

ENSAYO

DEBATE SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: UNA RESPUESTA CLAVE*

Fernando Moreno**

El 24 de marzo de 1984 los hermanos brasileños Leonardo y Clodovis Boff, ambos franciscanos, el primero un connotado "teólogo de la liberación", reaccionaban frente a una comunicación privada hecha por el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe, durante el año 1983. Si el cardenal apuntaba entonces certeramente a la esencia de la "teología de la liberación" inspirada en el marxismo y en las ya centenarias tesis del modernismo (condenado por Pío X), la reacción de los Boff nos aportaba, por primera vez en forma explícita y directa, el modelo mismo de lo que, lógicamente, podría esperarse de la posición "liberacionista", al verse ésta enfrentada a una eventual condena por parte de Roma.

En este sentido, la "defensa" de Leonardo y Clodovis Boff no sólo anticipaba reacciones posteriores, sino que, más fundamentalmente, ella constituye tal vez como el mejor "principio" de interpretación de lo que ha sido la reacción del "liberacionismo" —y del mismo Leonardo Boff, muy particularmente— frente a la *Instrucción* vaticana posterior a la comunicación privada del cardenal Ratzinger.

Si tratamos de sintetizar en un solo juicio la cuestión, habría que decir que la minimización del ser y del quehacer de la Iglesia por parte de los "teólogos de la liberación" (y especialmente por parte de Leonardo Boff, en sus libros *Eclesiogénesis*, e *Iglesia: Carisma y poder*), implicaba ya, radicalmente, el desconocimiento o la descalificación de cualquier juicio crítico o condena vaticana, por provenir éstos de una Iglesia que al pre-

* Documento presentado el día 27 de septiembre de 1984 en el Seminario "Formación Democrática", organizado por el Centro de Estudios Públicos. Dicho Seminario fue dirigido por el señor Andrés Benavente.

** Profesor del Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile; Profesor de la Pontificia Universidad Católica; Presidente de Icheh.

tender "monopolizar" la interpretación y la aplicación de la fe, se estaría convirtiendo en una anti-Iglesia. Si la "lucha de clases" atraviesa la Iglesia misma, y si la Iglesia se define en definitiva como Iglesia de los "pobres" y "oprimidos", como "Iglesia popular", como han repetido los "teólogos de la liberación" desde Gustavo Gutiérrez, o desde Hugo Assmann, lógicamente habrá una Iglesia de la "verdad", Iglesia cuestionada y perseguida (Iglesia popular), y otra del error y la mentira, Iglesia dominante e inquisidora.

En este esquema, típicamente marxista, el momento de la ruptura signa también la hora de la Iglesia de la "periferia", como dirá Leonardo Boff, y el ocaso de la Iglesia del "centro", es decir, de Roma.

Introducción

La cuestión de la teología de la liberación se ha convertido en un debate público y actual. Es ésta una comprobación banal. Frente a esto se plantea la necesidad de precisar al menos tres cosas:

- 1 ¿Qué se entiende por "teología de la liberación", y quiénes la representan?
- 2 ¿Qué alcance tienen las precisiones, advertencias, críticas y denuncias, que desde mayo de 1971 (fecha de la Carta apostólica al cardenal Maurice Roy, Nos. 30-39) han venido efectuando los tres últimos Pontífices,¹ hasta la reciente *Instrucción* del 6 de agosto pasado, firmada por el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, y aprobada y ordenada publicar por Juan Pablo II?² Por último,
- 3 ¿Qué respuesta o reacciones ha provocado esa serie de intervenciones vaticanas, en los pastores, en el Pueblo de Dios en general, muy particularmente en los mismos afectados?

