

## **TEMA 11. NUEVOS PLANTEAMIENTOS DEL MISTERIO DE DIOS.**

El **ateísmo contemporáneo** y su visión de Dios. Los **teólogos de la muerte de Dios** y su discurso sobre Dios. El planteamiento de Dios en la **Teología de la Liberación**, en el Concilio **Vaticano I** y en el Concilio **Vaticano II**.

### **ESQUEMA:**

#### **1.-El ateísmo y la increencia.**

- 1.1.-El ateísmo en el AT. y NT.:
- 1.2.-Los diversos tipos de ateísmo.
  - 1.2.1.-El ateísmo teórico.
    - 1.2.1.1.-Ateísmo científico.
    - 1.2.1.2.-Ateísmo Antropológico.
    - 1.2.1.3.-Ateísmo marxista.
    - 1.2.1.4.-Ateísmo psicoanalítico.
    - 1.2.1.5.-Ateísmo vitalista.
    - 1.2.1.6.-Ateísmo existencialista.
  - 1.2.2.-El ateísmo práctico.
    - 1.2.2.1.-Deísta.
    - 1.2.2.2.-Indiferencia religiosa.
- 1.3.-Fundamentos y dimensiones del ateísmo contemporáneo.
  - 1.3.1.-Fundamentos del ateísmo contemporáneo.
  - 1.3.2.-Las dimensiones del ateísmo contemporáneo.
- 1.4.-El secularismo ateo.
- 1.5.-La crisis de fe: Desafíos del ateísmo para los cristianos.
- 1.6.-El ateísmo contemporáneo y su visión de Dios.

#### **2.-Los teólogos de la muerte de Dios.**

- 2.1.-Historia.
- 2.2.-Naturaleza.

#### **3.-La teología de la Liberación y Dios.**

- 3.1.-Principales ideas.
- 3.2.-La Fe.
- 3.3.-La Teología.
- 3.4.-Planteamiento de la Teología de la Liberación.
- 3.5.-Liberación del hombre y salvación.
- 3.6.-Encuentro de Dios en la historia.
- 3.7.-Teología de la liberación en el Concilio Vaticano II.

#### **4.-Definición dogmática del Concilio Vaticano I y II.**

- 4.1.-El Concilio Vaticano I respuesta al Fideísmo y Racionalismo.
- 4.2.-El Concilio Vaticano II y la Dei Verbum.

## DESARROLLO:

### 1.-El ateísmo y la increencia.

El ateísmo es aquella concepción que niega lo divino o lo absoluto de cualquier tipo, que no se identifique con el hombre y con el mundo de nuestra experiencia empírica y de sus principios inmanentes.

#### ¿Cuál es el Dios negado por los ateísmos?

- 1) Un ser principio y causa de todo.
- 2) Un ser trascendente.
- 3) Un ser inmanente que fundamenta el ser y actuar de todo.

#### 1.1.-El ateísmo en el AT. y NT.:

La Escritura presupone como evidente la existencia de Dios: *"Dice el necio para sí: No hay Dios"* (Sal 10). Los ateos son necios, porque Dios ya en la creación se revela (Sb. 13 y Rm. 1,18-20), por eso mismo son inexcusables de no reconocer la existencia de Dios trascendente. La doctrina de la creación apunta a la trascendencia de Dios y desdiviniza las criaturas.

#### 1.2.-Los diversos tipos de ateísmo.

##### 1.2.1.-El ateísmo teórico.

Sostiene doctrinariamente que Dios no existe. Puede ser:

##### 1.2.1.1.-Ateísmo científico.

La mentalidad positivista sólo admite como cierto lo que se experimenta; luego, la ciencia experimental es la única fuente de verdades o conocimiento. Ahora bien, como Dios no es objeto de experiencia; y es más, la ciencia y la técnica explican hoy muchos fenómenos que antes se atribuían a Dios, Dios pasa a ser una hipótesis inútil, a la que acude el hombre ignorante. El ateísmo científico toma varias modalidades, según sean las ciencias:

- **Ciencias lógicas:** Niegan toda proposición sobre Dios porque no es empírico (Russel, Wittgenstein, etc.).

- **Ciencias de la naturaleza:** Pretenden explicar la realidad por la sola materia, que es la razón y fundamento de todo ser. Estas concepciones son distintas expresiones del materialismo.

- **Ciencias biológicas:** Explican la vida por la sola evolución de la materia: Procesos físico-químicos. Se trata de otra forma de materialismo.

- **Ciencias antropológicas o psicológicas:** Reducen el hombre a la sola evolución de la materia.

