

Síntesis personal sobre la teología de la liberación¹

P. Juan Hernández Pico, S. J.

Catedrático de Teología de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

Hace unos años, *Religión Digital* dio la noticia de que el entonces arzobispo de Tlalnepantla (México) y presidente del CELAM (1911-1915), Carlos Aguiar Retes, hoy cardenal, había opinado en Roma que “la teología de la liberación es cosa de ancianos y ella misma anciana, si no muerta”. Se puede comprender mi perplejidad con esta opinión. Vale la pena establecer con ella un diálogo, aunque Gustavo Gutiérrez solo respondería con humor que todavía no ha asistido al entierro de esa teología. Hay que añadir que en el Congreso de Teología Latinoamericana celebrado en la Universidad del Valle del Río Sinos (UNISINOS), San Leopoldo (Río Grande del Sur), en 2012, de una asistencia de 700 personas, el 10 % eran jóvenes y muchas personas más pertenecían a generaciones intermedias entre la de los fundadores y la de los más jóvenes. Incluso allá nos hicimos una foto de “los dinosaurios”, muchos de ellos con admirable creatividad aún. Dicho esto, siempre he pensado, al contrario que “el señor Aguiar” (así les dicen en México a los obispos), que la teología de la liberación no solo fue, sino que sigue siendo, moderna, en el sentido preciso del término, porque habla del encargo de Dios a la humanidad de *emancipar* la historia del dominio opresor, en unas épocas del ídolo “poder”, en otras, hoy especialmente, del ídolo “dinero”, y siempre de la relación idolátrica “dominación-sumisión” (ver el texto del Evangelio de Mateo 4, 8-10).

1 Ensayo presentado el 14 de noviembre de 2019 en el evento “Al encuentro con el legado de los mártires de la UCA”, en ocasión de la celebración del XXX Aniversario de los Mártires de la UCA. Tomado de *Luchar por la justicia al viento del espíritu. Autobiografía y esbozo de historia de mi generación*. San Salvador: UCA Editores, 2014, pp. 76-80. Este texto —excluyendo algunas breves modificaciones hoy añadidas— ha sido ya publicado como capítulo V de mi libro *No trabajaremos en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio*. San Salvador: UCA Editores, 2019.

Pocas palabras dicen tanto “modernidad” como emancipación.

La vocación de Moisés fue claramente su carisma —es decir, una gracia con misión— de ser líder del proceso de liberación de un pueblo dominado (Ex 3, 7-10): “He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus clamores contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa... Y ahora, anda, que te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas”. En esta frase se expresa claramente una gran madurez teológica de la Biblia: la intervención de Dios en la historia se produce *a través de la suscitación de enviados que reciben el carisma*, es decir, el don y la misión, *de encargarse de la historia* llevando en su corazón y en su mente la cercanía, el encuentro con y el acompañamiento de Dios, con la fuerza de su Espíritu.

Jesús manifestó su programa de esta manera en Nazaret, el pueblo que lo vio crecer: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19). Se trataba de una profecía contenida en el libro de Isaías, que Jesús afirmó que en aquella hora se cumplía en él (Lc 4, 21). Dios es el Espíritu de Jesús de Nazaret que en él afirma que no se puede servir a Dios y a Dinero² (Mt 6, 24). La teología de la liberación subraya que la tarea de la humanidad es combatir la opresión y la explotación de los pobres, idolatradas como “Poder” (Dn 3, 1-6; Jn 19, 11) y “Dinero”

(Mt 6, 34; Col 3, 5), y así ofrecerles desde su fe la oportunidad de apropiarse de la posibilidad de su emancipación. Dios acompaña a la humanidad en esta tarea: “Yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20b), es decir, hasta el fin de la historia. Con la teología de la liberación, se trata de una teología en la que Dios es mucho más que solo religioso, porque no le interesa una adoración, reverencia o respeto que no sea a la vez lucha por la emancipación de sus hijos e hijas, los hermanos y las hermanas de Jesús de Nazaret. Es una teología fundada en la autoridad liberadora de Jesús, que “pasó haciendo el bien y librando a todos los oprimidos por el mal, porque Dios estaba con él” (Hch 10, 38). Es una teología que no entiende el poder de Dios como intervención directa en la historia, no como si fuera un *Deus ex machina* o un “Dios tapagujeros”³, sino como la fuerza del Espíritu Santo que acompaña las tareas humanas de “búsqueda del Reino de Dios y de la justicia” (Mt 6, 33). El mismo Karl Rahner afirmó que “el Reino de Dios solo viene para aquellos que construyen el reino venidero de la tierra”⁴.

