643 y 1147), y otra es la teología de la liberación (cf. Documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre la Teología de la Liberación (1984) n. 20).

pobre de América Latina. Como lo recordó Juan Pablo II "la riqueza de pocos está hecha a costa de la pobreza de muchos".

Hoy percibimos cada vez más claramente lo que está en juego en esta situación: la pobreza significa muerte. Muerte provocada por el hambre, la enfermedad o por los métodos represivos de los que ven peligrar sus privilegios ante todo esfuerzo de liberación de los oprimidos. Muerte física a la que se añade una muerte cultural, porque en una situación de opresión se ve destruido todo lo que da unidad y fuerza a los desposeídos de este mundo. Este es el lugar del análisis social en ese esfuerzo teológico, porque él nos ayuda a entender las formas concretas que reviste, en América Latina, esa realidad de injusticia y de muerte.

De eso se trata cuando hablamos de la pobreza, de la destrucción de las personas y de los pueblos, de las culturas y las tradiciones. En particular, de la pobreza de los más despojados: los indios, los negros, y la mujer que, en esos sectores, se encuentra doblemente marginada y oprimida. No estamos entonces, como a veces se piensa, enfrentados únicamente al desafío de una "situación social", como si se tratara de algo exterior a las exigencias fundamentales del mensaje evangélico. Nos encontramos más bien ante algo contrario al Reino de vida anunciado por el Señor. Algo, en consecuencia, que un cristiano debe rechazar. No se puede tampoco, por ello, limitar la noción de pobre a una clase social determinada. Toda interpretación que reduce el pobre y la opción por él a un nivel puramente económico y político, está por consiguiente equivocada, y sin respaldo en nuestra perspectiva.

b) La vida del Pobre es, en efecto, una situación de hambre y explotación, de atención insuficiente a la salud, de falta de vivienda decente, de difícil acceso a la educación escolar, de salarios bajos y desempleo, de luchas por sus derechos y de represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es también una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacerse amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. En otros términos los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar o en ciertos casos quedarse en él pero con una conciencia más clara en ese universo, vivir en él; considerarlo no como lugar de trabajo sino de residencia. No ir hacia ese mundo unas horas para dar allí testimonio del Evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la Buena Nueva a toda persona humana.

c) Estamos convencidos que sin cantos a Dios, sin acción de gracias por su amor, sin oración, no hay vida cristiana. Pero ese canto es cantado por personas que viven en situaciones históricas determinadas. En el contexto latinoamericano podemos preguntarnos ¿cómo agradecer a Dios por el don de la vida desde una realidad sellada por la muerte prematura e injusta? No hay respuestas fáciles a esta pregunta, pero lo cierto es que esa realidad no elimina la vida de los pobres lo prueba el canto de acción de gracias, no hace callar la voz del pobre. Hasta se podría decir que se vive actualmente en América Latina un tiempo de juicio, un momento propicio, un *kairós*, un llamado a emprender nuevos caminos en la fidelidad al Señor.

3. Teología y ciencias sociales

a) La teología recurre siempre a cierta racionalidad, aunque no se identifica con ella. Esta racionalidad corresponde al universo cultural del creyente. Toda teología se interroga sobre el significado de la Palabra de Dios para nosotros, en el presente de la historia, y los esfuerzos de respuesta se dan en función de nuestra cultura, de los problemas que se plantean a las personas de nuestro tiempo. Desde ese universo cultural la Iglesia reformula constantemente el mensaje del Evangelio para nuestros contemporáneos y para nosotros mismos. Asistimos hoy día a una gran complejidad y una pluridimensionalidad del saber humano: filosofía, ciencias, expresiones artísticas. Todo eso debe intervenir en el trabajo de inteligencia de la fe.

