

## ENSAYO

# Teología de la Liberación \*

**Joseph Ramos**

El mundo cristiano de América Latina se ha visto sacudido en los últimos años y en forma creciente por declaraciones, movimientos e inclusive acciones guerrilleras de parte de un número apreciable de sus mejores religiosos a favor de movimientos de "liberación" nacional y a favor del socialismo. Tratándose de una minoría, más aún de una minoría predispuesta a la acción más que a la elaboración teórica, ha sido posible minimizar su impacto, señalando las deficiencias en su posición teórica o atribuyendo su nuevo compromiso a un llamado específico a cada uno de ellos como individuos. Pero la Iglesia, tanto su jerarquía como el grueso del laicado, se ha mantenido relativamente libre de igual toma de posición respecto al socialismo, al menos en su carácter oficial y en la forma contundente e inequívoca que caracteriza a estos "nuevos cristianos". De ahí la importancia vital de la obra ya clásica del Padre Gustavo Gutiérrez<sup>1</sup>, que aquí comentaré. Pues se

\* Salvo la sección IV que es nueva, y que contrasta la posición de Gustavo Gutiérrez con la de otros teólogos de la liberación, el resto de este artículo es una versión muy poco modificada de un artículo publicado en *Estudios Sociales* (diciembre de 1973) y titulado "Reflexiones en Tomo a la Obra, Teología de la Liberación de Gustavo Gutierrez".

\*\* Ph. D. en Economía en Columbia University, Profesor de ILADES. Ha publicado en las revistas *Ciencias Sociales*, *Docla* y *Mensaje*. Es autor del libro *Labor and Development in Latin America*, New York and London: Columbia University Press, 1970. Varios ensayos suyos aparecen en el libro *Liberation South, Liberation North*, Washington and London: American Enterprise Institute, 1981.

<sup>1</sup> *Teología de la Liberación, Perspectivas* (Editorial Universitaria, CEP, Lima, Perú, 1971).

trata de un argumento teológico, no ya para justificar casos aislados de individuos que luchan por el socialismo como forma de realizar su cristianismo, sino para que la Iglesia jerárquica como tal con todo el laicado tome posición, aquí y ahora, contra el subdesarrollo reinante y a favor del socialismo, a riesgo de ser infiel a su vocación cristiana.

¿Cómo llega a esta conclusión el Padre Gutiérrez? Parte él de una experiencia primaria para muchos cristianos de nuestro continente; lo poco que parece tener que decir el cristianismo organizado sobre el problema principal de nuestra época: el subdesarrollo e injusticia reinantes en América Latina. Le es imposible a él, como a tantos más —dicho sea de paso incluyéndome a mí— vivir su cristianismo (la razón fundamental de la vida misma) sin que se relacione esto a la principal tarea social de nuestra época: lograr el desarrollo.

## **I "La Teología de la Liberación" Frente a la Teología**

Gutiérrez considera que el catolicismo sufre de una serie de frenos internos que inhiben una acción eficaz en favor de los oprimidos. Entre estos elementos inhibidores destaca el subdesarrollo en la teología del pecado individual en desmedro del pecado social. Este último, por cierto, es también obra de individuos, pero de individuos actuando a través de estructuras sociales. El énfasis exagerado en la acción individual se debe, según él, a nuestro concepto de la salvación. Pues son, en última instancia, los individuos y no los grupos los que se salvan o se condenan. Por lo tanto, la superación de estas barreras que inhiben una toma de posición eficaz a favor de los oprimidos hace indispensable, según Gutiérrez, replantear el interrogante ¿cuál es la relación entre la liberación (u obra civilizadora) y la salvación?

Se entiende mejor el alcance de esta obra y lo que está al centro de la controversia si tratamos de enjuiciar primero no el problema actual del subdesarrollo, sino el problema de la esclavitud humana. ¿Puede salvarse (o condenarse) un esclavo, una persona despojada de su libertad? La opinión general de los teólogos es afirmativa, pues toda persona será juzgada conforme a sus posibilidades de acción, sean éstas abundantes o escasas. Por mucho que le sea restringida su libertad, el esclavo aún posee una esfera de acción propiamente suya, pues nadie puede coartar su libertad interior. Más aún, la esclavitud no sólo no imposibilita la salvación, sino que ni siquiera la dificulta. En última instancia seremos juzgados, no por la abundancia de medios de acción a nuestro alcance, sino por la manera en que los utilizamos. De ahí que todas las corrientes teológicas concluyen que ni siquiera la esclavitud, máxima expresión de la opresión y el subdesarrollo humano, impide en

absoluto nuestra posibilidad de salvación. Siendo así, obviamente tampoco puede impedirla ninguna otra modalidad de opresión humana.

