

# EL FUTURO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

LUCAS F. MATEO-SECO

## 1. *Un volumen de homenaje a Gustavo Gutiérrez*

Con el título *El futuro de la teología de la liberación*, acaba de aparecer en inglés un grueso volumen de estudios en honor de Gustavo Gutiérrez en su sesenta cumpleaños<sup>1</sup>. Estos estudios, como era obligado, tienen como objeto las cuestiones relativas a la teología de la liberación: su naturaleza, su papel en la vida de la Iglesia, su futuro. El título —tan atractivo— responde a la cuarta parte del libro y es, en cierto sentido, una cuestión que aletea en forma implícita en todas las páginas del libro: cuál es el futuro de la teología de la liberación.

En efecto, también sobre la teología de la liberación —que ha cumplido ya más de veinte años— comienza a notarse el paso del tiempo y, en consecuencia, la necesidad de revitalizar y rejuvenecer sus posiciones, en muchos aspectos anticuadas. Y, aunque cuando estas páginas se escribieron, aún no habían tenido lugar en el Este los últimos acontecimientos, sí era ya evidente para los más lúcidos autores de la teología de la liberación el fracaso intelectual de la filosofía marxiana.

Así esta publicación en honor de Gustavo Gutiérrez viene revestida de múltiple interés: el interés de ser el homenaje que hace a su iniciador un movimiento que, desde sus comienzos, se presentó compacto y sin que ninguno de sus autores mostrase divergencia o crítica alguna a los demás;

---

1. AA. VV. *The future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, edit. by M.H. Ellis and O. Maduro, Ed. Orbis Books, Maryknoll, New York 1989, 518 pp.

el interés de un momento especialmente oportuno para la reflexión y el *aggiornamento* de una *teología* que ha tenido como una de sus primeras características la prisa por la eficacia social; finalmente el interés que suscitan muchos de los autores de los trabajos.

*The future of Liberation Theology*, ha sido editado por Maryknoll como uno más de los signos de su apoyo a la teología de la liberación<sup>2</sup>, y viene dividido en seis partes. La primera (pp. 3-30) está dedicada a las felicitaciones de las personalidades que se suman a esta celebración<sup>3</sup>; la segunda (pp. 31-95) estudia la personalidad y la obra de Gustavo Gutiérrez<sup>4</sup>; la tercera (pp.105-204) está dedicada a la interpretación de la teología de la liberación<sup>5</sup>; la cuarta parte, titulada *Disputed questions* (pp. 205-336), recoge estudios variados<sup>6</sup>; la quinta parte (pp. 337-472) está de-

---

2. «This volume of essays —leemos en los agradecimientos— came together with the support of the Maryknoll Fathers and Brothers, the Summer Justice and Peace program, and Orbis Books. Maryknoll provided the funding and setting for the month-long symposium acknowledging the importance of liberation theology and in particular the work of Gustavo Gutiérrez» (p. XIII).

3. Estas personalidades son las siguientes: Luise Ahrens y Barbara Hendricks, hermanas de Maryknoll; el Cardenal Paulo Evaristo Arns, arzobispo de Sao Paulo; William Boteler, sacerdote de Maryknoll; Aloysius Jin Luxian, obispo auxiliar de Shangai; el Cardenal Stephen Kim, arzobispo de Seul; Peter A. Rosazza, obispo de Hartford con residencia en New Haven; el obispo Desmond M. Tutu, de Sudáfrica y Elie Weisel, profesor en la Universidad de Boston. El lector puede captar las llamativas ausencias. Excepto el Cardenal Arns, no se suma al homenaje ningún obispo de Latinoamérica.

4. He aquí los trabajos: Frei Betto, *Gustavo Gutiérrez-A Friendly Profile*; Leonardo Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*; Curt Cadorette, *Peru and the Mystery of Liberation: The Nexus and Logic of Gustavo Gutiérrez's Theology*; César Jerez, SJ, *Gustavo Gutiérrez: A Friend of Nicaragua*; Stephen Judd, *Gustavo Gutiérrez and the Originality of the Peruvian Experience*; Penny Lernoux, *In Honor of Gustavo Gutiérrez*; Teresa Okure, *Gustavo Gutiérrez, the Person and the Message: Memories of an Encounter*; Sergio Torres, *Gustavo Gutiérrez, A Historical Sketch*.

5. He aquí los trabajos: Ana María Bidegain, *Women and the Theology of Liberation*; José Míguez Bonino, *Love and Social Transformation in Liberation Theology*; Marie J. Gibling, *Taking African History Seriously: The Challenge of Liberation Theology*; Roger Haigh, SJ, *The Logic of the Christian Response to Social Suffering*; Nicolas Lash, *Paganism and the Politics of Evangelization*; Johann Baptist Metz, *Theology in the Struggle for History and Society*; Rosemary Radford Ruether, *Religion and Society: Sacred Canopy vs Prophetic Critique*; Edward Schillebeeckx, *The Religious and the Human Ecumene*; Jon Sobrino, SJ, *Jesus, Theology, and Good News*.