b) Hablar de la pobreza presente en América Latina lleva a esforzarse por conocerla bien a través de descripciones y señalamiento de sus causas. Esto se realiza a través de análisis e interpretaciones que se sitúan al nivel de las ciencias sociales. Es lo que hicieron las conferencias episcopales. Ahora bien, en las ciencias sociales contemporáneas hay un cierto número de elementos que vienen del análisis marxista. Pero eso no autoriza de ninguna manera a identificar ciencias sociales y análisis marxista; sobre todo si se considera al marxismo con lo que el P. Arrupe llamaba "su carácter exclusivo" (Carta "Sobre el análisis marxista", Dic. 1980, n. 6). El hecho de apelar a las ciencias sociales en el contexto de la teología de la liberación tiene por lo tanto como función, ante todo, la de ayudar a un mejor conocimiento de la realidad social del pueblo latinoamericano (donde, históricamente

hablando, muchos viven su fe y su esperanza). Pero el recurso en teología a las ciencias sociales implica necesariamente, como lo dice bien la Instrucción, un "examen crítico de los métodos de análisis que se toman de otras disciplinas" (VII, 10; cf. también el párrafo IX, Puebla Nº 534 y Documento, n. 36).

4. Una opción teocéntrica

a) El "escándalo de la cruz" ilumina la realidad de la muerte injusta de tantas personas en América Latina. En efecto, ella hace aparecer más agudo el contraste entre esa situación de muerte y el don de la vida en Cristo. En el dramático relato del juicio de Jesús que nos propone el Evangelio de Juan, lo vemos pasar poco a poco de acusado a juez (cf. Juan 18-19). En la teología joánica, la cruz se convierte así en trono para ese "Hombre" identificado con los pobres de este mundo (cf. Mt. 25, 31-46) que al mismo tiempo es rey. Rey de un Reino de vida, precisamente el anuncio de la vida lo lleva a la persecución y a la muerte en la cruz; Reino que el Padre confirma con la victoria sobre la muerte, en la Resurrección de Jesús.

A la luz de esta vida que pasa por la muerte, debemos juzgar la situación de muerte prematura e injusta de grandes mayorías de nuestro subcontinente. Este juicio nos hará ver que el sentido profundo de lo que llamamos la liberación integral -tema presente desde los inicios de la teología de la liberación- significa finalmente la acogida del Reino de vida. Vida que implica todas las dimensiones humanas, según la voluntad englobante de Dios; y por lo tanto contraria a la situación de muerte injusta de los pobres y oprimidos. Estado de cosas que por eso, desde el punto de vista teológico, es calificado por Medellín y Puebla como "situación de pecado".

b) Por esta razón, porque el don de la vida nos lleva al rechazo de la muerte injusta, el motivo último de lo que se llama "la opción preferencial por los pobres" se encuentra en el Dios en quien creemos. Puede haber otras razones válidas: el surgimiento de los pobres hoy, el análisis social de esa situación, la compasión humana, el reconocimiento del pobre como protagonista de su propia historia. Pero, a decir verdad, el fundamento de ese compromiso para el cristiano es teocéntrico. La solidaridad con los pobres y oprimidos se basa en nuestra fe en Dios, el Dios de la vida que se revela en Jesucristo.

1. Anunciar el Evangelio de Jesucristo

a) Saber que el Señor nos ama, acoger el don gratuito de su amor es la fuente profunda de la alegría de aquel que vive de la Palabra. Comunicar esa alegría es evangelizar. Es comunicar la Buena Nueva del amor de Dios que ha cambiado nuestra vida. Anuncio en cierto modo gratuito, como gratuito es el amor que lo origina. En el punto de partida de la tarea evangelizadora hay, pues, siempre una experiencia del Señor: vivencia del amor del Padre que nos hace hijos e hijas y nos transforma, haciéndonos más plenamente hermanas y hermanos de todos. Anunciar el Evangelio, es anunciar el misterio de la filiación y la fraternidad, misterio escondido desde todos los tiempos y revelado ahora en Cristo muerto y resucitado. Por eso, proclamar el Evangelio es convocar en **eclesía**, es reunir en asamblea. Sólo en comunidad la fe puede vivirse en el amor, celebrarse y profundizarse, vivirse en un gesto único como fidelidad al Señor y como solidaridad con todas las personas humanas. Aceptar la palabra es convertirse al Otro en los otros. Es con ellos que vivimos esa palabra. La fe no puede vivirse en un plano privado e intimista: la fe es la negación de todo repliegue sobre sí mismo.