La fuerza del Espíritu Santo es la que transforma a hombres y mujeres discípulos de Jesús de Nazaret acobardados en hombres y mujeres portadores de la misma libre y pública franqueza (*parresía*) (Hch 4, 13.29) que caracterizaba a su maestro (Mc 8, 32; Jn 18, 20). La teología de la liberación lleva dentro de sí misma la novedad de vida, la juventud que es propia de todo auténtico cristianismo trinitario, aquel de cuya decisión fundamental para la encarnación del Hijo hablaba san Ignacio de Loyola en los *Ejercicios espirituales*: “Hagamos redención del género humano” [107], o aquel que, ya antes, fue simbolizado en la visita de los

2 “Dinero no lleva artículo en el griego: ‘ou *dynasthe Theoi douleuein kai mamona*’: “no pueden servir a Dios y a Dinero”, el ídolo, no *al* dinero. Debo esta indicación a un artículo de José Ignacio González Faus en *Religión Digital*.

3 Bonhoeffer, D. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2008, pp. 174-175.

4 Vorgrimler, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 331. El original está en Rahner, K. “Christlicher Humanismus”. *Schriften zur Theologie*, t. VIII. Zürich: Benziger Verlag, 1967, p. 256.

tres hombres a Abraham (Gn 18, 1-3), que la pintura, y especialmente el icono del gran Rublev, ha interpretado y popularizado como jóvenes, y que prometieron a Abraham y Sara la fertilidad en su ancianidad. Es también la novedad de vida del Resucitado que es el mismo que fue crucificado; por eso, lleva sus llagas (Jn 20,27) en su cuerpo ya incorruptible y por eso no permite que olvidemos la memoria histórica de las víctimas de la injusticia y la opresión, como lo atestigua desde el comienzo de la Iglesia la veneración de los mártires. También por eso, los Evangelios destacan que la vida en la comunidad de Jesús no puede estar fundamentada en el poder que ejercen en este mundo los que dominan (Mc 10, 42), ni puede estar fundamentada en una ideología de benefactores que hace prevalecer la sumisión y la cesión de la libertad (Lc 22, 25). No puede ser así en la Iglesia, sino que todo en ella ha de ser servicial (Mc 10, 42-45; Lc 22, 24-27). Precisamente así, la comunidad de Jesús recibe, en el gesto simbólico del lavatorio de pies, el legado de Jesús: lávense los pies unos a otros, yo les he dado ejemplo (Jn 13, 1-17). Como dicen Juan Mateos y Juan Barreto⁵, no se trata del ejemplo de un acto de humildad, sino del ejemplo o demostración (*hypodeigma*) de cómo ser humanos auténticamente, estando a los pies de los demás. Con palabras de hoy, se trata de un paradigma de humanidad que Jesús ofrece y que es típico de la teología de la liberación.

La teología de la liberación tiene carisma o vocación de permanencia. Aunque encontró un lugar teológico original en la historia de la irrupción de los pobres en sus comunidades eclesiales y en la sociedad, no se confunde con la ideología de movimientos revolucionarios que inspiraron esperanza a algunos de esos pobres, ni mucho menos se confunde con su actuar, tantas veces transgresor de sus mismos ideales. Todas las teologías responden en su surgimiento a una historia concreta de la humanidad, pero no se confunden con ella, precisamente porque son cristianas, es decir,

porque son maneras de “dar razón de nuestra esperanza” (1 Pe 3, 15) en Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios hecho carne, es decir, humanizado (Jn 1, 14). La teología de la liberación es la manera de dar razón cristiana esperanzada de la moderna convicción “de que todas las personas son, por dignidad natural, iguales entre sí (...) [y de que] quien posee determinados derechos tiene asimismo, como expresión de su dignidad, la obligación de exigirlos, mientras los demás tienen el deber de reconocerlos y respetarlos”; esto lo decía Juan XXIII en su gran encíclica *Pacem in terris* (PT 44). Y también es la manera de dar razón cristiana de esa otra convicción de que “los pueblos hambrientos interpelan hoy con acento dramático a los pueblos opulentos”, como expresó Pablo VI en aquella otra gran encíclica *Populorum progressio* (PP 3), donde dijo además que “el verdadero desarrollo (...) es el paso, para cada persona y para todas, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (PP 20). Por eso, el mismo Pablo VI recordó que Jesucristo “dio como señal de su misión el anuncio de la Buena Nueva a los pobres” (Lc 7, 22). Ya se sabe que Benedicto XVI consideraba a la *Populorum progressio* como “todavía (...) actual en nuestros días”, por su concepción del desarrollo como vocación humana y como proceso abierto a la trascendencia (*Caritas in veritate* 16).