6. He aquí los títulos: Ana Flora Anderson and Gilberto da Silva Gorgulho, O.P., *Miriam and Her Companions*; Gregory Baum, *Community and identity*; Harvey Cox, *Seven Samurai and How They Looked Again: Theology, Social Analysis, and Religion Popular in Latin America*; Enrique Dussel, *The Ethnic, Peasant, and*

dicada a la liberación en las diferentes situaciones de opresión<sup>7</sup>; la sexta parte (pp. 473-510), lamentablemente la más corta, está dedicada al futuro de la teología de la liberación<sup>8</sup>.

Otto Maduro, en la Introducción, describe a la teología de la liberación como el punto de referencia de todo discurso sobre Dios y la religión, porque los teólogos de la liberación —dice— ponen en todo lugar, en muchas lenguas y modos de expresión, la eterna cuestión de qué estamos haciendo por los hijos de Dios que sufren y están oprimidos. Maduro extiende así el ámbito de la teología de la liberación hasta el punto de hacerla coincidir con todos los «movimientos de liberación», desde los movimientos feministas, hasta los pobres, los negros o los refugiados, y la presenta como aceptable para todo tipo de religiones, incluida la musulmana<sup>9</sup>.

---

*Popular in a Polycentric Christianity*; Norman K. Gottwald, *The Exodus as Event and Process: A Test Case in the Biblical Grounding of Liberation Theology*; François Houtart, *Theoretical and Institutional Bases of the Opposition to Liberation Theology*; Arthur F. McGovern, SJ, *Dependency Theory, Marxist Analysis, and Liberation Theology*; Marie Augusta Neal, SND, *God and Society: A Response to Liberation Theology*; Aloysius Pieris, SJ, *Human Rights Language and Liberation Theology*; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation*; Dorothee Sölle, *God's Pain and Our Pain*.

7. He aquí los diferentes trabajos: Tissa Balasuriya, OMI, *Christ and the World Religions: An Asian Perspective*; James H. Cone, *Martin Luther King, Jr., and the Third World*; Virgil Elizondo, *Mestizaje as a Locus of Theological Reflection*; Marc H. Ellis, *Critical Thought and Messianic Trust: Reflections on a Jewish Theology of Liberation*; Mariam Francis, *Pakistani Women: Yearning for Liberation*; Carter Heyward, *Doing Theology in a Counterrevolutionary Situation*; Ada María Isasi-Díaz, *Mujeristas: A Name of Our Own*; Mary John Manazan, OSB, *Theological Perspectives of a Religious Woman Today*; Albert Nolan, OP, *Theology in a Prophetic Mode*; Mercy Amba Oduyoye, *Christian Feminism and African Culture: The «Hearth» of the Matter*; Samuel Rayan, SJ, *Wrestling in the Night*.

8. Esta parte sólo consta de tres trabajos: María Clara Bingemer, *Women in the Future of the Theology of Liberation*; Robert McAfee Brown, *Reflections of a North American: The future of Liberation Theology*; Pablo Richard, *Liberation Theology: a Difficult but possible Future*.

9. «Moreover —escribe—, the trouble with liberation theologians is that they are posing the biblical question in an increasing number of areas: from liturgy to spirituality, to church history. It is coming from the perspective of women; from the poor, the black, and indigenous peoples; from refugees, peasants, young people, and old. It has been taken up by Jews, Protestants, Muslims, and Roman Catholics. It is voiced in Korea, Sri Lanka, India, Israel, Palestine, Italy, Spain, Tanzania, South Africa and Puerto Rico -to name only a few countries» (p. XVI).

La vieja concepción de la teología de la liberación inicialmente propuesta por Gutiérrez parece que se abandona aquí, al menos parcialmente, en aras quizás de una mayor universalidad. Me refiero a la concepción según la cual la teología de la liberación sería una reinterpretación del cristianismo hecha conforme a la ruptura epistemológica marxiana, según es descrita por J. C. Mariátegui, es decir, una relectura del Evangelio efectuada desde la praxis de liberación, pues sólo esa praxis proporcionaría una relectura fecunda<sup>10</sup>.

En aquel entonces la posición de Gutiérrez era de una radicalidad sorprendente con respecto a la relación teoría-praxis y, en consecuencia, con respecto a la naturaleza de la teología de la liberación, considerada ante todo como «un nuevo tipo de reflexión teológica», como «una inteligencia de la fe hecha desde la praxis liberadora, constructora de una sociedad distinta y forjadora de una nueva manera de ser hombre»<sup>11</sup>. En la visión que presenta Maduro, la parafernalia del lenguaje y de la filosofía marxista parece abandonada. En cambio, se describe a Gutiérrez recalcando que es «una humilde persona de fe, amor y esperanza (...) un sacerdote que, movido por su fe en el Dios de la vida, ha dedicado la segunda mitad de su vida al quehacer de los profetas»<sup>12</sup>.

## 2. La obra de Gustavo Gutiérrez

Leonardo Boff subraya que G. Gutiérrez «ha inventado un nuevo camino para hacer teología», citando la primera edición inglesa de la *Teología de la liberación*. Esta originalidad consiste, según Boff, en que la «liberación es la perspectiva desde la cual todos los otros términos han de ser entendidos, analizados y explicados»; se trata de «comprender la teolo-

---

10. Me refiero a la inversión del binomio teoría-praxis y a su consiguiente repercusión en el mundo del conocimiento. «No obstante —escribía Gutiérrez en su *Teología de la liberación*—, y Mariátegui lo presagió, sólo una praxis revolucionaria suficientemente vasta, rica e intensa, y con la participación de hombres provenientes de diversos horizontes, puede crear las condiciones de una teoría fecunda» (G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 131). He estudiado con detalle este asunto a mi libro *G. Gutiérrez, H. Assmann, R. Alvéz: Teología de la liberación*, Madrid 1981, pp. 40-74.

