

NOTAS PRELIMINARES PARA UNA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

1.—No pretendo tratar aquí de ninguna teología concreta de la liberación, ni siquiera de la más conocida, la latino-americana, que por lo demás agrupa bajo un denominador común una serie de autores cuyo pensamiento difiere notablemente. Me limito a una tarea preliminar: la de examinar las condiciones de posibilidad de una teología de la liberación cristiana. Para ello es necesario comenzar desde el concepto mismo de teología.*

Doy por supuesto que la teología es la reflexión (crítica, metódica, sistemática), propia del creyente como creyente: *qué creo, por qué creo, cómo creo, para qué creo*. El contenido y el acto de la fe cristiana pueden ser también objeto de las ciencias humanas, de la fenomenología y de la filosofía. Lo que caracteriza el quehacer teológico es precisamente el tener su punto de partida en la fe, el buscar la comprensión del mensaje cristiano en la actitud existencial de la fe. Si no es lo mismo creer que no creer, y si la fe cristiana lleva en sí misma la pregunta sobre lo que cree y sobre el acto mismo de creer, entonces tiene que ser posible una reflexión (con todas las exigencias del pensar humano) de la fe sobre sí misma, y es necesario reservar a esta reflexión un nombre propio: teología. Si hay una palabra decisiva que no puede faltar en la definición de la teología, esta es la palabra «fe»: hacer teología es la tarea de la fe a la búsqueda de la comprensión de sí misma.

(*) En estas breves páginas he resumido y ordenado mis intervenciones en la sesión de la Comisión Teológica Internacional de 1976. Para la verificación y comprensión ulterior de lo que aquí se dice, señalo al lector mis publicaciones siguientes: 'Teología, Filosofía y Ciencias humanas', *Gregorianum* (1974) 209-38; 'Problemática actual del método teológico en Europa', *Liberación y Cautiverio* (México 1975) 375-409; 'Compito della teologia cattolica dopo il Vaticano II', *La Civiltà Cattolica* (1976) 530-40; *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972) 98-100, 199-230; *Cristianismo y justicia* (Madrid 1973); *Cristología y Antropología* (Madrid 1973) 413-76, 513-27.

Si esto es así, se impone una conclusión importante: el concepto de teología depende del concepto de fe; si éste cambia, tendrá que cambiar aquél.

Es un hecho conocido que la teología medieval, aunque fue consciente de la totalidad-unidad de los diversos aspectos del acto de fe («credere Deum, Deo, in Deum»), consideró preferentemente su dimensión cognitiva (y menos la fiducial y escatológica), y que la teología postridentina (en parte como reacción antiluterana) redujo prácticamente la fe a la afirmación del contenido revelado. Ha sido mérito de la exégesis y de la teología moderna el haber recuperado toda la riqueza del concepto bíblico (vetero y neotestamentario) de la fe, que el Vaticano II ha sellado con su autoridad. Y sin embargo queda un aspecto, que la teología actual no ha integrado aún en el concepto mismo de la fe: la *praxis cristiana*. La teología (católica y protestante) sigue hablando de la acción del cristiano, como si fuera solamente resultado y expresión de la fe, y no una dimensión interna de la misma. En esta concepción de la relación «fe-acción» se esconde una visión antropológica de la relación «interioridad espiritual-corporeidad», que no coincide con la bíblica: espíritu y cuerpo son según la Sagrada Escritura, dimensiones totalizantes de la existencia humana. Dentro de esta antropología bíblica no puede sorprender el hecho de que los profetas de los siglos VIII-VI hayan hablado de la fe como un «conocimiento de Dios», que implica indivisiblemente unidas la confesión del único Dios y las obras del amor y de la justicia para con los hombres. La fe de los Sinópticos y de san Juan implica la adhesión personal a Jesús y su seguimiento: conocer a Jesús es seguirle. Según san Pablo la fe, en la que el hombre recibe el don de la justificación, es solamente la fe operante en el amor del prójimo; esta concepción de la relación «fe-obras» coincide fundamentalmente con la de la Carta de Santiago. Inspirándose en el pensamiento de los profetas y dándole mayor profundidad, la Primera Carta de san Juan afirma enérgicamente que solamente conoce al Dios-Amor, quien ama (con las obras) a los hermanos.