- **Ciencias sociales:** Buscan en el hecho social la explicación de la religión; ésta no es sino una fase de la evolución de la historia. Por ejemplo:

- Sociología de Comte: consta de 3 estadios sucesivos:
  - a. Teológico.
  - b. Metafísico.
  - c. Positivo.
- Materialismo histórico de Feuerbach.
- Materialismo dialéctico de Marx y Engels.

Las ciencias, con todo, no responden al sentido de las cosas y a su último por qué. Y dado los avances, cada vez más la ciencia tiene que relativizar sus certezas ("El mito de la ciencia" de M. A. Quintanilla).

#### **1.2.1.2.-Ateísmo Antropológico.**

La religión es la proyección hacia afuera de lo que quiere ser el hombre. Dios es un ser imaginario, al que se le trasladan las propias ansias de perfección que el hombre experimenta. Este es el materialismo de Feuerbach.

De la conciencia de infinito no se deduce que el ser infinito sea imaginario. Otros filósofos contemporáneos como Marcel, Blondel, Zubiri, etc. han mostrado su realidad.

#### **1.2.1.3.-Ateísmo marxista.**

Marx asume y reelabora el materialismo de Feuerbach, concluyendo que la religión es opio del pueblo, porque lo deshumaniza o aliena. La alienación religiosa es un reflejo de una alienación más profunda: la económica. De ahí que suprimiendo ésta desaparecerá también aquella.

Engels le da un alcance universal al materialismo, buscando explicar todo el universo con su dialéctica. Lenin, como estrategia política, añade al marxismo un carácter militante.

#### **1.2.1.4.-Ateísmo psicoanalítico.**

Para Freud la religión es una ilusión. Es la proyección de antiguos deseos infantiles no satisfechos (complejos), que en su impotencia buscan la protección de los dioses y de ciertos ritos. La religión responde a una necesidad psicológica, pero de manera no adecuada. Ha de ser sustituida por el psicoanálisis.

#### **1.2.1.5.-Ateísmo vitalista.**

Afirma el nihilismo de Nietzsche la muerte de Dios. El hombre ha de romper todo vínculo con Dios para afirmarse y superarse a sí mismo (superhombre). En este romper con Dios, hay que destruir los valores tanto del conocer pues no hay verdad objetivable, como los del actuar moral.

Los valores auténticos son los impulsos vitales, fuerzas de construcción del verdadero hombre y de la verdadera sociedad. La cultura y las religiones dominantes inhiben y ocultan estos valores verdaderos, reduciendo a los seres humanos a la inferioridad y mediocridad.

#### **1.2.1.6.-Ateísmo existencialista.**

Sartre: El hombre es "existencia"; es absoluta libertad. La existencia de Dios impediría esta libertad; luego, no puede existir Dios.

### **1.2.2.-El ateísmo práctico.**

Vivir como si Dios no existiera. Puede ser:

#### **1.2.2.1.-Deísta.**

Si bien cree en Dios como ser creador, sostiene que no tiene ninguna relación con el mundo. Como un gran arquitecto o un relojero que nada tiene que ver con su obra (ej. masones).

#### **1.2.2.2.-Indiferencia religiosa.**

Prácticamente, se vive prescindiendo de Dios.

### **1.3.-Fundamentos y dimensiones del ateísmo contemporáneo.**

El Concilio Vaticano habla en la GS. 20, 21 y 22.

#### **1.3.1-Fundamentos del ateísmo contemporáneo.**

**a) Autonomía de la naturaleza y esferas profanas:** El conocimiento de la naturaleza exige cada vez menos la "hipótesis de Dios", incluso se la descarta abiertamente. Ello se remonta a Descartes quien pone las bases del pensamiento moderno, Dios es el garante del conocimiento humano. Kant sacará por deducción que Dios no es cognoscible y que sólo es fundamento del actuar humano. El idealismo alemán reconocerá que en realidad Dios es la proyección del espíritu finito que se desenvuelve hacia lo infinito en un proceso dialéctico. Finalmente la izquierda hegeliana sostendrá que ese espíritu no es más que la expresión de la materia (lo inmanente) sublimado en un proceso de enajenación histórica.

**b) Autonomía del sujeto,** cuya dignidad y libertad excluyen un "supuesto" de Dios todopoderoso. El hombre o Dios. Deducción final de la modernidad. Su expresión máxima es el nihilismo.

**c) Protesta contra el mal,** sobre todo las injusticias y las atrocidades de las guerras y la violencia producida por las ideologías. Cobra mucha importancia el existencialismo.