11. G. GUTIERREZ, *Evangelio y praxis de liberación*, en A. ALVAREZ BOLADO (ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, pp. 231-232.

12. *The Future of Liberation Theology...*, p. XVIII.

gía como un momento de un más largo proceso de la transformación del mundo y sus relaciones»<sup>13</sup>.

Boff subraya —como muchos han hecho antes— que la teología de la liberación se cimenta en una nueva concepción epistemológica, que es «the creation of a new epistemological field»<sup>14</sup>. Esta nueva perspectiva epistemológica estaba en estrecha dependencia del nuevo concepto de verdad propio de la filosofía marxiana, como Gutiérrez mismo afirma en su primer libro<sup>15</sup>, e irán poniendo de relieve sus seguidores<sup>16</sup>, hasta llegar a hablar de una auténtica ruptura epistemológica con respecto al quehacer teológico anterior<sup>17</sup>.

13. *The Future of Liberation Theology ...*, p. 38-39.

14. En palabras de Boff, «In doing so he (Gustavo Gutiérrez) has inaugurated forever a new way of doing theology, from the transforming action, from within the action, as a critique of and in support of this action for liberation. Now that this epistemological field has been opened, believing reason can put up its buildings and design its landscape. With this new grammar of interpretation and action, it incorporates other, older, forms of doing theology. This is another achievement of Gustavo Gutiérrez: he has succeeded in giving due weight to, and consciously and creatively incorporating, the other ways of doing theology, theology as wisdom and theology as rational knowledge» (*The Future of Liberation Theology*, p. 39).

15. En este libro, en efecto, Gutiérrez no oculta su admiración por la filosofía marxiana: «Son muchos los que piensan —escribe dando a entender que se incluye en esta opinión— que el marxismo como marco formal del pensamiento filosófico de hoy no es superable» (*Teología de la liberación*, cit., p. 32).

16. He aquí una elocuente definición del concepto *verdad* hecha por Hugo Assmann: «La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre» (H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, p. 65). El calco efectuado por Assmann de la inversión marxiana del binomio teoría-praxis es evidente: la verdad brota de la praxis; sólo una praxis liberadora engendra verdad.

17. La expresión es usada, p.e., en el Encuentro del Escorial (1972), donde se reúnen los teólogos de la liberación en unas sesiones muy parecidas a las que se recogen en este volumen. He aquí las *Aportaciones del Seminario Necesidad y posibilidades de una teología socio-culturalmente latinoamericana* presentadas por J. C. Scannone y F. Urbina: 1. La teología latinoamericana no es una parte de la teología, sino un *nuevo planteamiento total* y original de la teología. 2. Parte de una experiencia espiritual original: la *praxis política* de liberación. 3. Tiene un punto de partida del que carece la teología europea: la no-aceptación de la realidad histórico-social, que implica una praxis de la liberación y un redescubrimiento original del misterio del Dios-liberador contenido en la revelación evangélica. 4. Esta praxis lleva consigo una *crisis de fe* que desemboca en una nueva experiencia de fe y en una «ruptura epistemológica». Las Aportaciones concluyen con esta sugerencia: «La ruptura epistemológica tiene que desembocar en una ruptura pedagógica que cuestione radicalmente las mismas facultades de teología» (En A. ALVAREZ BOLADO, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, cit., p. 371).

Como ha escrito Illanes, «desde el primer momento esta teología de la liberación se ha presentado a sí misma como una novedad en el campo del teologizar. Se trata (...)de *una manera nueva de hacer teología*, que implica una *ruptura epistemológica* respecto a anteriores formas de entender y practicar la labor teológica: no un mero retoque o una simple ampliación de la materia sobre la que se ejerce un saber ya anteriormente constituido, sino un saber cualitativamente distinto de los anteriores»<sup>18</sup>.

Boff alude —¿cómo no?— a esta característica tan conocida de la teología de la liberación, citando páginas elocuentes del primer libro de Gutiérrez. En esas páginas no sólo se afirma esto, sino que se muestran las raíces filosóficas en que se apoya semejante concepción. Estas raíces no son otras que la epistemología marxiana, que llevan a Gutiérrez a hablar de una nueva hermenéutica del Evangelio<sup>19</sup>. Boff, en cambio, tras señalar que la teología de la liberación comporta una nueva epistemología, atempera las consecuencias que se siguen de aquí girando hacia un terreno más clásico.

En efecto, escribe frases como ésta: «La teología vive en algo más grande que ella. Ella no es el dato original, sino un resultado (...) Es en la espiritualidad donde debe encontrarse la verdadera raíz (...) Antes de hablar de Dios es importante hablar a Dios (...) Primero viene el silencio de la contemplación (...) El segundo silencio es el de la acción (...) En la acción, en la solidaridad para la liberación, tenemos que ver con un acto político. La relación no es primariamente oración-acción, sino misticismo-política, contemplación, y el deseo de cambiar la sociedad»<sup>20</sup>.