El Vaticano II no se ha pronunciado explícitamente sobre la relación entre la fe y la praxis cristiana; pero no faltan en él indicios que apuntan claramente hacia la inclusión de la praxis en la fe. Según el Concilio la revelación cristiana, fundamento de la fe, está constituida indivisiblemente de «acciones y palabras». Como respuesta a esta revelación, la fe es entrega de todo el hombre (en su conocer-

decidir-obrar: «*oboeditio fidei*») al Dios que le salva con su acción y su palabra. La tradición eclesial, en la que se actualiza «aquí y ahora» la revelación de Dios, se identifica con el ser mismo de la Iglesia, constituido indivisiblemente con su fe, su vida y su praxis; esto es lo que hace de la Iglesia «la comunidad de la fe, esperanza y caridad», «el sacramento universal de la salvación». La praxis eclesial es pues la fe operante en la esperanza y en el amor, en la praxis misma de la esperanza y del amor por la humanidad: ortodoxia y ortopraxis vitalmente unidas como dimensiones internas de la fe. Al identificar la tradición eclesial con la fe y la praxis cristianas, el Vaticano II ha integrado la praxis de la esperanza y del amor en el «locus teologicus» de la tradición, subordinado al primado de la palabra de Dios, contenida en la Sagrada Escritura, que permanece siempre el «locus theologicus» por excelencia. Y es preciso subrayar que se trata de la praxis cristiana total, que implica el compromiso por la fraternidad y la justicia ya ahora en el mundo, pero que *no puede ser reducida a esta dimensión*: la praxis cristiana tiene su dimensión radical en la conversión a Cristo con todas las exigencias de su seguimiento, de su cruz.

Si la fe incluye en sí misma la praxis cristiana, la teología no podrá limitarse a la reflexión sobre la dimensión cognitiva de la fe, sino que deberá tener también en cuenta su dimensión operativa. En el pasado la teología ha recurrido a la praxis eclesial en varios problemas importantes de la eclesiología y de la sacramentología. En nuestros días ha surgido un problema nuevo: el de la praxis cristiana fundamental de la esperanza y del amor, como componente intrínseca de la fe y de la historia de la salvación.

La teología parte de la fe, que está referida indivisiblemente al pasado y al porvenir, y por eso incluye como esenciales e igualmente importantes la proclamación del ya cumplido acontecimiento de Cristo (ortodoxia) y la praxis cristiana creadora de un futuro que no se puede prever, sino solamente hacerlo: es la ortopraxis la que verifica la dimensión escatológica de la fe. El paso del conocer de la fe a su praxis es de índole decisional-operativa; se realiza en la praxis misma, iluminada, pero no determinada, por el conocimiento. La praxis cristiana configura de un modo nuevo el mensaje cristiano y contribuye así a una comprensión más profunda del mismo.

En el cumplimiento efectivo de la opción de la fe, como opción de esperanza y amor, se realiza y anticipa en el ahora siempre nuevo

de la historia la gracia absoluta de la salvación venidera: una anticipación que está más allá de toda previsión humana y que se encarna en la praxis del amor y de la esperanza como realización histórica de la autodonación de Dios en Cristo. El cristiano no puede ni hacer cálculos sobre el don absoluto de la venida definitiva de Dios; pero está llamado a aceptar desde ahora este don en la praxis creadora de un mundo renovado en la fraternidad, y en la justicia, en la participación a todos los niveles de la existencia humana, como anticipación de la participación comunitaria venidera en la gloria de Cristo resucitado.

2.—La responsabilidad más grave de toda teología es la de tener presente *la totalidad del acontecimiento de la salvación*, cumplido por Dios en Cristo; y su más grave riesgo es el de *una reducción unilateral* (explícita o implícita, consciente o inconsciente) de este acontecimiento y de su significado para el hombre. Ninguna teología puede sustraerse ni a esta responsabilidad ni a este riesgo. La tarea del teólogo es sobrehumana y le impone una actitud de modestia radical, que surge de la experiencia cotidiana de incapacidad de abarcar en una mirada todos los aspectos del misterio cristiano y de darles unidad.

El único camino, el que le impone al teólogo su misma fe, es el de reconocer y mantener los polos de tensión constitutivos de la revelación cristiana, sin sacrificar ninguno de ellos a la tentación de simplificarlos en un cristianismo unidimensional. El mensaje cristiano tiene su inteligibilidad y su valor salvífico en su totalidad, unidad.