#### **1.3.2.-Las dimensiones del ateísmo contemporáneo.**

**a)** Más que negar o rechazar a Dios, consiste en afirmar exclusivamente al hombre. **El hombre se vuelve como valor absoluto** (humanismo cerrado). Consecuencia de todo un proceso que comenzó con la modernidad. Frente al mal, rechaza a un Dios creador y providente.

**b) El hombre es autor de su propia historia.** Dios sería un intruso.

**c) La religión deshumaniza o aliena al hombre.** Para las ciencias es oscurantismo; para la antropología es una proyección del hombre; para la psicología un desequilibrio inconsciente; para la sociología una proyección.

**d) Se presenta en general como un proceso post-cristiano** (hijo del cristianismo occidental).

**e) No es un hecho pasajero.** Ha tocado la misma conciencia del hombre, su cultura.

**f) Sus factores: Auge de las ciencias;** creciente autonomía; antropocentrismo; conciencia crítica, etc.

**g) Predominio del agnosticismo:** Defiende la incognoscibilidad de lo supra sensible. Niega así la metafísica y todo tipo de conocimiento revelado, en especial, la posibilidad de conocer a Dios. Aparece con el criticismo de Kant, y luego en el positivismo. Su formulación puede resumirse en aquella fórmula: **Puede que Dios exista, pero el hombre es incapaz de conocerlo.**

#### **1.4.-El secularismo ateo.**

Sistema de organización de la vida social y política que niega o prescinde de Dios, ya sea por sostener que todas las realidades se explican por sí solas, o porque se considera a Dios enemigo, alienante del hombre. No se lo debe confundir con la "secularización" que es el proceso mediante el cual, las realidades temporales adquieren una legítima autonomía en el respeto de sus propias leyes (GS 19, 20 y 21).

#### **1.5.-La crisis de fe: Desafíos del ateísmo para los cristianos.**

Ante el ateísmo los cristianos lejos de considerarlo como sólo un adversario para nuestra vivencia de la fe, debemos preguntarnos en qué medida somos responsables de él (incoherencias, divorcio fe y vida). Ello nos insta a presentar el rostro auténtico de Dios, no desfigurado en nuestra vida cotidiana y en la participación social. El testimonio cristiano convencido es nuestra primera y mejor respuesta al ateísmo.

Para el Vaticano II el ateísmo es uno de los fenómenos más graves de hoy, que exige ser examinado con detención. La palabra ateísmo designa actitudes tan distintas como la indiferencia religiosa, el positivismo, la protesta contra el mal, etc. Ha de considerarse también la culpa de los creyentes, pues son corresponsales del ateísmo, toda vez que ellos han ocultado el rostro de Dios con actitudes que no se adecuan a sus creencias. De lo que se deduce que no siempre el ateo sea totalmente responsable de su increencia. Al mismo tiempo afirmamos que, incluso los que rechazan la existencia de Dios sin culpa propia, y son fieles y honestos a su conciencia, santuario donde el verdadero Dios les habla, se salvan de un modo misterioso sólo conocido de la misericordia del Padre.

#### **1.6.-El ateísmo contemporáneo y su visión de Dios.**

Desde la experiencia religiosa, se ve que ateísmo no es algo originario. Todos los pueblos siempre han tenido una experiencia o idea de lo divino. Desde la correcta filosofía, es posible demostrar la existencia de Dios con la luz de la razón partiendo

de la naturaleza y del hombre mismo. Sin embargo esas pruebas de la teología natural, exigen una capacidad de análisis metafísico y una competencia que no son comunes.

La negación de Dios es un fenómeno reciente en la historia humana. La génesis de ateísmo tiene muchas causas entre las cuales es la reacción crítica contra las religiones y en algunas zonas sobre todo la religión cristiana. El ateísmo moderno presenta con frecuencia una apariencia de sistema. Algunos planteamientos de la filosofía moderna llevados a sus conclusiones lógicas han desembocado en ateísmo.

La palabra ateísmo designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios en forma expresa. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Otros someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal que reputan como inútil el mismo planteamiento de la cuestión. Muchos rebasando indebidamente los límites de la ciencia positiva, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica, o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, al parecer, la afirmación del hombre que la negación de Dios.

Si se considera como ateos a aquellos que niegan, de manera escéptica positiva toda forma de lo divino (o al menos toda forma de conocimiento de lo divino en sí mismo), cabe la siguiente clasificación del ateísmo: Teórico o Práctico.

