

TEOLOGIA DE LA LIBERACION

(Introducción a un problema)¹⁻²

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO CORREA*

S U M A R I O

1. Religión y marxismo. 2. La reacción frente al marxismo. 3. Justificación doctrinaria. 4. Una verdad que se hace. 5. Para una liberación radical. 6. El cristianismo en la revolución. 7. El uso del poder. 8. Inmanentismo.

1. *Religión y marxismo*

Es importante establecer la significación del marxismo en relación a la Iglesia y su naturaleza. Para esto debemos detenernos en dos de las características del credo marxista. Por una parte, es una *visión* de toda posible realidad humana, pues se ocupa de la economía, histo-

*Actualmente Ayudante de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales de la Universidad de Valparaíso.

¹Este artículo recoge, extractado, un capítulo de nuestro *Religión y poder: el orden público y la expresión política de creencias religiosas*. Memoria para optar al grado de licenciado en Ciencias Jurídicas por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

²Empleamos la expresión teología de la liberación en una acepción restringida: la de aquella corriente teológica cuyos seguidores han, de alguna forma, hecho una opción marxista. Por eso la utilizamos en singular. No nos pronunciamos sobre otras corrientes de pensamiento que también se autoincluyen entre las teologías de la liberación, pero que no presentan el rasgo fundamental antes señalado. Estas intentan profundizar en diversas verdades que parecen haber sido descuidadas por la actividad teológica tradicional. Se trata de un desarrollo teológico en mayor o menor continuidad con el pensamiento prétérito según los casos. No pretende cuestionar el sentido mismo de esta ciencia ni presentarse como una nueva manera de hacer teología.

En cambio, la teología de la liberación en su sentido estricto es una nueva forma de entender y practicar el cristianismo: afecta sustancialmente las diversas manifestaciones de la religión (moral, disciplina, liturgia) e in-

ria, política, religión y todo cuanto el hombre hace o padece. Además de esto tiene un contenido *mesianico*: a través de una transformación estructural pretende llevar al hombre a un estado muy superior al presente, especie de paraíso, que lo alejará definitivamente de su miserable condición actual, permitiéndole ser plenamente hombre al devolverle todo lo que por enajenación ha perdido³. Por su contenido cosmovisional abarca todas las interrogantes fundamentales de la existencia y da respuestas que antes eran patrimonio de la religión. Por su dimensión mesiánica ofrece liberar al hombre de toda opresión y limitación, dando lugar a un hombre nuevo tan perfecto que no requerirá, en la etapa final, ni del Estado ni del Derecho para vivir.

Estas dos características —cosmovisión y mesianismo— dan al marxismo un status cuasi-religioso que, sumado a un carácter pretendidamente *científico*, puede pasar fácilmente a desplazar toda idea religiosa de la conciencia humana.

La “redención” marxista hace innecesaria la redención cristiana. Su efectividad parece ser tal que llega a usurpar algo tan inherente al mensaje cristiano como es su “dimensión horizontal”, el amor al

cluso se sitúa por encima de las barreras confesionales de carácter histórico: pertenecen a ella tanto católicos como protestantes. (Cfr. J. Ratzinger *Teología de la liberación*, en Palabra Nº 227. Ed. Palabra. Madrid. 1984, 20-23).

³Se nos dice que la propia creencia trascendente es la más abyecta de las alienaciones pues, junto con paralizar las fuerzas motoras del hombre con la esperanza de lo que no existe, le hace atribuir a un sujeto distinto de sí la infinita perfección que es propia del género humano. En efecto, al tener conciencia del conjunto de bienes y perfecciones de los cuales se siente privado en su actual condición, al sentir el enojo y duro “estar acá” —que es el único que conoce—, produce una representación ficticia donde coloca en grado sumo todas esas perfecciones. Dios y el Cielo son representaciones, compensaciones, que el hombre se figura al sentirse en el abismo de su desgracia. La influencia del cristianismo habría sido más nefasta que cualquier otra religión pues, como ninguna, consolida en el hombre la actual servidumbre a cambio de una esperanza de ultratumba. La redención no sólo habría sido imposible para el pensamiento religioso: es este mismo pensamiento un grave obstáculo para su realización.

Dice Marx: “La miseria religiosa es, a la vez, la expresión de la miseria real, y, a la vez, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, la conciencia de un mundo sin corazón, así como ella misma es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo”.

prójimo, que resume gran parte de la Ley de Dios. La importancia práctica que en la vida religiosa tiene esta dimensión hacia el prójimo es enorme, pues en su cumplimiento se prueba el cumplimiento del mandato principal, el amor a Dios ("si no amáis al que veis no podéis amar al que no veis"). Esto está ligado con la misión suprema de la Iglesia, la salvación de los hombres, hasta tal punto que la descripción más completa que del juicio final se hace en la Biblia (Mt. 25, 35-40) está relacionada con dar de comer, beber, hospedar a los hombres, pues lo que se hace con ellos se hace con Cristo. La horizontalidad está elevada a un nivel tan alto como que en ella se compromete la identificación del prójimo con Cristo. Es por eso que cualquier espíritu religioso de cierta profundidad puede entender que el desafío que el marxismo presenta a la Iglesia se dirige a su médula, pues ofrece realizar en forma "científica" aquella misión para la cual la Iglesia existe y de cuyo adecuado cumplimiento tendrá que rendir cuentas. De ahí aquel grito dramático: "El gran escándalo del siglo xx es la apostasía de las masas". Cuando éstas se van tras el marxismo es el plan mismo de la Redención de Cristo el que se pone en peligro, al tiempo que la Iglesia se queda —hablando a lo humano— sin destinatarios de su actuar.

2. *La reacción frente al marxismo*

La violencia del impacto que el marxismo supone en el seno del pensamiento religioso es tal que necesariamente produce reacciones en el afectado. Éstas son múltiples y muchas veces contradictorias. Los movimientos religiosos están compuestos por hombres y la percepción y juicio que éstos hacen de los hechos no siempre son unívocos. Hay dos puntos —verdaderos traumas— que nacen frente al marxismo y que, entre otros, conviene destacar. El primero es el temor de perder la horizontalidad, cuyo papel central destacamos más arriba. La necesidad de preocuparse de las carencias materiales de los demás es una constante del pensamiento cristiano: "nunca faltarán pobres en la tierra, por eso te digo: abre tu mano a tu hermano"; "siempre habrá pobres con vosotros", se nos repite (Dt. 15, 11 y Mt. 26,11). Además, está la falta de bienes espirituales fundamentales, derivada de la existencia del mal en el mundo ("es inevitable que haya escándalos"). Este estado de necesaria imperfección, que origina un bienes-

tar sólo relativo, es cuestionado radicalmente por el marxismo, quien asume la tarea de realizar lo que otros no han podido.