No es difícil entender, por lo tanto, por qué una fuerte corriente de opinión teológica, la escatológica o ascética, acaso la más fuerte hasta nuestros días me aventuraría a aseverar, tiende a menospreciar el progreso temporal, la obra civilizadora y el desarrollo de las capacidades humanas al reconocer que en última instancia estas consideraciones no afectan en absoluto, ni para bien ni para mal, la salvación del hombre. Por mucho que el individuo o la comunidad o ciertas estructuras sociales adecuadas contribuyan al desarrollo de las personas, a fin de cuentas la liberación del hombre en nada contribuye a su salvación personal. La salvación es necesaria y exclusivamente la obra voluntaria y personal de cada ser individual frente a Dios.

Hay otra corriente teológica (la teología de la encarnación o humanista) que también reconoce que la condición de esclavitud no influye en la salvación del esclavo, pero de todos modos enfatiza la injusticia que tal situación involucra; es decir, que el desarrollo de unos se logre a expensas del esfuerzo y voluntad de otros. De la misma manera que el robo no deja de ser una acción injusta por el hecho de que solamente despoja al dueño de bienes terrenales sin afectar su salvación, tampoco la imposición de una esclavitud deja de ser injusta porque no afecta la salvación de quien es despojado de su libertad "terrenal". De ahí que la emancipación, aun cuando no facilita en absoluto la salvación de los esclavos, debe considerarse como una acción justa, pues les restituye lo que les corresponde. La abolición de la esclavitud, pues, fomenta el desarrollo humano (un bien) aunque de por sí no fomenta la salvación (el bien máximo). Nótese bien, no obstante, que promover el desarrollo humano constituye el máximo bien que puede hacerse por otro ya que, en última instancia, no se puede facilitar la salvación de otro, pues ésta depende de la libre decisión del afectado. En cambio se puede facilitar su desarrollo humano independientemente de su voluntad.

Con esto queda demostrada una de las tesis fundamentales y aparentemente más osadas de Gutiérrez: la salvación del hombre pasa por la liberación terrenal. Entendámoslo bien. Esto no significa que la salvación del otro (el esclavo, por ejemplo) requiere su liberación previa. Más bien significa que nuestra propia salvación requiere que luchemos por la liberación terrenal del otro (del esclavo en este caso). Aunque la liberación del otro siempre será insuficiente para su salvación, nuestra acción a su favor puede ser el camino de nuestra salvación pues es la manera más eficaz de amar al prójimo. Aunque nuestro amor por el prójimo lo encamina hacia su salva-

ción, lo más que puede asegurarle es cierto grado de desarrollo humano, si no va éste acompañado por la plena participación del afectado. Lo *más* que se puede dar es la propia vida por la de otro (sacrificar nuestro propio desarrollo humano por el de otro), pero ni siquiera nuestro amor, ni siquiera el amor de Cristo puede asegurar la salvación del otro.

Es evidente la importancia que cobran la obra civilizadora y la acción temüoral así enfocadas, pues luchar por el desarrollo, o sea, por la liberación social, es luchar por el Reino de Dios. Esto no implica, sin embargo, que la lucha por el Reino de Dios se reduzca a la lucha por el progreso temporal. Aunque cada paso hacia la liberación del hombre de la injusticia social es un acto salvífico (para el ejecutor) a la vez que liberador (para el receptor), el crecimiento del Reino no se agota en la liberación.

Según Gutiérrez, "no sólo no hay reducción del crecimiento del Reino al progreso temporal, sino que gracias a la palabra acogida en la fe. el obstáculo fundamental al Reino, el pecado, nos es revelado como la raíz de toda miseria e injusticia; y el sentido mismo del crecimiento del Reino nos es manifestado como la condición última de una sociedad justa y de un hombre nuevo". ("Gutiérrez, página 227).

La posición de Gutiérrez, pues, no es de un fácil utopismo ronsseauiano. En esto, su pensamiento está enraizado en las tradiciones cristianas más antiguas. El pecado no es meramente un producto o reflejo de estructuras sociales injustas, sino consecuencia de esa ambivalencia intrínseca por resolver que caracteriza a cada hombre en su ser más íntimo. Esta ambivalencia en el hombre hace que toda estructura sea susceptible a la corrupción, aun cuando algunas estructuras son de por sí injustas.

Ninguna estructura podrá asegurar la liberación humana aun en el plano temporal mientras no se haya superado el pecado, que es la única liberación definitiva. Es decir, la historia humana será siempre un proceso abierto, no determinado, pues el pecado y la libertad personal pertenecen a la infraestructura. Y la superación del pecado es una acción personal del sujeto completamente ajena a su condicionamiento estructural.