La ruptura epistemológica a que nos venimos refiriendo y el concepto de verdad inherente a ella, no sólo habían sido puestos de relieve por los autores de la teología de la liberación y por sus críticos, sino que

---

18. J. L. ILLANES, *La teología de la liberación. Análisis de su método*, en R. VEKEMANS-J. CORDERO, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la «Libertatis Conscientia»)*, Bogotá 1988, p. 52. Cfr. también L.F. MATEO-SECO, *El concepto de verdad en la teología de la liberación y su influencia en su confrontación con la Doctrina Social de la Iglesia*, «Tierra Nueva», 71 (1989) pp. 13-32.

19. «La hermenéutica del reino de Dios consiste sobre todo en hacer que el mundo sea mejor. Solamente así podrá descubrir lo que significan estas palabras: el reino de Dios. Estamos, pues, ante una hermenéutica política del Evangelio» (G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, cit., p. 38).

20. *The Future of Liberation Theology ...*, p. 40.

constituyó uno de los temas capitales de la Instrucción *Libertatis nuntius*<sup>21</sup>, y también —aunque en otro nivel—, de la Instrucción *Libertatis conscientia* en la que se recalca que la verdad es presupuesto imprescindible para una auténtica liberación, en velado rechazo de la concepción según la cual la verdad sería el fruto de una praxis correcta<sup>22</sup>.

No puede menos de sorprender la superficialidad con que Boff pasa por encima de esta cuestión que, por otra parte, es el eje de todo su trabajo. Considera que esa *ruptura epistemológica* es capital en la teología de la liberación<sup>23</sup>, y sin embargo la describe en una forma en que no parece que se trate de una nueva epistemología que, en consecuencia, exige una reinterpretación de todo el cristianismo, sino que la identifica con una mera acentuación de una opción espiritual que no invierte la relación entre la verdad y la praxis. No otra cosa parecen indicar las palabras de que las raíces de la teología de la liberación se encuentran en la espiritualidad, o que la contemplación es previa a la teología de la liberación<sup>24</sup>.

---

21. Además de numerosas alusiones en el resto del Documento, se le dedica expresamente un apartado a la *Subversión del sentido de la verdad y violencia*.

22. De hecho las palabras de Jesús: «*la verdad os hará libres*» (Jn 8, 32) constituyen ya tema capital del *Discurso* de Juan Pablo II a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla de Los Angeles, y son citadas con frecuencia en los documentos que se refieren a la teología de la liberación.

23. «The audience is not —escribe— the critical and secularized man or woman, but the oppressed, the victims of social injustice. This last question determines the social and epistemological locus from which Latin American theology finds meaning and is able to formulate an utterance that will have religious and political relevance. There is no theology of liberation that does not presuppose, in advance of all its work, this epistemological break» (*The Future of Theology of Liberation...*, p. 42).

24. Esto no coincide con la afirmación de Gutiérrez en unos párrafos verdaderamente programáticos: «La teología de la liberación, que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esta lucha» (G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación...*, cit., p. 387). La teología de la liberación —las citas podrían multiplicarse hasta la saciedad— hunde sus raíces, se fundamenta, parte, del compromiso por la liberación, no de la contemplación. Como decía el mismo Gutiérrez en 1984, «Desde el comienzo, nosotros hemos definido la teología de la liberación como un *acto segundo*; y consiguientemente, en la reflexión teológica, nosotros dependemos del acto primero. *El acto primero es el compromiso*» (*Itineraire d'un théologien de la Libération. Interview du P. Gustavo Gutiérrez*, en *La Documentation Catholique*, n° 1881 (7.X.84), p. 908.

Pero, por otra parte, como hemos visto, Boff continúa hablando de *epistemological break*, expresión que tiene un significado bien preciso. La misma sustitución del binomio «oración-acción» por el de «misticismo-político, contemplación», parece envolvernos en la atmósfera de la vivencia de la pasión política como una vivencia mística —se ha hablado hasta la saciedad de la «mística marxista»—, y más bien parece querer escamotear los problemas que afrontarlos. La misma ausencia de toda alusión, en este tema, a la Instrucción *Libertatis nuntius* por parte de Boff, no sólo es una falta de rigor y una implícita negación de diálogo intelectual, sino también muestra de incapacidad para rejuvenecer unos postulados filosóficos de la segunda modernidad cuyo envejecimiento es ya imposible ocultar.

### 3. La amistad con Nicaragua

De los ocho trabajos dedicados al análisis de la persona y la obra de Gustavo Gutiérrez, dos de ellos —los de Frei Betto y César Jerez— ponen de relieve los vínculos de amistad entre Gutiérrez y los dirigentes de Cuba y Nicaragua.

«De camino para Cuba —escribe Frei Betto— los hermanos Leonardo, y Clodovis Boff y yo, pasamos por Lima en la tarde del 4 de septiembre de 1985. Encontramos a Gutiérrez (..) Le insistimos en que viniese con nosotros a La Habana, porque Fidel Castro había mostrado gran deseo de encontrarle. Gustavo estuvo evasivo, objetando que en ese preciso momento un grupo de obispos peruanos, capitaneados por el obispo Durán Enríquez estaban preparando una nota crítica sobre sus escritos y él tenía que concentrarse en preparar una especie de defensa (...) La noche siguiente de nuestro encuentro en Lima, Leonardo, Clodovis y yo estábamos con Fidel Castro en La Habana. Fidel lamentó la ausencia de Gutiérrez. Leyó la carta que el teólogo le había enviado y subrayó que acababa de terminar de leer *Teología de la liberación* y que estaba impresionado por su base científica y por su impacto ético (...) Pocos días más tarde, Fidel dijo en presencia del obispo Pedro Casaldáliga del Brasil, que *la teología de la liberación es más importante que el marxismo para la revolución en América Latina*»<sup>25</sup>.