El segundo aspecto en el cual se producen fisuras para el hombre religioso se traduce en el "temor de perder el control de la historia". Nuestro tiempo deja de ser "saeculum senescens" y pasa a estar dotado de sentido en sí mismo. Este sentido lo desentraña la gnosis marxiana; ella otorga "el sentimiento de seguridad y superioridad que proviene de la conciencia de tener en el bolsillo la llave de todos los acontecimientos del mundo, la respuesta a todas las preguntas; el sentimiento exaltante de estar ligado a un proceso absoluto y el aún más exaltante de pertenecer a los elegidos"⁴.

De ahí la enseñanza que nos traerían los signos de los tiempos: sólo nos cabe asumir plenamente el marxismo como verdadera clave de interpretación y conducción de la historia, de lo contrario quedaremos fuera de la misma.

Esto no es fácil de aceptar. Por eso se hace necesaria la creación de un determinado modo de entender la historia de la conciencia religiosa para después hacer posible la asimilación. Esta asimilación también tiene interés para el marxismo, al menos en Latinoamérica. En este continente, del cual Marx nunca se preocupó, el catolicismo es un elemento sociológicamente importante y este factor debe ser tenido en cuenta cuando se trata de poner en marcha el proceso revolucionario (que, como bien se sabe, está destinado a realizarse en el mundo entero): "Durante siglos pareció que el catolicismo popular latinoamericano no tenía mucho que ver con la liberación social o con la política. Hoy día ya no podemos pensar así. Para bien o para mal, el catolicismo que empapa la mentalidad de nuestro pueblo está llamado a jugar un papel positivo o negativo en el proceso liberador político"⁵.

Este proceso no puede hacerse sin *redefinir* la fe, revelando todo lo que hay en ella de inmersión en el "aquí" y cuestionando los mo-

⁴La expresión es de W. Theimer, *Der Marxismus*, cit. por F. Moreno. *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Ed. Salesiana. Santiago de Chile. 1979, 9.

⁵S. Galilea, en VV. AA., *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*. Sígueme. Salamanca. 1973, 151.

dos pretéritos de entenderla, condicionados todos ellos —según se dice— por situaciones económicas alienantes⁶.

3. *Justificación doctrinaria*

Hemos mostrado en otra oportunidad⁷ la índole trascendente del mensaje cristiano. No parece fácil, por no decir que es imposible, justificar en Cristo la inmersión de lo sacro en lo temporal y la asunción de caracteres colectivizantes. De continuo nos insiste en lo que se ha dado en llamar "carácter individual de la fe": libertad personal, premio y castigo a cada uno según sus obras, etc., así como también en su aspecto trascendente, más allá de la historia y —a diferencia de ésta—, eterno.

Pero si bien la conducta de Cristo es indubitable, no lo sería tanto —en el decir de algunos— el contexto en que se produce. El ambiente histórico de Jesucristo es el del Antiguo Testamento y, a la luz de éste, habrá de entender lo que verdaderamente constituye su mensaje.

Es un hecho que caracteriza a la Biblia, respecto de los otros "libros sagrados" de la humanidad, el que ella se presenta como una historia. No es una historia mítica, propia de seres sobrenaturales y dada en un comienzo intemporal, sino una historia muy real: la historia del pueblo de Israel, claramente situado en el espacio y en el tiempo y expuesto a las vicisitudes que ahí se originan. Se llega a decir que la fe expresada en las Escrituras no sería otra cosa que una

⁶"La redefinición de la formulación de su fe, de su inserción en la dinámica histórica, de su moral, de su estilo de vida, del lenguaje de su predicación, de su culto, se hace cada vez más urgente". (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Sígueme. Salamanca. 1972, 100). Elemento fundamental de esta tarea de redefinición es el pensamiento marxista, entendido como un "conocimiento científico de la realidad histórica", ya que "analizando la sociedad capitalista, en la que se da en concreto la explotación de unos hombres por otros, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia. Tarea abierta, esta ciencia contribuye a que el hombre dé un paso más en la senda del conocimiento crítico, al hacerlo más consciente de los condicionamientos socioeconómicos de sus creaciones ideológicas y, por tanto, más libre y hácido frente a ellas". (Gutiérrez, *Teología*, 57).

⁷Vid. nota 1.

interpretación de los hechos acaecidos al pueblo judío. Por lo tanto: "La dimensión histórica está incrustada en lo más sustantivo de la fe religiosa que anima a los hombres de la Biblia. Es que para ellos la revelación divina ha consistido precisamente en intervenciones de Dios en la historia"⁸.

Dios se revela y da a conocer su voluntad dirigiendo el curso de los acontecimientos históricos. Éstos constituyen el lenguaje de Dios, que es interpretado por los profetas. Dichos personajes son los encargados de explicar lo que Dios ha mostrado en la historia, emitiendo una multitud de juicios concretos sobre situaciones históricas contingentes.

En ellos se imponen deberes precisos y circunstanciales, que en caso alguno pueden estimarse como eternos e inmutables. Es en la historia donde se juega el destino religioso del pueblo: "Se ve que la acción de Dios en la historia no tiene nada que ver con un "*deux ex machina*" abstracto y mecánico, sino que es ella extremadamente concreta y coyuntural, y, lejos de anular la acción histórica del hombre, la suscita y la estimula en toda la dimensión política que le corresponde"⁹.

Hay un carácter temporal en la médula misma de la religión que nos muestra el Antiguo Testamento. Este carácter es acentuado por otros rasgos que se le suman: responsabilidad colectiva, premios o castigos para todo el pueblo y determinismo social, constituyendo todos ellos pruebas ineludibles de su carácter intramundano, según esta opinión que juzgamos en nota ¹⁰.