¿No es extraño, sin embargo, que Dios nos pida que ayudemos al prójimo en una faena que es, en estricto rigor, secundaria (su desarrollo terrenal) y nos impida, por la propia naturaleza de la libertad humana, prestarle nuestra ayuda a lograr algo que es realmente vital, su salvación? Los teólogos de la encarnación insisten en que la existencia de potencialidades humanas es un llamado a su realización. Nos recuerdan ellos la parábola de los talentos: no sólo estamos llamados a Dios, sino llamados a amarlo con todo nuestro ser, por todos

los medios individuales y sociales al alcance de la Creación. Si bien es cierto que el desarrollo humano (la obra civilizadora) no garantiza la salvación, sí aumenta nuestra capacidad de amar (o rechazar) a Dios. La obra civilizadora es una condición para que Dios sea glorificado plenamente por toda su creación. De ahí que ésta no sólo puede ser el camino de nuestra propia salvación, sino que también aumenta la capacidad de los demás de glorificar a Dios (aunque no puede asegurar que así lo hagan). Por lo tanto, el amor al prójimo, si bien no determina su salvación, determina la nuestra, a la vez que promueve su desarrollo humano (la obra civilizadora).

La forma más eficaz de superar el subdesarrollo humano —no sólo en nuestra época, aunque especialmente en ella— bien puede consistir en cambiar las estructuras que obstaculizan tal desarrollo y no sólo en mejorar el trato interpersonal dentro de esas estructuras. Por ejemplo, amar al prójimo real y eficazmente no consiste en mejorar las relaciones entre amos y esclavos, sino en abolir la esclavitud como institución (conscientes, por supuesto, de que ésta no es la única o última estructura injusta por superar). El amor al prójimo, por lo tanto, se mide no sólo en términos de nuestro trato con los demás sino también en nuestro esfuerzo por cambiar las estructuras injustas.

El resultado de la reflexión teológica de Gutiérrez significa que la obra civilizadora, que en nuestra América Latina de hoy es primordialmente la lucha contra el subdesarrollo y la pobreza de sus grandes mayorías, pasa a ser la forma principal de realizar la vocación cristiana. No lo era antes, en esta forma al menos, pues siglos atrás no existían los medios de superar el subdesarrollo. La gran urgencia de tal superación en nuestra época no se debe a que la gran mayoría viva mal —pues siempre ha sido así— sino que por primera vez en la historia no es necesario que así sea. Es realmente posible que la mayoría viva ahora decentemente, pues gracias a la tecnología, la naturaleza ya no es el factor limitante que era antes. Los obstáculos al desarrollo hoy en día son humanos; son deficiencias en la organización social y no de la naturaleza.

Yo considero convincente la posición teológica de Gutiérrez y esta primera conclusión a que llega. Mis discrepancias —reflejo quizás de mi disciplina profesional como economista— surgen, no respecto a su posición teológica, sino a su posición frente a la Doctrina Social de la Iglesia y a las ciencias sociales.

## II "La Teología de la Liberación" Frente a las Ciencias Sociales

Aunque muchos discrepan respecto al grado de importancia que le asignan a la lucha contra la miseria y la injusticia, pocos son los que se opondrían a la liberación de los oprimidos. El problema consiste en señalar las formas específicas de la opresión y la injusticia, y diagnosticar sus causas. De otro modo, la denuncia per se sería mucho menos contundente y ciertamente poco eficaz.

Gutiérrez tiene plena conciencia de esta realidad, razón por la cual le dedica varios capítulos al análisis "científico" de las causas del subdesarrollo. Gutiérrez adopta una posición muy respetable y conocida en los círculos de "avanzada" actual; o sea, la teoría de la dependencia. "El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz como el subproducto histórico del desarrollo de otros países. En efecto, la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera, simultáneamente, progreso y riqueza crecientes para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más". (Gutiérrez, página 106).

El estado de miseria de las mayorías de América Latina se debe pues a sus estructuras capitalistas y dependientes. Su solución requiere una vía autónoma y no capitalista de desarrollo. Según Gutiérrez, la liberación requiere estructuras socialistas, pues la propiedad privada constituye, en esta etapa actual de subdesarrollo, el cuello de botella estructural fundamental, impidiendo la liberación humana (aunque no sea el único cuello de botella o el más fundamental) <sup>1</sup>.

