



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Septiembre, 2018

1. EDITORIAL: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Posiblemente llame la atención de nuestros lectores que hayamos escogido hablar sobre la teología de la liberación, pero creemos que hay muy buenas razones para promover una discusión pública seria sobre este tema.

La teología de la liberación es un movimiento latinoamericano que irrumpió en la reflexión teológica global. No son muchos los proyectos regionales que han tenido un alcance similar en el ámbito de las humanidades y ciencias sociales. Dada su enorme influencia nos pareció interesante poner este tema en perspectiva y discutir a fondo su aporte fundamental.

En segundo lugar, la influencia de la teología de la liberación traspasa el ámbito teológico o religioso. Las ideas que emergieron en este movimiento sobre el ideal de justicia, el rol de los marginados y las posibilidades de cambio social han despertado el interés de intelectuales y activistas en diversas disciplinas. Más de alguno se asombrará al enterarse que en una de las murallas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Harvard dedicada a citas de un grupo de selectos juristas e intelectuales de influencia global se encuentran frases de Oscar Romero y Gustavo Gutiérrez. Similar curiosidad podrá despertar el saber que uno de los cuadros que cuelga en la oficina del mismo Noam Chomsky contiene las imágenes de Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró y sus demás compañeros y compañeras asesinados en El Salvador en 1989. ¿Qué es aquello de la teología de la liberación que ha resultado atractivo a creyentes y no creyentes en muchas partes del mundo?

Finalmente, nos alimenta una razón pedagógica. La teología de la liberación es hoy bastante desconocida. Por distintas razones sólo la conoce una audiencia especializada. Y entre quienes han oído de ella suele haber percepciones equivocadas. En parte ello se debe al fuerte veto que vino después de la famosa “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación” firmada en 1984 por Joseph Ratzinger. La posterior corrección que hizo Juan Pablo II al llamarla “conveniente y necesaria” fue incapaz de contrarrestar el estilo que impuso un renovado episcopado en todo el continente. Desde entonces han abundando sanciones disciplinarias a varios de sus referentes. Un ejemplo de ello es la reciente renovación del castigo a Jorge Costadoat que firmó Ricardo Ezzati, incluso después de haber presentado su renuncia como arzobispo de Santiago ante el papa Francisco en mayo pasado.

Por ello quisimos abrir un debate serio y tolerante sobre la novedad y actualidad de las preguntas que ha abierto este particular tipo de reflexión. ¿Cual es su perspectiva casi 50 años después de la conferencia de Medellín que impulsó este movimiento teológico? ¿Que futuro tiene? ¿Que ajustes teóricos debiera hacer? ¿Tiene sentido seguir esperando algo de la teología de la liberación?



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Es quizás difícil imaginar un mejor elenco para discutir al respecto que el que hemos convocado en Intersecciones. Jorge Costadoat ha estudiado por años la vigencia y los desafíos actuales de la teología de la liberación. Junto a él, convocamos expertos de diversas disciplinas como historia, sociología, filosofía, derecho y algunas nuevas corrientes teológicas para complementar la mirada de Costadoat. El tema está lejos de suscitar una respuesta tibia en cada uno de ellos. ¿Será acaso ese un signo de la vitalidad de este movimiento?

Creemos que un debate profundo sobre la actualidad de esta reflexión teológica es un aporte no sólo a la comprensión del fenómeno religioso, sino también para entender mejor el mundo actual y los desafíos en nuestra región. Agradecemos enormemente a Jorge Costadoat y a cada uno de los demás comentaristas que han contribuido a esta conversación con una excelente reflexión. Esperamos que ustedes disfruten tanto como nosotros este cuarto foro de Intersecciones.

2. ARTÍCULO CENTRAL:

ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Por Jorge Costadoat *

Han pasado más de sesenta años desde los inicios de la Teología de la liberación. América Latina ha cambiado. Hoy son otra la violencia y otras las víctimas. En las últimas dos décadas, por vías que no imaginamos en la década de los sesenta, los latinoamericanos han superado en gran medida la pobreza, pero son presas de nuevas lacras: la violencia generada por el narcotráfico, la corrupción y el deterioro medioambiental. La Teología de la liberación también ha experimentado cambios. En este artículo solo haremos mención a las principales diversificaciones que han tenido lugar y del enriquecimiento de su concepto. En los acápites siguientes asumo el desafío de ofrecer un panorama de lo que ha sido su historia y del futuro que se le abre.

I. Nacimiento e historia

Acontecimientos e hitos históricos

La pretensión de la Teología de la liberación de incidir en una transformación histórica obliga, por lo mismo, a ubicarla en la historia. La suya hunde raíces en la lucha del marxismo y de la Iglesia por afrontar la “cuestión social” desatada por el capitalismo en el siglo XIX y en la disputa entre ambos a lo largo del siglo XX. En lo inmediato, la Teología de la liberación nace en la década en la que se agudiza la Guerra Fría entre EE.UU. y la U.R.S.S., radicando ella misma en los movimientos sociales y políticos que resistían el influjo imperialista norteamericano y en los ambientes intelectuales que, con más o menos simpatía, se alineaban con el marxismo.

La América Latina de la década de los sesenta sufría con la miseria campesina y obrera, y la de los inmigrantes hacinados en las grandes ciudades. La revolución cubana de Fidel Castro (1959) marcó la época. El ambiente del continente en adelante fue revolucionario. Ya en esta época comenzaron los gobiernos militares (Brasil, 1964), que continuaron en los años setenta con golpes de estado en Chile (1973), Argentina (1976), Bolivia (1971) y Uruguay (1973).



Años después la Caída del Muro de Berlín (1989) representó para muchos latinoamericanos liberacionistas un acabo mundi. En América Latina, ya antes, el sueño socialista había comenzado a ser socavado por el neoliberalismo.

Ha sido humillante para los cristianos inspirados por el socialismo reconocer que el giro neoliberal de sus países, la disminución de las barreras arancelarias y los tratados de comercio internacionales, han hecho posible que muchos latinoamericanos salgan de la pobreza. Si los años ochenta fueron conocidos como la “década perdida” para el desarrollo, los años entre 2003 y 2013 ha podido ser llamada la “década de oro” (Costadoat 2017).

Aun así, América Latina continúa asolada por enormes problemas sociales: se trata de uno de los continente más desiguales del mundo, la violencia del narcotráfico campea por doquier y la situación socio-ambiental es alarmante. También el panorama religioso ha mutado. En algunos países aumenta la increencia. En Brasil y Centro América aumentan de un modo importante las Iglesias evangélicas. En general se está lejos de las comunidades eclesiales de base en las cuales la Teología de la liberación hizo su nido.

La Iglesia de los últimos sesenta años

La Iglesia de estos años tuvo acontecimientos e hitos propios. El mayor de todos fue el Vaticano II. Durante sus sesiones los obispos latinoamericanos no tuvieron una participación especialmente destacada, pero hicieron suyas las preocupaciones de Juan XXIII y del Cardenal Lercaro para que la Iglesia fuera la “Iglesia de los pobres” y, a ejemplo de *Gaudium et spes*, aprendieron a atender a sus propios signos de los tiempos. En la conferencia de Medellín (1968) implementaron este método con una decisión y creatividad tales que marcaron la pastoral hasta el presente. En los años sucesivos la Iglesia latinoamericana formuló su “opción por los pobres”, que puede considerarse el ícono de su recepción del Concilio. En Medellín y Puebla (1979) la Iglesia de América Latina intensificó su esfuerzo por traducir en cambios sociales su fidelidad del Evangelio. Toda la Iglesia habría de sumarse a las grandes transformaciones históricas en una perspectiva social. Ella misma habría de concretarse en comunidades eclesiales de base en las que los pobres serían protagonistas y no más simples fieles.

A poco andar, sin embargo, este proceso de renovación evangélica fue frenado –como ocurrió en otras partes del mundo- por fuerzas resistentes a los “excesos” del post-concilio. El retroceso se hizo sentir desde que el Cardenal López Trujillo fue nombrado secretario general del CELAM (1972), al aplicar el proyecto revisionista de Juan Pablo II y de Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe. Esta vuelta atrás también fue presionada por los sectores católicos locales y, en especial, por los movimientos laicales conservadores. El episcopado cambió. Fueron nombrados obispos dóciles a los lineamientos doctrinales oficiales. Si en las conferencias episcopales de Medellín y Puebla los teólogos pudieron de algún modo participar en sus discusiones, en la conferencia de Santo Domingo (1992) se les mantuvo a distancia. Por el contrario, esta conferencia fue intervenida por los cardenales de la curia romana, Jorge Medina y Angelo Sodano.



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Recién en la conferencia de Aparecida (2007) la Iglesia latinoamericana retomó, no sin resistencias, el hábito de ubicarse en su contexto y, mediante el método del ver, juzgar y actuar, discernir en los acontecimientos históricos los signos de los tiempos que requerían su acción evangelizadora. La asunción del Papa Francisco, en fin, participante importante en esta última conferencia, ha sido visto por los sectores liberacionistas como una recuperación de la senda perdida. Su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y su encíclica *Laudato si'*, redactada con la ayuda de Leonardo Boff, teólogo brasilero castigado por el cardenal Ratzinger (1985), es un hecho muy significativo.

Teología de la liberación

Los orígenes de la Teología de la liberación remontan a años incluso previos al Concilio. Medellín es un hito en su historia. En la segunda conferencia trabajaron mano a mano obispos y teólogos. Entre estos, destacó Gustavo Gutiérrez quien por esos mismos años redactaba el libro publicado en 1971 titulado *Teología de la liberación. Perspectivas*, por el cual se le reconoce como el “padre” de esta teología (Gutiérrez 1972).

Entre los teólogos más conocidos se distinguen: J.L. Segundo, J. Comblin, J. Miguez, H. Assman, R. Muñoz, L. Gera, A. González F., J.C. Scannone, P. Richard, L. Boff, C. Boff, J. Sobrino, D. Irarrázaval, L.C. Susin, A. Brighenti, C. Mesters, I. Ellacuría, P. Trigo, V. Codina, E. López, J.B. Libanio, F. Taborda, P. Suess y las mujeres M.A. Aquino, A.M. Tepedino, E. Támez, M.C. Bingemer, C. Vélez, e I. Gevara. No menciono a las nuevas generaciones por no alargarme. El comienzo teológico, sin embargo, de la Teología de la liberación es la constatación de la opresión de los pobres como un hecho repudiado por Dios. G. Gutiérrez entiende que la Teología de la liberación nace del deseo de anunciar el Evangelio a “pueblos dominados, clases sociales explotadas, razas despreciadas y culturas marginadas” (Gutiérrez 1972, p. 22). El problema teológico más hondo se expresa en la pregunta: “¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios?” (Gutiérrez 1986, pp. 18-19).