⁸B. Villegas, *Dios y la Historia*. Conferencia en Punta de Tralca el 29/8/81. Ignoramos la posterior publicación del texto.

⁹B. Villegas, *Dios*, cit.

¹⁰Nos parece conveniente hacer algunas observaciones acerca de estas opiniones que, en el fondo, pueden llevar a una involución materialista del cristianismo que —en definitiva— justificaría doctrinalmente una politización de la Iglesia, la reducción de su misión a lo puramente temporal. (Cfr. *Cuestiones y Respuestas, Anónimos y Colectivos*. OBISA. Madrid. 1977).

1. Una idea fundamental de la teología católica es que el Antiguo Testamento se interpreta a la luz del Nuevo Testamento y no al revés. No podía ser de otro modo, desde el momento en que éste se nos presenta como plenitud y cumplimiento de lo anunciado en los tiempos pretéritos. Siendo Dios autor de ambos Testamentos, hay entre ellos una unidad, de modo que el Antiguo Testamento contiene una anticipación, profecía y figura las realidades del Nuevo. (Cfr. 1 Cor. 10,11).

Este sería el contexto en que actuó Cristo. Su papel habría sido sólo corregir este acento excesivamente colectivo y temporal. El mayor énfasis que dio a la dimensión espiritual de la actividad religiosa no debe entenderse como una negación de las categorías culturales de su época y, mucho menos, como una postergación de las esperanzas mesiánicas para un más allá de la actual existencia histórica.

2. Esta argumentación —que en parte parece sostener B. Villegas— hace del Nuevo Testamento no la “plenitud” de la Revelación sino sólo uno de sus momentos y —como tal— sujeto a superación. Esta superación se daría hoy con el surgimiento de las nuevas teologías (de la muerte de Dios, de la revolución, de la liberación, etc.). Se olvida que “no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la manifestación gloriosa de Nuestro Señor Jesucristo”. (Dei Verbum Nº 4).

3. Tampoco es verdad el que la religión veterotestamentaria sea preferentemente de orden temporal y terreno. En ella encontramos una verdadera pedagogía en la que poco a poco se va elevando a los creyentes hacia realidades más elevadas.

4. Por otra parte, en cuanto a los textos bíblicos más utilizados por esta corriente de pensamiento, cabe señalar que “las teologías de la liberación tienen en cuenta ampliamente la narración del *Éxodo*. En efecto, éste constituye el acontecimiento fundamental en la formación del pueblo elegido”. Sin embargo “la significación específica del acontecimiento le viene de su finalidad, pues esta liberación está ordenada a la fundación del pueblo de Dios y al culto de la Alianza celebrado en el Monte Sinaí (Cfr. *Ex.* 24). Por esto la liberación del *Éxodo* no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política”. Además, “es significativo que el término *liberación* sea a veces reemplazado en la Escritura por el otro, muy cercano, de *redención*”. (S. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*. Ciudad del Vaticano, 6/8/1984, 11.3).

5. También se muestra el carácter espiritual del Antiguo Testamento por la naturaleza del pecado más grave, el más aborrecible. Se trata de un pecado especialmente religioso, la idolatría. (Cfr. *Deut.* 32, 17 y 21).

6. La religión revelada en el Antiguo Testamento era trascendente, espiritual y personal. Cosa distinta es que la incredulidad del pueblo elegido la haya distorsionado o parcializado. (*Jn.* 1, 4-5) De ahí los reproches proféticos por buscar más lo terreno que lo eterno. Por esta misma razón tuvo Dios que condescender y tolerar no pocas realidades y situaciones a causa de “la dureza de su corazón”. (Cfr. *Dt.* 24, 1-4).

7. No parece tan fácil justificar una interpretación intramundana de la religión que nos muestra el Antiguo Testamento. El esfuerzo se ha intentado y constituye una necesaria introducción doctrinal que justifica teológicamente a los mesianismos. Tal justificación les es indispensable para obtener el asentimiento de los creyentes y su posterior movilización política entendida como la puesta en práctica de la fe.

En esta visión¹¹, el error del cristianismo habría sido el tomar como rasgo configurante lo que sólo era un elemento parcial y corrector. Esta espiritualización y verticalismo explica las insuficiencias de la doctrina tradicional de la Iglesia respecto de lo temporal y, en especial, del problema económico social. Recién durante el siglo pasado, corrientes ajenas al cristianismo habrían venido a recordarle la necesidad de una redención histórica. Gracias a eso hoy entendemos que el Antiguo Testamento se nos presente como una "tesis", a la cual se opone como "antítesis" el individualismo espiritualista del Nuevo Testamento. Este antagonismo viene a ser superado en una era de "síntesis": la que actualmente vemos nacer.

Si se efectúa —siempre según esta opinión— una adecuada lectura, nos es "fácil percibir que el Evangelio lleva en su entraña más honda un programa de transformación del mundo concreto e histórico en que vive el hombre"¹². En este nuevo estilo de existencia humana histórica, se dice, el reinado divino pasa de la zona de la "esperanza" a la de la "experiencia". Y, en la misma medida en que muestra que el reino de Dios es posible aquí y ahora, se presenta entonces como un deber imperioso.

"El lenguaje de la fe, como lenguaje que está determinado por y para la historia, no habla de un reino metahistórico, metamundano, en el cual se cumplen las esperanzas y se acaban los sufrimientos. Es histórico de principio a fin, tanto en sus verbos como en sus sustantivos y dentro de este contexto y contenido histórico y terreno habla de la realidad y de la posibilidad de la liberación humana"¹³.

4. Una verdad que se hace

Una vez establecida la "historicidad" de la fe, su profunda ligazón con lo temporal e incluso su determinación por esta realidad, la consecuencia natural será sostener la "historiedad" de la redención. Esta

¹¹No atribuyo al profesor Villegas las opiniones que siguen más adelante. Sólo pretendo hacer ver que constituyen un contexto intelectual propicio —y necesario— para el nacimiento de una teología como la de la liberación.

¹²B. Villegas, *Dios*, cit.

¹³R. Alves, *Cristianismo, ¿Opio o liberación?* Sigüeme. Salamanca. 1973, 243. Este autor está extremadamente ligado con la teología de la secularización.

se hace en la tierra o es un engaño. "Aquí" y "ahora", sin dilaciones que escondan conformismos o complicidades"¹⁴. Veamos lo que nos dicen estos autores.