Durante el año 1983 hubo dos "acontecimientos" casi simultáneos que marcaron de parte del Vaticano no una disposición de fondo diferente frente a la cuestión (teología de la liberación), pero sí una nueva decisión: las "observaciones" hechas al Episcopado peruano por la Congregación para la Doctrina de la Fe frente a los problemas que presenta la teología de la liberación de Gustavo Gutié-

- 1 No hay que olvidar que durante los 33 días de su pontificado, Juan Pablo I se dio tiempo para dejarnos una Catequesis fundamental al respecto: "Es un error. . . afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo; que el "Regnum Dei" se identifica con el "Regnum hominis", que allá donde está Lenin, está Jerusalén". 20 de septiembre de 1978.
- 2 En el magisterio particular, es preciso citar dos documentos del Episcopado chileno anteriores a 1975: *Evangelio, política y socialismos* (1971), y *Fe cristiana y actuación política* (1973) y, muy especialmente, un documento posterior del Episcopado colombiano: *Identidad cristiana en la acción por la justicia* (1976).

rez;³ y la comunicación privada del mismo cardenal Ratzinger, que fue dada a conocer primero en Chile hacia diciembre del año pasado, y luego en Italia (*Trenta Giorni*).

Uno y otro "acontecimiento", ambos documentos, tienen una importancia mayor para comprender bien la *Instrucción* más reciente (6 de agosto de 1984), y aportan ya, al mismo tiempo, algunos elementos fundamentales para responder a las dos primeras preguntas. Uno y otro documento catalizaron respuestas de teólogos de la liberación de primera línea,⁴ explícita o implícitamente apuntados por aquéllos. Gustavo Gutiérrez hizo la apología de su obra, defendiendo sus planteamientos cuestionados (en 10 puntos) en unas 70 copiosas páginas. Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff (brasileños) respondieron con un artículo publicado por la *Folha de Sao Paulo*, en marzo pasado, a la comunicación (inicialmente privada) del cardenal Joseph Ratzinger, quien ve en la teología de la liberación (de cuño marxista) "un peligro fundamental para la fe de la Iglesia". La importancia religiosa, eclesial, cultural y política de esta comunicación no debiera haber escapado a ningún observador atento a la vida de la Iglesia Católica (sobre todo, en América latina). Tanto más, si se piensa en la cantidad de reacciones (europeas y americanas) que provocó la publicación de dicha comunicación, entre las que se debe destacar la de los hermanos brasileños que aquí consideramos. En cierta forma, la respuesta de estos teólogos⁵ anticipa ya (y permite comprender mejor) la reacción que más recientemente ha provocado en muchos "liberacionistas" la Instrucción de la Sagrada Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación".⁶

En todo caso, frente a la crítica "privada" y sorda que han venido haciendo al cardenal Ratzinger algunos "liberacionistas" de

3 En *Tierra Nueva*, 51, octubre de 1984, pp. 94-96.

4 Y al menos una reacción episcopal, aún poco conocida en su complejidad: la del Episcopado peruano.

5 "O grito da pobreza a partir da fe", en *Folha de Sao Paulo*, 24 de marzo de 1984.

6 La *Instrucción* del 6 de agosto ha catalizado dos tipos de reacción en el seno del "liberacionismo": una de protesta, de crítica y aun de rebeldía: la otra de aparente "sumisión". La primera puede ser ilustrada con la actitud del mismo Leonardo Boff a partir de su entrevista con el cardenal Ratzinger del 7 de septiembre (1984). La segunda (que ya anticipaba de alguna manera el artículo de Gustavo Gutiérrez en "Páginas", Lima, 63-64, de septiembre de 1984: *Teología y Ciencias Sociales*, pp. 4-15), tiene tal vez su mejor ilustración en la declaración del chileno Pablo Richards, publicada en el Boletín Icla (Informativo Católico Latinoamericano), 60, de septiembre de 1984. En este segundo caso (espectacular, para decirlo de alguna forma), si descartamos la hipótesis de esquizofrenia, no vemos sino dos explicaciones posibles: o se trata de una conversión de tipo paulino; o se trata de una burda estrategia (¡perdón: táctica. . .!) enunciada con un raro cinismo.

menos envergadura ("Ratzinger es alemán. . . de ahí su incapacidad para comprender un fenómeno latinoamericano"; "su exegesis es primaria" (!); "no vive con los pobres"; "su palabra no es magisterio oficial". . .). la respuesta de los Boff parece sutil y aun sofisticada. Ella no es, sin embargo, menos radical. Veamos esto algo mas de cerca.