b) Hacer discípulos a todas las naciones (cf. Mt. 28, 19) es la misión confiada a sus discípulos por el Resucitado en Galilea, en el lugar mismo de la predicación de Jesús. La universalidad del mensaje lleva así la marca de esa tierra de Galilea olvidada y despreciada. El Dios anunciado por Jesucristo es el Dios cuyo llamado es universal, orientado a toda persona humana, pero es al mismo tiempo un Dios que ama con amor preferencial a los pobres y desposeídos. La universalidad no sólo no se opone a esta predilección, que no es exclusividad, sino que la exige para precisar su propio sentido. La preferencia encuentra su horizonte en el llamado de Dios a todo ser humano. Esta doble exigencia de **universalidad y preferencia** es un reto para la comunidad de discípulos del Señor. Este es el lugar explícito y auténtico de lo que Juan XXIII llama la "Iglesia de los pobres", en tanto que vocación de toda la Iglesia, y sobre la cual han insistido después Medellín, Puebla y Juan Pablo II (cf. también Instrucción IX,

9). Ella significa que es en el dinamismo mismo del anuncio de la Buena Nueva, que nos revela como hijos del Padre y como hermanos y hermanas entre nosotros, que se vive la creación de una comunidad, la Iglesia, que pueda ser signo visible ante todos de la liberación en Cristo.

c) En el proceso de liberación podemos distinguir tres dimensiones o niveles: liberación social, política, económica; liberación humana en sus diferentes aspectos y liberación del pecado. Se trata de un proceso en última instancia único, pero no monolítico; es necesario distinguir en él dimensiones diversas que no pueden ser confundidas entre ellas. Ni separación, ni confusión, ni verticalismo, ni horizontalismo (cf. Puebla nn. 321-329). Sólo así se puede mantener tanto la unidad dada por la iniciativa libre y gratuita de Dios en todo lo que concierne a la historia humana, como las autonomías relativas sin las cuales no se afirma con suficiente nitidez la consistencia de la acción humana y la gratuidad de la gracia. Podemos llamar a eso un "principio calcedoniano", porque se inspira en la gran afirmación del dogma cristológico en Calcedonia. Unidad sin confusión, distinción sin separación. Esto es lo que en teología de la liberación es llamado la liberación total en Cristo.

2. Reino y liberación

a) La liberación es en su raíz un don del Señor. "Para que seamos libres nos liberó Cristo" (Gál. 5,1), nos dice San Pablo. **Liberación del pecado** en cuanto representa un repliegue egoísta sobre uno mismo. Pecar, en efecto, es negarse a amar a los demás y por consiguiente al Señor mismo. El pecado, ruptura de la amistad con Dios y con los demás, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en la que viven los hombres (cf. Medellín, Justicia n. 3). Decir que el pecado es la causa última no significa de ninguna manera negar las causas estructurales y los condicionamientos objetivos de esas situaciones: pero se quiere subrayar así que las cosas no suceden por casualidad: que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal o colectiva responsable, una voluntad de negarse a Dios y a los demás. Hay que recordar también que una trans-

formación social, por radical que sea, no trae automáticamente consigo la supresión de todos los males (cf. Medellín, Justicia n. 3; y el texto reciente de la Instrucción XI, 9).

b) Tomás de Aquino distinguía entre **libertad de y libertad para**. La primera se refiere a la libertad del pecado, del egoísmo, de la injusticia, de la necesidad, situaciones que exigen una liberación. La segunda recuerda el objeto de esa libertad: el amor, la comunión; es la etapa final de la liberación. **Libres para amar**, esta fórmula inspirada en San Pablo y San Agustín, expresa el sentido pleno del proceso de liberación en el que están comprometidos numerosos cristianos de América Latina. Liberar, en última instancia, es dar la vida, y la vida significa comunión con Dios y con los demás. Liberación para la comunión y la participación, según los términos de Puebla. En efecto, Cristo, por el don de su Espíritu, nos hace entrar en comunión con Dios y con todos los hombres. Más exactamente, es porque nos hace entrar en esa comunión, en esa búsqueda caminando hacia su plenitud, que es vencedor del pecado, negación del amor, y de todas las consecuencias de ese pecado.