La actitud mantenida hasta ahora por el catolicismo en Latinoamérica dejaría mucho que desear. En otras palabras: se ha comportado como una pieza más dentro del sistema imperante y ha contribuido para mantener la radical situación de injusticia. Al menos habría decir esto por no haberse utilizado la influencia de la Iglesia —"hecho macizo"— para denunciar ese estado de cosas y provocar su cambio¹⁵.

Manifestación de esta conducta es el lenguaje que ha utilizado y las verdades que procura transmitir. El primero sería un lenguaje "teísta", cuya crisis pretenden resumirla en la siguiente afirmación: "ese lenguaje deshistoriza a Dios y al hombre", introduce una separación entre la facultad de pensar la historia y la de hacerla o crearla. Es un lenguaje disociado de la realidad, fruto del tipo de verdades que transmite: los puntos de referencia de esta teología son *verdades* eternas, inmutables, establecidas de una vez por todas y por eso una tal actividad no puede ser sino estática y, en último término, estéril¹⁶.

Para ellos, el acceso a la ciencia de la historia nos lleva a avanzar en la senda del conocimiento crítico, y nos hace conscientes de los condicionamientos socio-económicos que se esconden bajo esa actitud intelectual: es ella una creación ideológica, motivada por la infraestructura socio-económica que sostiene a nuestra sociedad¹⁷. Así adquirimos una profunda lucidez frente a ella, nos liberamos de la opresión de este conjunto de verdades establecidas apriorísticamente y, en ese momento, "todas las determinaciones tradicionales de la conciencia cristiana anteriores a nuestra experiencia —la experiencia

¹⁴Un filósofo chileno señala que en estas opiniones encontramos "subyacer una visión dualista y maniquea: lo espiritual parece carecer de fuerza operante, es inasible, inabordable y, entonces, sólo queda aferrarse a un ídolo más palpable, a una urgencia más inmediata. Este estado de ánimo sólo conduce al compromiso político como el único modo de aquilatar una fe que puede volatilizarse en consideraciones "espirituales" lejanas a la vida real". (J. Peña, en *El Mercurio* 29/3/1983, A2).

¹⁵Cfr. Gutiérrez, *Teología*, 149.

¹⁶Cfr. Gutiérrez, *Teología*, 36-37.

¹⁷Cfr. nota N° 6.

de América Latina— revelan súbitamente la precariedad y la insuficiencia de sus criterios”¹⁸.

La reflexión teológica que se ha hecho en otro contexto cultural le dice muy poco al cristiano. Sólo le transmite lo que sus antecesores pensaron acerca de la fe y esto no corresponde a la peculiar experiencia de su propio existir¹⁹. El Evangelio no es una verdad intemporal, que se conoce y se aplica. El Evangelio es una verdad que se hace²⁰. Al hacer la verdad se “verifica” nuestra fe²¹. Nuestra fe es “hecha ser-verdad” en la acción. La verdad es la “praxis eficaz”²².

5. Para una liberación radical

¿Cómo llegar a una praxis eficaz? El pensamiento que reseñamos sostiene que para esto se requiere de un instrumento que permita un diagnóstico adecuado sobre la raíz de la actual situación de injusticia; que nos haga conocer el sentido de la historia (ya que sería en la historia donde se da y hace la fe) y nos conduzca hacia la redención terrena: histórica y no ultramundana, presente y no escatológica. Este instrumento sería el marxismo, “marco formal insuperable de todo pensamiento filosófico de hoy”²³.

Aquí se produce la “ruptura epistemológica”²⁴: el rompimiento con las viejas manera de conocer; el cuestionamiento de esas verdades estrictas e inmutables desde la dinámica de la acción histórica, reinterpretando el sentido mismo del cristianismo y la misión de la Iglesia. En reemplazo se asume, con un verdadero acto de fe, el pensamiento marxiano entendido como auténtica ciencia, —gnosis—, de

¹⁸H. Assmann, *Teología*, 27.

¹⁹Cfr. Gutiérrez, *Evangelio y Praxis de Liberación*, en *Fe Cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme. Salamanca. 1973, 242.

²⁰“Verdadera, históricamente, la fe sólo puede ser, cuando se hace verdad, vale decir: cuando es históricamente eficaz para la liberación de los hombres. De este modo la dimensión verdad de la fe se liga estrechamente a la dimensión ético-política”. (Assmann, *Teología...*, 71).

²¹Cfr. Gutiérrez, *Teología*, 32-33.

²²“La noción de verdad es identificada en esta formulación con la noción de praxis eficaz”. (Assmann, *Teología...*, 65).

²³Cfr. Gutiérrez, *Teología*, 32. No queda claro si esta es una opinión suya o sólo de otros pensadores y que él se limita a recoger. Parece ser lo primero.

²⁴Cfr. Gutiérrez, *Evangelio*, 242.

toda la realidad, llamada —al mismo tiempo— a transformarla de manera inevitable e irreversible²⁵.

Esta nueva sabiduría —teoría y praxis a la vez—, nos señalará el camino para “liberar” al hombre, superando el conflicto que se da entre las pulsiones instintivas y las exigencias culturales y éticas del medio social. No se entienda, sin embargo, esta liberación como referida al pecado cual realidad “individual”, “privada” e “intimista”, de carácter “espiritual” y necesitada, por tanto, de una rendición “espiritual”²⁶. Se trata —para esta teología— del pecado social, histórico, “aquel que se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales”²⁷. Este pecado es el que precisa de una liberación radical, pues constituye la alienación fundamental; la raíz de la situación de injusticia y explotación.

El nacimiento de las estructuras opresoras tiene su origen en la posesión privada del capital, que conduce a la diferenciación entre capital y trabajo, al predominio del capitalista sobre el trabajador, a la diferenciación de la sociedad en clases enfrentadas en agonía irreductible.

²⁵En este sentido cabe distinguir entre las teologías “de la revolución” y de “la liberación”. Para la primera, la acción revolucionaria es el campo de aplicación de una cierta reflexión teológica; pretende hacer una reflexión crítica sobre la praxis liberadora desde los textos revelados. La segunda es una lectura de todo el Evangelio desde el compromiso de la lucha de clases. Mientras en la teología de la revolución la acción revolucionaria puede aún ser juzgada desde los principios teológicos (la *praxis* es examinada desde la *theoría*), la teología de la liberación postula lo contrario: sería “el cuestionamiento de un tipo de inteligencia de la fe. Una reflexión teológica en el contexto del proceso de liberación. Una reflexión en y sobre la praxis histórica en y sobre la fe como praxis liberadora” (Gutiérrez, *Teología*, 234).