La denuncia que hace Gutiérrez de la pobreza reinante es ahora eficaz, pues pretende señalar tanto sus causas más profundas como su solución. Sin embargo, lo que él presenta como el producto de un análisis científico es a lo sumo una hipótesis entre otras, que encierra tanto o más problemas como los que pretende resolver. Entre éstos figuran:

1) La explotación de un pueblo por otro ha existido durante toda la historia. Sin embargo, hasta la época de la Revolución Industrial, ningún pueblo, por muy explotador o imperialista que haya sido, pudo lograr un desarrollo económico generalizado y sostenido. ¿No será pues que el desarrollo actual

<sup>1</sup> Habrá, él afirma, otras liberaciones posteriores hasta que se llegue a la superación del pecado, que permitan no sólo la real fraternidad humana y el establecimiento de una sociedad realmente justa y solidaria, sino el desarrollo del hombre nuevo, del ingreso al Reino y de la comunión con Dios.

del centro se deba más bien a su dominio sistemático de la naturaleza a través de la tecnología, fenómeno no conocido antes en la historia hasta la Revolución Industrial, que a su colonización y explotación de la periferia? Los casos de Inglaterra y España son muy instructivos al respecto.

La facilidad con que Gutiérrez supone que el desarrollo del centro se produjo a expensas del subdesarrollo de la periferia, ¿no se deberá a una concepción en que las relaciones económicas son esencial o exclusivamente conflictivas, como si la economía fuera estática o implicara que las ganancias de unos se logran necesariamente a expensas de las pérdidas de otros? Ahondaremos en las preconcepciones ideológicas de esta posición y sus implicaciones más adelante.

2. Aunque es una cómoda posición atribuirle a la dependencia la causa fundamental de nuestros problemas (y con eso echarle la culpa a los demás), ¿no será esta dependencia más bien el reflejo de los obstáculos internos al desarrollo que existen en nuestros países? Después de todo, cada país actualmente desarrollado ha tenido que superar este estado de dependencia. ¿Qué explica que algunos países pudieran superarlo? EE.UU. incluso superó su dependencia respecto a la mayor potencia del mundo de aquel entonces mientras que la América Latina, colonizada para la misma época, no lo ha logrado todavía. ¿No será que, incluso sin relaciones de dependencia, estaríamos en la actualidad igualmente subdesarrollados a causa de nuestros propios obstáculos internos? No debe ser mera casualidad que tanto España como Portugal, los colonizadores de América Latina, figuren entre los países más subdesarrollados de Europa, a pesar —en el caso de España— de haberse marginado del resto de Europa. Todo esto sugiere que las estructuras internas que son comunes a la América Latina y a los países ibéricos serían los obstáculos fundamentales tanto para ellos como para nosotros a la superación del subdesarrollo.

3. Si no por ser dependiente, diría Gutiérrez, entonces es por ser capitalista que no se ha desarrollado la América Latina. Sin embargo, muchos de nosotros creemos encontrar la causa fundamental de las desigualdades actuales y del insuficiente desarrollo de América Latina, no en la existencia de una economía de mercado con propiedad privada, sino en la extrema concentración original, desde tiempos de la colonia, del poder económico y político en manos de unos pocos, y la consiguiente limitación de oportunidades. Estados Unidos, donde la propiedad, el poder y las oportunidades se distribuyeron en forma mucho más igualitaria desde sus comienzos, pudo superar tanto su dependencia inicial como el subdesarrollo. Pero aún allí pueden señalarse situaciones contrastadas. Por ejemplo, el sur de Estados Unidos, donde el poder y la riqueza

estaban más concentrados, sólo entró en un período de desarrollo vigoroso en este siglo, mientras que en el Centro y el Oeste del mismo país, regiones caracterizadas por la propiedad familiar, aunque también agrícola, el desarrollo fue rápido. Aún en la misma América Latina, en general son los países donde el poder económico y político alcanzó desde un principio menor concentración, los que han logrado un mayor nivel de desarrollo, es decir, los países del Cono Sur. ¿No será pues, que el mal no ha de encontrarse en la existencia de la propiedad privada como institución, sino en su concentración desde un principio, y que, por tanto, la salida está en una amplia distribución del poder, la propiedad y las oportunidades más bien que en la supresión de la propiedad privada y su concentración en manos del Estado?

### III "La Teología de la Liberación" Frente a la Doctrina Social de la Iglesia

Aunque no es su preocupación central, el argumento de Gutiérrez toca también varios aspectos de la Doctrina Social de la Iglesia. Entre ellos cabe destacar los siguientes:

1. Critica la tendencia de la doctrina social a propugnar una armonía social como si ésa fuera la única manera de universalizar la fraternidad cristiana. Considera que esto equivale a cerrar los ojos a las relaciones conflictivas que caracterizan la humanidad y muy en especial a "la" lucha de clases, que divide "la humanidad en opresores y oprimidos, en propietarios de los bienes de producción y despojados del fruto de su trabajo, en clases sociales antagónicas". (Gutiérrez, página 70). Más aún, cualquier doctrina social panclasista es, en estas condiciones, clasista al fortalecer el sistema imperante.