c) Por eso mismo no se puede identificar la venida del Reino con las **realizaciones históricas de la liberación humana**. El crecimiento del Reino es un proceso que se realiza históricamente en la liberación, en la medida en que esta última significa una mejor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva y fraterna. Pero va más allá; porque se realiza en hechos históricos portadores de liberación, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su pleno cumplimiento y los impulsa efectivamente hacia la comunión total. No estamos ante una identificación. Sin acontecimientos históricos liberadores, no hay crecimiento del Reino, pero el proceso de liberación sólo destruirá las raíces de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre con el advenimiento del Reino que es ante todo un don. Más aún, se puede decir que el hecho histórico, político, liberador es crecimiento del Reino, es acontecimiento salvífico, pero no es la venida del Reino, ni la salvación total. Es una realización histórica del Reino, y por serlo es también anuncio de su plenitud; allí reside la diferencia (cf. Documento de la Conferencia episcopal peruana sobre la teología de la liberación nn. 50-53).

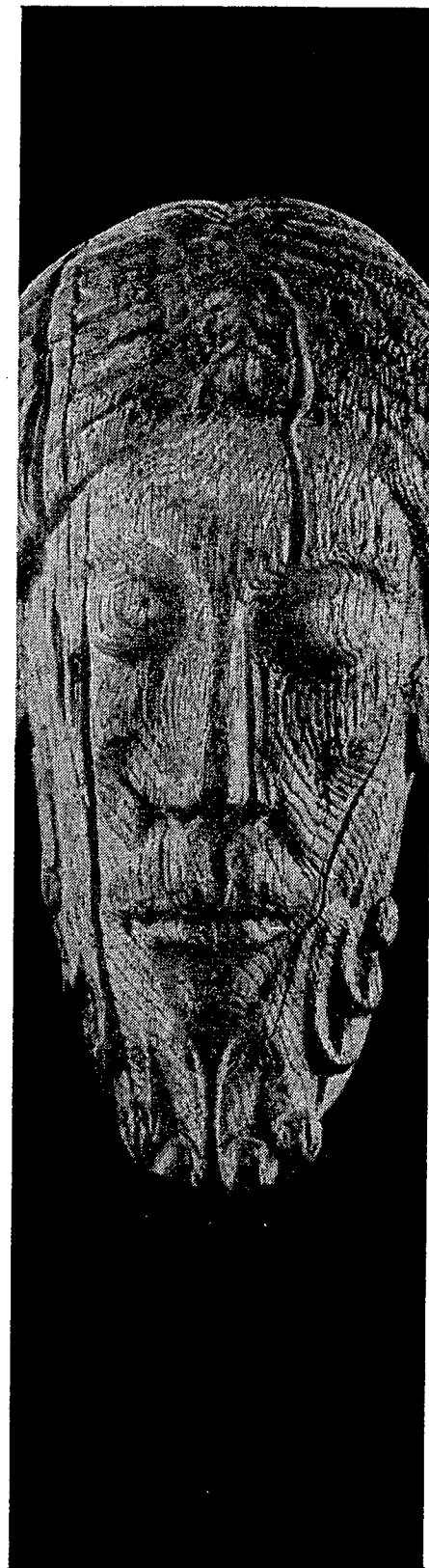
3. Un doble acercamiento

a) Desde el punto de vista de la reflexión teológica, el desafío que se plantea en América Latina es el de encontrar un lenguaje sobre Dios que nazca de la situación creada por la pobreza injusta en la que viven amplias mayorías (razas despreciadas, clases sociales explotadas, culturas marginadas, discriminación de la mujer). Debe ser al mismo tiempo un discurso alimentado por la esperanza que levanta un pueblo que busca su liberación. En ese contexto de sufrimientos y alegrías, de incertidumbres y certezas, de compromisos generosos y ambigüedades, debe surgir continuamente nuestra inteligencia de la fe.