²⁶Cfr. Gutiérrez, *Teología*, 58.

²⁷Gutiérrez, *Teología*, 236-237.

Muy diferente es la concepción del Magisterio: “no se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios, a lo que se denomina “pecado social”. (S. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción*, iv, 14).

“No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las estructuras económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras, de suerte que la creación de un “hombre nuevo” dependiera de la instauración de estructuras económicas y sociopolíticas diferentes”. (Id. iv. 15).

Para los teólogos de la liberación, la lucha de clases es un hecho comprobado e ignorarlo es engañar y engañarse. Quien pretenda negar este conflicto se estaría comportando como una pieza más del sistema imperante²⁸. Al sistema "le conviene" negar la división en que se basan los privilegios de sus usufructuarios. Así perpetúa su existencia. Las clases dominantes buscan aparecer como conciliadoras y, con ese fariseísmo, mitigan las tensiones que pueden dar origen a un cambio en el presente estado de cosas. Prescindir de la lucha de clases es "privarse de los medios necesarios para suprimir verdaderamente y radicalmente esa situación: ir hacia una sociedad sin clases"²⁹.

La lucha de clases es un dato incontestable. "Negar el hecho de la lucha de clases es en realidad tomar partido por los sectores dominantes. La neutralidad en esta materia es imposible". El conflicto es necesario para que evolucione la historia y sería absurdo y contradictorio que la Iglesia —en nombre del amor— luchara contra esta lucha. "La influencia social de la Iglesia es un hecho macizo. No juzgarla en favor de los oprimidos en América Latina es hacerlo en contra"³⁰.

No tiene sentido —se sostiene— seguir considerando a la Iglesia como *locus* de la verdad y la salvación³¹. Su misión está hoy referida

²⁸"La pretendida *doctrina interclasista* —escribe Girardi en un conocido artículo sobre esta cuestión— *es, de hecho, muy clasista: refleja el punto de vista de la clase dominante*. Cuando la Iglesia rechaza la lucha de clases se está comportando objetivamente como una pieza del sistema imperante: éste, en efecto, busca perpetuar, negando su existencia, la situación de división social en que se basan los privilegios de sus usufructuarios". (Gutiérrez, *Teología*, 356).

²⁹Gutiérrez, *Teología*, 357.

³⁰Gutiérrez, *Teología*, 82.

³¹"Lo absoluto del cristianismo no puede ser visto triunfalísticamente en una perspectiva de Iglesia necesaria para la salvación. Ella no es necesaria para que los otros comiencen a llegar a la verdad y a la gracia. Esas **les son efectivamente posibles sin la Iglesia**. La misión de la Iglesia es la de ser referida al mundo". (Assmann, *Teología*, 146-147).

Al respecto comenta Mateo Seco: "Assmann, tras negar la trascendencia divina niega la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse. Si por "llegar a la verdad" se entiende comprometerse en la praxis revolucionaria —y es lo único que entiende Assmann— es evidente que la Iglesia no es necesaria. Y es que, según Assmann, para quien el hombre es Dios para el hombre, una Iglesia que pretenda conducirnos a un cielo que está más

al mundo como acción dirigida a su transformación. Es un "servicio" con relación a una salvación, cuyo lugar es la historia. La propia unidad de la Iglesia se debe considerar como "un mito que debe desaparecer si se quiere que la Iglesia se reconvierta al servicio de los trabajadores en la lucha de clases. Para esto sería necesario que desaparezca el mito de la comunidad cristiana que impide el reconocimiento de la división de la sociedad en clases y en lucha de clases"³².

Vemos cómo estos autores reformulan el sentido mismo del cristianismo y la misión de la Iglesia para que ella pueda ser un instrumento eficaz que, en colaboración con el empeño marxista, dé origen a la ansiada transformación estructural para abolir la actual situación de injusticia y construir una sociedad nueva.

6. *El cristianismo en la revolución*

Cabría preguntar por qué en Latinoamérica se requiere del cristianismo para realizar la revolución y qué elementos aportaría éste al marxismo en el plano de las ideas.

A la primera cuestión contesta un autor explicando la forma en que se ha dado el encuentro entre el pueblo cristiano y las organizaciones marxistas: "En Latinoamérica tienes dos cosas: las vanguardias marxistas que poseen un análisis de la realidad, correcto; tienen una estrategia de la toma del poder, tienen una tradición organizativa, son grupos que tienen un gran temple revolucionario, pero son minoría y con una minoría no te tomas el poder. Para tomar el poder necesitas a muchos; al pueblo entero (...).

Por otro lado tienes los movimientos de masas, que son de inspiración cristiana (...) Todas las revoluciones de masas en Latinoamérica tuvieron una inspiración muy fuerte. Pero jamás lograron tener una estrategia de la toma del poder, una teoría orgánica, un análisis de la realidad, ni una voluntad política de la toma del poder y, por lo tanto, siempre fracasaron. Los movimientos cristianos eran como un gran cuerpo sin cabeza y los movimientos marxistas eran una

allá de la historia carece de sentido. Lo único que no carece de sentido es el partido político. De ahí que la Iglesia no le parezca necesaria, pero sí útil en tanto beneficie a su partido". (L. Mateo S., *Teología de la Liberación*. EUNSA. Pamplona. 1981, 115). Recomendamos su lectura.

³²Gutiérrez, *Teología*, 359.

cabeza sin cuerpo. En Latinoamérica se han juntado dos corrientes: el cristianismo revolucionario y el marxismo revolucionario"³³.

También se nos enseña que el aporte cristiano lleva a descubrir el profundo sentido del acto histórico o revolucionario del hombre. Se ahonda en tal forma en su finalidad humana que se descubre en ella el misterio de Dios: "La fe es el mismo acto histórico del hombre (que descubrimos como *esencialmente político*) en la medida en que, al radicalizar la pregunta por su sentido *histórico*, ahonda de tal forma en su *para qué* humano que se encuentra ahí con los misterios de Dios en la historia y *jamás* fuera de ella"³⁴.