Algunos de estos teólogos, debe decirse, han sido hostigados, expulsados de las universidades e incluso asesinados, como es el caso de Ignacio Ellacuría. Su relación con los episcopados nacionales y con la Congregación para la Doctrina de la fe ha sido muy difícil. Por cierto, esta Congregación publicó dos documentos –uno de ellos muy crítico– sobre la Teología de la liberación (1984 y 1986). Pero el mayor problema de esta teología, al menos su versión más conocida, ha sido irse quedando “sin iglesia”. Sea por los acelerados procesos de individuación, sea por el descuido de las CEBs (Comunidades eclesiales de base) por parte del clero, cuando no por una política de recuperación del poder sobre los fieles, la Teología de la liberación ha ido perdiendo su lugar de arraigo. Por otra parte, tampoco ha podido renovar su combate contra capitalismo. El intento venezolano de reflotar el discurso revolucionario ha terminado en el mayor de los fracasos. La revolución cubana, ahora último al comando de Miguel Díaz-Canel, ya no entusiasma a su pueblo deseoso de libertad y respeto a los derechos humanos. La resistencia al neoliberalismo corre hoy por carriles más



moderados, como las propuestas del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

El Papa Francisco, como se ha dicho, le ha dado un segundo aire a la Teología de la liberación. Por una parte, ha impulsado nuevamente la opción por los pobres, asumiendo una decidida postura en contra de un tipo de economía que “mata” (Evangelii gaudium, 53) y que tiene a la tierra al borde de “catástrofes” (Laudato sí’, 161). Por otra, ha respaldado el trabajo de los teólogos como no lo había hecho el teólogo Benedicto XVI (Evangelii Gaudium, 133).

Tras la definición que Gutiérrez forjó de la Teología de la liberación en el libro mencionado, me atrevo a formular una nueva definición que integre clarificaciones importantes realizadas por los teólogos y teólogas desde entonces. Diría que ella “es una reflexión sobre la praxis cristiana liberadora de colectivos humanos oprimidos, hecha a la luz de la tradición de la Iglesia y con los mecanismos de conocimiento de la realidad las ciencias sociales”

Me detengo en sus elementos:

El objeto de reflexión teológica es la praxis. Esta, por su parte, puede considerarse en su sentido amplio, como el mundo-de-la-vida de un sujeto colectivo, o en un sentido restringido, como participación en un movimiento social. Lo que en los últimos años se ha aclarado –como algo decisivo–, es que esta praxis ha de ser una praxis espiritual, es decir, una en la que, no a pesar de su secularidad sino en ella misma, pueda rastrearse la acción del Espíritu. Una tal acción debiera, en virtud de su índole cristiana, liberar y encaminar una humanización universal.

El sujeto de esta reflexión ha de ser un “teólogo orgánico”, a saber, un intelectual capaz de interactuar con una comunidad creyente oprimida en términos de colaboración entre iguales y en pos de su liberación. Es hoy básico que el teólogo arraigue en el mundo cultural y religioso de la comunidad a la que pertenece o a la que quiere pertenecer (el pueblo, los pueblos originarios o las mujeres), que conviva en él y explicita su voz teológica, pues ha de suponer que Dios habla en la comunidad y que ella tiene una sabiduría y una teología anterior a cualquier explicitación formal.

Dos son las mediaciones para comprender esta praxis. Una es la fe de la Iglesia (fides quae), es decir, aquel acervo teológico contenido en la enseñanza, la oración y la praxis cristiana de dos mil años (los loci proprii: Escritura, tradición, padres de la Iglesia, magisterio, enseñanza de los papas, liturgia y concilios). Estas fuentes de conocimiento teológico hacen también las veces de criterios de discernimiento de lo que Dios ha revelado a su Iglesia como salvación para todos los tiempos.

Otra mediación son las ciencias sociales que hacen posible comprender la realidad histórico-cultural en la que ocurre aquella praxis. Sin ellas el conocimiento artesanal de la realidad, siempre valioso, sería insuficiente para reconocer los mecanismos estructurales de la opresión. En los años sesenta, los teólogos recurrieron a las teorías de la dependencia que postulaban que América Latina debía liberarse de las potencias desarrolladas. Si el desarrollismo prometía que los países subdesarrollados seguirían el curso de los desarrollados, las teorías de la dependencia sostenían, por el contrario, que estos eran subdesarrollados precisamente porque las naciones ricas eran desarrolladas. En vez de estrechar los vínculos, lo que había que hacer era romperlos.



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

En la medida en que la globalización se ha acentuado, estas teorías han perdido toda vigencia. Sin embargo, la Teología de la liberación conserva intacta su apuesta. Las ciencias sociales, para una teología que quiere tener alguna relevancia histórica, son indispensables. Si en los comienzos la sociología y la economía fueron las mediaciones más socorridas, hoy lo son las teorías de género para la Teología feminista y la antropología para la Teología india, y otras más.

Sobre estos elementos debe haber bastante consenso entre los teólogos de la liberación. En todo caso, he procurado señalar lo que a mí mismo me parece de un valor incuestionable.

Aun así, hay otros asuntos importantes sobre los cuales no hay acuerdo o no terminan de ser aclarados. No es claro, por ejemplo, cómo la Teología de la liberación entiende la revelación (tema que hemos estudiado extensamente junto Carlos Schickendantz y Eduardo Silva en el proyecto Fondecyt Regular 1150128, “Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología”, 2015-2017). Los teólogos sostienen que la historia o los pobres constituyen un “lugar teológico”. ¿Quieren decir, en términos de Melchor Cano, que en ellos Dios se revela? Si así fuera, el concepto tradicional de revelación experimentaría una ampliación aun no aceptada oficialmente por la Iglesia. ¿O se refieren, en realidad, a un mero “lugar hermenéutico” “desde” el cual se accede a las fuentes de la revelación? Muchas veces los textos de los teólogos permanecen en este registro. Hay autores que sostienen que –con estos u otros términos- un determinado “lugar hermenéutico” puede también constituir un “lugar teológico” (proprio, en términos de Cano, o lugar de revelación). Sin embargo, ningún autor –de los que yo mismo he estudiado- explica cómo entiende esta relación de la palabra de Dios de la Escritura y la palabra de Dios en los acontecimientos actuales.

Este tema es importante para una teología que se aboca a discernir en los acontecimientos una posible voz de Dios, y no simplemente en la lectura de las Escrituras hoy. Si Dios habla, es imperioso hacerle caso. Es además relevante porque los teólogos latinoamericanos repiten que la suya es “otro modo” de hacer teología, y no una simple teología de “genitivo” (como podría ser una teología de “los pobres”, de “las mujeres”, de “la liberación”, etc.), aunque también lo sea. La Teología de la liberación ha enunciado, pero aún no ha desarrollado conceptualmente, en qué consiste esta “nueva manera” de hacer teología, cuya originalidad, por otra parte, remonta al método del ver, juzgar y actuar de las JOC y de la Acción católica, y a la teología de los “signos de los tiempos” de Gaudium et spes 4 y 11.

II. Futuro

Sujetos emergentes

En razón de su método inductivo, la Teología de la liberación tiene tanto futuro como sujetos colectivos oprimidos vayan emergiendo. En la actualidad se han desarrollado con enorme fuerza la Teología feminista y la Teología india, la Eco-teología despliega las alas, se anuncia la existencia de una Teología afro-latinoamericana, pero queda planteada la pregunta por quiénes harán teología para los millones de afectados por el narcotráfico, para las minorías sexuales, para



los migrantes y otros sectores sociales.

Este proceso de diversificación en varias teologías ha enriquecido a la Teología de la liberación. Plantea el problema, sin embargo, de una posible fragmentación. Fragmentada, la Teología de la liberación podrá tener menos impacto social. Por cierto, en sus comienzos la Teología feminista lamentó precisamente que la necesidad de unificación del discurso liberacionista excluyera el tema de mujeres. Es esta una tensión real poco pensada.

El otro peligro que enfrentan las teologías de la liberación es desembocar en una especie de escolástica universitaria. Hoy es indispensable que la teología tenga un estatuto universitario. Es decir, que entre en relaciones interdisciplinarias y transdisciplinarias, que someta a crítica radical su epistemología y su método. Las universidades ofrecen a la teología esta posibilidad. La Teología de la liberación requiere, además, una confrontación consigo misma, para lo cual ayudan las buenas bibliotecas. Sin embargo, comienza a sentirse a veces el alejamiento vital de los teólogos de los colectivos humanos en favor de los cuales ellos quieren desarrollar su trabajo. El Papa Francisco, a la vez que alienta el quehacer de los teólogos, les advierte del peligro de convertirse en teólogos “de escritorio” (Evangelii Gaudium 133).

La teología universitaria, especialmente cuando es vigilada y reprimida por la jerarquía eclesiástica, alza la bandera de la paz. Estas palabras del Papa tendrían que oxigenar el clima en las universidades católicas. Pero mientras las facultades universitarias de teología continúen siendo regidas directamente por las autoridades eclesiásticas, las teologías de la liberación no podrán desarrollarse en ellas a sus anchas. También ocurre que, cuando los teólogos son intimidados en las universidades, corren el riesgo de aburguesarse. Preocupa, en fin, la desconexión de muchos de ellos de las mayorías sufrientes del continente. Es lamentable su falta de pathos y su rendición, por otro lado, a los requerimientos formales del mundo universitario.

Reconciliación: superación de la dialéctica

En estrecha relación con el peligro de la fragmentación, la Teología de la liberación tiene por delante la necesidad de recuperar la visión unitaria escatológica de la historia que la caracterizó en sus orígenes y que compartió con Medellín. La Teología de la liberación es una teología de la historia. El surgimiento de diversas teologías de la liberación arriesga perder el foco de la unidad escatológica del reino. El reino o reinado de Dios es una categoría central suya.

Otro riesgo que corre es quedarse a medio camino en pensar las articulaciones de la superación de la postura dialéctica tan original suya. Esta teología tiene el valor de elevar a concepto el conflicto como una realidad humana inocultable, cosa que la teología tradicional ha carecido de ojos para verlo. Pero puede ella –como ha solido ocurrir– no pensar la reconciliación humana entre opresores y oprimidos, que es un contenido esencial de la salvación cristiana y de toda liberación integral y universal.