La teología protestante ha reprochado durante siglos a la católica su empleo de la conjunción «y»: Dios «y» el hombre, gracia «y» libertad, etc. Sin embargo no hay lenguaje teológico que pueda evitar esta forma conjuntiva, si quiere ser fiel a la revelación cristiana: Dios no es el hombre, ni la gracia de su autodonación es la libertad humana, ni la fe se identifica con la razón, ni la tradición eclesial con la Escritura, ni la revelación de Dios con la fe, etc.

La fe cristiana, y por consiguiente la teología, se encuentra ante este «y» ineliminable en su mismo centro y fundamento: Cristo, Dios «y» hombre; lo divino unido, pero no identificado con lo humano. La fórmula de Calcedonia, «inconfuse, ...indivise, inseparabiliter», tiene carácter normativo y paradigmático para toda la fe cristiana

y para todo el quehacer teológico. La dialéctica del «distinguir» y «no-separar» se impone como inevitable (aunque a niveles diversos) en todo problema teológico concreto; expresa por una parte la intención de comprensión total y por otra la imposibilidad de lograrla: creación-alianza, encarnación-creación, autocomunicación de Dios-responsabilidad del hombre, historia de la salvación-historia de la humanidad, escatología de presente-de futuro, amor de Dios y del prójimo, revelación veterotestamentaria-revelación cristiana, Cristo de la historia-Cristo de la fe, ley de Cristo-ética humana, sacramento-fe, reino de Dios-progreso humano, Iglesia-mundo, teología-filosofía, etc.

La condición fundamental para que la teología pueda evitar el riesgo de una reducción unidimensional de la revelación cristiana está en situarse permanentemente en la perspectiva de la índole dialogal entre la autodonación de Dios y la respuesta del hombre, la iniciativa absolutamente gratuita de Dios al llamar al hombre a la comunión de vida con El y la aceptación libre de esta llamada de parte del hombre. La autodonación de Dios, que tiene su momento supremo en Cristo y por Cristo es participada por la humanidad (la gracia del cristiano participación en la gracia de Cristo), no es la mera plenitud del hombre como hombre, sino su divinización (la divinidad de Cristo y la divinización del hombre se incluyen mutuamente, aunque de modo diverso).

La autodonación de Dios se realiza efectivamente en la respuesta total de la fe, de la esperanza y del amor, mutuamente inmanentes: es decir, en la opción de la fe, como opción de esperanza y amor cumplida en la acción: en esta respuesta total, y solamente en ella, recibe el hombre (se hace efectiva para él) la comunión de vida con Dios. Una respuesta permanente, a la vez irrevocable y siempre nueva: la conversión a Cristo, Dios-hombre, y por eso indivisiblemente a Dios y a los hombres. El amor al prójimo, cumplido en las obras, queda integrado en la misma relación del creyente con Dios y pertenece a la participación comunitaria en la vida del Dios-Amor.

La teología no puede perder de vista la escatología cristiana en su doble e indivisible dimensión del presente histórico como anticipación de la plenitud venidera transhistórica: el Reino de Dios está ya viniendo para venir definitivamente al fin de los tiempos. En el pasado la teología ponía el acento en la salvación venidera, dejando en la sombra la realidad de su anticipación en el presente; solamente en los últimos decenios se ha llegado a una visión teológica

clara de la importancia de la dimensión intrahistórica de la salvación como anticipación de su cumplimiento definitivo. Y al mismo tiempo se ha comprendido que si la historia de la salvación tiene lugar en la historia de la humanidad, no se la puede identificar con ella. La historia humana no puede llegar por sí misma a su plenitud trans-histórica; si camina hacia ella, es en cuanto Dios está ya anticipando la gracia absoluta de su venida. Solamente en la fe y en la esperanza cristiana se puede conocer que la historia es historia de salvación.

La esperanza cristiana es la actitud del hombre, que reconoce la gracia absoluta del Dios, que está viniendo y vendrá. Y precisamente por eso la esperanza cristiana implica el compromiso por la fraternidad y la justicia en el mundo: esperar en el futuro de Dios quiere decir empeñarse en el presente por la humanidad: la opción por el Reino no es auténtica sino como opción por el mundo. Es pues evidente que el compromiso por el hombre, por la fraternidad y la justicia, constituye un aspecto parcial, pero indispensable, de la respuesta de fe-esperanza-amor, en el que el cristiano recibe el don absolutamente gratuito de la comunión de vida con Dios por Cristo.