Gutiérrez tiene razón, a mi modo de ver, al señalar que el reconocimiento de que existe una lucha de clases y el abogar por abolir las causas que dan lugar a ella, es realmente obrar para hacer posible la fraternidad humana universal. También tiene razón al insistir en que la doctrina social ha puesto demasiado énfasis en las posibilidades de relaciones de cooperación más allá de lo que es realmente posible aquí y ahora, e insuficiente énfasis en las relaciones conflictivas. Sin embargo, esto último es comprensible ya que la doctrina social tradicional no cree ver la causa de una lucha de clases en la mera existencia de la propiedad privada, sino en la inequitativa distribución de esa propiedad.

Por otra parte, es una posición ideológica y ahistórica la suya el creer que las relaciones sociales son hasta nuestros días fundamentalmente conflictivas. Es pasar por alto el hecho económico más sobresaliente de la era moderna: que se puede crear riqueza. En economías estáticas, como en la práctica fue-



ron todas las economías antes de la Revolución Industrial, el mejoramiento económico de unos se logra necesariamente a expensas de otros<sup>1</sup>. Pero la economía moderna se caracteriza justamente por no ser estacionaria, sino dinámica. En una economía en crecimiento, todos pueden ganar, pues se produce más riqueza por habitante<sup>2</sup>. Desde la Revolución Industrial el problema central económico ya no es meramente cómo alcanzar una producción relativamente fija, sino cómo producir y crear más. El problema distributivo ya deja de ser la preocupación preeminente como lo era en la economía estática, pre-Revolución Industrial. Es decir, hay relaciones conflictivas y relaciones de mutua conveniencia o de cooperación, éstas últimas creciendo en importancia precisamente desde la Revolución Industrial. Por supuesto que suponer que todas las relaciones sociales son de cooperación y negar la existencia de relaciones conflictivas sería ingenuo. Igualmente erróneo, sin embargo, sería fundar un análisis social en base al supuesto de que las relaciones sociales son esencialmente conflictivas, como parece suponer Gutiérrez.

2. Si bien sería poco científico negar la existencia de clases sociales, es un burdo reduccionismo creer que ellas se forman exclusiva o principalmente en base a la propiedad, como tiende a argüir Gutiérrez. Las clases sociales se forman en torno a las distintas formas de poder en una sociedad. La escasez relativa de cada forma de poder en una sociedad específica (tierra, agua, transporte, capital, tecnología, conocimientos, . . .) determina la importancia relativa del grupo o clase que la posee. No basta tener propiedad para tener dominio, sino el dominio requiere poseer la forma de poder crítica en ese momento histórico. Es más, no es ni siquiera necesario poseer la propiedad para tener control de las decisiones básicas. De ahí que en distintos momentos de la historia hayan tenido preeminencia la casta militar, la casta eclesiástica, los

<sup>1</sup> No es de extrañar, pues, que la preocupación central de las economías estáticas, como la medieval, haya sido la fijación de precios y salarios justos. Asimismo, como el capital sólo se reproduce, pero no produce más en una economía estática, todo interés constituye una usura. Cualquier interés equivale a aprovecharse de la necesidad del otro. En una economía en crecimiento, en cambio, prestar capital sin cobrar interés equivaldría a sacrificar la ganancia adicional que ese capital genera. De ahí que el juicio moral sobre la aplicación de interés varió al pasarse de una economía estática a una economía en crecimiento.

<sup>2</sup> Por ejemplo, cuando se intercambian bienes, cada uno de los partícipes en la transacción considera que su posición posterior al intercambio es mejor que la posición anterior. Es decir, en general, ambas partes se benefician del intercambio.

terratenientes, los comerciantes, los industriales, los banqueros, los políticos, la burocracia, y la tecnoestructura. No hay, pues **una** lucha de clases, sino muchas luchas de clases, aún cuando una lucha distinta puede sobresalir en cada momento histórico.

Las luchas de clases perdurarán mientras haya clases sociales; y éstas existirán mientras haya diferenciales de poder en una sociedad. Concentrar la propiedad o cualquier otra forma de poder acentúa la diferenciación y la lucha de clases: difundir la propiedad u otra forma de poder, minimiza las divisiones sociales. La estatización de la propiedad privada minimiza las divisiones sociales (conduce a conflictos "no antagónicos" en términos marxistas) si, como consecuencia, el poder sobre las decisiones económicas está realmente difundido y participado. La estatización agudiza los conflictos sociales (conduce a conflictos "antagónicos" crecientes) si la participación del pueblo en las decisiones es realmente una formalidad y el poder efectivo sobre tales decisiones se concentra en manos de una estructura burocrática de índole partidista. Tal vez sea hipocresía negar la existencia de lucha de clases; en todo caso es ingenuo creer que tal lucha desaparecerá con la sola abolición de la propiedad privada.