---

25. *The Future of Liberation Theology...*, pp. 35-36.

Y más adelante, escribe: «En noviembre de 1981, yo me encontré con Gustavo en Managua. Allí, entre discusiones teológicas con los líderes sandinistas, con el fin de ayudarles a entender las diferentes posiciones de los cristianos con respecto a la revolución, nació lo que más tarde sería el libro sobre Job. Ese libro presenta la cuestión fundamental que Gutiérrez se plantea a sí mismo: ¿cómo podemos hablar de Dios en medio de tanta opresión?»<sup>26</sup>.

Frei Betto relata estas anécdotas para poner de relieve cómo en Gutiérrez convergen obra y vida. Son anécdotas que, según Betto, muestran cómo Gutiérrez sabe ocupar el lugar que le corresponde en cuanto teólogo. Su lugar es definido en paralelo al del *intelectual orgánico* formulado por Gramsci<sup>27</sup>. Esta concepción del teólogo como *intelectual orgánico* aparecía ya claramente expresada por Gutiérrez en su primer libro, y explica muchas de las actuaciones de los teólogos de la liberación<sup>28</sup>. Explica, sobre todo, que por la teología de la liberación parece que no pasa el tiempo. En efecto, ni en las posiciones filosóficas de fondo, ni en las opciones prácticas, se nota ni el beneficio del diálogo teológico, ni los matices que el paso del tiempo debiera haber ayudado a elaborar. El intelectual orgánico no dialoga, sino que propone.

#### 4. *Mirando al futuro*

La última parte del libro está dedicada a analizar las perspectivas de futuro de la teología de la liberación. Está compuesta por tres trabajos:

26. *Ibid.*, p. 37.

27. «Gramsci helps us to understand this new status of theology with his concept of the 'organic intellectual', which defines the theologian's relationship with the popular movement. This accounts for the degree to which theology of liberation is representative of popular groups through the support it enjoys from an immense network of basic ecclesial communities and countless martyrs and confessors, whose lives in the church and prophecy are a source for the theologian's thinking and production» (*The future of Liberation Theology...*, cit., p. 32).

28. «Pero si la teología de la liberación parte de esa lectura —escribe Gutiérrez refiriéndose a la *lectura* de los acontecimientos históricos— y contribuye a descubrir los significados de los acontecimientos históricos, es para hacer que el compromiso liberador de los cristianos en ellos sea más radical y más lúcido. Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida, hará del teólogo lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de *intelectual orgánico*» (G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, cit., p. 37).

uno de María Clara Bingemer sobre las mujeres y el futuro de la teología de la liberación, otro de McAfee sobre el futuro de la teología de la liberación desde el punto de vista norteamericano, y un tercero de P. Richard también sobre el futuro de la teología de la liberación. De los tres, el de P. Richard merece la consideración más atenta, no sólo por la persona de su autor, sino también porque plantea a fondo los requisitos para la supervivencia de la teología de la liberación.

### a) *Una espiritualidad de la liberación*

Entiende Richard que la primera condición de supervivencia estriba en que la teología de la liberación permanezca fiel a sus raíces espirituales, a lo que califica como una auténtica espiritualidad liberadora<sup>29</sup>. Esta espiritualidad viene definida como «la capacidad para vivir, experimentar, discernir y expresar la presencia de Dios entre los oprimidos»<sup>30</sup>. Y prosigue señalando que una de las tareas principales de la espiritualidad liberadora es «distinguir entre una espiritualidad liberadora y una idolatría destructiva: entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte<sup>31</sup>», para terminar atribuyendo a la teología de la liberación la tarea de elaborar los criterios teológicos para este discernimiento<sup>32</sup>.

Esta acentuación de la necesidad de un mayor enraizamiento en la espiritualidad es una de las notas más destacadas de este libro. Nos ha salido al paso varias veces. Ahora es puesta como una *conditio sine qua non* para la supervivencia de la teología de la liberación. Acertadamente, ha subrayado Richard que la causa más profunda de toda esterilidad teológica radica en no tener espiritualidad, en no tener a Dios y, por tanto, en ser incapaz de comunicar Dios al mundo<sup>33</sup>. Y califica una teología así como una idolatría.

29. «If liberation theology comes to be broken off from its root in spirituality, it loses its purpose and dies as theology. Liberation theology can developed only from its root in the spiritual world of the poor: their silence, prayer, and joy» (*The Future of Liberation Theology...*, p. 503).

30. *Ibid.*, p. 502.

31. *Ibid.*, p. 503.

32. «Liberation theology is capable of this discernment only in the light of the spiritual experience of the poor. Liberation theology must elaborate theological criteria for this discernment» (*Ibid.*).