Que a esta realidad dialogal total de la autodonación de Dios al hombre en Cristo y de la respuesta indivisa de la fe-esperanza-amor, cumplida en la acción, se la llame «salvación» o «liberación», es más bien secundario; lo importante es que no se la recorte ni en su trascendencia (la autodonación de Dios en la encarnación y en la divinización del hombre), ni en su inmanencia (la respuesta del hombre como conversión interior a Dios, y compromiso por la fraternidad y la justicia); no hay conversión al Dios-amor, Padre de todos los hombres, sin conversión al prójimo cumplida en todos los niveles de la existencia humana. Solamente si los términos «salvación», «liberación», son pensados dentro de esta plenitud de su sentido bíblico, que incluye el acontecimiento total de la autodonación de Dios en Cristo y la respuesta total en que el hombre recibe la gracia absoluta de Dios en Cristo, pueden garantizar una teología auténtica que refleje fielmente la originalidad de la revelación cristiana.

Pero la teología debe tener también en cuenta lo que el Vaticano II ha llamado «signos de los tiempos», la situación histórica actual y concreta en la que se está cumpliendo la historia de la salvación. La revelación, como palabra de Dios al hombre, tiene que ser palabra de Dios para nosotros en nuestro momento histórico; solamente así ha surgido y solamente así puede seguir permaneciendo: como acon-

tecimiento, referido al Acontecimiento único e irreplicable (Cristo) que se actualiza siempre de nuevo en el acontecer histórico, y por eso es inmanente y trascendente a la historia. El cristianismo no puede menos de expresarse en un mensaje de verdad; pero es ante todo un acontecimiento en la dialéctica histórica de lo ya acontecido, de lo que está aconteciendo y de lo por acontecer. Se les puede llamar, o no, «lugar teológico», los «signos de los tiempos» representan una realidad que la teología no puede ignorar, si quiere cumplir su tarea fundamental de comprender la revelación cristiana como palabra actual de Dios a la humanidad. Los «signos de los tiempos» exigen hoy del cristianismo que muestre su credibilidad en el compromiso por el hombre en el mundo: una exigencia que corresponde plenamente al núcleo del mensaje cristiano.

3.—La teología (o, mejor dicho, las teologías) «de la liberación» ha surgido en nuestros días dentro de la situación social (económico-político-cultural) latino-americana, que se caracteriza por un contraste estremecedor entre la profesión de la fe cristiana y la opresión (a todos los niveles) de grandes masas de la población: una realidad enormemente complicada, y que no sería exagerado calificar de trágica. No es algo casual, que la teología de la liberación haya tenido su origen en este contexto histórico: en el fondo representa la sacudida profunda de la conciencia cristiana ante la contradicción entre el cristianismo confesional y la injusticia palpada en toda su enormidad. Que la teología por fin se haya dado cuenta de esta contradicción (de este escándalo radicalmente anticristiano), es un hecho altamente positivo, que está llamado a extender su influjo en la tarea teológica del futuro a nivel mundial. Afortunadamente ya no es posible volver atrás hacia un cristianismo deformado y conformado con el gran pecado opresión del hombre por el hombre.

No se puede dudar de que esta teología de la liberación (que por contraste puede llamarse también teología de la opresión) tiene fundamentos bíblicos bien claros, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; pero se debe añadir, que hasta ahora no los ha estudiado suficientemente. El magisterio eclesiástico reciente (Vaticano II, Pablo VI, Sínodo de los Obispos de 1971, Conferencias Episcopales) ha tomado decididamente posición sobre las exigencias cristianas de la justicia.

Pero es preciso señalar al mismo tiempo que la teología de la liberación, al centrarse en el tema de la opresión socio-económico-

política, corría el riesgo de la unilateralidad y que de hecho (en más de un caso) ha incurrido en ella: formulándolo de un modo global, el riesgo de acentuar exclusivamente la dimensión inmanente del cristianismo, olvidando la trascendente. Y es bien sabido que el problema inmanencia-trascendencia (en términos clásicos «naturaleza-gracia») está presente en toda reflexión teológica, precisamente porque el cristianismo es esencialmente autodonación de Dios en la historia, lo divino en el hombre, lo metahistórico en la histórico, lo escatológico presente en el tiempo y en el mundo.