**a) Ateísmo teórico** que a su vez puede ser:

- **negativo:** Ignorancia de Dios;
- **indiferentismo:** la indiferencia o desinterés respecto al problema de Dios;
- **positivo:** negación de la esencia y de la existencia de Dios, o de su cognoscibilidad racional;
- **categorico-doctrinal:** pretende demostrar incondicionalmente la no existencia de Dios;
- **postulario:** cuando la no existencia de Dios aparece como consecuencia necesaria de la exigencia de la emancipación del hombre;
- **escéptico:** se pone en discusión la posibilidad de un conocimiento verdadero y seguro de Dios;
- **agnóstico:** cuando, aparte de lo anterior se niega la cognoscibilidad racional de Dios.

**b) Ateísmo práctico:** comportamiento o actuar que responde a la convicción atea. Un ateísmo existencial.

En el ámbito pre-cristiano y no cristiano de la antigüedad es difícil encontrar un ateísmo radical que niegue toda forma de lo divino. En el origen de la increencia moderna confluyen elementos especulativos, históricos, sociales y culturales. Un elemento importante es el proceso seguido por la filosofía moderna que, al centrarse en la inmanencia, se va cerrando a cualquier realidad que vaya más allá del propio sujeto.

La increencia contemporánea presenta características específicas, pero tiene en su base el pensamiento de algunos autores que han pretendido formular coherentemente su postura atea.

El documento *Gaudium et Spes*, n. 20 del Vat. II explicita sobre su naturaleza: *"...sabe explotar el legítimo deseo de independencia del hombre hasta hacerle sentir dificultades contra cualquier clase de dependencia respecto a Dios. Quienes profesan tal forma de ateísmo afirman que la libertad consiste en que el hombre sea de sí mismo, artífice y creador de su propia historia. Lo cual sostienen que no es compatible con la afirmación de un Señor"*, ver el humanismo ateo de Feuerbach, Nietzsche y el ateo existencialista de Sartre.

Otro tipo de ateísmo es *"aquel que aspira a la liberación del hombre, principalmente a su liberación económica y social; sostiene que a esta liberación se opone, por su propia naturaleza, la religión, ya que orientando la esperanza humana hacia una engañosa vida futura, podría apartarle de la edificación de la ciudad terrestre..."* *Gaudium et Spes*, n. 20, este es el caso de materialismo marxista. En su concepción negativa sobre Dios y la religión actúan los postulados del materialismo dialéctico. Es la materia la que determina todo. A partir del materialismo dialéctico, se entiende la absolutización marxista de la economía como fuente de toda manifestación humana: Materialismo histórico.

## 2.-Los teólogos de la muerte de Dios.

También conocido como teología radical, este movimiento floreció a mediados de los años 60. Como movimiento teológico nunca atrajo muchos seguidores ni encontró una expresión unificada, y salió de la escena tan rápida y dramáticamente como había surgido. Incluso hay desacuerdo respecto de quiénes fueron sus principales representantes. Algunos identifican dos, y otros, tres o cuatro. Aunque pequeño, el movimiento llamó la atención porque fue un síntoma espectacular de la bancarrota de la teología moderna y porque era un fenómeno periodístico. La misma declaración "Dios ha muerto" estaba hecha a la medida para ese tipo de explotación; los representantes del movimiento utilizaron eficazmente artículos de periódicos, libros de bolsillo y medios de comunicación electrónicos.

### 2.1.-Historia.

Este movimiento dio expresión a una idea que durante cierto tiempo había sido incipiente en la filosofía y la teología occidentales, relativa a que la realidad de un Dios trascendente no se podía, en el mejor de los casos, conocer, y en el peor, que ni siquiera existía. El filósofo **Kant** y el teólogo **Ritschl** negaron que se pudiera tener un conocimiento teórico del ser de Dios. Para todos los propósitos prácticos, **Hume** y los empiricistas restringieron el conocimiento y la realidad al mundo material tal como lo perciben los cinco sentidos. Puesto que Dios no era empíricamente comprobable, se dijo que la visión bíblica del mundo era mitológica e inaceptable a la mente moderna. Filósofos existencialistas ateos como **Nietzsche** desesperaron incluso de la búsqueda de Dios; fue él quien acuñó la frase "Dios ha muerto" casi un siglo antes que los teólogos de la muerte de Dios.

Los teólogos de mediados del siglo XX no asociados al movimiento también contribuyeron al clima de opinión del que emergió la teología de la muerte de Dios. **Rudolf Bultmann** consideró todos los elementos de la visión supernaturalista, teísta, del mundo, como mitológicos, y propuso desmitologizar la Escritura, de modo que pudiera dar su mensaje a la persona moderna.