33. Richard lo aplica —a mi parecer con una generalización injusta— a la teología tradicional. He aquí sus palabras: «Traditional theology is a theology that becomes more repetitive every day. It is empty, feeble, lacking in significance and

Sería muy conveniente para la teología de la liberación seguir esta orientación de Richard no carente de lucidez. Y si es bueno que la teología de la liberación tenga como tarea principal la lucha contra toda idolatría, esta lucha ha de llevarse a cabo sin convertirse ella misma en una idolatría. Los fanatismos no se combaten acertadamente con otro fanatismo, sino con la contemplación serena y humilde de la verdad, con el diálogo —no la dialéctica— en el que se procura aprender. En este sentido, parece que la lógica abandona a Richard cuando, tras afirmar que la teología de la liberación hunde sus raíces en la espiritualidad de la liberación, otorga a esta teología en exclusiva la tarea de elaborar los criterios para el discernimiento entre una espiritualidad auténtica y una idolatría. En este sentido, parece percibirse la tendencia al círculo vicioso, a la autosuficiencia, tan característica de la filosofía marxiana.

#### b) *La religiosidad popular*

En un comienzo, la teología de la liberación se mostró contraria a la piedad popular por considerarla responsable de la pasividad y alienación del pueblo, pero muy pronto pasó a considerarla como el lugar más apropiado para entrar en contacto con él; eso sí, cambiando a veces su contenido<sup>34</sup>. Richard la propone aquí como la única solución para que la teología de la liberación no se convierta en una teología elitista, intelectualista y

---

—why not say so?— boring. It is a science cultivated in closed elitist academies. The world is not interested in this theology, and neither is this theology interested in the world. The cause of this sterility is that *the dominant theology has no spirituality, no God, and does not communicate God's word*. It is a theology confused by idolatry» (Ibid.).

34. Ya en el Encuentro del Escorial (1972), se habló insistentemente de esta reinterpretación de la piedad popular. He aquí un ejemplo de cómo podría hacerse esto propuesto por J. L. Segundo con respecto a los exorcismos bautismales: «¿Por qué en una comunidad cristiana viva y real no ensayar una tercera posibilidad: nombrar con nombre y apellido a ese demonio que se pretende expulsar? ¿Por qué no, si se trata de un demonio histórico? ¿De una fuerza que lucha históricamente hoy y aquí con la fuerza del amor que Cristo trae? Si se trata de una criatura pobre, por ejemplo, ¿por qué no decir *sal espíritu inmundo del capitalismo de este niño para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más*? Y si se trata de un rico, ¿por qué no decir *sal espíritu inmundo del lucro de este niño para que más adelante pueda tener relaciones humanas y no cosificadas con los demás hombres?*» (A. ALVAREZ BOLADO (edit.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, cit., p. 208).

estéril<sup>35</sup>, y concluye con una frase que haría las delicias de cualquier pensador marxista: la teología de la liberación «no será nunca una alternativa popular al sistema religioso de dominación, nunca tendrá poder evangelizador, si arranca sus raíces de la conciencia religiosa popular»<sup>36</sup>.

### c) *La ruptura epistemológica*

La insistencia de Richard en tomar la cultura y religiosidad populares como el suelo en el que la teología de la liberación debe hundir sus raíces, parece llevarnos a terrenos en que impera el sentido común previo a cualquier planteamiento filosófico, incluido el marxista. Pero inmediatamente vuelve a aparecer la expresión *ruptura epistemológica* como la clave para entender la teología de la liberación. Obviamente, si esta *ruptura epistemológica* es anterior a la religiosidad popular y se utiliza también para reinterpretarla, el esfuerzo puesto por constituir lo popular en fundamento de la teología de la liberación ha sido un mero juego de artificio.

Richard describe esta ruptura como un «partir del pobre», como tomar «la vida como criterio para discernir lo que es racional de lo que es irracional; como criterio para discernir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo»<sup>37</sup>. Este criterio —que según Richard supone una auténtica ruptura epistemológica— no puede ser más impreciso: consiste en tomar la vida, especialmente la del pobre, como criterio de verdad. Y prosigue sin precisar más: «Esta opción epistemológica, esta opción por la vida como criterio de racionalidad, verdad, bondad y belleza, es lo que hace a la teología de la liberación liberadora en su nivel más profundo»<sup>38</sup>.

La ruptura epistemológica comporta una ruptura política, espiritual y hermenéutica<sup>39</sup>, que, según Richard, es la nota distintiva de la teología

35. Richard en su optimismo llega a afirmaciones como ésta: «Liberation theology has its historical roots in popular culture and religion» (*The Future of Liberation Theology...*, pp. 503-504). La realidad histórica es más bien la contraria: la teología de la liberación nace en lucha contra esa religiosidad popular e incluso contra esa cultura, pues da primordial importancia a la filosofía marxista.

36. *The Future of Liberation Theology...*, p. 504.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. «Every moment of the hermeneutic process is conflictive and so we can say that in the hermeneutics of liberation a political, spiritual, and hermeneutic rupture takes place (...) What distinguishes us is not a particular hermeneutical li-

de la liberación. Leído en esta clave, cuanto Richard ha escrito anteriormente sobre la espiritualidad de la liberación adquiere nuevamente el tono marxistizado a que nos tienen acostumbrados sus colegas<sup>40</sup>. En efecto, entender la espiritualidad liberadora como una ruptura, implica entenderla en forma contraria a como se ha vivido en la Iglesia durante veinte siglos. Y aunque se diga que la espiritualidad de la liberación no es otra cosa que «hacer la experiencia de Dios», esta experiencia viene concebida como hacer una experiencia de Dios en la vida del pobre, tomando el lugar *en* como normativo de esa espiritualidad.