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Relación con el Magisterio

La Teología de la liberación se beneficiará de sus propios logros si el magisterio asume el método inductivo que ella ha querido practicar. Lo que las teologías inductivas han puesto en carpeta es una renovación general de la teología desde el momento que se han atrevido a dejar atrás las filosofías de la sustancia para adoptar, en cambio, una perspectiva fenomenológica y hermenéutica. Mientras esta verdadera revolución en la historia de la teología no predomine a nivel magisterial, las discordias entre la teología romana y las locales continuarán dándose.

Ello no obstante, y para terminar, puede decirse que la Teología de la liberación es “melliza” del magisterio episcopal latinoamericano. Desde Medellín en adelante la Iglesia latinoamericana ha querido responder con el Evangelio a las necesidades de liberación de los habitantes de América Latina. Es verdad que no todos los obispos del continente han comulgado con ella y no pocos la han combatido, incluso de las peores maneras. Pero también es verdad que en las grandes conferencias se ha procurado utilizar –no sin enormes tensiones- el método del ver, juzgar y actuar, queriendo el magisterio partir de la realidad y discernir en ella los llamados de Dios. Sea esto o aquello, debe decirse que la Teología latinoamericana ha tomado en serio a su interlocutor natural.

** Jorge Costadoat es Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto de la Facultad de Teología de la PUC, vinculado al Centro Teológico Manuel Larraín.*

REFERENCIAS

- Jorge Costadoat, «Realidad social y opción por los pobres en América Latina y el Caribe», *Sal Terrae*, n.º105 (2017): 213-25.
- Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Verdad e imagen 30 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972).
- Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Sígueme, 1986).



2. COMENTARIO DE FERNANDO ATRIA *

Sobre la teología de la liberación y su sentido hoy

La condena

Al leer varias décadas después la “[Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘teología de la liberación’](#)”, resulta sorprendente la liviandad de las bases sobre las que la teología de liberación fue condenada. En la parte destinada a mostrar cómo esa teología recurre, “de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista” (intr.), la Instrucción descansa en una comprensión notoriamente tosca del marxismo y sus corrientes, y en particular de las características que distinguen, entre esas corrientes, las “realmente marxistas” (vii.8) de las que no lo son. En efecto, esas partes muestran una sofisticación propia de sobremesas de Vitacura o blogs de *El Mercurio*. Como demostración, algunas afirmaciones: “Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista” (vii.9); “El desconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona conduce a subordinarla totalmente a la colectividad” (*ibid*). El marxismo así caracterizado sería además un sistema monolítico, del que no se puede aceptar una parte y calificar o rechazar otra, porque “la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible” (vii.6) (Este pasaje es ininteligible: si se tratara de una amalgama epistemológicamente híbrida, no debería ser difícil separar sus partes y tomar solo algunas. La versión inglesa dice aquí: “*no separation of the parts of this epistemologically unique complex is possible*”. Es como si al traducirla al español hubiera habido un ánimo de apilar adjetivos derogatorios, incluso cuando hacer lo contrario (aquí, enfatizar la solidez y la unidad indivisible de la epistemología criticada) era lo que correspondía al argumento).

Por razones como estas (y otras), algunos teólogos de la liberación reaccionaron a la Instrucción alegando que ella no condenaba a la teología de la liberación, sino a un conjunto de caricaturas con las cuales ella tenía poca relación. No fue esa la respuesta de Juan Luis Segundo. Sin conceder la corrección de las descripciones ni de la Teología de la Liberación ni del marxismo, Segundo entendió que la Instrucción asumía una teología que era frontalmente contraria a la Teología de la Liberación. En su respuesta a la instrucción, Segundo comenzaba diciendo que

Quiero dejar constancia de que me siento profunda y plenamente afectado por ella. Deseo dejar esto en claro desde el comienzo: entiendo que mi teología (es decir, mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o es la única verdadera (Segundo, [Teología de la Liberación](#), 27).

Es decir, el documento descansa en una teología, una interpretación de la fe cristiana; y es esa teología lo que debe ser discutida al discutir el documento. Las referencias veterotestamentarias, o las afirmaciones sobre el marxismo, son secundarias, son maneras de expresar esa teología. A mi juicio, eso hace que la Instrucción deba ser leída como una manifestación más de un



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

movimiento que en ese momento estaba en curso en la Iglesia Católica. Exactamente en la medida en que el mundo giraba hacia el neoliberalismo (los Chicago Boys en Chile, Thatcher en el Reino Unido, Reagan en Estados Unidos), la Iglesia estaba haciendo un giro desde una comprensión que entendía lo específicamente religioso desde una perspectiva que podríamos llamar “social” a una “personal”. En efecto, la Instrucción afirma que “el Nuevo Testamento no exige en primer lugar, como presupuesto para la entrada en esta libertad, un cambio de condición política y social” (iv, 13), porque las “‘estructuras’ económicas, sociales o políticas”, incluso las que son “inicias”, *son consecuencias antes de ser causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo, para vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes*(iv, 15).

Segundo acertadamente comenta:

[E]ncontramos aquí una distinción que va a volverse separación: lo que tiene por objeto lo social se opone, primero mentalmente, después en la realidad, a lo que tiene por objeto lo personal. Lo primero tiene, cualitativamente hablando, dos características: va a los efectos, no a las causas, y es objetivamente secular, ‘terrestre’, ‘inmanentista’ (cf. ix, 3). Lo segundo, por el contrario, se dirige a la raíz causal y es objetivamente religioso cuando va suficientemente al fondo de la persona.

De ahí una importantísima consecuencia ulterior: ‘la búsqueda de la perfección personal’ constituye el único camino a la ‘trascendencia’ (iv,15). O, inversamente, dejar de colocar este acento en la perfección personal equivale a entrar ‘en el camino de la negación de la persona y de su trascendencia’ (83).

Tiene razón Segundo cuando afirma que si esta es la (única) verdadera interpretación de la fe cristiana, entonces la teología de la liberación es falsa. Porque ella, con todas sus variantes y diferencias, comienza desde la interpelación que significa, como recuerda Jorge Costadoat citando a Gustavo Gutiérrez, “anunciar el Dios de la vida a quienes sufren una muerte prematura y lenta”. En la reformulación que ofrece Costadoat, la teología de la liberación impugna precisamente la distinción tornada separación entre lo “social” y lo “personal”, y especialmente la idea de que lo específicamente religioso se encuentra en la segunda esfera. Ella es, nos dice Costadoat, “una reflexión sobre la praxis cristiana liberadora de colectivos humanos oprimidos, hecha a la luz de la tradición de la iglesia y con los mecanismos de conocimiento de la realidad las ciencias sociales”.

El giro moralista y la crisis actual

La teología implícita en la Instrucción era hija de su tiempo, y no puede ser considerada sin tomar en cuenta el giro que en esos mismos momentos estaba experimentando la iglesia institucional. Dicho giro, como también advertía Segundo, iba mucho más allá de cuestionar la teología de la liberación; era una suerte de restauración preconiliar, una idea que suele expresarse diciendo que el un Concilio Vaticano II tuvo valor únicamente pastoral, no dogmático. Bajo el pontificado de Juan Pablo II la Iglesia experimentó un giro hacia lo personal, hacia la prédica de la perfección personal o, en términos públicos, hacia una postura *moralista* (que en estos



términos, por cierto, quiere decir de moralidad sexual, porque en estos términos solo las cuestiones morales o cercanas a ellas son “valóricas”). Y entonces la Iglesia en Chile, que había aprendido a hacer suyos los gozos y las esperanzas, las angustias y las tristezas del pueblo chileno, desde el inicio de la reforma agraria a principios de los ’60 hasta la protección de los perseguidos por la dictadura, se transformó en una Iglesia ajena cuya preocupación central fue velar por la integridad de la moral tradicional, cuyas grandes luchas fueron (la oposición a) la igualdad de los hijos legítimos e ilegítimos, el divorcio vincular, las campañas de prevención de SIDA o los programas de educación sexual en las escuelas.

Algunas décadas después de este giro, la Iglesia, al menos en Chile, se halla sumida en una profunda crisis. Es interesante notar cuál es la causa de esta crisis, en la [comunicación](#) dirigida por el papa Francisco a los obispos chilenos en abril de 2018, en que nota la distancia que existe entre la Iglesia chilena actual y esa otra Iglesia, anterior, que fue

Una Iglesia que supo dar “pelea” cuando la dignidad de sus hijos no era respetada o simplemente ninguneada. Lejos de ponerse ella en el centro, buscando ser el centro, supo ser la Iglesia que puso al centro lo importante. En momentos oscuros de la vida de su pueblo, la Iglesia en Chile tuvo la valentía profética no sólo de levantar la voz, sino también de convocar para crear espacios en defensa de hombres y mujeres por quienes el Señor le había encomendado velar; bien sabía que no se podía proclamar el mandato nuevo del amor sin promover mediante la justicia y la paz el verdadero crecimiento de cada persona.

La frase final parece un explícito rechazo a la diferenciación y luego separación entre lo social y lo personal que Segundo encontró en la Instrucción. Invirtiéndola, podríamos decir que esa valentía profética se perdió al asumir que se podía proclamar el mandato nuevo del amor desentendiéndose de la promoción de la justicia y la paz. Y es esa Iglesia, la que asumió la función de moralizar y juzgar, la que hoy aparece profundamente cuestionada por la existencia no solo de prácticas de abuso en contra de los débiles en su interior, sino más fundamentalmente, por su indiferencia hacia las víctimas y su protección, al menos pasiva (y probablemente más: esto es una noticia en desarrollo) de quienes usando el poder que su posición les daba, condujeron esos abusos.

Por cierto, no estoy insinuando que hay una relación de causalidad entre estas dos cosas, entre el giro moralista de la Iglesia y la cultura de abuso, silencio y encubrimiento que se extendió dentro de ella. No es que una *cause* la otra, ni empírica ni conceptualmente. Pero no puede dejar de advertirse la ironía que significa que sean casos de abuso sexual y de encubrimiento de los mismos los que han desatado la crisis en una Iglesia que había entendido que lo específicamente religioso de su misión era buscar la perfección personal y que estaba especialmente preocupada de cuestiones moralidad sexual. Y si la ironía no fuese suficientemente evidente, habrá que recordar que los escándalos comenzaron por las denuncias contra quien era considerado (y se presentaba como) precisamente un modelo de “hombre santo”, que lideraba una comunidad que había hecho una opción explícita por los ricos.