**Paul Tillich**, un antisupernaturalista confeso, sostuvo que la única declaración no simbólica que se podría hacer sobre Dios era que Él es el ser mismo. Está más allá de la esencia y de la existencia, por lo que discutir que Dios exista es negarlo; más adecuado es afirmar que Dios no existe. En el mejor de los casos **Tillich** era panteísta, pero su pensamiento bordea el ateísmo. **Dietrich Bonhoeffer** también contribuyó al clima de opinión con algunas declaraciones fragmentarias pero tentadoras en Cartas y Ensayos desde la Prisión. Escribió del mundo y del hombre llegados a la "adulthood", del "cristianismo sin religión", del "mundo sin Dios" y de librarse del "Dios de las brechas (discontinuidades)" y seguir adelante tan bien como antes. No siempre es claro qué quiso decir Bonhoeffer, pero al menos proporcionó un vocabulario que teólogos radicales posteriores pudieron explotar.

Está claro pues que, por muy sorprendente que fuera la idea de la muerte de Dios cuando la proclamaron a mediados de los 60, no representó una desviación tan radical respecto de ideas y vocabulario filosófico y teológico recientes, como a primera vista parecería.

## 2.2.-Naturaleza.

### ¿Qué era la Teología de la Muerte de Dios?

Las respuestas son tan numerosas como aquellos que proclamaron el deceso de Dios. Desde **Nietzsche**, los teólogos habían utilizado de vez en cuando la expresión "Dios ha muerto" para expresar el hecho de que para un creciente número de personas en la era moderna Dios parecía irreal. Pero la idea de la defunción de Dios comenzó a tener especial notoriedad en 1957 cuando **Gabriel Vahanian** publicó un libro titulado "Dios ha muerto". **Vahanian** no propuso una expresión sistemática de la teología de la muerte de Dios, sino que analizó aquellos elementos históricos que contribuyeron a que la gente aceptara el ateísmo no tanto como una teoría sino como una forma de vida. **Vahanian** mismo no creía que Dios hubiera muerto, pero urgió a que hubiera una forma de cristianismo que reconociera la pérdida contemporánea de Dios y ejerciera su influencia en lo que quedaba. Otros proponentes del óbito de Dios tenían la misma evaluación del estatus de Dios en la cultura contemporánea, pero extrajeron conclusiones diferentes.

**Thomas J. Altizer** creía que Dios efectivamente había muerto. Pero **Altizer** usó a menudo en lenguaje exagerado y dialéctico, de vez en cuando con pesados tintes de misticismo oriental; a veces es difícil saber qué quiso decir cuando habló en opuestos dialécticos tales como "**Dios ha muerto, gracias a Dios!**". Pero aparentemente el verdadero sentido de la creencia de **Altizer** de que Dios había muerto debe encontrarse en su creencia en la inmanencia de Dios. Decir que Dios ha muerto es decir que ha dejado de existir como ser transcendental, supranatural, y se ha vuelto plenamente enteramente inmanente al mundo. El resultado es una identidad esencial entre lo humano y lo divino. Dios murió en Cristo en este



sentido, y el proceso ha continuado desde entonces. **Altizer** sostiene que con su doctrina de la resurrección y la ascensión la iglesia trató de revivir a Dios y devolverlo al cielo, pero ahora las doctrinas tradicionales sobre Dios y Cristo deben ser rechazadas porque después de diecinueve siglos el hombre ha descubierto que Dios no existe. Ahora los cristianos deben incluso querer la muerte de Dios por la cual lo trascendente llega a ser inmanente.

Para **William Hamilton** la defunción de Dios describe el acontecimiento que muchas han experimentado durante los últimos doscientos años. Ya no aceptan la realidad de Dios o el significado del lenguaje acerca de El. Las explicaciones no teístas han sustituido a las teístas. Esta tendencia es irreversible, y cada uno debe hacerse a la idea del deceso histórico-cultural de Dios; hay que aceptar que Dios ha fallecido y considerar el mundo secular como normativo intelectualmente y bueno éticamente. **Hamilton** era sin duda un optimista acerca del mundo, porque lo era acerca de lo que la humanidad podría hacer y hacía para solucionar sus problemas. Habitualmente se asocia a **Paul van Buren** con la teología de la muerte de Dios, aunque él mismo negó esta conexión. Pero su negación parece vacía a la luz de su libro: "El Significado Secular del Evangelio" y de su artículo "La educación cristiana post mortem Dei": en aquél acepta el empirismo y la posición de **Bultmann** de que la Biblia tiene una visión mitológica del mundo, insostenible para la gente moderna; y en éste propone un enfoque de la educación cristiana que supone, no la existencia de Dios sino Su defunción, y que "Dios se ha ido".