Se puede decir, creemos, que un lenguaje profético y un lenguaje místico están naciendo en estas tierras de expropiación y de esperanza. Se trata de hablar de Dios -como en el libro de Job- desde el sufrimiento del inocente. El lenguaje de la contemplación reconoce que todo viene del amor gratuito del Padre. El lenguaje de la profecía denuncia la situación -y sus causas estructurales- de injusticia y expropiación en la que viven los pobres de América Latina. En ese sentido, Puebla habla de saber descubrir "los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, en los rostros" marcados por el dolor de un pueblo oprimido (n. 31-39).

Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el riesgo de no morder en la historia en la que actúa Dios y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar su visión y debilitar la percepción del que hace nuevas todas las cosas, "Canten a Yahvé, alaben a Yahvé, porque ha liberado al pobre de la mano de los malhechores" (Jer. 20,13). Cantar y liberar, acción de gracias y exigencia de justicia. Entre la gracia y la exigencia discurre la existencia cristiana. En el origen y como englobándolo todo está el amor libre y gratuito de Dios. Pero ese don requiere un comportamiento que se traduce en obras de amor hacia el prójimo, en especial hacia los más desvalidos. Allí está el desafío de una vida cristiana que busca, más allá de posibles evasiones espiritualistas y eventuales reduccionismos políticos, ser fiel al Dios de Jesucristo.

b) Estos dos lenguajes quieren comunicar el don del Reino de Dios: revelado en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Allí está el corazón del mensaje que vamos redescubriendo desde nuestra realidad, y que nos convoca como comunidad, como Iglesia, al



interior de la cual tratamos de pensar nuestra fe. La teología es una función eclesial. Se hace en una Iglesia que debe dar en la historia el testimonio de una vida victoriosa de la muerte. Ser testigo de la resurrección significa optar por la

vida. Por todas las expresiones de la vida, porque nada escapa a la globalidad del Reino de Dios. Este testimonio de vida (vida material y espiritual, personal y social, presente y futura) reviste una particular importancia en un subcontinente marcado por la muerte prematura e injusta, pero también en los esfuerzos por liberarse de la opresión. Esta realidad de muerte y de pecado es una negación de la resurrección. Por eso, el testigo de la resurrección es el que podrá siempre preguntar irónicamente -según la Escritura-: "Muerte, ¿dónde está tu victoria?". Es, en efecto, la pregunta que brota de un testimonio como el de Mons. Romero, por ejemplo, y de otros tantos.

c) Esa vida la celebramos en la Eucaristía, tarea primera de la comunidad eclesial. En el compartir el pan, hacemos memoria del amor y la fidelidad de Jesús que lo llevaron a la muerte, y de la confirmación de su misión para el pobre a través de la resurrección. La fracción del pan es al mismo tiempo el punto de partida y el punto de llegada de la comunidad cristiana. En ella se expresa la comunión profunda en el dolor humano convocado muchas veces por la falta de pan, y se reconoce, en la alegría, al Resucitado que da la vida y levanta la esperanza del pueblo convocado por sus gestos y su palabra.

...

La teología de la liberación trata -en comunión eclesial- de ser un lenguaje sobre Dios. Es un esfuerzo por hacer presente, en el mundo de la opresión, la injusticia y la muerte, la Palabra de vida.

NOTA

* Para este trabajo he tenido en cuenta las observaciones de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación de la Congregación para la Doctrina de la Fe (setiembre 1984) y del Documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre la Teología de la Liberación (octubre 1984). El documento afirma "Invitamos, particularmente a los que se dedican a la teología de la liberación, a hacer una evaluación de sus propios estudios y publicaciones a la luz de la referida Instrucción y del presente documento" (No. 75). En ese espíritu he buscado poner en claro en este resumen (y en el debate teológico sobre mis publicaciones que siguió a su presentación) el pensamiento que he desarrollado en mis escritos, y evitar así interpretaciones inadecuadas de ellos. Este esfuerzo me ha permitido reafirmar la comunión con el Magisterio, y la voluntad de colocar la reflexión teológica al servicio de la tarea evangelizadora de la Iglesia.