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Lo que viene

Es demasiado temprano para saber cómo se desenvolverá la crisis actual, y qué impacto tendrá en la Iglesia institucional. Parte de los recursos con los que en el pasado la Iglesia podría haber contado para enfrentarla ya no están disponibles, en parte como consecuencia del giro moralista ya comentado. Costadoat dice que el mayor problema de la teología de la liberación es que fue quedándose sin iglesia: “Sea por los acelerados procesos de individuación, sea por el descuido de las [Comunidades eclesiales de base] por parte del clero, cuando no por un política suya de recuperación del poder sobre los fieles, la Teología de la Liberación ha ido perdiendo su lugar de arraigo”. A mi juicio, esto no es solo un problema para la teología de la liberación. Es un problema para una Iglesia que, por arrogarse la función de moralizar y juzgar, dejó de ser vista como una esperanza para los marginados y los oprimidos. Esas han sido las consecuencias de la opción por los ricos.

¿Hay espacio para revertir esta situación, para volver a una Iglesia que anuncie una esperanza que se conecta con la vida de los que sufren en vez de juzgar y moralizar? Costadoat tiene algunas sugerencias, formuladas desde el lugar en que lo ha dejado el trato soviético recibido de la jerarquía (puede investigar, puede estudiar, pero no puede enseñar). Si al giro “personal” de la iglesia correspondía la teología que Segundo leía en la Instrucción, a una vuelta a lo “social” (o mejor, una superación de la “separación” ya advertida por Segundo) debe corresponder otra teología. Costadoat sostiene, correctamente a mi juicio, que debe ser una hecha por “teólogos orgánicos”, es decir “intelectuales capaces de interactuar con una comunidad creyente oprimida en términos de colaboración entre iguales y en pos de su liberación”, para de ese modo construir una interpretación “inductiva” de la fe cristiana, que surja desde el suspiro de la criatura oprimida.

**Fernando Atria es Doctor en Derecho de la Universidad de Edimburgo y Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.*



3. COMENTARIO DE VIRGINIA AZCUY*

Esta reacción se inicia con mis acuerdos fundamentales en relación con el texto de Jorge Costadoat. Ellos son los que siguen:

1. La teología de la liberación ha experimentado diversificaciones: ¿ellas pueden considerarse como corrientes de la misma forma de hacer teología o constituyen otros modos teológicos, de “genitivo subjetivo”, según los nuevos sujetos emergentes?
2. A partir de la Conferencia de Medellín la Iglesia latinoamericana ha formulado la opción por los pobres como respuesta a la cuestión social en la región, aunque no haya utilizado estos términos exactos en su documento XIV sobre pobreza de la Iglesia.
3. La praxis cristiana desde la cual surge la teología de la liberación ha de entenderse como una praxis espiritual, movida por el Espíritu, tal como lo resumiera G. Gutiérrez al decir que la opción por los pobres es una andadura espiritual.
4. La mediación de las ciencias sociales resulta fundamental para la relevancia histórica de esta teología, aunque no todas las teologías latinoamericanas hayan privilegiado o privilegien esta mediación científica sino otras como la historia y la ciencias de la religión.
5. Existe una tensión poco reflexionada entre teología de la liberación y teología feminista: la teología feminista, en general, ha asumido el paradigma liberacionista (Azcuay et al 2009), pero la teología de la liberación no parece haber hecho propia –en sus escritos– la perspectiva feminista o de género.
6. La teología de la liberación es “melliza” con el magisterio latinoamericano, en el sentido que se ha dado una mutua colaboración, como también ha acontecido entre distintas corrientes teológicas latinoamericanas y entre ellas y el magisterio. En síntesis, encuentro diversos puntos de encuentro con el texto de J. Costadoat, aunque también quisiera conversar amistosamente con él sobre algunos aspectos.

Junto a los puntos de asentimiento con el escrito de Jorge Costadoat, también puedo localizar algunos aspectos que llamaré puntos de incomodidad:

1. La presencia de diversificaciones en la teología de la liberación permitiría hablar de corrientes, por lo cual me parece más adecuado hablar de teologías de la liberación en plural –nombre usado casi de modo excepcional en este texto.
2. La mención de la teología de la liberación –casi siempre– en singular, no deja espacio para considerar como parte de ella a otras vertientes como la “teología argentina del pueblo” (Gera 2016).



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

3. El cruce entre la teología argentina y la teología de la liberación necesita ser más explicitado, precisamente en relación con el magisterio del papa Francisco, más cercano a la primera (Scannone 2017).

4. Las teólogas feministas han decidido libremente cómo definir sus posiciones y a qué corrientes adscribirse, por lo cual pienso que hay que profundizar el reconocimiento de tales opciones y respetarlas tal como ellas dicen que son: algunas, como Elsa Tamez, han permanecido en la corriente de la teología de la liberación y otras como, María Pilar Aquino o Ana María Tepedino, han optado por la teología feminista.

5. El argumento de la unidad de la teología de la liberación sólo podría aceptarse si se hablara de ella en plural y, en relación con la teología feminista, en la medida en que todos sus practicantes o adherentes utilizaran la perspectiva de género al hacer teología – sería conveniente pensar cómo podría aplicarse con justicia, en este punto, el principio distinguir para unir.

6. Creo que es preciso reconocer que los paradigmas de la liberación, el feminismo, los derechos humanos y la ecología son globales –como lo ha propuesto Robert Schreiter– y por tanto exceden los límites territoriales de América Latina y el Caribe. Finalmente, me permito formular algunos interrogantes: ¿no sería oportuno reconocer las distintas opciones teológicas que se dan en nuestra región en lugar de postular una unificación o reconciliación de unas/algunas diferencias no asumidas por la corriente que pretende ser universal? A juzgar por la escasa recepción eclesial y académica que ha tenido la teología feminista, me parece mejor no desconocer su nombre propio.

** Virginia Azcuy es Doctora en Teología de la Universidad de Tübingen y Profesora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*

REFERENCIAS

- V. R. Azcuy; M. García Bachmann; C. Lértora Mendoza (coord.), Estudios de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos (colección mujeres haciendo teologías 3), Buenos Aires, San Pablo, 2009, 45-69, 213-232, 247-266, 375-394, 395-427, 429-450, 505-509.
- L. Gera, Teología argentina del pueblo. Introducción y edición de V. R. Azcuy, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- J. C. Scannone, La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco, Santander, Sal Terrae, 2017.



4. COMENTARIO DE JOAQUIN GARCIA HUIDOBRO*

Por qué dejé de interesarme la Teología de la liberación

Me gustó mucho el artículo de Jorge Costadoat, pero preferiría no haber recibido la invitación a comentarlo. Me temo que muchos lectores se sentirán ofendidos por mis palabras: las considerarán injustas y arrogantes. Pero como estoy convencido de que la invitación está bien inspirada y que les interesa oír una voz crítica asumo mi tarea, aunque sea ingrata.

Me interesé mucho por la Teología de la liberación al terminar la universidad, pero luego cambié de tema, y no me arrepiento. ¿Por qué? Daré cinco razones, todas ellas de carácter político. Otros se ocuparán de las objeciones teológicas.

La TL me parece un pensamiento encapsulado. Cuando veo lo que leen mis colegas académicos conservadores, constato que gastan gran parte de su tiempo estudiando a autores que piensan de manera radicalmente opuesta a ellos. Se interesan por todos y aprenden de todos. ¿Sucede lo mismo con los teólogos de la liberación? No me imagino a uno de ellos dedicando varios años de su vida a escribir un libro gordo sobre el pensamiento de von Mises, Hayek, John Finnis, Aron, Robert Spaemann, o Augusto Del Noce. En eso se parecen a ciertos liberales: están tan convencidos de la superioridad de su pensamiento que parecen no tener necesidad de aprender de nadie que viva fuera de su burbuja progresista.

No me gusta su paternalismo clerical. Continuamente parecen estar diciendo: “Allí están ustedes, pobres oprimidos, pero no se preocupen, porque yo sé perfectamente qué les sucede, por qué se hallan en esa situación, y qué hay que hacer para sacarlos de ella”. El propio nombre de “Teología de la liberación” parece evocar esa condescendencia paternalista, que heredaron probablemente de sus progenitores conservadores. Ojalá leyeran con atención libros como “Lo que el dinero sí puede comprar”, de Carlos Peña. Más allá de sus limitaciones, constituyen un antídoto contra los aires mesiánicos. De más está decir que el paternalismo no es un defecto exclusivo de la TL.

Pienso que, especialmente en sus comienzos, no se tomaron en serio la necesidad de mediación de las ciencias humanas. Jorge Costadoat alude a ella en su propia definición de la TL, cuando se señala que ella recurre a “los mecanismos de conocimiento de la realidad de las ciencias sociales”. Pero ¿cuáles eran esos instrumentos? En muchos casos, no iban más allá de un marxismo no excesivamente sofisticado. Hoy presentan mayor diversidad, por ejemplo, con la perspectiva de género (donde tampoco predomina el refinamiento intelectual) pero no destacan por la apropiación crítica de los instrumentos utilizados.

Lamentablemente, desde un inicio la TL apareció lastrada por la obsesión progresista. Se los ve tan preocupados por estar en la vanguardia de la historia, que muchas veces tienden a sumarse al último pensamiento de moda. Ayer era el marxismo, hoy la teología feminista o ecológica. Mañana será otra cosa. Los resultados de esta actitud no son buenos. Muchas veces se cumplió lo que anunciaba Maurice Clavel: “Han obrado así por temor a ser los últimos cristianos y serán probablemente los últimos marxistas”.



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Los teólogos de la liberación fueron muy valientes en su lucha contra las dictaduras militares de las décadas de los setenta y ochenta, pero ¿se han preocupado con idéntica pasión por las Damas de Blanco en Cuba o de las víctimas del sandinismo? Todos tenemos nuestras inconsistencias, pero esta es especialmente grave en un pensamiento que hace de la coherencia un valor central.