A **Van Buren** le preocupaban los aspectos lingüísticos de la existencia y de la muerte de Dios: aceptó la premisa de la filosofía analítica empírica de que el conocimiento y el significado verdaderos sólo se pueden transmitir por un lenguaje empíricamente comprobable. Éste es el principio fundamental de los secularistas modernos y es la única opción viable en esa era.. Si sólo el lenguaje empíricamente comprobable tiene significado, ipso facto todo el lenguaje que se refiere a, o supone, la realidad de Dios, no tiene sentido, ya que la existencia de Dios no se puede verificar mediante cualquiera de los cinco sentidos. El teísmo, o creencia en Dios, no sólo es intelectualmente insostenible, es sin sentido. En El Significado Secular del Evangelio, **van Buren** intenta reinterpretar la fe cristiana sin referencia a Dios. En vano busca uno en el libro siquiera una pista de que **van Buren** no sea un secularista que intenta traspasar los valores éticos cristianos a ese juego de lenguaje; con todo, en su último libro: "La Elección del Camino" hay un decidido cambio.

La expresión "muerte de Dios" tuvo, en efecto, su primer hogar en la teología cristiana, pero **Hegel** la elevó a categoría filosófica para significar la ausencia de Dios, el sentimiento básicamente ateo de la Modernidad. La subjetividad moderna se ha emancipado de la tutela religiosa y se ha afirmado, bajo el influjo de la religión de los nuevos tiempos, el protestantismo, autónoma y autosuficiente. En cuanto tal, ha perdido a Dios del horizonte, de la objetividad, lo ha tenido que perder para ser ella misma. Aunque sufre el dolor de su ausencia, no puede no querer esta ausencia y vive así en permanente desgarramiento, entre la afirmación de lo finito y la nostalgia del Infinito.

Para **Hegel**, esta experiencia histórica de la ausencia de Dios —del Dios cristiano— en la Modernidad es una experiencia en principio positiva, incluso necesaria como momento de verdad para un estadio ulterior del Espíritu. La ausencia de Dios, el ateísmo del "viernes santo especulativo" es un paso obligado, aunque ciertamente doloroso, para la "resurrección" de una nueva figura del Espíritu. La muerte de Dios adquiere entonces pleno sentido, como veremos más adelante.

Muy otra es la experiencia de la que **Nietzsche** se hizo portador al proclamar la buena-mala noticia de la "muerte de Dios". También fue para él "el más importante de los últimos acontecimientos", pero su significación ya no era el obligado paso del "viernes santo especulativo", sino la definitiva pérdida de Dios en la historia moderna. **Nietzsche** piensa, como **Hegel**, en el Dios cristiano, pero en realidad es, como bien interpretó **Heidegger**, el Dios que, fusionado con la razón griega y transformado en poder, ha servido de pivote y fundamento de la metafísica y de la cultura occidental. Podría afirmarse por eso que la muerte de *este* Dios también era una experiencia positiva, un paso obligado para una etapa superior del Espíritu, y así la celebró **Nietzsche** asumiendo sus consecuencias. Sólo que ese "paso" no conducía a una nueva, más auténtica, experiencia e imagen de Dios, sino, como se ha dicho, a su completa ausencia. La denominada "teología radical de la muerte de Dios" tuvo la honradez y la valentía de tomarse en serio las "sombras" que la buena-mala noticia con la que **Nietzsche** se adelantó a su tiempo había ya extendido sobre Europa. Pero en este loable intento terminaron, también ellos, quedándose sin Dios.

La teología menos radical de la "muerte de Dios", como la **de G. Vahanian** y la del obispo **J. Robinson**, fue más consciente de las raíces cristianas de ese acontecimiento y su objetivo se cifró, en línea con la teología de sus mentores, **F. Gogarten** y **D. Bonhoeffer**, en superar el teísmo tradicional y el cristianismo convencional y en lograr una más genuina experiencia cristiana de Dios, un cristianismo "iconoclasta" y "profético", que diría **Vahanian**, capaz de servir al mundo sin pactar con él.