En cualquier caso, también en el tema de la hermenéutica se insiste en que la teología de la liberación se dedique más a la consideración de la Biblia.

#### d) *Las comunidades eclesiales de base*

Con ironía había escrito Clodovis Boff que «genéricamente las comunidades eclesiales de base son a la teología de la liberación lo que la Democracia Cristiana a la doctrina social de la Iglesia: su mejor expresión concreta»<sup>41</sup>. Richard, que ha vuelto a describir la función del teólogo como la del gramsciano intelectual orgánico, hace una observación parecida. Si las raíces de la teología de la liberación son la espiritualidad y la religiosidad popular, «su tronco consiste en las comunidades eclesiales de base.

---

ne but this rupture, which is explicitly political, spiritual, and hermeneutic» (*The Future of Liberation Theology...*, p. 506).

40. Baste recordar estas claras palabras de Gustavo Gutiérrez: «Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una *conversión al prójimo*, al hombre oprimido, a la clase social explotada, a la raza despreciada, al país dominado (...) *Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista, concretamente*» (*Teología de la liberación*, cit., p. 268). La identificación *conversión=compromiso político* no puede ser más enérgica. Gustavo Gutiérrez en sus obras posteriores, más centradas en la espiritualidad de la liberación, no ha vuelto a repetir frases tan rotundas, pero tampoco ha matizado estas afirmaciones. Más aun, el ambiente parece ser el de superponer unas frases sobre otras. De ahí que frases como ésta acudan espontáneamente a la memoria cuando los autores de la liberación nos hablan de la espiritualidad liberadora como una espiritualidad cuya característica fundamental es ser fruto de una ruptura epistemológica y ella, en sí misma, es una ruptura.

41. C. BOFF, *Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación ¿prácticas sociales opuestas?*, «Concilium», 170 (1981) p. 469.

Estas comunidades eclesiales de base conservan viviente la teología de la liberación, y la teología de la liberación se desarrolla a través de ellas»<sup>42</sup>.

La descripción de estas comunidades que se hace a continuación, muestra quizás lo más grave que puede comportar la teología de la liberación desde el punto de vista práctico. Las comunidades eclesiales de base no son concebidas como «un movimiento eclesial o un simple modelo pastoral. Ellas son la iglesia misma, la vida de la iglesia en la base, entre el pueblo»<sup>43</sup>. Las frases que utiliza Richard hacen superfluo todo comentario. Estas comunidades de base constituyen la iglesia misma precisamente, porque en ellas los pobres «participan creando un nuevo lenguaje, un nuevo simbolismo, un nuevo *ritmo*, nuevas formas litúrgicas, nuevas plegarias, una nueva lectura de la Biblia, nuevos ministerios, y una nueva reflexión teológica»<sup>44</sup>. Y concluye: «Si algún día la teología de la liberación llegase a ser separada, o cortada de este nuevo sujeto histórico en la iglesia, se marchitaría y posiblemente moriría en cuanto tal teología de la liberación»<sup>45</sup>.

#### e) *El tercer mundo y la teología de la liberación*

Para Richard, la auténtica Iglesia estará siempre edificada en el Tercer Mundo. «El cristianismo —escribe— nació en Galilea y Palestina, que era el Tercer Mundo del Imperio Romano. Más tarde, creció entre los pueblos más pobres y los más marginados. Pero desde el siglo XVI en adelante se propagó en Latinoamérica, África y Asia con la expansión del colonialismo occidental (...) La teología de la liberación quizás sea el producto más maduro de esta des-occidentalización en la iglesia. El futuro de la teología de la liberación está también ligado a este proceso. A pesar de las dificultades, una tarea fundamental de la teología de la liberación será continuar el diálogo con las teologías asiáticas y africanas, y también con otras religiones no cristianas del Tercer Mundo así como con las tradicio-

42. *The Future of Liberation Theology...*, cit., p. 504.

43. «The EBCs are not an ecclesial movement or simply a pastoral model. They are the church itself, the life of the church at the base, among the people» (Ibid., p. 505).

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

nes indígenas de América Latina. La teología de la liberación debe crecer en el Tercer Mundo; este es nuestro natural y *sobrenatural* espacio cultural y religioso»<sup>46</sup>.

No entramos en la simplificación histórica, tan propia y tan conocida de los autores de la teología de la liberación, con la que se identifica evangelización y colonialismo. Nos interesa, sobre todo, comentar de este párrafo su perspectiva del futuro de la teología de la liberación. Este futuro se encuentra, según Richard, en un enraizamiento cada vez mayor con todo lo que pueda considerarse Tercer Mundo en un sentido amplio, es decir, con todo lo que clame pidiendo liberación. De ahí que, a veces, parezca querer confundirse con los movimientos de liberación. El libro que venimos comentando es buena muestra de ello. Basta repasar el índice de artículos y de firmantes —que aducíamos en las primeras notas a pie de página— para darse cuenta de la importancia dada a la teología negra, a los movimientos feministas, o a la teología africana, o a exponentes tan claros de la liberacionista teología burguesa como puede ser Harvey Cox.