Estamos afectados por incoherencias, pero debemos reconocerlas y corregirlas. Los teólogos de la liberación miraron a Cuba, durante décadas, con una genuina admiración. Y no hablo de la dictadura actual, donde aún existen presos políticos, la libertad de prensa es desconocida y la oposición carece del mínimo espacio para actuar. Me refiero a la dictadura castrista en sus peores momentos, cuando los que pensaban distinto ni siquiera podían abandonar la isla-prisión. Ese no fue un caso aislado: incluso después de caído el Muro de Berlín insistieron en posturas semejantes, esta vez con el chavismo. Hugo Chávez señaló en reiteradas oportunidades su inspiración liberacionista, pero, que yo sepa, los autores de la TL no alzaron su voz para rechazar indignados esa filiación. Todavía en 2011 decía Chavez en su mensaje anual a la Asamblea que: “Cristo fue uno de los más grandes socialistas, el primero de nuestra era y Judas el más grande capitalista, el ejemplo, pues, de lo que es un capitalista: Judas”. Su promesa de 2005 parece hoy una burla cruel: “Asumimos las banderas de Cristo, y tenemos una meta... La pobreza será cero en Venezuela y hemos comenzado a dar avances”. Maduro es la continuación de Chávez, sin retórica ni petrodólares.

Acabo de escuchar el podcast donde Daniel Mansuy entrevista a Tomás Moulian en Tele 13 radio. Me impresiona la radicalidad con la que Moulian admite sus errores políticos e intelectuales. Más allá de algunas destacadas excepciones, el clima general de la TL parece poco dado a la autocrítica, y no creo que se deba a la falta de errores.

Presumo que los lectores estarán molestos por lo que considerarán una caricatura de sus posturas. Cabe que mi diagnóstico sea errado, y que las cosas sigan siendo tal como las veían Gustavo Gutiérrez y los demás iniciadores de la TL hace ya medio siglo. Con todo, más allá de mis críticas, pienso que la propuesta de una TL todavía es posible, pero tendría que despojarse de su paternalismo; tomarse en serio la mediación de las ciencias sociales, particularmente la economía; invertir largo tiempo en un diálogo con los economistas liberales; despedirse de una vez por todas del marxismo de manual; acometer una seria crítica de los populismos de izquierda, que tanto han influido en el retraso económico de Latinoamérica, y abandonar su tendencia a alimentarse solo de lo que dicen sus amigos intelectualmente afines. Si lo hace, podría prestar un valioso servicio a una sociedad como la nuestra, enferma de individualismo. Algo de eso advierto en este valioso artículo de Jorge Costadoat, que volvió a despertar en mí un interés que parecía perdido.

** Joaquín García-Huidobro es Doctor en Filosofía de la Universidad de Navarra y Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad los Andes, Chile.*



4. COMENTARIO DE SERGIO SILVA ss.cc *

Es evidente que en el reducido espacio de 5 páginas no se puede ahondar en los temas ni justificarlos adecuadamente. Por eso, más que criticar el texto de Jorge Costadoat, me propongo complementarlo con algunos aportes que, como los suyos, habría que profundizar y fundamentar. Sigo el orden de sus dos partes.

1. Nacimiento e historia

Pienso que un factor importante en el “nuevo modo” de hacer teología que representa la TL (teología de la liberación) es un hecho propio del Concilio Vaticano II. Se trata de que el método con que funcionó hizo necesario y posible un inmenso diálogo cara a cara, durante 4 años, entre los pastores, entre ellos y los teólogos y entre los mismos teólogos. Un diálogo que tuvo momentos colectivos fuertes durante las 4 sesiones en Roma (de dos a tres meses cada una), pero que se extendió a los largos períodos entre las sesiones, en los que se reunían las diversas comisiones, formadas por algunos obispos y muchos teólogos. En América Latina, este diálogo se amplió al clero, pero también a los laicos que tenían una participación más activa en las comunidades y a científicos sociales.

Mientras el diálogo se mantenga en su forma originaria de encuentro entre personas, me parece que es el antídoto que salva a la teología de aislarse en una “torre de marfil” y de convertirse por lo tanto en “teología de escritorio”, en diálogo sólo con escritos necesariamente del pasado.

Para que el diálogo sea teológicamente fecundo, es imprescindible la participación del laicado, que es la enorme mayoría de la iglesia y el que tiene la experiencia real del encuentro (y desencuentro) entre la fe y la vida, es decir, de las dificultades inherentes a este encuentro. Pero para que la participación del laicado contribuya a una “teología” de la liberación, se requiere una condición básica: la formación bíblica, debido a que “el estudio de la Escritura es como el alma de la teología” (Vaticano II, Optatum totius 16), como también es el alma de la vida de la fe y de la acción pastoral de la iglesia: “Es necesario –dice el Concilio– que toda la predicación eclesial, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura, y se rija por ella. Porque en los sagrados libros el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos; y es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual” (Dei Verbum 21). En este punto, lamentablemente, estamos en un déficit monumental. El Concilio mostró la necesidad de facilitar al laicado la lectura de la Escritura; es impresionante el movimiento de difusión del libro de la Biblia que esto desató en la iglesia católica. Francisco pide hoy un paso más, a mi juicio un paso decisivo: “El estudio de las Sagradas Escrituras debe ser una puerta abierta a todos los creyentes” (EG 175, subrayado mío). No basta la lectura, es necesario el estudio, sin el cual la lectura no puede dar sus frutos.



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

2. Futuro

El proceso de diversificación de la TL señalado por Jorge Costadoat es real. La toma de conciencia de la diversidad de formas de opresión y, por consiguiente, de la diversidad de sujetos colectivos necesitados de liberación ha liberado a la TL de cierta unilateralidad inicial, que provocaba dos manifestaciones perniciosas. Una, hacer depender toda opresión sólo del puesto ocupado por las personas en el aparato productivo, caracterizado además por una simplificación: está constituido por capitalistas y obreros. De aquí la segunda manifestación perniciosa: la creencia de que existe una línea tajante que separa a opresores y oprimidos, de modo que hay que optar por unos contra otros. La toma de conciencia de la diversidad ha sido sanadora, porque nos ha hecho ver que todos somos, a la vez, aunque en distintos aspectos, opresores y oprimidos. Por ejemplo, un varón, oprimido en cuanto obrero o campesino (por el lugar que ocupa en el aparato productivo de la economía) puede ser perfectamente un opresor en su hogar, por sus relaciones con su esposa (machismo), con sus hijos (dominación arbitraria) y con sus vecinos (poder mal ejercido en la comunidad eclesial o en las organizaciones sociales vecinales).

Sobre el problema de la posible aunque difícil unidad de la TL provocada por esta diversidad de formas de opresión, Enrique Dussel, hace ya más de 20 años, ha hecho una contribución muy lúcida (“Teología de la Liberación. Transformaciones de los supuestos epistemológicos”, en *Theologica Xaveriana* 47, 1997, 203-213). Dussel distingue dos niveles de TL: uno es el de las diversas TLs, cada una de las cuales corresponde a uno de los diversos sujetos oprimidos y a las causas de la respectiva opresión; el otro es el de una “metaTL”, cuyo objeto de reflexión son “los problemas abstractos y los supuestos de todas las diversas Teologías de la Liberación específicas”, una especie de TL fundamental (p. 211).

Jorge Costadoat piensa, con razón, que es necesario integrar el conflicto –tema insoslayable en toda TL– en el horizonte de la reconciliación, gracias a la visión escatológica unitaria de la historia, propia de Medellín y de la TL en sus orígenes. Pero esta integración tiene, a mi juicio, un supuesto imprescindible: la certeza de que la reconciliación, por lo mismo que es escatológica, no la lograremos nosotros en la historia, sino que será obra de Dios. Asimismo, Jesús no erradicó la enfermedad ni expulsó al demonio, sino que sanó a unos cuantos enfermos y liberó a algunos poseídos. Lo que nosotros podemos –y debemos– hacer es dar nuestros pequeños pasos en la dirección correcta; pasos que nos servirán a nosotros mismos y, esperamos, también a otros, como parábolas en acto del Reinado escatológico de Dios. Esta convicción nos puede liberar del fatal totalitarismo de los que creen posible el cielo en la tierra y, además, creen saber cómo lograrlo.

** Sergio Silva ssc es Doctor en Teología de la Universidad de Ratisbona. Estudió Ingeniería Civil y fue profesor de Teología de la PUC (1973-2016). Actualmente reside en Roma trabajando en la causa de beatificación de Esteban Gumucio ssc.*



4. COMENTARIO DE ANA MARIA STUVEN *

La actual crisis de la Iglesia chilena justifica e inspira una reflexión teológica como la de Jorge Costadoat. El texto asume la tarea de pensar la teología de la liberación desde su historia a fin de proyectarla hacia el futuro, identificando sus nudos problemáticos y sus desafíos en la situación actual de la iglesia latinoamericana. Respecto de su surgimiento, esta teología asumió el método de las ciencias sociales para pensar la realidad latinoamericana a partir de la disputa ideológica y política de los años 60. Marxismo y capitalismo competían por el predominio del diagnóstico y las propuestas para el mundo surgido desde las guerras mundiales del siglo XX que habían afectado especialmente a Europa y Estados Unidos.

El desafío intelectual, en América Latina, fue interpretar en las claves ideológicas dominantes, conflictos y realidades con condiciones distintas a aquellos donde estas surgieron. Para la teología, el reto fue también salir de las estructuras de pensamiento ajenas a la realidad latinoamericana para identificar los signos de los tiempos, convirtiendo la historia en un “lugar teológico”.

Desde esa mirada, parecería posible retrotraer el problema de la iglesia católica y su relación con la cultura y la realidad social latinoamericana aún más atrás, a algunas décadas previas a los años 60, a fin de iluminar un poco por qué la Teología de la Liberación, no solo por su influencia marxista, sino por las características especiales de las iglesias latinoamericanas, tuvo desde sus comienzos enormes dificultades para relacionarse con la jerarquía eclesiástica, y así vislumbrar caminos posibles de salida para una crisis que tiene raíces históricas profundas en términos de su dificultad para mirar las sociedades latinoamericanas en su especificidad socio-cultural en el contexto de secularización.

La iglesia latinoamericana, desde su fundación como institución independiente del poder político –eran uno durante la monarquía hispana- tuvo que enfrentar un doble conflicto: por una parte, de defender su espacio de poder frente a los nuevos Estados y, por otra, de impedir la secularización social que implicaba la penetración tanto de las ideas del liberalismo como del socialismo. Mientras duró ese conflicto, que le ocupó hasta el último tercio del siglo XIX, la Iglesia se apoyó en una clase dirigente católica, conservadora y ultramontana, apoyada especialmente desde el pontificado de Pío IX.