Los hermanos Boff introducen su respuesta en base a una doble concesión: dicen aceptar "algunas advertencias y lecciones" del cardenal, y, por otro lado, reconocen "algunas tomas de posición tajantes" y "algunas articulaciones insuficientes", en la teología de la liberación. Sin embargo, esto no afecta a "la gran línea o al proyecto fundamental" de esta teología. Según nuestros teólogos brasileños, se trataría sólo de "expresiones aisladas". De ahí que los teólogos de la liberación "difícilmente puedan reconocerse en la descripción hecha" por el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En oírás palabras, el cardenal Ratzinger estaría "errando el tiro", y esto, tanto a causa del método teológico por él practicado como, en el fondo, por su radical incapacidad para captar la novedad de aquella teología. Ambas cosas estando, por lo demás, estrechamente ligadas.

En relación a la metodología, apenas veladamente se acusa al cardenal de quedarse en la "letra" desconociendo el "espíritu", y más grave aún, de "caer en los viejos métodos. . . de la Iglesia y de la sociedad", consistentes en "forzar el texto para hacerlo decir lo que no quiere decir, interpretando todo in malam partem. . .". Esta crítica "ad hominem" —verdadero proceso de intenciones— es reforzada por la afirmación de que dado que el cardenal Ratzinger ha sido formado "en la tradición teológica clásica", difícilmente podría "percibir correctamente el proyecto teológico" de la teología de la liberación. Pero las dificultades cardenalicias lindan en una radical incapacidad si se piensa que "quien no ha tenido la gracia de hacer la experiencia del pobre y de la pobreza" (y que se encuentra condicionado en su fe y su conciencia por otro "lugar social") (!), no está capacitado para comprender la novedad de una teología que reivindica como su condición de posibilidad misma el hacerse "a partir de y en relación estrecha con la realidad viva y cruda de los pobres y de la pobreza. . .".

Aquí encontramos nuestro segundo punto: la supuesta novedad de la teología de la liberación, en cuanto dificultad objetiva para su comprensión. Recurriendo a un viejo sofisma, los Boff pretenden que "lo nuevo solo se comprende en base a lo nuevo" ("A música nueva, oídos nuevos"). Pero, ¿cómo enuncian, más precisamente, la novedad? En este punto, nuestros teólogos no se hacen problema en afirmar que "es muy evidente que la teología de la liberación quiere afincar sus raíces en el depositum fidei, y alimentarse en él". Ella no sería sino la *theologia perennis* que apunta a "reflejar" la fe

en los contextos históricos siempre cambiantes,⁷ a "reflejar los signos de los tiempos a la luz de la fe". En esta perspectiva, "la teología de la liberación pretende no ser más que el grito articulado del pobre a partir de la fe".

Ahora bien, ¿cómo articulan este "grito" los teólogos a que el cardenal Ratzinger directa o indirectamente apunta en su crítica? En cierta forma, aquí reside todo el problema. Como queda claro en el análisis crítico del prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la articulación del discurso "teológico" se hace a partir del marxismo y de lo que podríamos designar como una "profundización" hegeliana y modernista en la comprensión del dato mismo de la fe y de su definición magisterial. En una y otra perspectiva, la articulación teológica del "grito" del pobre supone una radical relectura de la fe (Gutiérrez), la cual no hace sino proyectar una exigencia fundamentalmente ideológica, y no científica ni concreta, a pesar de las invocaciones en este sentido. Aquí, la ideología ha venido subrepticamente a evacuar la fe como luz formal bajo la cual el objeto es captado, y como principio fundamental de explicación y análisis. No es el pobre ni la praxis en cuanto lugares concretos los que exigen el recurso analítico al marxismo o al modernismo; al revés, se recurre a uno y otro precisamente para "articular" primero ideológicamente el "grito" del pobre, y cuestionar luego desde allí el dato y la vivencia de la fe. Lejos de aparecer aquí la teología como una "meta-teoría" en relación al marxismo, como lo pretenden los hermanos Boff, es ella una teoría que se articula en el marxismo, en forma tal, que es éste el que opera, en ella, como norma y principio más fundamental y como "horizonte de sentido" en relación a la comprensión de la fe, la que ha sido reducida a un puro dato material, manipulable a voluntad. En el mejor de los casos, la fe sirve para ilustrar un juicio (o pre-juicio) ideológico.