Esa es su opinión: el encuentro con Dios se hace en la historia. La fe es un acto *esencialmente político*. Siguiendo a Gramsci se atribuye a la política el papel de interrelacionar todos los demás aspectos de la actividad del hombre sobre la tierra ("*Tutto é politica*", todo es política). Entre esas redes queda también aprisionada la posibilidad misma de encuentro con cualquier realidad que supere al hombre. "La trascendencia de Dios reside en el hecho de que Él está delante de nosotros en las fronteras del futuro histórico"³⁵.

Si el encuentro con Dios se hace en la historia y es *esencialmente político* debemos "reinterpretar" desde este punto de vista toda la doctrina cristiana (si no queremos que quede como pura "ideología"³⁶). "Estamos, pues, ante una hermenéutica política del Evangelio"³⁷. Éste debe ser "releído" desde la praxis histórica, pues en ella se da la verdadera interpretación del sentido desvelado de la teología³⁸.

³³P. Richard, *Cristianismo y lucha ideológica*, entrevista en *Diálogo Social* N° 143. Panamá, 1982, 52.

³⁴Assmann, *Teología*, 21.

³⁵Así se habla de Dios y de trascendencia, pero en forma immanente y atea: "La trascendencia de Dios, según Assmann, no consiste en la infinitud del ser divino, superior en grado infinito a toda criatura; la trascendencia proclamada por Assmann no es otra cosa que "trascendencia immanente: Dios es el *futuro histórico*. Por eso ha afirmado que el hombre encuentra a Dios en la historia y jamás fuera de ella". (L. Mateo S., *Teología*, 112).

³⁶En el sentido peyorativo que para Marx tiene esta expresión.

³⁷Gutiérrez, *Teología*, 38.

³⁸La teología, así entendida, tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesíástica, que impide acercarse auténticamente a la palabra del Señor". (Gutiérrez, *Teología*, 36).

En el estado actual del proceso, nos dicen los liberacionistas, no cualquiera puede discernir el sentido profundo de la actividad histórica. Se requiere de alguien que pueda leer los acontecimientos históricos y explicar al pueblo su verdadera significación. Un hombre —o varios— comprometido personal y vitalmente con los hechos históricos a través de los cuales países, clases sociales y hombres pugnan por liberarse de la opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres; que tenga la misión de desvelar a la masa implícita en la actividad humana.

Esta función "profética" corresponde al teólogo. El, como "intelectual orgánico" contribuye a descubrir la significación de los acontecimientos históricos "para hacer que el compromiso liberador de los cristianos en ellos sea más radical y lúcido"³⁹. Al mismo tiempo se dota de sentido religioso a la actividad liberadora.

La presencia de este mistagogo es por ahora imprescindible. Todavía no es posible que los oprimidos alcen libremente su voz y se expresen creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Este proceso se está sólo iniciando por ahora. Por eso la reflexión teológica tiene un doble papel mientras tanto. Por una parte será una pedagogía sobre la significación misma de la historia, a la cual en este momento las masas no están capacitadas de llegar. Por la otra, y como consecuencia de lo anterior, deberá vitalizar la acción de la comunidad cristiana en el mundo. Así, poco a poco, las masas llegarán por sí mismas a dar cuenta de la esperanza de que son por-

Poco queda de la teología una vez que es así reformulada. En este contexto, "alienación religiosa" sería todo aquello que retrase la revolución. Esta teología pasa a tener por cometido la "superación" de todo sentido trascendente, la desvinculación del hombre del mundo sobrenatural. Con razón podría afirmarse que esta "teología de la liberación" no es más que "la liberación de la Teología". Es decir, estaríamos en presencia de una actividad que ha dejado de ser, "ciencia sobre Dios" para adquirir el papel de una "técnica" que sirve para dar sentido religioso a la "lucha liberadora". La verdad de fe es aceptada mientras puede ser "domesticada" en servicio de la revolución.

³⁹Gutiérrez, *Teología*, 37. Nótese la raíz gnóstica de este pensamiento. El teólogo que ha hecho la opción marxista ha adquirido una nueva sabiduría, gnosis, que le permite ser profeta que discierne los signos de los tiempos en lo profundo de la historia y nos los da a conocer. Él está inmerso en la historia porque "en última instancia, la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se da en la praxis histórica" (id).

tadoras. Allí la teología será verdadera, porque la actual teología es sólo un esfuerzo para desencadenar el compromiso que despierte el nuevo mesías. En este sentido es "una teoría que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado"⁴⁰. Se trata de una teoría que es práctica, que, conduciendo a la lucha, en esa misma medida se verifica, se hace verdad.

"La teología de la liberación, que busca partir del compromiso para abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de este 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"⁴¹.

No es poco lo que se nos ofrece con esta lucha: la liberación de toda forma de explotación; la posibilidad de una vida más humana y más digna; la creación de un hombre nuevo. Parece ser que el cumplimiento mismo del cristianismo se haría realidad de modo eficaz, científico, inevitable e irreversible. No en vano el propio San Pablo invita a despojarse del hombre viejo corruptible y a revestirse del "hombre nuevo, *el creado según Dios*"⁴². Hoy estamos en condiciones —"gracias" a estos autores— de entender que el hombre nuevo *se crea pasando por la lucha de los explotados contra sus opresores*. Nuevamente el sentido mismo de la vida cristiana —la forja del hombre nuevo— se nos desvela en el "aquí" y "ahora" de la acción histórica. La liberación sólo se hará posible cuando saquemos del horizonte humano toda forma de certeza metahistórica, para quedarnos en los únicos límites que serían válidos para llevar a cabo esta transformación: los terrenos⁴³.

⁴⁰Gutiérrez, *Teología*, 41. Nótese el parentesco con la tesis II de Marx sobre Feuerbach.

⁴¹Gutiérrez, *Teología*, 387.

⁴²Cfr. *Efesios* 4, 24. Con una diferencia: el hombre nuevo del liberacionismo no es "creado según Dios" sino más bien en la Historia y según las exigencias de ésta, cfr. nota 27.

⁴³Se nos invita a "salir fuera de las entrañas de la religión, de las certezas metahistóricas, para volver a los horizontes provisionales de la historia". (R. Alves, *Cristianismo*, 196).