Puede decirse que la tarea que aquí señala Richard para la teología de la liberación no es que sea difícil, sino que parece contradictoria. Es en esta contradicción donde estriba la dificultad para los teólogos de esta teología. En efecto, algunos de los movimientos de liberación, aunque sean llevados por marginados, son movimientos de países ricos, y los que claman por la liberación lo hacen con una profunda mentalidad burguesa incompatible con los más puros orígenes de la teología de la liberación, tan permeados por la idea del *gran rechazo* propuesto por Marcuse.

Buen ejemplo de lo que quiero decir es la descripción de la teología de la liberación norteamericana hecha por McAfee, en la que se habla de la teología negra como la inicial teología de la liberación norteamericana, para proseguir después hablando de la teología feminista, y terminar hablando de una teología de la liberación surgida de la opresión sufrida por gays y lesbianas<sup>47</sup>.

46. *Ibid.*, pp. 507-509.

47. «The initial liberation theology to be spawned on North American soil is surely black theology, which has grown directly out of U.S. black experience of oppression, victimization, marginalization, and powerlessness (...). A second indigenous North American liberation theology is feminist theology. Feminist movements have, to be sure, spread worldwide, but the articulation of a way of doing theology from a feminist perspective had important origins in the United States (...). A fourth distinctive North American liberation theology has grown out of gay and lesbian oppression. While this issue is by no means a uniquely North

f) *La teología de la liberación como una teología «profesional»*

Richard concluye su aportación sobre el futuro de la teología de la liberación abogando porque esta teología sea una teología «profesional» sin que se convierta en «académica». Se trataría de una teología hecha por personas que se dediquen totalmente a esta tarea. Y le señala estas tres funciones: 1. Sistematización de la obra que se ha hecho; 2. Diálogo con las otras disciplinas no teológicas; 3. Inserción de la teología de la liberación en la historia de la Iglesia y en la tradición. Esta última tarea es concebida como «un estudio crítico y sistemático de todas las tradiciones teológicas desde el punto de vista de la teología de la liberación»<sup>48</sup>. Esta última tarea, por otra parte, muestra que la teología de la liberación sigue con su afán de convertirse en una visión totalizante de todo el misterio cristiano, y en cierto sentido es lo que ha venido haciendo desde su comienzo<sup>49</sup>.

Richard concluye su trabajo insistiendo en que «la teología de la liberación es la única teología posible en el Tercer Mundo y el único futuro posible para la teología», pero advirtiendo, al mismo tiempo, dos cosas: 1. Que «el futuro de la teología de la liberación estriba en las comunidades eclesiales de base y en el ascenso de un nuevo modelo de iglesia en Latinoamérica»; 2. Y que «el futuro y el poder de la teología de la liberación también estriba en su capacidad para el diálogo con las teologías del Tercer Mundo, especialmente con las teologías africanas y asiáticas de la liberación, y con las grandes religiones no cristianas del Tercer Mundo. Este es el campo para el crecimiento universal de la teología de la liberación». Richard termina con estas palabras: «Finalmente, la teología de la liberación debe afirmar su futuro como una teología profesional, en diálogo con todas las disciplinas de la liberación»<sup>50</sup>. Se trata, como se puede observar, sólo de un diálogo entre los movimientos y disciplinas de la li-

---

American one, the most significant articulations of the shape of such a theology have again come from the United States. And the list can continue: Puerto Rican theology, Hispanic theology, theology for Philippine-Americans, and so» (*The Future of Liberation Theology...*, pp. 494-495).

48. *The Future of Liberation Theology...*, p. 509.

49. Así puede verse, p.e., en el trabajo de J. C. SCANNONE, *La Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, «Stromata» 38 (1982) pp. 4-39.

50. *The Future of Liberation Theology...*, p. 510.

beración, nunca con la teología universal, ni con la tradición de la Iglesia —a ésta será necesario re-interpretarla desde la teología de la liberación, y, ni mucho menos, un diálogo con las enseñanzas del Magisterio. El círculo hermenéutico, en que se encierra la teología de la liberación, no puede ser ni más estrecho, ni más asfixiante.

\* \* \*

El lector se encuentra ante un libro homenaje a Gustavo Gutiérrez en su sesenta cumpleaños, que al mismo tiempo es fruto de una reunión de teólogos que tuvo lugar con motivo de esta efemérides, en Maryknoll en julio y agosto de 1988. Por su estructura y por la solemnidad del momento no puede menos de recordar el célebre Encuentro del Escorial (El Escorial 1972) publicado por Alvarez Bolado y que hemos citado abundantemente en estas páginas. Algunos de aquellos autores, como Dussel, están presentes. La mayoría, sin embargo, se encuentra ausente, y las firmas son nuevas. Sin embargo el libro es buena muestra de la producción actual de la teología de la liberación. Esta producción aparece cerrada en sí misma, sin renovación ninguna a pesar del tiempo transcurrido, convirtiéndose ella misma, como sucedió a la escolástica decadente, en una teología repetitiva, pero con el deseo de hacer en el futuro mayor hincapié en la espiritualidad y en la consideración de la Sagrada Escritura.

Lucas F. Mateo-Seco  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