Las nociones de pueblo, pobre, historia, praxis o política ("nociones de la teología", se nos dice), son definidas en realidad en términos marxistas (o hegeliano-marxista). El pobre llega a ser tal, dice Leonardo Boff, "mediante un modo de producción explotador".⁸ "Pobre es el oprimido, el explotado, el proletario, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser hombre".⁹ Si el pobre no es una abstracción, si es el pobre concreto, entonces es el pobre en la clase, en la lucha de clases, decía Gutiérrez en *El Escorial* (1972).¹⁰ En el mismo marco ideológico se comprende la noción de praxis. Esta es la praxis de la "liberación" de los pobres en cuanto éstos se definen por la opresión y la explotación capitalistas. De ahí

7 Lo destacado es nuestro.

8 Cf. *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander, Sol Terrae, 1980. p. 64.

9 Cf. G. Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima, CEP, 1979. p. 79.

10 Cf. Además, *Teología de la liberación*. Salamanca, Sigüeme, 1972. p. 358.

que la liberación pasa necesariamente por la lucha de clases, la cual atraviesa a la Iglesia misma, como afirma Leonardo Boff a la zaga de Gutiérrez.¹¹ Es más, en una u otra forma toda la teología de la liberación (marxista) ha hecho suya la tesis de Giulio Girardi: lucha de clases por amor cristiano. En particular, Gutiérrez es formal al respecto: "el amor universal supone optar por los oprimidos contra los opresores".¹² Como Gutiérrez, Leonardo Boff exhorta a que la Iglesia tome partido, a ponerse del lado de los oprimidos contra los opresores; de otra forma, ella estará haciéndole el juego al sistema (capitalista), se estará ubicando del lado de los opresores.

Vemos, así, que son las nociones claves —las mismas que definen la perspectiva de la teología de la liberación— las que se comprenden y se enuncian a partir del marxismo. Más aún, toda la articulación epistemológica de esta "nueva manera de hacer teología" (Gutiérrez) se fundamenta en la exigencia y concepción marxista de un discurso teórico-práxico. Gustavo Gutiérrez se inspira en las "penetrantes y casi escultóricas tesis sobre Feuerbach", de Marx,¹³ para decirnos que esta nueva teología es un discurso "que se hace verdad, se verifica en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación", y así, ella se convierte "en una fuerza liberadora y profética".¹⁴ Asimismo, en cuanto es una "utopía", esa teología es, por ahí mismo, un pensamiento "subversivo(a) y movilizador(a) de la historia".¹⁵

Además, Clodovis Boff no toma distancia frente a algunas formulaciones de la teología de la liberación, sino para advertir de ciertos riesgos (de pragmatismo, por ejemplo) y ayudar a centrarse y articular epistemológica y "científicamente" dicha teología como una teoría-praxis, en cuanto "es precisamente la praxis la que lleva la delantera en el movimiento dialéctico, ya que se encuentra en el punto inicial y terminal del mismo, mientras que la teoría no pasa de ser un momento necesario, una desviación indispensable, pero nunca el término decisivo".¹⁶ A pesar de todas las distinciones y subdistinciones, a pesar de la sofisticación analítica de su intento "epistemológico", Clodovis Boff no hace sino reconfirmar el pro-

11 Cf. *Eclesiogénesis*. p. 57. De Gutiérrez, Cf. *Teología de la liberación*, pp. 358-360.

12 Cf. *Teología de la liberación*, p. 357.

13 El cual "sienta en esta óptica —dice Gutiérrez— las bases epistemológicas de su aporte al conocimiento científico de la historia". (Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 104), o, simplemente, "forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia". Cf. *Teología de la liberación*, p. 57.