3. ¿Y los medios? La exagerada tendencia de la teología católica de interpretar las relaciones sociales como si fueran idénticas a las interpersonales hace difícil que el cristiano reconcilie la lucha social y sus instrumentos de fuerza y coacción con una ética del amor. La solución a este problema está en que en la lucha social lo que interesa no es tanto convencer al adversario (como en el caso del trato interpersonal), como cambiarle su comportamiento. Como su comportamiento social es en gran medida producto de las estructuras sociales vigentes y su posición en tales estructuras, y no producto de su propio pensamiento desinteresado, se cambia el comportamiento cambiando las estructuras. Y las estructuras se cambian tanto o más por la presión que por la razón.

Sin embargo, la liberación social tampoco puede ser realizada en todas sus formas mediante el simple uso del poder bruto y de la fuerza. En general, mientras más avanzada o compleja la estructura social, mayor es la importancia de que participen los afectados no sólo en la operación de la estructura sino en su propia instauración. Es decir, debemos distinguir entre aquellos cambios que en sí nos liberan de la explotación y la injusticia, donde no es indispensable para lograr una real liberación que el cambio sea promovido por los afectados (el caso de la esclavitud), y los que crean las condiciones para un desarrollo, como son las estructuras sociales más complejas y avanzadas —sindicatos, partidos políticos, la autogestión ...— donde el grado de liberación que ellas significan está en direc-

ta proporción con el grado de real participación que tienen en ella las masas. De ahí que es preferible un menor desarrollo estructural-institucional pero real que un mayor desarrollo estructural-formal pero no real, donde la participación de las bases sea inferior.

Se habla de revolución tan pronto como el poder le haya sido quitado al grupo que tradicionalmente ejercía su control. Pero la revolución no será liberadora hasta que el poder pase real e institucionalmente a las bases y deje de estar en manos de una élite por muy de vanguardia que sea.

#### IV "La Teología de la Liberación" Frente a otras Teologías de Liberación

Si bien este libro de Gustavo Gutiérrez es la obra clásica de esa escuela de pensamiento conocida hoy como teología de la liberación —y es aún hoy día eje central de ella—, conviene contrastar su pensamiento con el de otros dos teólogos dentro de esta corriente. Hugo Assmann y Ronaldo Muñoz representan dos polos que marcan los límites de esta corriente —Assmann, el polo marxista-cristiano (aunque marxismo crítico), Muñoz, el polo más ecléctico y pastoral—<sup>1</sup>.

Los tres tienen una postura teológica similar. Se valora la ortopraxis (rectitud de la acción) más que la ortodoxia (rectitud de la doctrina). Se hace teología reflexionando sobre los hechos sociales, interpretados a la luz de la fe y de las ciencias sociales más que a la luz de la filosofía y de la fe. Se considera que el camino de salvación para el cristiano latinoamericano de hoy pasa por un compromiso radical con la liberación social. Como señala Muñoz, "en nuestra opción fundamental —de compromiso o indiferencia— frente a la situación de injusticia, se juega nuestra propia relación con Dios; se juega, en otras palabras, el sentido o la frustración de nuestra vida entera". (Muñoz, página 119).

También comparten un mismo diagnóstico de las causas del subdesarrollo latinoamericano, el de la teoría de la dependencia (sin hacerle mayores críticas y sin importarles mayormente distinciones entre un Gunder Frank o Theotonio dos Santos y un Cardoso); y proponen el socialismo como camino concreto de liberación (aunque aquí sí hay diferencias, que van desde un socialismo no claramente especificado y utópico

<sup>1</sup> De nuevo, aunque sus escritos son extensos, me ceñiré básicamente a la obra de Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, 1973; y la de Muñoz, *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*, Universidad Católica de Chile, 1973.

en Muñoz a un socialismo marxista, aunque tampoco el soviético, en Assmann).

Las preocupaciones centrales de Assmann son en lo metodológico liberar la teología de sus condicionantes ideológicas, y, en consecuencia, en lo pastoral, liberar, la Iglesia de su tradicional postura implícita o explícitamente legitimadora del **statu quo**. Para Assmann, "la tentación clásica de la teología ha sido la del horizonte totalizador con el consecuente rechazo de una historicidad provisional, pero concreta y real. Como es sabido, la tentación totalizadora del universo de comprensión teológica llevó a los teólogos a privilegiar el instrumental directamente filosófico sobre el de las ciencias humanas y sociales". (Assmann, página 105). Esta búsqueda de lo universal conduce, por un lado, a una doctrina social abstracta, apolítica y ahistórica; por otro, conduce a una postura legitimadora del **statu quo**, o, a lo sumo, reformista (desarrollista versus revolucionaria).