Fue, sin embargo, **D. Bonhoeffer** el que desarrolló la reflexión y las propuestas más serias en este sentido. **Bonhoeffer** se toma absolutamente en serio la muerte de Dios en la Modernidad como un verdadero "kairós" (**Tillich**) para reganar la genuina experiencia e imagen del Dios cristiano. La experiencia moderna de la ausencia de Dios en el mundo, del "*etsi Deus non daretur*" (**H. Grotius**), no es, según él, una experiencia de ateísmo, sino una experiencia del Dios cristiano que no sólo no compete con el hombre, sino que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo 'Dios', el Dios que, estando con nosotros, nos abandona (Mc 15,34).

Para **Bonhoeffer**, es la experiencia del genuino Dios cristiano que, a diferencia de los ídolos y también del Dios-poder del teísmo y de los filósofos, es un Dios débil que "se deja colgar por el mundo en una cruz", se deja "echar fuera del mundo" y *así* sostiene al mundo, sufre con él y lo salva. "Dios se deja colgar por el mundo en una cruz; Dios está sin poder y débil en el mundo, y precisamente así y sólo así está entre nosotros. La ausencia de Dios en el mundo moderno, emancipado, puede ser por eso la gran oportunidad de descubrir el rostro del Dios de Jesús, que está

ausente como poder pero presente como debilidad y amor, como lo que realmente *es*, y madurar así una fe purificada de falsa religión que rebaje a Dios a un "*Deus ex machina*", una fe desnuda y gratuita que hace experiencia de Dios en la Cruz de Jesús. De aquí la necesidad, para **Bonhoeffer**, de una interpretación mundana, *no-religiosa*, del cristianismo. Pero ésta no significa en él ceder a la fascinación de la inmanencia, como sucedió en sus epígonos, los teólogos radicales de la "muerte de Dios", sino más bien reconocer y hacerse cargo de la verdadera *divinidad* de Dios. Sólo una fe que se corresponda con esta divinidad será, según **Bonhoeffer**, capaz de afrontar con dignidad y de responder al desafío del ateísmo moderno.

**Bonhoeffer** supo captar con sorprendente lucidez el alcance de este desafío para la fe en el Dios cristiano. No fue mera casualidad que este descubrimiento lo hiciera en la cárcel, es decir, en la debilidad y el sufrimiento. Era justamente el lugar preferencial de acceso a la divinidad del Dios de Jesús. Y era también el lugar más "ateo" de este mundo moderno. Su ejecución y muerte cortaron su reflexión, la dejaron en fragmento. De otro modo, tal vez la hubiera llevado hasta el ser mismo de Dios y habría explicitado y desarrollado una teología trinitaria como respuesta a aquel desafío.

Antes que él, ya **Hegel** había abierto este camino pensando hasta el final las consecuencias de la muerte de Dios para el ser mismo de Dios, pensando la muerte de Dios como momento de verdad en Dios mismo, en la Idea suprema, en el Absoluto. La negación dolorosa, la muerte, pertenece a la historia misma de Dios, porque Dios es Espíritu que se despliega en lo otro de sí y retorna sobre sí plenamente pasando por lo otro. La "muerte de Dios" no conduce al ateísmo, sino al Dios Trinitario. La teología de la Cruz y la doctrina de la Trinidad se fundamentan y complementan mutuamente. La reconciliación en Cristo, en la que creímos, — afirma— no tiene sentido si no se tiene conciencia de que Dios es trino.

Esta filosofía del Crucificado en cuanto doctrina del Dios trino constituye un hito en la historia del pensamiento filosófico y teológico cristiano. Pero es una filosofía que pretende, a la vez, agotar todo el contenido de la teología; con lo cual abrió también el camino para la disolución del cristianismo, y en concreto de la idea de Dios, en pura proyección humana, como sucedió en la filosofía de Feuerbach, abocando en la "muerte de Dios" del ateísmo, de cuya noticia Nietzsche se hizo eco y portador.

En la línea abierta por **Bonhoeffer** han sido sobre todo teólogos protestantes, como **J. Moltmann** o **D. Sölle**, quienes han desarrollado una teología trinitaria de la muerte de Dios en la Cruz de Jesús como respuesta al ateísmo del mundo moderno.

La **teología católica** ha entrado tarde en el debate, porque tarde ha afrontado el desafío de la subjetividad moderna. Pero al entrar ha llevado el debate al terreno de la praxis, donde se decide el sentido o sinsentido del discurso de la "muerte de Dios" y donde el Dios cristiano se muestra como Dios de Vida y como comunidad trinitaria de amor.