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

15 Cf. *Teología de la liberación*, pp. 31-311.

16 Cf. *Teología de la política. Sus mediaciones*. Salamanca, Sigüeme, 1980, p. 345. Clodovis Boff destaca el nexo entre el pensamiento de Marx (del de 1840-1845, el de las Tesis sobre Feuerbach) y el de la "teología política" post-Vaticano II (p. 347).

yecto central de la teología de la liberación: hacer teología desde la praxis, teniendo presente "que la praxis mantiene siempre la primacía sobre la teoría".¹⁷

En síntesis, la "nueva manera de hacer teología" que reivindica ser la teología de la liberación, es una "teoría de la praxis", según la expresión utilizada por Gramsci para definir el marxismo. Por lo mismo, como conclusión, o, mejor dicho, como exigencia dialéctica inherente a su misma formulación, esta "teología" exhorta a, y se pone al servicio de una transformación radical y multidimensional de la existencia humana y de su proyección institucional (capitalista o burguesa). Se tratará de crear un hombre nuevo en la lucha de clases, en la revolución y en la construcción del socialismo. Pero se tratará también, y al límite ambos "registros" se funden en uno solo, de "reinventar" o de "resucitar" la Iglesia misma, lo cual pasa por la instauración y la multiplicación de comunidades (eclesiales) de base (o comunidades cristianas populares), las que "más allá de su valor eclesiástico (teológico) implican un eminente valor político: ayudan a construir celularmente la sociedad civil, continuamente rota y atomizada por la división de clases y por los ataques de la clase hegemónica y antipopular. Generan una mística de ayuda mutua, ensayan en concreto una praxis comunitaria y solidaria, que anticipa y prepara una nueva forma de convivencia social en contraposición a la sociedad burguesa".¹⁸ Es ésta la Iglesia que se construye "a partir de los pobres",¹⁹ la "iglesia real que nace del pueblo",²⁰ la "Iglesia Popular", según la expresión ya utilizada primero por los Cristianos por el Socialismo, y que Gutiérrez hace suya hacia 1976: "El Evangelio leído desde el pobre, desde las clases explotadas, desde la militancia en sus luchas por la liberación, convoca a una Iglesia Popular. Una Iglesia que nace del pueblo, de un pueblo que arranca el Evangelio de las manos de los grandes de este mundo, que impide su utilización como elemento justificador de una situación contraria a la voluntad del Dios liberador".²¹

Frente a todo esto, ¿cómo entender la afirmación de los hermanos Boff —y no sólo de ellos desde luego— de que "la teología de la liberación ha entendido siempre utilizar el marxismo como mediación, como herramienta intelectual, como instrumento de análisis social"?²² Más aún, se nos dice que "el marxismo fue siempre usado como mediación al servicio de algo más importante, de la fe y

17 Cf. Ibid., p. 409 (también, p. 411).

18 Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis*, p. 67.

19 Cf. L. Boff, *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander, Sal Terrae, 1982, p. 22.

20 Cf. L. Boff, *Teología del Cautiverio y de la liberación*. Madrid, Paulinas, 1977, p. 11.

21 Cf. *Revelación y anuncio de Dios en la historia*. En: "Pastoral Popular", N° 146, octubre-diciembre 1976.

22 Cf. también, Clodovis Boff, op. cit., pp. 122, 123 y 403.

de sus exigencias históricas"; que en la teología de la liberación se ha querido afrontar la cuestión del marxismo sin tapujos, y esto no por diletantismo intelectual, sino por amor a aquellos que Jesús más amó. . ." A esto se agrega, invocando vagamente *Redemptor Homi-*ms, que "la fe, por lo demás, ha operado siempre así con los sistemas y las ideologías".