En ese contexto, la visibilización de la cuestión social la encontró ajena a la realidad social latinoamericana, especialmente a la pobreza como problema teológico y político. El pobre era visto exclusivamente como sujeto de caridad y evangelización. Cuando Augusto Orrego Luco publicó, en 1884, su pionera serie de artículos en La Patria de Valparaíso sobre la cuestión social, sostuvo que “la autoridad eclesiástica chilena se encontraba disputando contra los liberales por las llamadas Leyes Laicas”; cuando León XIII difundió la Encíclica Rerum Novarum, el Arzobispo Casanova, en medio de la Revolución del 91, no la comprendió como un llamado de atención hacia un giro en la mirada eclesiástica. Recién desde los años 20 del siglo XX se puede identificar una iglesia más cercana al mundo de los pobres y preocupada de articular un pensamiento social-cristiano de raíz latinoamericana, el cual desde sus inicios tuvo dificultades con los sectores de la



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

élite social conservadores y tradicionalistas. Baste recordar el reproche implícito en la pregunta del Padre Hurtado sobre si Chile era un país católico.

Lo anterior explica que la Teología de la Liberación tuvo, en sus comienzos, el problema de dialogar con una tradición eclesial ultramontana. En los años 70, fue reprimida por la ola autoritaria que cubrió el continente, aunque sobrevivió justificada por su compromiso con los derechos humanos. Con posterioridad, como reconoce Costadoat, fue desafiada por los acelerados procesos de individuación y el descuido de las comunidades eclesiales de base por parte del clero.

Respecto de su futuro son comprensibles los desafíos a que la somete Costadoat: teologías diversas, especialmente la feminista; encierro teológico sobre sí mismo sin confrontación con la realidad; dificultad de elaborar nuevas miradas por una vigilancia intimidante por parte de la autoridad. Tal vez sería interesante, además de atender a las necesidades de liberación del pueblo, que ausculte con una mirada teológica las necesidades de liberación al interior de la propia institución eclesial de manera de superar la crisis actual apuntando a aspectos estructurales que podrían estar en su base. Que se pregunte, por ejemplo, sobre la posibilidad teológica de eliminar el celibato, de revisar la forma de elección de sus autoridades, sobre el sacerdocio femenino, sobre la autoridad que merecen los laicos.

** Ana María Stuen es Doctora en Historia de la Universidad de Stanford y Profesora de la Escuela de Historia de la Universidad Diego Portales, Chile.*



5. COMENTARIO DE ANGELICA THUMALA *

“La fuerza ética de la crítica liberacionista permanece intacta”

En su texto, Jorge Costadoat toca varios puntos importantes en torno al origen y el destino de la Teología de la Liberación (TL). En este comentario yo asumo como especialmente pertinente para la sociología el examinar uno de ellos: el asunto de su pérdida de popularidad. Afirma Costadoat que “el mayor problema de esta teología, al menos su versión más conocida, ha sido irse quedando ‘sin iglesia’. Sea por los acelerados procesos de individuación, sea por el descuido [de] las CEBs (Comunidades eclesiales de base) por parte del clero, cuando no por un política suya de recuperación del poder sobre los fieles, la Teología de la liberación ha ido perdiendo su lugar de arraigo.” (p.3) Todos las razones que Costadoat menciona son, en efecto, cruciales, incluyendo las que aparecen más adelante en su artículo: la represión de los teólogos de la liberación, el desprestigio del comunismo, la inhabilidad de la TL de combatir las consecuencias del capitalismo, y el traspaso de miembros de las comunidades de base católicas hacia el pentecostalismo. Esto último lo más revolucionario que ha ocurrido en el ámbito religioso de América Latina durante el siglo XX.

Particular atención merece la sugerencia de un declive de la TL por su asociación con ideas revolucionarias. Esta idea tiene sus límites. Es necesario recordar que la propuesta liberacionista, al menos en la versión inicial de Gutiérrez, no era la revolución proletaria (Lehmann 1990, p. 127). El proyecto era revolucionario en el sentido de vincular el cambio social con la conversión. La pobreza, pensaba Gutiérrez, tiene el potencial de generar tanto conflicto social como evangelización. Las luchas de los pobres contra su opresión pueden generar conversión y tienen el potencial de extenderse a toda la sociedad (Gutiérrez 1983, p. 119). Es cierto que la pregunta central de la TL -¿Cómo decirle al que sufre injustamente que Dios lo ama?- es equivalente a la pregunta laica de Marx ¿Cómo explicar, en condiciones de riqueza sin precedentes, la explotación y miseria de los trabajadores que generan esa riqueza? Pero la respuesta al problema de la teodicea no era la usurpación violenta del poder. Que esa sea la interpretación popular de la TL es, en parte, herencia del clima de polarización política del período en el que la TL resultaba más amenazante y cuando, como consecuencia, sus oponentes dentro y fuera de la Iglesia Católica consideraron necesario simplificar para vilificar. Si a esto sumamos el declive de la identificación con y la confianza en la Iglesia Católica así como el aumento de la no creencia durante los últimos años, no es sorprendente que la cantidad de personas dispuestas a defender el proyecto de la TL sea baja. El debate académico en las ciencias sociales, por su parte, daba por muerta a la TL ya en los años 90 y la distinguía de su posible legado en algunos movimientos sociales (Smith 1991, Lehmann 1996, de Groot 1997).

Dado que el compromiso de la TL sigue siendo terminar con la opresión de los mas débiles, coincide con las teorías y epistemologías “del sur”, las teologías feministas, negras e indígenas, y con variantes del eco-feminismo, algunas de las cuales Costadoat describe como sujetos emergentes, a pesar de que ya no son tan nuevas. Estas voces alternativas le ofrecen a la TL recursos para su autocrítica y renovación. El trabajo de la teóloga y eco-feminista brasileña Ivone Gebara (1999, 2017), por ejemplo, si bien es crítico de la TL por considerarla “antropocéntrica y



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

androcéntrica” (Gebara 1999, p. 46), comparte con ella el objetivo central de la liberación de los oprimidos. Si no como una teología unitaria, como aspira Costadoat, la TL puede sobrevivir al menos como parte de un conjunto diverso de proyectos de empoderamiento de grupos sociales subalternos o minoritarios. Aunque hay diferencias irreconciliables, como aquella entre el humanismo de la TL y el post-humanismo de algunas vertientes del eco-feminismo-, se podría decir que el espíritu de la TL sobrevive en estos movimientos intelectuales y en sus activismos políticos. Esto es porque la fuerza ética de la crítica liberacionista permanece intacta. La vigencia de la pregunta central de la TL y del Marxismo no solo se ha mantenido sino que se podría decir que ha aumentado. En el contexto actual de una acumulación capitalista tanto mayor que la observada por Marx así como del aumento en la desigualdad, el poder ético, intelectual y emocional de la pregunta por la injusticia es indudable. Las olas de protesta y descontento de los últimos años en Chile y en otros países del continente latinoamericano expresan una indignación moral usualmente difusa, variopinta y no partidista, pero que apela al bien común y a una humanidad compartida (Thumala 2018). Como sugiere Costadoat, las demandas de cambio actuales son mas reformistas que revolucionarias, pero la pregunta que las inspira sigue siendo la misma.

REFERENCIAS

- De Groot, C.F.G (1997) “The Legacy of Liberation Theology” *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 62: 93-97.
- Gebara, I. (1999) *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gebara, I. (2017) *O que é teologia feminista*. Sao Paulo: Editora Brasiliense.
- Gutiérrez, G. (1983) *The Power of the Poor in History* Markynoll, New York: Orbis Books.
- Lehmann, D. (1990) *Democracy and development in Latin America: economics, politics and religion in the post-war period* Cambridge: Polity Press.
- Smith, C. (1991) *The Emergence of Liberation Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thumala Olave, M. A. (2018) "Civil indignation in Chile: Recent Collusion Scandals in the Retail industry" en *The Civil Sphere in Latin America* Ed. Jeffrey Alexander and Carlo Tognato. Cambridge University Press. Pp. 66-92

** M. Angélica Thumala Olave es Doctora en Sociología de la Universidad de Cambridge, y Profesora de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad de Edimburgo, Escocia.*



7. COMENTARIO DE EDUARDO VALENZUELA *

¿Fue la Teología de la Liberación un movimiento epocal, es decir circunscrito a las condiciones históricas específicas que se constituyeron en la última parte del siglo pasado, o puede tener un segundo aire como sostiene Costadoat en su artículo? Deberíamos distinguir la parte propiamente teológica y la parte sociológica del asunto. La Teología de la Liberación es más que la “opción preferencial por los pobres” que constituye una inspiración que se puede rastrear en muchas fuentes de la iglesia latinoamericana desde Las Casas en adelante y que continúa vigente todavía en Francisco y aquello que representa la iglesia latinoamericana para el mundo entero. Por lo demás, la crisis de los abusos eclesiásticos puede observarse casi enteramente como el resultado de un clericalato que perdió el contacto vivo con los pobres, sin el cual la iglesia está destinada a corromperse como lo recuerda incesantemente su propia historia. El llamado del Papa a salir hacia las periferias revela esta inspiración fundamental que proviene de la Teología de Liberación entendida como participación activa en el sufrimiento del pobre y en el clamor de justicia que se representa simbólicamente en él, porque abarca no solamente la pobreza material, sino toda forma de sufrimiento inocente y toda demanda por liberación. Ha sido siempre de lamentar que la Teología de la Liberación haya echado a pique tan profundamente la pretensión cristiana de la caridad y haya realzado la justicia con tanta vehemencia (algo que ya estaba presente en el padre Hurtado con su famosa declaración de que la caridad comienza donde termina la justicia). Toda la obra asistencial de la iglesia quedó disminuida, teológica y moralmente rebajada, a pesar de que en ella se expresaban los mejores testimonios de compromiso y dedicación a los pobres. El esfuerzo por colocar a la Iglesia en el tranco de la historia jugó una mala pasada. Dos inconsistencias fueron decisivas. La primera fue el ambiente intelectual intensamente historicista de la generación de los sesenta que llegó a creer que la historia tenía una dirección definida y que esa dirección se confundía inequívocamente con el socialismo (*“l’horizon indepassable de notre époque”* según la célebre expresión de Sartre). La conexión de la Teología de la Liberación con el marxismo tuvo este pivote fundamental: el historicismo (y en modo alguno las variantes estructuralistas que fueron dominantes en el marxismo académico) y sus resonancias intensamente humanistas y proféticas. La capacidad de traducir el marxismo historicista en categorías teológicas fue muy amplia y se intentó hacer desde ambos lados sustituyendo Reino de Dios por sociedad sin clases y así por delante. Por desgracia, la historia mostró que seguía la dirección equivocada, y quizás que no seguía ninguna dirección predefinida, lo que desplomó el soplo vital de la Teología de la Liberación y del marxismo por igual tras la caída estrepitosa del muro de Berlín tal como recuerda Costadoat. Una segunda inconsistencia se produjo respecto del protagonismo popular en la marcha histórica y la dificultad para comprender la naturaleza del sujeto popular despojado de toda sustancia cultural. Otro reproche que es igualmente de lamentar es la radical ineptitud de la Teología de la Liberación para comprender y apreciar la piedad popular (especialmente en su raíz e inspiración mariana) condenada como una forma de conciencia alienante y su completa indiferencia respecto de las demandas propiamente religiosas del pueblo que se volcaba hacia las iglesias pentecostales bajo las mismas narices de los teólogos de la liberación. El núcleo popular articulado en torno a las demandas por justicia social –que adquirió la forma de “comunidades eclesiales de base”- fue siempre minúsculo, una semilla que nunca fermentó realmente a pesar de las condiciones extremadamente favorables de los ochenta latinoamericanos para que ello sucediera. La confianza en el protagonismo histórico de los pobres



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

—más o menos guiado por una elite esclarecida- se desarticuló doblemente tanto por el lado de la historia (y de la aparición de la época del “fin de las ideologías” de Fukuyama que consiste en afirmar que la historia no está guiada por ideas) como por el lado de los pobres (que hoy repletan los santuarios y el mall al mismo tiempo).