La amenaza de una reducción unidimensional se cernía sobre todo en la cristología (el Cristo de la historia y el Cristo de la fe), en la eclesiología (unidad de la Iglesia y clases sociales), en la escatología (ambigüedad de la fórmula «una sola historia», olvidando que si la historia de la salvación tiene lugar en la historia del mundo, no se identifica con ella) y en la antropología (el amor del prójimo, identificado con el amor de Dios, lógicamente vendría a ser simple humanismo). El olvido de la perspectiva total de la revelación cristiana ha llevado siempre, en el pasado y en el presente, a una teología deformada, y deformadora de la fe y de la existencia cristiana. Antes, la teología deformó «espiritualísticamente» la salvación cristiana, al subrayar unilateralmente su dimensión de futuro metahistórico; ahora la deformación se presenta de signo contrario, como acentuación de lo meramente histórico, intramundano. Antes, el amor cristiano se pensaba como compromiso por la salvación del prójimo en la plenitud venidera; ahora, como compromiso por su salvación en el mundo, por su liberación de la miseria y de la opresión. Y en ambos casos tiene lugar el mismo olvido: que la salvación venidera no tiene sentido sino como anticipada en la liberación integral del hombre, y que ésta no tiene sentido sino como anticipación de la plenitud venidera.

Por otra parte se debe reconocer que la teología de la liberación está llamada a ampliar los horizontes de todo el campo de la reflexión teológica.

La cristología deberá prestar más atención al Jesús histórico, si quiere comprender cómo se realizó concretamente el hacerse-hombre del Hijo de Dios. Y entonces no podrá menos de tener en cuenta la situación histórica concreta (de opresión religiosa, social, política y económica), en que Jesús vivió y proclamó su mensaje de fraternidad y de justicia, hasta identificarse con los marginados de la sociedad. Solamente desde aquí se podrá comprender de un modo más com-

pleto y hasta nuevo el sentido de la muerte de Jesús y por consiguiente de su resurrección (y de la misma encarnación).

La nueva perspectiva eclesiológica del Vaticano II, que pone en primer plano el ser de la Iglesia como pueblo mesiánico, «comunidad de la fe, esperanza y caridad», señala a la teología la tarea de repensar la misión de la Iglesia en el mundo como testimonio indiviso de la fe en Cristo y del compromiso de la esperanza y caridad por la salvación del hombre ya desde ahora en el mundo. La evangelización no podrá ignorar las graves cuestiones de la justicia, de la liberación y promoción del hombre (Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 28). La eclesiología no se limitará a la fundamentación de la institución eclesial, sino que deberá tener en cuenta las estructuras concretas de poder mundano (aún en los bienes temporales), que la Iglesia se ha apropiado a lo largo de la historia, y que hoy día exigen una revisión a la luz del evangelio y de la situación actual del mundo. El Papa ha pronunciado palabras graves sobre la necesidad de que la Iglesia *se libere de las estructuras históricas que ahora se hacen visibles como deformaciones de su carácter evangélico y de su misión apostólica, y de un examen crítico, histórico y ético para dar a la Iglesia su forma genuina, en la que la generación actual desea reconocer la figura de Cristo* (*Insegnamenti di Paolo VI*, 1970, 672-76).

Si, según el Vaticano II, los sacramentos son diversas actualizaciones concretas de la sacramentalidad de la Iglesia, la teología sacramentaria tendrá que reflexionar sobre la dimensión eclesial de cada sacramento, y por consiguiente sobre su sentido de proclamación de la fe y de compromiso por el mundo. Este sentido aparece sobre todo en el sacramento de la eucaristía, símbolo de la fraternidad humana en el que el «pan partido» significa «pan repartido», participación en los bienes del mundo.

La antropología teológica tendrá presente que la existencia cristiana comprende todas las dimensiones de la existencia humana y les da un sentido nuevo al inserirse en todas y cada una de ellas; por eso no podrá omitir ni la llamada permanente del cristiano a la conversión interior, ni su compromiso por el cambio de las estructuras mismas de la sociedad hacia una creciente participación de los hombres en todos los niveles de la vida y del progreso humanos. Tomará como su tarea propia, la de contribuir a la formación de un modelo nuevo de cristianos auténticos, de los que precisamente porque creen

y esperan en Cristo, creen y esperan en el hombre y trabajan por un porvenir mejor de la humanidad en el mundo.

La teología del «eschaton» cristiano exige dedicar un capítulo especial a la originalidad de la ética cristiana que resulta de la originalidad de la escatología del cristianismo. No basta darse cuenta de que toda teología del «más-allá», desconectada del «más-acá», debe ser abandonada definitivamente como mutilación tan inconsciente como grave de la escatología neotestamentaria. Es preciso reflexionar sobre la actitud ética que esta escatología exige: la del compromiso por el hombre, por la fraternidad y participación humana ahora en el mundo, como anticipación efectiva de la salvación por venir.