Aun si no nos pronunciamos sobre la intención originaria de la teología de la liberación (a pesar de evidencias mayores y recurrentes que hacen de la afirmación de los Boff una pretensión sin fundamento), permanece el hecho objetivamente comprobable de que es el marxismo, y no la fe, lo que le da forma al discurso liberacionista. Y es que al situarse en una perspectiva dialéctica de comprensión de la realidad, al asumir la noción de praxis y de lucha de clases (para no citar sino lo esencial), es todo el marxismo, inseparablemente ideológico y analítico, el que se está asumiendo. ¿Cómo no escuchar la advertencia de Pablo VI, cuando recuerda que "sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el nexo íntimo que une a los diversos aspectos del marxismo", "aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer su relación con la ideología", y, por otra parte, "entrar en la praxis de la lucha de clases y de su interpretación marxista sin percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que este proceso conduce" (*Octogésima Adveniēns*, 34)? A más de todo lo previamente señalado, ¿no es acaso exactamente ese nexo íntimo el que lleva a Gutiérrez a concebir (es decir, a destruir. . .) la unidad de la Iglesia con Louis Althusser?²³; ¿o lo que lleva a Leonardo Boff a aplicar a la vida y a la estructura eclesial las nociones gramscianas de bloque histórico y de hegemonía?²⁴; ¿o, finalmente, lo que hace decir a este último que "también la Iglesia está condicionada, limitada y orientada por el modo de producción específico"?²⁵ No olvidamos que en todo esto la teología de la liberación "ha querido afrontar la cuestión del marxismo sin tapujos", pero nos permitimos dudar, o, mejor dicho, rechazar de plano, ante la evidencia misma, el que se esté poniendo aquí el marxismo al servicio de la fe. Tampoco nos convence en absoluto que la "referencia" al marxismo encuentre su fuente en el "amor de aquellos que Jesús más amó". ¿Cómo establecer el nexo aquí sino a partir de una deducción ideológica? Los hermanos Boff dicen no ver un instrumento mejor que el marxismo. ¡No lo dudamos! ¡La ideología ciega! ¡Impide ver precisamente! ¡También ensordece!

Por último, no carece de osadía el invocar sin precisión ninguna *Redemptor Hominis*, para decir que la fe "ha operado siempre. . . con los sistemas e ideologías", si se tiene presente la afirmación de Juan Pablo II, en Puebla, de que la Iglesia "no necesita. . .

23 El Stalin del pensamiento marxista contemporáneo (!). Cf. *Teología de la liberación*, pp. 359 y 360.

24 Cf. *Eclesiogenēsis*, pp. 56 y 57.

25 Cf. *Ibid.*, p. 55.

recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre; en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida" (Discurso a los Obispos, 28 de enero de 1979, III, 2).

A mayor abundamiento, la invocación y articulación intelectual del marxismo se ven reforzadas generalmente por la crítica ad hominem. En esto, la descalificación que Leonardo y Clodovis Boff —como muchos otros "liberacionistas" hoy— hacen del cardenal Ratzinger, los sitúa simplemente en profunda fidelidad con las exhortaciones del "maestro" común. Fue el mismo Marx quien "enseña" que la "teoría es capaz de apoderarse de las masas desde el momento que ella demuestra ad hominem, y ella demuestra ad hominem cuando se hace radical".²⁶ Más radicalmente aún. Marx, hablando de "la crítica en la lucha", dirá que "en la lucha no se trata de saber si el adversario es noble. . . si es interesante, se trata de alcanzarlo".²⁷ No hay que olvidar, a este respecto, que el prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe es un representante connotado (¡e incómodo, desde luego!), de lo que para los Boff, para Jon Sobrino, para Gustavo Gutiérrez, o para Hugo Assmann (entre otros), es la Iglesia burguesa, a la que ellos oponen la Iglesia popular.