¿Será posible darle un segundo aire a la Teología de la Liberación? Su reorientación hacia una teología india, feminista o ecológica presenta otra vez el problema de la mediación de las ciencias sociales que Costadoat considera indispensable. La antropología post-estructuralista es básicamente una deconstrucción de las categorías occidentales de pensamiento y una crítica del universalismo del logos cristiano que aniquila todo el proceso de evangelización de las culturas amerindias (que incluye a sus mejores exponentes como la crítica despiadada a la que está sometida hoy día la figura señera de Pedro Claver). La teoría del género converge en una reivindicación del aborto enteramente incompatible con la enseñanza cristiana (tal como lo fue la lucha de clases y la legitimación de la violencia revolucionaria en el caso del marxismo, algo que todo el mundo lamenta hoy por el compromiso eclesial con el largo ciclo de violencia política que asoló al continente). Las ciencias sociales aportarían —según Costadoat- una explicación de los mecanismos estructurales de la opresión (como la teoría de la dependencia en el pasado), pero hoy en día esos mecanismos están descritos culturalmente, e incluyen al cristianismo de manera particular. El presupuesto antihistoricista que prevalece en la teoría social (sociología de sistemas, por ejemplo), la hace especialmente reacia a la mediación que busca la teología de la Liberación, salvo que se contente con variantes secundarias y marginales en la teoría social. Es mejor reestablecer un diálogo antes que una mediación entre la teología y las ciencias sociales y asegurarse que la teología no pierda su autonomía reflexiva y su capacidad crítica. También se previene contra el peligro escolástico y el desarrollo de una teología puramente académica, pero la Teología de la Liberación requiere ineludiblemente hundirse no solamente en la teología bíblica (como lo hizo en la primera etapa) sino también en la gran tradición intelectual y sapiencial de la Iglesia de la que podría obtener mucho impulso intelectual. No se pueden ignorar veinte siglos de pensamiento cristiano y es mejor restablecer el diálogo con la propia tradición, antes que apurarse con las ciencias sociales de nuestra época.

** Eduardo Valenzuela es Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile.*



8. COMENTARIO DE NICOLAS VIEL *

La belleza del camino recorrido por la Teología de la Liberación

La síntesis de Jorge Costadoat s.j. está muy lograda. No es fácil resumir en pocas líneas una aventura teológica tan fecunda y compleja, como es la Teología de la Liberación (TL). Obviamente no se pueden abarcar todos los tópicos y dar cuenta de todos los procesos que este desarrollo teológico nos ha regalado y nos regala en América Latina y en el conjunto de la Iglesia universal. En lo personal creo que el gran aporte de la TL es la posibilidad de hacer teología desde los pobres. Son muchos lo/as testigos que han llevado adelante esta tarea con enorme belleza y entrega. Jorge nombra a varios de ellos.

Más que esbozar una crítica me gustaría ampliar perspectivas de diálogo. Cuando los hijos y nietos van llegando a la madurez suelen ser a la vez herederos y críticos de sus padres y abuelos. En este sentido urge un diálogo fraterno teniendo en cuenta que estamos en momentos culturales y teológicos diferentes. La exigencia y belleza de este ejercicio de diálogo muestra que nuestra teología latinoamericana se va haciendo cargo de una realidad cada vez más compleja y por lo tanto sigue siendo una teología en camino.

Quiero abrir estas perspectivas a partir de algunas reflexiones de la columna principal del debate.

En un primer aspecto, la columna nos muestra que la TL centró su reflexión y crítica en los sufrimientos producidos por los abusos del sistema social y económico. Tengo la impresión que la denuncia del sistema capitalista/neo-liberal no fue suficiente por parte de la TL. Los pobres de América Latina no sólo sufrieron y sufren las consecuencias del sistema sino que han acomodado sus estilos de vida a sus perversas lógicas de consumo, materialismo e individualismo. Por muchos motivos, el discurso de la TL no tuvo la incidencia en el sistema social y económico que se esperaba. Los paradigmas del sistema neoliberal se han transformado en arquetipos que rigen el comportamiento de la sociedad actual en su conjunto. ¿A qué se debe que las clases populares latinoamericanas fueron más acogedoras de las propuestas neoliberales que liberacionistas?

En este último punto hay que asumir que la TL no logró consolidar una propuesta de modelo alternativo con posibilidades concretas de realización. En parte porque el diálogo de la TL con las otras ciencias (indispensables para “comprender la realidad histórico-cultural en la que ocurre esa praxis”) se produjo en el plano de la comprensión de la realidad (método ver-juzgar-actuar) pero no en el plano concreto de su materialización. El diálogo recayó más en lo hermenéutico que en lo práctico y esto se debe a que hubo una dificultad a la hora de poner en relación las categorías teológicas, con las instituciones capaces de realizar esos ideales, que buscaban concretar un proyecto histórico alternativo.

En un segundo aspecto, tengo la impresión que las nuevas generaciones estamos asumiendo los costos de una propuesta teológica excesivamente eclesio-céntrica. Sería injusto decir que este diálogo con la cultura ha sido inexistente. Sabemos que la misma TL centró su reflexión en distintos



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

ámbitos de la vida social, como la esfera socio-política o la esfera religiosa-devocional, pero este auto-centramiento impidió un diálogo con la cultura en todos sus niveles, lo que provocó que de alguna manera hoy hemos “quedado fuera” de ciertos temas actuales. La expresión de este “ahogo eclesiológico” se manifiesta en el hecho que los nuevos ensayos y relatos políticos casi no tengan en cuenta el sustrato cristiano, que sí lo tuvieron en cuenta en las décadas pasadas. Obviamente esto responde a un proceso más global y complejo, pero fue un ámbito donde como teología latinoamericana quedamos cortos. En esta misma línea, cuesta encontrar desarrollos de nuestra teología en diálogo con el arte, la poesía o literatura latinoamericana. Da la impresión que nuestras esferas de diálogo fueron muy ensimismadas.

En un tercer aspecto se reconoce que hay asuntos pendientes en la TL, que son centrales para comprender la fe. Jorge señala y explica muy bien lo relativo a la revelación. Creo que habría que agregar a la escatología (reflexión teológica que recae sobre las “realidades últimas”). Tengo la impresión que la TL tuvo un déficit de reflexión a nivel escatológico y esto se manifiesta en que si bien fue capaz de reconocer con lucidez el “pecado estructural” que afecta a la vida de los pobres, no desarrolló con la misma fuerza un reconocimiento de las “estructuras de salvación” o espacios de “escatología presente” en la vida de ese pueblo. Este déficit de escatología rompió a muchos por el camino y dejó en un lugar secundario la dimensión gratuita y celebrativa. Esto se plasmó también a nivel litúrgico, donde primó la memoria passionis por sobre la memoria Dei. Hubo más fuerza en la lucha y el compromiso que en la alegría de la victoria de la resurrección.

A modo de conclusión. Estos ámbitos planteados sólo son sendas por donde podemos seguir buscando y profundizando. No podemos negar que las teologías emergentes, que la columna principal presenta y que han encontrado su tronco común en la teología de la liberación, son una riqueza y esperanza enorme para la vida de la Iglesia. También concuerdo que la irrupción del Papa Francisco nos sitúa en otra etapa. Cuántos testigos de la TL, perseguidos por sus ideas, estarían felices de ver como la proclamación de la opción preferencial por los pobres se constituye como opción de toda la Iglesia.

Francisco no sólo es un reconocimiento al camino recorrido sino un desafío para los nuevos tiempos, donde se busca acoger desde la opción por los pobres los nuevos lenguajes y sensibilidades de las actuales generaciones. A mi parecer el magisterio social de Francisco constituye la mejor síntesis entre las distintas sensibilidades de la TL. En él se encuentran la vertiente social/política con la vertiente religiosa/popular desarrollada especialmente en Argentina, con la “teología del pueblo”. No podemos desaprovechar esta oportunidad.

La belleza del camino recorrido es que nunca ha tenido la pretensión de decirlo todo y para siempre. El mejor testimonio y lenguaje de la TL son sus testigos y mártires. Y ellos siguen hablando. Aún falta mucho por buscar, amar, sufrir y decir. Espero que las nuevas generaciones podamos asumir los desafíos del presente con la modestia de lo provisional y con la memoria fresca de nuestros padres y abuelos, en este bellissimo camino que han abierto.

** Nicolás Viel ssc es abogado de la Universidad de Chile y Licenciado en Teología de la Universidad de Comillas. Actualmente trabaja en la parroquia San José en Merlo, Buenos Aires.*



8. RESPUESTA FINAL POR JORGE COSTADOAT *

Agradezco alegre y sinceramente los comentarios al texto mío sobre la Teología de la liberación. Ellos me convencen cada vez más de la importancia de la interdisciplina.

En el caso de la teología la pretensión de tener algo que decir a los contemporáneos “en nombre de Dios” al margen del aporte de las ciencias conduce al fideísmo. La autoridad de la teología depende de su capacidad de diálogo con los tiempos. La jerarquía eclesial, por otra parte, si no fundamenta teóricamente el modo en que hoy se puede vivir el cristianismo condena a sus fieles a hacer el ridículo y, en el peor de los casos, oprimirá sus conciencias.