Este es otro aspecto de la vocación de permanencia de la teología de la liberación: la horrenda continuidad en este mundo de los pobres y de la pobreza. Todos recordamos la escena de la unción de Jesús por María en Betania, la protesta de Judas porque se podía haber “vendido ese perfume en 300 monedas para repartirlas a los pobres”, y la respuesta de Jesús: “Déjala que lo guarde para el día de mi sepultura. A los pobres los tendrán siempre con ustedes. A mí no siempre me tendrán” (Jn 12, 3-8). Bien sabido es que Jesús está citando el Deuteronomio y que allá se trata de una contraposición entre lo que debe ser y lo que por desgracia es: “Es verdad que

5 Mateos, J. y Barreto, J. *El Evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1979, pp. 591-593.

no habrá pobres entre los tuyos, porque te bendecirá el Señor, tu Dios, en la tierra... que va a darte para que la poseas en herencia” (Dt 15, 4). Es esto lo que debe acontecer en un pueblo solidario. Un poco más adelante aparece quién va a ser el encargado de que esta bendición del Señor llegue a todos: “Si hay entre los tuyos un pobre, un hermano tuyo, en una ciudad tuya, en esa tierra tuya que va a darte el Señor, no endurezcas el corazón ni cierras la mano a tu hermano pobre. Ábrele la mano y préstale a la medida de su necesidad” (Dt 15, 7-8). Finalmente, aparece el extremo contrario, realista, el que Jesús cita, aunque no literalmente, es decir, la situación que es: “Nunca dejará de haber pobres en la tierra” (Dt 15, 11a). Jesús no continúa con lo que el Deuteronomio añade, pero cualquier discípulo suyo conocedor del Antiguo Testamento sabría perfectamente que la cita continúa así una vez más: “Por eso yo te mando: Abre tu mano al pobre, al hermano necesitado que vive en tu tierra” (Dt 15, 11b). Esto quiere decir que los pobres fueron encargados por Dios a sus hermanos de pueblo y de humanidad, bien que hayan sido ellos mismos responsables de esa condición suya de necesitados, o bien que esa condición les haya sobrevenido por efecto de una economía injusta e insolidaria.

Reflexionando, además, sobre el hecho de que la fe cristiana no solo es una exigente ética fraterna al interior de un pueblo, sino que contiene la verdad teológica de que Jesús de Nazaret, el Cristo resucitado, hombre y también Señor de la historia, tiene una presencia particular en los pobres de *todo*

este mundo, la teología de la liberación ha recuperado especialmente la parábola del juicio de las naciones: “Vengan, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me dieron de comer... Cuando lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25, 40). La Iglesia primitiva intentó ser una Iglesia en misión, itinerante, austera y necesitada, que vivía del amor de los hermanos en la fe y anunciaba así, al mismo tiempo, la vocación compasiva y no solo solidaria, sino además cristianamente fraterna, de la humanidad. Precisamente por eso, al final del Vaticano II, cuando habían escrito y votado afirmativamente un documento como *Gaudium et spes*, exigente con la humanidad entera, no pocos padres conciliares procedentes del Tercer Mundo y algunos otros del Primer Mundo que vibraban en la misma longitud de onda, se reunieron en las catacumbas para firmar un pacto de dedicación a los pobres y de vida en pobreza. El mensaje de la teología de la liberación —toda teología cristiana tiene vocación pastoral— es que no se puede ser Iglesia sin ser Iglesia de los pobres y con los pobres; y que no se puede ser Iglesia que exija justicia y paz a la humanidad sin ser al mismo tiempo una comunidad austera y fraterna en medio de un mundo insolidario, codicioso y consumista. Y esto es lo que aprendí de Ignacio Ellacuría especialmente. Ya desde aquellos ejercicios espirituales que dio en 1969 a la Provincia Centroamericana de los jesuitas, es lo que ha motivado mi vida, invitándome a sentir, pensar y actuar —¡ojalá!— servicial y así liberadoramente “al viento del Espíritu”.