7. El uso del poder

Se trata —para esta nueva teología— de cambiar las condiciones de nuestra historia no “más allá” de ella sino en su propio desarrollo. Cuando esto se haga se habrá detenido la historia de la esclavitud y habrá comenzado una era de liberación⁴⁴. Allí la libertad reinará en la historia, porque habrán desaparecido todas aquellas condiciones terrenas que la hacían imposible.

La actividad destinada a engendrar el nuevo mañana a partir de la actual opresión es la política. El medio que posibilita negar la inhumanidad y transformarla en una situación de libertad es el poder.

“La creación de la historia sólo es posible mediante el poder. Sólo a través de la ejercitación histórica del poder se puede negar hoy lo inhumano y abrirse camino a un futuro más humano (...). Pero el uso del poder es la política. Y esto es por lo que esta nueva conciencia cree que el nuevo hombre y el nuevo mañana tienen que generarse en y a través de una actitud cuyo carácter es político, en la actividad del hombre libre en la creación de un nuevo mañana... La política se convierte así para esta conciencia, en el nuevo Evangelio, en el anuncio de las buenas nuevas en el sentido de que puede generarse un nuevo futuro si el hombre sale de la pasividad y de la inercia y se transforma en el sujeto de la historia. El desafío ahora al hombre es como sigue: buscad primeramente el reino de la política y su poder, y todas esas cosas serán vuestras”⁴⁵.

Entender la actividad del Mesías como una oposición “espiritual” a los reinados terrenos sería alienante. Su ocupación es la liberación de los hombres bajo esclavitud. Su reino y actividad tienen un carácter político, o mejor dicho, *teopolítico*. Se dirige contra “todos los poderes y estructuras que hacen al hombre no ser libre para el futuro,

“Sólo cuando la libertad se hace histórica a través del poder, a través de una actividad que cambia concretamente las condiciones subjetivas y objetivas de la historia, es detenida la historia de la esclavitud, dando lugar con ello a la posibilidad de la liberación”. (Alves, *Cristianismo*, 192-193). Aquí se ve clara la perspectiva mesiánica: el poder es instrumento de cambio de las condiciones sociales, con lo que abre las puertas de una liberación que nada tiene que ver con la redención interior que proclama el cristianismo sino que es “despliegue de las posibilidades immanentes de la historia”. (Id. 191).

⁴⁵Alves, *Cristianismo*, 37-38.

para la historia"⁴⁶. Estas estructuras se presentan de maneras muy diversas, pero todas coinciden en su afán de domesticar al hombre. Algunas pretenden estar basadas en la naturaleza; otras representan valores eternos trascendentes y las últimas buscan mostrar la verdad de la eficacia tecnológica. En conjunto constituyen las estructuras de opresión.

Así llegamos al "gran rechazo" de todo lo que de alguna manera dificulta este proyecto. La radicalidad de esta postura ha quedado esbozada en las páginas precedentes: la fe es comprensión de hechos históricos; la fe es fruto de la historia; si la fe es histórica, también ha de serlo el pecado y la redención; la actitud religiosa tradicional es insuficiente para la actual situación del hombre; la fe entendida como un conjunto de verdades que se contemplan y repiten está condicionada por esquemas socioeconómicos alienantes; se trata de hacer la verdad; la verdad es praxis eficaz; a partir de ésta la fe se hace verdad. El marxismo nos señala un diagnóstico adecuado sobre la raíz de nuestros males y es ciencia que nos da el sentido de la historia. La vinculación con el marxismo asegura la eficacia del compromiso cristiano; nos muestra que la lucha de clases es un hecho indubitable y que no cabe la neutralidad frente a ella; o la Iglesia se hace agente del cambio o se comporta como sostén del sistema de dominación; su quehacer es político, desde esta perspectiva se hace la hermenéutica de su doctrina; sus teólogos ejercerán una función profética mostrando los signos de los tiempos, haciendo más lúcido el compromiso cristiano en la acción revolucionaria que anticipa la nueva sociedad y en cuya práctica se verifica la fe; la acción que supera las estructuras opresoras y construye el reino de la libertad es política y se hace posible con el uso del poder.

La arremetida es de un calado impresionante. Y como tal sus consecuencias son innumerables y abarcan absolutamente el espectro de verdades del cristianismo así como también la entera conducta de todos y cada uno de los cristianos. Tampoco el quehacer político es ajeno al surgimiento de una corriente de pensamiento de esta naturaleza. Las distintas posiciones doctrinales tienen una profunda incidencia en el diario quehacer de la cosa pública; creemos que la teología de la liberación es un caso especialmente notable a este respecto.

⁴⁶Cfr. Alves, *Cristianismo*, 196.

y que sería un error eludirlo como una realidad que nada tiene que ver con la politología. Corresponde que nos detengamos en algunas de las consecuencias más importantes de la teología de la liberación.

8. *Inmanentismo*

La "ruptura epistemológica" que estos autores plantean los lleva a centrar su atención no en las verdades de fe sino en la praxis. Su teología deja de ser "*theoria*", contemplación o visión de las verdades que Dios ha revelado, y pasa a ser la realización de la praxis liberadora. Es más: las propias verdades de fe se hacen verdad —se verifican— en la acción. No se trata de aquel viejo principio cristiano que requiere de las obras para la vitalidad de la fe. Aquí se va mucho más allá y se concluye que es la acción la que "secreta" la teología⁴⁷. El peligro que para la *theoria* supone el ser entregada a la *praxis* es grave: queda inmediatamente indefensa ante los vaivenes de los intereses coyunturales, de la estrategia revolucionaria o de la pasión por el poder. En definitiva, se expone a la volubilidad del arbitrio del agente.

La doctrina no queda incólume. Sobre los Evangelios se realiza una "hermenéutica política" que los deja irreconocibles, lo mismo que la figura del propio Fundador de la Iglesia. Éste pasa a ser simplemente el subversivo de Nazareth y toda su acción redentora es— de ahora en adelante— teopolítica.

La fe deja de ser la garantía de las cosas que se esperan (*Heb.* 11, 1) y pasa a ser agente de transformación de las estructuras temporales, ya que en éstas —y no en la intimidad espiritual del hombre— radicarian los males presentes. El mal en el mundo y la existencia de la pobreza no se consideran como algo inherente a la realidad de lo humano. Un pensamiento así sólo podría cabeza en una conciencia determinada por condicionamientos socioeconómicos caducos.