A continuación desarrollo muy brevemente algunos asuntos que me suscita la lectura de los comentarios. Tendrán que perdonarme sus autores de no hacer mención explícita a ellos. Son sin duda todos comentarios muy pertinentes. Pero responder tantísimos puntos de interés me exigía muchas más páginas de las que se me permite en este espacio.

Procedo en seco. Perdonen el estilo.

1. Si Jesús no hubiera predicado el Evangelio a los pobres (hambrientos, enfermos, endemoniados, marginados de todo tipo, mujeres...), no habría cristianismo. Y, si no hubiera habido cristianismo, tampoco habría habido Teología de la liberación.

La Teología de la liberación irrumpe en la historia de la teología cuando cristianos del siglo XX llegan a la convicción de que el Dios de Jesús, en una sociedad que ha desarrollado conciencia del origen estructural de la miseria, toma partido por los pobres en contra de la pobreza. El pobre hoy es un empobrecido social, un producto de un modo de sociedad. La Teología de la liberación estima que esta pobreza es en sentido estricto un pecado aborrecido por Dios.

En estrecha relación con lo anterior, puede decirse que, si las ciencias sociales (sociología, economía, historia, teorías de géneros, psicología, politología, etc.) no fueran capaces de decirnos “qué está pasando” con el ser humano ni construyeran instrumentos teóricos y prácticos para superar los más diversos peligros, problemas sociales y atrocidades, tampoco habría Teología de la liberación. El conocimiento de la realidad que abastece a la Teología de la liberación es, en primer lugar, el de la “Iglesia de los pobres” (comunidades o piedad popular), esa sabiduría sapiencial-artesanal con que los pobres comprenden y luchan por sus vidas. Pero este saber no basta a la Teología de la liberación. Ella recurre a instrumentos de análisis social más sofisticados para conocer la realidad y transformarla.

Por esto y por aquello la Teología de la liberación es conflictiva. En parte, porque asume la conflictividad científica: no cree en la neutralidad de las ciencias y opta por unas visiones de la realidad en vez de otras. En parte, porque cree que Dios es el “Dios de los pobres”.



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

2. La Teología de la liberación es una teología conflictiva porque es una teología de la historia, porque el conflicto es inherente a la historia y porque ella misma tiene una historia.

Ningún ser humano ocupa un lugar meramente natural en la época que le tocó. La gente que vive y come en los basureros o la que se pudre en las cárceles tiene intereses históricos así como también los tienen quienes ocupan otros lugares en la sociedad. En última instancia, unos están en un lugar porque otros están en un lugar distinto.

Por esta razón la Teología de la liberación declara abiertamente cuáles son sus intereses sociales y políticos. Es más, los teólogos de la liberación descubren en la misma Iglesia cómo operan los intereses sociales y políticos contrapuestos. ¿Puede o no puede la Iglesia ser “Iglesia de los pobres”? Si ella nada hace contra la injusticia social, es que su caridad es cínica o ingenua. Si es cínica, tendría que arrepentirse; si es ingenua, tendría que dejar de serlo. Lo que teológicamente no puede ser, es que la Iglesia “opte por los ricos”. El gran problema es que lo hace y de mil maneras. Si no lo hiciera, no tendría mártires. Esta es teología de teólogos y religiosas perseguidas, de comunidades de base destruidas en los años del “giro” preconiliar de Juan Pablo II y de obispos como Monseñor Romero.

Este “interés” vital, “partidista”, de la Teología de la liberación es inherente a su propio método. Ella no es una teología “de una vez para siempre” (como lo han sido aquellas teologías preconiliares que, no confrontadas con la realidad, hicieron avanzar el tomismo con discusiones bizantinas). Ella, porque el método la obliga a procesar la realidad histórica, debe reformularse incesantemente. Esta misma historicidad de su método la hace incomprensible para aquellas “teologías de teologías” que progresivamente se vuelven obsoletas por haber olvidado por siglos nutrirse de la experiencia, en última instancia espiritual, de sus contemporáneos.

3. La Teología de la liberación es histórica, sobre todo, por una razón trinitaria. Como otras teologías del siglo XX, ella supone que la revelación de Dios ha ocurrido en la historia, máximamente en Cristo, y que Dios no tiene otro modo de continuar actualizando lo ocurrido con Cristo sino históricamente a través de su Espíritu.

Por esto, no hay que esperar que Dios “meta mano” en el mundo ni siquiera para liberar a los pobres o que tenga “voceros” que nos digan “qué quiere” o qué es “la verdad”. La teología del siglo XX no cree a los defensores de la “verdad”, no tanto porque no digan la verdad sino porque no explican de dónde la sacaron. La Teología de la liberación, como una entre otras de las teologías modernas, especialmente las contextuales, recurre al giro hermenéutico de la filosofía para leer la Palabra de Dios a partir de contextos determinados y limitados.

Los teólogos de la liberación entienden que Dios se reveló en la historia y en los acontecimientos actuales tiene una palabra decisiva que debe ser oída. Toda la Tradición (acervo de revelación del pasado) funge de criterio de discernimiento de este “hablar” de Dios a través de los “signos de los tiempos”. Por esto la Teología de la liberación es profundamente espiritual. Se debe por completo a la captación de la acción del Espíritu en el presente histórico, es decir, en los corazones de los seres humanos que se dejan llevar por Él y que, colectivamente, van forjando y sumándose a los



grandes cambios sociales y culturales de la época. En su caso espiritualidad y política no se excluyen; se requieren necesariamente.

4. A cincuenta años de Medellín, me ha parecido útil desplegar algo más la definición de Teología de liberación de Gustavo Gutiérrez, pues se ha hecho necesario, por una parte, defenderla frente a quienes no aceptan que Dios tome partido histórico hoy por los oprimidos y, por otra, porque se ha vuelto indispensable discernir entre las diversas teologías de la liberación cuáles son sus diferencias reales y cuáles las aparentes. En el primer caso la definición tiene un objetivo “político”; en el segundo, esta definición debiera ayudar a destrabar discordias inútiles y a cerrar caminos que no llevan a ninguna parte.

La definición mía que parafrasea la de Gutiérrez es esta: “es una reflexión sobre la praxis cristiana liberadora de colectivos humanos oprimidos, hecha a la luz de la tradición de la Iglesia y con los mecanismos de conocimiento de la realidad de las ciencias sociales”. Al decir tradición, incluyo en ella evidentemente la Sagrada Escritura como la principal de las fuentes de la revelación.

A mi juicio, la Teología feminista, la Teología del pueblo argentina, la Teología indígena, la Ecoteología de Leonardo Boff pudieran reconocerse al alero de esta definición, siempre y cuando el concepto de praxis se aleje de la concepción clasista de la sociedad. En cincuenta años la teología en América Latina ha hecho suyo un concepto de praxis tan amplio como “el mundo de la vida” y, por ende, las ciencias sociales que pueden contribuir a discernir esta praxis han de ser muchas más. A modo de ejemplo, teólogos de la liberación como Juan Carlos Scannone elucida en la síntesis vital del pueblo cristiano latinoamericano mediaciones religiosas que son efectivamente liberadoras no obstante su configuración simbólica tradicional. Así mismo, probablemente debiera quedar fuera de la Teología de la liberación autores tan importantes como Clodovis Boff por haberse alejado de la centralidad que tienen en esta teología los oprimidos.

Por otra parte, todas estas teologías deben cerrar filas contra los esfuerzos de la Iglesia institucional, desde el Papa al último clérigo que la representa en América Latina, las veces que les impone directa o indirectamente una teología a-histórica, a saber, una que no tiene en cuenta la necesidad de actualizar hoy la revelación y la tradición. Una definición útil a las diversas teologías de la liberación latinoamericanas debiera protegerlas de ser absorbidas por una postura eclesial que suele ser tan universal como totalitaria. Durante los años del “invierno eclesial”, años de involución de la reforma conciliar, los episcopados nacionales y las congregaciones romanas que han perseguido a los teólogos/as latinoamericanos/as no por *divertimento*, sino por una cuestión de poder. El poder eclesiástico (“clericalismo”), que aparentemente no responde a nada más que a la posibilidad de su reproducción, en realidad proviene de quienes tienen un lugar privilegiado en el mundo y lo defienden especialmente por vías eclesiásticas.

5.- La Teología de la liberación apuesta a que la historia tiene un sentido. Unos dirán que esto huele a hegelianismo y nos precaverán contra los totalitarismos. Los posmodernos querrán convencernos de que se acabaron los mega-relatos. Pero, ¿no es acaso el capitalismo en su versión neoliberal un mega-relato con aires de infalibilidad pontificia? ¿Acaso el capital no es “digno de fe” y, salvo casos raros, todos somos sus devotos?



FORO 4: ORIGEN Y FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La Teología de la liberación sostiene que el neoliberalismo no tiene sentido; tiene sentido, por el contrario, dar esperanza a sus víctimas. Aquí quisiera dejar abierta un interrogante que no he pensado suficientemente. ¿Apostó la Teología de la liberación sus fichas a un progresismo alternativo al capitalista, habiendo podido hacerlo en cambio por una praxis apocalíptica? La apocalíptica de los Macabeos dio esperanza de justicia a los desesperanzados, les prometió una resurrección de los muertos como una manera de hacerles justicia. Si nos preguntamos por el futuro de la Teología de la liberación, creo que esta tiene que revisar cuál es la praxis cristiana capaz de interrumpir el curso de la historia. En las actuales circunstancias de catástrofe socio-ambiental, debiera haber alguna praxis que tenga sentido para los pobres y para toda la humanidad. La humanidad hoy es “el pobre”. ¿Tiene ella misma sentido? El neoliberalismo, como una versión posible del progresismo moderno, la lleva al despeñadero. Lo único que le ofrece es “fe” en que la ciencia y la técnica lo arreglarán todo. Pero, ¿qué sentido tiene progresar indefinidamente a costa de seres humanos que tienen que ser necesariamente olvidados?

La Teología de la liberación tiene más sentido que nunca precisamente porque es la realidad misma la que le pide elucidar si tiene o no sentido creer que Dios ama a los pobres, y a todos gracias al Pobre Jesús.

** Jorge Costadoat es Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto de la Facultad de Teología de la PUC, vinculado al Centro Teológico Manuel Larraín.*