Por eso, Assmann guarda sus críticas más fuertes, no para los tradicionalistas (que considera ya irrelevantes), sino precisamente para los postconciliares y los movimientos sociales reformistas o desarrollistas o terceristas, por considerarlos nuevas formas de evadir la opción básica (por el socialismo). "Las mayores discrepancias entre los cristianos ya no son las existentes entre tradicionalistas preconciarios y reformistas postconciliares, preocupados éstos casi únicamente con reformas pastorales intraeclesiásticas y tendientes al ausentismo político; la discrepancia realmente profunda, que amenaza convertirse en abismo, es la que existe entre los reformistas intraeclesiásticos, nutridos con progresismos teológicos noratlánticos, y los cristianos urgidos y comprometidos con los desafíos prioritarios del proceso de la liberación". (Assmann, página 129). Por eso considera que "el rechazo radical del desarrollismo" y la aceptación de la dependencia como causa del subdesarrollo sería "la precondition mínima para poder entablar un diálogo" con los teólogos del mundo desarrollado. (Assmann, página 113).

Si bien el lenguaje de Assmann es fuerte, es extremadamente claro. La Iglesia debe ser liberada del peso de su teología tradicional si es que va a dejar de cumplir su función de apoyo al orden constituido. "Nuestra revolución tiene que ser una necesaria iconoclastia del cristianismo en cuanto a auxiliar fetichizador de la dominación, y que sólo así los que nos decimos cristianos lo podremos ser efectivamente". (Assmann, página 180).

Su crítica es dura y, en parte, a mi juicio, muy merecida. Sin embargo, tal vez por ser tan franco y claro, es fácil criticar a Assmann. Primero cabe la duda siguiente: ¿cuál es la verdad básica, la experiencia fundamental en el pensamiento de Assmann, el cristianismo, o el método analítico marxista-

ta? El conflicto entre estas dos es inevitable, pues ambas concepciones son globales e integradoras; ninguna de ellas admite verdades compartidas, una para el espíritu, otra para la materia. Al leer a Assmann se sospecha que la tensión se resolverá para él pasando el cristianismo a segundo plano —el plano de la superestructura— mientras que el análisis marxista quedará como parte de la realidad básica (el de la infraestructura).

Segundo, en cuanto a su pensamiento social, la teoría de la dependencia es tanto un punto de partida como de llegada. Son escasos sus intentos de analizar o interpretar el subdesarrollo en forma concreta (no deben ser más de 10 páginas de las 140 páginas dedicadas al tema de la liberación). Esta falla es particularmente llamativa, ya que se trata de un pensamiento que pretende basarse en la praxis y en el análisis del fenómeno social.

Finalmente, tanto su hipótesis explicativa del subdesarrollo —la teoría de la dependencia— como su método analítico —explícitamente marxista— son tomados como obviamente ciertos, virtualmente sin crítica, discusión o justificación. Por lo tanto, su pensamiento padece de todos los problemas a que aludí al tratar la obra de Gutiérrez, junto, por cierto, a las que sufre el análisis marxista como tal.

Ronaldo Muñoz, por su parte, es más representativo del grueso del clero de avanzada<sup>1</sup>. No puede mantenerse pasivo e indiferente frente a la gran riqueza de unos pocos y a la pobreza de muchos. Sus verdades centrales no son, pues, ni la dependencia, ni el análisis marxista, sino el hecho del subdesarrollo, la intuición que este es hoy en día evitable, y que sus causas no son tanto fallas individuales (ignorancia, falta de empuje, valores tradicionales, etc.), como estructuras sociales gravemente defectuosas. Por lo tanto, su énfasis está más en la acción que en el análisis, siendo este último bastante ecléctico.

Si bien adopta acriticamente la teoría de la dependencia y enfoques marxistas no es tanto por sus méritos en sí, como por el hecho de que son las únicas que parece conocer y que pretenden dar una explicación global del subdesarrollo.

Si bien Muñoz también aboga por un socialismo, es más bien por cambios estructurales, una combinación de concreción negativa (estructuras diferentes a las actuales, tanto del capitalismo histórico, como del socialismo real) y utopía (don-

<sup>1</sup> En rigor, su libro, más que un pensamiento propio, es una síntesis de más de 300 documentos de diversos grupos de cristianos comprometidos en América Latina (hasta 1970), junto a comentarios e interpretaciones de su parte.

de reinar la solidaridad y armonía versus la competencia y el egoísmo).