4.—La teología de la liberación no puede prescindir de la mediación de una antropología filosófica y de las ciencias humanas, en especial de la sociología, para conocer los factores que originan las situaciones de opresión. Y es en este punto crucial donde se impone proceder con más espíritu crítico.

El mismo principio, que rige la relación entre teología y filosofía, es fundamentalmente válido para la relación de la teología con las ciencias humanas. La reflexión teológica implica necesariamente la filosófica, pero no está vinculada a ningún sistema filosófico determinado. De igual modo la teología no está necesariamente ligada a ninguna sociología; debe permanecer abierta a la diversidad de análisis sociológicos: ni puede preferir uno de ellos, sin justificar previamente esta preferencia.

Por lo que se refiere concretamente a la adopción del análisis sociológico marxista, el primer problema que surge es el de si se trata de un análisis exclusivamente científico o si está bajo el influjo de presupuestos filosóficos, inconciliables con la fe cristiana. ¿Es posible separar en el marxismo su visión atea (del hombre, de la sociedad y de la historia) de sus elementos estrictamente sociológicos? ¿Y cuáles son en concreto estos elementos? He aquí una cuestión tan seria como inevitable para la teología de la liberación. Si no se la aclara previamente, se puede incurrir en una acrítica trasposición de conceptos con el resultado mínimo de una teología ambigua. Poniendo ejemplos concretos; ¿se puede adoptar el concepto de «lucha de clases», que el marxismo presenta dentro de una escatología puramente inmanente y de una visión colectivista del hombre, e insertarlo

sin más en contexto de la visión cristiana de la persona humana y de su escatología esencialmente inmanente-trascendente? ¿Se puede hablar de «revolución», sin señalar concretamente los caracteres específicos, las condiciones y los medios que implica la ética cristiana? ¿Se puede pasar por alto el hecho tan evidente de que las revoluciones marxistas han desembocado en regímenes dictatoriales, es decir, no en la liberación del hombre sino en su opresión?; ¿cuando se habla de opción por el «socialismo», está claro y preciso el concepto (hoy día multiforme) de «socialismo», es decir, se piensa en el monopolio estatal de los bienes de producción o simplemente en una parcial disminución de la propiedad privada a favor de la propiedad estatal? ¿No sería más concreto y práctico tener en cuenta los diversos modelos de socialización de la propiedad, ya actualmente realizados, que basarse en un concepto abstracto que la experiencia misma de los llamados «estados socialistas» ha demostrado irrealizable?

5.—Hoy día la teología es consciente de su necesidad de las ciencias humanas y de la colaboración interdisciplinaria. Esta necesidad es particularmente urgente para la teología de la liberación; se impone el diálogo con los especialistas de la sociología (cuyos mismos métodos están en revisión) y del marxismo. La complejidad del análisis sociológico de una situación histórica concreta (factores antropológicos, culturales, económicos, políticos, etc.) exige una actitud crítica de alerta ante el espejismo de ciertas simplificaciones tan cómodas y manejables, como ilusorias y reductivas de la realidad. Esta actitud crítica impediría toda identificación del cristianismo con un determinado sistema socio-económico-político, cualquiera que sea.

La ética cristiana implica un ideal de justicia y libertad, que no puede sacrificar la una a la otra (no puede haber justicia sin libertad, ni viceversa), sino mantener las dos en la tensión dialéctica que las caracteriza. Dentro de este ideal (de participación creciente en todos los niveles de la existencia humana) caben opciones concretas diversas, que la teología debe reconocer como posibles para un cristiano. ¿Acaso podemos olvidar la lección de la historia sobre las desviaciones del cristianismo cuando se configuró como «cristiandad», es decir, cuando se identificó con un determinado modelo religioso-político-social? El cristiano no puede ser políticamente neutro; pero no está vinculado a una determinada política (distinción entre «la política» y «las políticas», «una política»).

El hecho de que la teología de la liberación, como toda teología, tenga sus riesgos propios, y de que tal vez en algunos casos haya incurrido en ambigüedades o simplificaciones, no destruye su legitimidad fundamental ni disminuye su urgente importancia; merece simpatía y aliento. Puede haber otro tipo más temible de ambigüedad: el de una actitud polémica frente a ella, que llevaría a un resultado negativo para algo más importante que la teología: el compromiso cristiano por la fraternidad y la justicia, y por eso la liberación de los oprimidos.

Juan Alfaro