"Para los cristianos marxistas la praxis es de alguna forma "garantía" de verdad. Es dialécticamente punto de arranque y punto de llegada de la teología y de la ciencia. En último término, la praxis secreta (o produce) la teología como teoría, aunque en cierto modo se deja también modelar por ella. La praxis, locus de una "verdadera teología" tiene entonces una función teórico-genética en relación a la misma: es condición de posibilidad y determinación de contenido". (F. Moreno, *Cristianismo y Marxismo en la teología de la liberación*. Ilades. Santiago de Chile. 1976, 38).

Así vemos que aparece en la historia del pensamiento un gnosticismo de nuevo cuño. Otra vez hay espíritus aparentemente sensibles que, horrorizados por el mal en el mundo, la imperfección de lo humano y la frustración de sus deseos más hondos, nos dicen que no están dispuestos a esperar en el más allá lo que acá puede ser hecho. Tienen a su favor el que en nuestra época sus armas aparecen reforzadas: cuentan con una idea, la marxista, que dice ser ciencia inmejorable de la sociedad. Su otra arma es el poder. El Estado democrático ha reunido en sí un poder como nunca antes se había dado; las modernas técnicas de comunicación e información le permiten conocer acabadamente las conductas de sus súbditos y dirigirlas con eficacia. Están todos los medios para intentar el cambio.

Se trata de transformar las pretéritas estructuras y dar origen a otras que aseguren en forma indefectible el buen comportamiento de los hombres.

Por donde se lo mire, este fenómeno se nos muestra como un nuevo mesianismo, expresión de esa tentación que lleva a buscar hacer una redención plena y definitiva aquí en la tierra usando el poder. Es la vieja tentación del poder, la que Cristo rechazó de Satanás, la que se repite hoy ante estos miembros de la Iglesia. El deseo de obtener el imperio de este mundo para tomar así la conducción de la historia.

Los traumas que la acción del marxismo provoca en el pensamiento religioso se ven con claridad: el temor de perder la horizontalidad y el manejo de la historia. El resultado es terrible. Ya estaba expresado en la proposición de Satanás a Cristo en el desierto: "Todo esto te daré si postrándote me adoras". El poder sobre los reinos si se adora a Lucifer. Es la posibilidad de realizar plena y eficazmente el cometido religioso; por eso la tentación es "santa"⁴⁸, pero también —y en definitiva— diabólica, porque pone una condición que mata de raíz la actitud religiosa.

⁴⁸De santa apariencia. Es lo propio de la tentación el presentar el mal bajo algún aspecto de bien. Recordemos la escena que comentamos: "el diablo lo llevó consigo a un monte muy alto, le mostró todos los reinos del mundo y la gloria de ellos en un instante y le dijo: te daré todo este imperio y la gloria de estos reinos, porque me han sido entregados y los doy a quien quiero. Te daré todo esto, si postrándote me adoras". (Lc. 4, 5-8).

Es el peligro de esta teología un peligro atrayente. De ahí que muchos la sigan con entusiasmo en nuestro continente y otros la miren con simpatía fuera de él. Este peligro es tan atrayente como arriesgado. El riesgo de esta teología de la liberación es la posibilidad de pérdida de la dimensión vertical de la vida cristiana. La pérdida de Dios por la adoración de Satanás.

No es extraño que muchos de sus autores se acerquen al ateísmo: "Obsérvese cómo la muerte de Dios es la contraparte de una nueva libertad para la tierra, para el futuro: *nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela*... Si la muerte de Dios implica la liberación del hombre, entonces la vida de Dios significa el cautiverio del hombre. Dios era la pared que restringía, era la limitación de la libertad, la domesticación de la creatividad del hombre —al menos el Dios del que hablaba el lenguaje de la Iglesia"⁴⁹.

La fe es acto político. En el sentido humano del quehacer histórico se encuentra el hombre con los misterios de Dios ("en la historia y jamás fuera de ella"⁵⁰). En esta acción no se sujeta a nada dado, a nada previo. Esto destruiría la historicidad del hombre. Si la ley o la naturaleza rigen su acción el hombre pierde su apertura para el futuro, pues debe adaptarse a ellas. La liberación es el despliegue natural de las posibilidades immanentes de la historia por medio de una libertad que actúa a través del poder. Esta libertad es autónoma⁵¹ de toda ley o naturaleza:

"Es en el futuro y no en el pasado donde tiene que buscarse la posibilidad de liberación para el hoy. Esto quiere decir que el hombre es libre de la ética de la ley y de los principios, los cuales impli-

⁴⁹Alves, *Cristianismo*, 59. "Al menos el Dios del que hablaba el lenguaje de la Iglesia": esta última frase está puesta, muy a propósito, para es-cudarse ante la acusación de ateísmo. Pero atención: "el Dios del lenguaje de la Iglesia" no es sólo "el Dios de la Revelación" sino también el mismo "Dios trascendente". Hay que tener presente que la fe de estos autores es la fe tal como el historicismo filosófico hegeliano la entiende, sirviéndose de ella, manipulándola y destruyéndola.

⁵⁰Assmann, *Teología*, 21.

⁵¹Alves es —si cabe hablar así— protestante. Esto se nota en la contra-proposición entre ley y libertad: "Cuando la conducta humana y la sociedad se hallan dominadas por conceptos de la ley y la legalidad como manifiestaciones de un orden eterno de valores, se destruye la historicidad del hombre". (*Cristianismo*, 134).

can la desconfianza en la libertad y en la responsabilidad del hombre, puesto que limitan el desarrollo de la polifonía de la vida en el futuro"⁵².

Así se pierde la moral como antes se había perdido a Dios. Es natural, aquélla no puede subsistir sin Éste.

Todo es política y sólo política. La acción revolucionaria no conoce Dios ni ley. No queda más que una sistemática actividad destinada a la obtención del poder y ocultada bajo la jerga y modos externos de la teología y la religión. El resultado no podía haber sido mejor. Se ha producido la conjunción de los mesianismos más poderosos de la historia.

⁵²Alves, *Cristianismo*, 209.