¿Por qué no reconocer francamente, como hace otro destacado teólogo de la liberación, el uruguayo Juan Luis Segundo S. I., que "los instrumentos de análisis de la praxis que ofrece el marxismo" son "inseparables de la totalidad del sistema que los introduce", y que, por consiguiente, al "entrar lealmente en el juego", esos instrumentos vienen a subordinar el pensamiento teológico, el cual, "¿cómo dudarlo? —dice Segundo— pertenece a la superestructura"?²⁸ Pero ante esta "confesión de parte" no resulta fácil defenderse de la acusación de estar alterando radicalmente la fe de la Iglesia. Por lo mismo, resulta difícil reivindicar una fundamental fidelidad al depositum fidei, cuando se ha re-comprendido el dato mismo de la fe a partir de la ideología (hegeliano-marxista y modernista); cuando se ha eliminado "toda fe en un dios a-histórico para tomar en serio al prójimo como lugar en donde se ilumina su existencia humano-divina. . .";²⁹ cuando se ha reducido a Cristo a no ser sino

26 Cf. "Contribution a la Critique de la philosophie du droit de Hegel" (Introduction), p. 205. En Marx, *Critique du droit politique hegelien*. Paris, Editions Sociales, 1975. pp. 197-212.

27 Cf. *Ibid.*, p. 200.

28 Cf. *Instrumentos de la teología latinoamericana*, p. 39. En Roger Veke-mans, S. I. *Las teologías de la liberación en América Latina*. En "Tierra Nueva", N° 8, enero de 1974, pp. 15-21.

29 Cf. Hugo Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo, Edit. Tierra Nueva, 1971, p. 156.

el "hombre más perfecto, completo, definitivo", el hombre que logró realizar "las posibilidades inscritas en su naturaleza, especialmente la de poder ser uno con Dios. . .";³⁰ cuando se denigra a la Iglesia de Cristo como una "Iglesia tradicional, jerarquizada, con sus asociaciones clásicas. . . y modernizantes. . . adecuadas a una sociedad de clases, integradas en el proyecto de las clases hegemónicas", para oponerle una Iglesia "renovada" a partir del pueblo-pobre, y exigir "una división religiosa diferente del trabajo eclesiástico".³¹ En síntesis, cuando se ha hecho la "relectura del mensaje evangélico desde la praxis liberadora",³² es decir, desde la ideología, proclamar-se fiel al depositum fidei, no significa nada, o, más bien, tiene un sentido puramente equívoco y un cometido estratégico.

La teología de la liberación es, efectivamente, "una nueva manera de hacer teología"; una manera a tal punto "nueva" que ya lo que allí se elabora es cualquier cosa menos teología. Y es que en su punto de partida ha hecho la alianza entre el marxismo y una hermeneutización neo-modernista de la fe, en la que lo que importa ya no es tanto el texto por sí mismo (es decir, el dato revelado), sino su "lectura", como nos dice Clodovis Boff, la cual "debe hacerse a partir de nuestra propia problemática".³³ La luz de la teología de la liberación, sus principios explicativos y analíticos, son radicalmente diferentes de los de la theologia perennis, simplemente porque no son teologales, y, por lo mismo, tampoco son teológicos. Esos principios determinan una manera ideológica de utilizar políticamente la fe, o de referirse a ella para elaborar una teología que más parece "el vertedero" de todas las grandes herejías clásicas (y por ello no se la puede clasificar en una forma particular de herejía), que una verdadera inteligencencia de la fe.

A eso se ha llegado por buscar ideológicamente la eficacia de la fe fuera de ella misma,³⁴ y por "releer" el evangelio a partir "de especulaciones teóricas más bien que de una auténtica meditación de la Palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico" (Discurso de Juan Pablo II a los Obispos en Puebla, 28 de enero de 1979, I,4).

30 Cf. Leonardo Boff, *Gesu-Cristo Liberatore*. Assisi. Citadella Edit. 1976, pp. 241-245. Véase también, de Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*. (México, Ediciones CRT, 1976, p. 292 (por ejemplo).

31 Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis*, p. 62. "Las comunidades de base forman ese pueblo en marcha" ("pueblo-clase oprimida"); "su existencia lanza un desafío a la jerarquía que monopolizó en sus manos todo el poder sagrado..." (p. 63).

32 G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 117.

33 Cf. *Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación*, p. 3 en "Páginas" (Lima), N° 42, diciembre de 1981. pp. 1-8 (separata).

34 Véase el N° 18 de *Evangelii Nuntiandi*.