Es evidente al leer a Muñoz que este movimiento está sediento de teorías globales explicativas del subdesarrollo que diagnostiquen el mal y señalen salidas convincentes (y, por ejemplo, no atribuyan todo a la interferencia del estado, como si el siglo XIX hubiera sido una era de intervencionismo desatado en América Latina). Esto indudablemente apunta a una laguna en la ciencia económica no marxista, especialmente en la postura neoclásica, tan acostumbrada a ceñirse a problemas parciales y eludir interrogantes globales. Faltan hipótesis o interpretaciones globales alternativas que expliquen por qué América Latina se ha desarrollado sólo a medias, por qué ha sido tan lenta en aprovechar la Revolución Industrial. Mientras no se formulen tales interpretaciones alternativas, no ha de sorprender que tantos teólogos y hombres de buena voluntad tomen las teorías que haya (dependencia y marxismo), por muy deficientes que sean.

## V "La Teología de la Liberación" Frente a la Iglesia

¿Qué acción le pide Gutiérrez (y los demás teólogos de la liberación) a la Iglesia? La denuncia profética de toda situación deshumanizante. No sólo la denuncia de los males, sino de sus causas. Una denuncia no sólo de palabra, sino de gesto y de postura.

Como escribe Gutiérrez, "Si la reflexión teológica... en América Latina, no lleva a la Iglesia a colocarse tajantemente y sin cortapisas mediatizantes del lado de las clases oprimidas y de los pueblos dominados, esa reflexión habrá servido de poco". (Gutiérrez, página 373). Volvemos al principio.

Gutiérrez simplifica mucho el pensamiento social cristiano si cree que dice algo inequívoco al pedir que la Iglesia tome una posición clara al lado de las clases oprimidas y los pueblos dominados. Pues, como he argüido anteriormente, las formas de opresión y dominación no son exclusivas del sistema de propiedad privada.

Sin embargo, está en lo cierto al enfatizar la necesidad de una reimmersion del mensaje evangélico en lo concreto, en el aquí y ahora, que revitalice el sentido trascendental. No se trata, por cierto, de descuidar lo trascendental, sino de descubrirlo en la lucha principal de nuestra época, la lucha por superar el subdesarrollo. Pues el sentido trascendental con poca base concreta suele resultar en el amor abstracto, es decir, la idolatría de las ideas (o ideologización), pero no en el amor real ni de Dios ni del hombre.

Esta obra también revela la necesidad de que el mensaje cristiano se exprese por medio de todas las visiones científicas

de su época. Pues, aunque la ciencia es por naturaleza reformable, y el mensaje en su esencia no lo es, se entiende el mensaje sólo si se sumerge primeramente en el pensamiento prevaleciente de su época. Sumergirse no es subordinarse; por el contrario, el mensaje cristiano apuntará hacia esos rasgos trascendentales de la vida que le dan su verdadero sentido, y que siempre peligran en las visiones científicas, por su estrecho carácter inmanente. Esto es lo que ha intentado hacer Gutiérrez en esta obra, integrando su cristianismo al pensamiento social predominante en América Latina. Si he encontrado este intento defectuoso, no lo es por su pretensión de ligar el pensamiento científico y teológico, sino más que todo por defectos, a mi modo de ver, inherentes al pensamiento científico social en el que se basa.

Aunque la base científica de la teología de la liberación fuese seriamente errada —cosa que he arguido a lo largo de este artículo y que estaría confirmado por el declive en que entró la teoría de la dependencia entre cientistas sociales desde mediados de los 70s— **Teología de la Liberación** sigue siendo una obra importante, pues ha logrado asimilar al pensamiento teológico nuevas categorías de análisis, tomadas de las ciencias sociales, y permite que el mensaje cristiano se refiera a los problemas reales de hoy y a cómo dichos problemas son vividos por el hombre latinoamericano actual. Tal vez más importante, aunque su "doxia" puede ser errada, este movimiento ha tenido mucho más éxito en cuanto a la praxis, pues es indudable que la Iglesia latinoamericana de hoy ya no forma parte del triunvirato "clásico" que sustentaba el inmovilismo social tradicional: los latifundistas, las Fuerzas Armadas y la Iglesia. Para los teólogos de la liberación que valoran la ortopraxis más que la ortodoxia (todos), y que valoren una praxis a favor del cambio social como lo esencial —y no el socialismo en sí— (muchos, aunque no todos), esta evolución de la Iglesia constituye un logro del cual pueden sentirse no sólo satisfechos sino que también, en buena medida, responsables.