La **teología latinoamericana de la Liberación** ha abordado el desafío ateo de la Modernidad desde el reverso de ésta, desde el mundo de las víctimas, y allí la "muerte de Dios" se experimenta sobre todo en la muerte real de los pobres que producen los ídolos del mundo verdaderamente ateo, porque injusto e inhumano. Y esa experiencia ha conducido también a un replanteamiento del discurso sobre Dios, pero no tanto en un despliegue teórico, aunque también, sino sobre todo en cuanto discurso práctico, en cuanto praxis de liberación, de vida y de fraternidad, de las comunidades que confiesan al Dios de Vida y Amor, al Dios trinitario. Esta es la respuesta más radical de la teología cristiana, más radical que la de la denominada teología radical, al desafío de la "muerte de Dios" en la Modernidad.

En retrospectiva, resulta claro que no hubo una única teología de la muerte de Dios, sino varias. Su importancia real fue que las teologías modernas, al abandonar los elementos esenciales de la creencia cristiana en Dios, condujeron lógicamente a lo que en realidad fueron anti teologías. Cuando las teologías de la muerte de Dios salieron de la escena, la adscripción al secularismo permaneció y se manifestó en otras formas de teología secular a fines de los años 60 y 70.

### **3.-La teología de la Liberación y Dios.**

#### **3.1.-Principales ideas.**

Algunas de las ideas de la teología de la liberación son:

- a) Opción preferencial por los pobres.**
- b) La salvación cristiana no puede darse sin la liberación económica,** política, social e ideológica, como signos visibles de la dignidad del hombre.
- c) Eliminar la explotación,** la falta de oportunidades e injusticias de este mundo.
- d) La liberación como toma de conciencia** ante la realidad socioeconómica latinoamericana.
- e) La situación actual de la mayoría de los latinoamericanos** contradice el designio histórico de Dios de que la pobreza es un pecado social.
- f) No solamente hay pecadores, sino que hay víctimas del pecado que necesitan justicia y restauración.**

Sin embargo, es capital destacar la apreciación que hace Gustavo Gutiérrez: al contrario que otros postulados teológicos o filosóficos, la teología de la liberación es un "acto segundo", es decir, emana de una experiencia de compromiso y trabajo con y por los pobres, de horror ante la pobreza y la injusticia, y de apreciación de las posibilidades de las personas oprimidas como creadores de su propia historia y superadores del sufrimiento. No es, por tanto, un desarrollo intelectual que luego se quiera llevar a la realidad.

#### **3.2.-La Fe.**

Hay una manera clásica de entender la teología, como inteligencia de la fe. La teología es una inteligencia de la fe; es decir, un esfuerzo de la inteligencia humana por penetrar en la Revelación, en la visión de fe. Pero la fe no es sólo verdades que se afirman, la fe es ante todo una postura existencial, la fe es una actitud, es un compromiso con Dios y con los hombres. La fe comprende entonces el conjunto de la vida teologal: fe, esperanza y caridad.

Si decimos que la fe es un compromiso con Dios y con los hombres y afirmamos que la teología es la inteligencia de la fe, debemos entender que la fe es una inteligencia de ese compromiso. Una inteligencia de esa postura existencial que incluye afirmación de verdades, pero que están dentro de una actitud global.

La fe no se limita a afirmar la existencia de Dios. No, la fe nos dice que Dios nos ama y exige de nosotros una respuesta de amor; esa respuesta de amor se da en el amor a los hombres, eso es lo que entendemos por un compromiso con Dios y con el prójimo.

Por lo tanto cuando hablamos de teología hablamos de la inteligencia, no de una verdad abstracta, intemporal, sino de una postura existencial, que trata de comprender y ver ese compromiso a la luz de la revelación.

Pero justamente porque la fe es ante todo una postura existencial, hay en ella una variación que introducen las circunstancias, hay diferentes maneras de comprometerse con Dios y con los hombres. Afirmar que la fe es un compromiso vale para todas las épocas, pero el compromiso significa algo mucho más preciso, me comprometo aquí y ahora. El compromiso con Dios y con los hombres, hoy, no es el mismo que hace tres siglos. Ahora me comprometo en forma distinta.

### **3.3.-La Teología.**

Cuando hablamos de teología, hablamos de una teología que tendrá en cuenta esa variación según el tiempo y las circunstancias; de esto podemos deducir 3 notas:

**1.-La teología es una inteligencia progresiva**, continua, variable en cierto modo. Si fuera la inteligencia de una verdad abstracta no sería así. Si la teología es inteligencia de una postura existencial es progresiva, es la inteligencia de una postura en la historia, de cómo se sitúa el cristiano en el devenir de la humanidad, de cómo vive su fe.

**2.-La teología es una reflexión**, es decir un acto segundo, es un volver atrás, reflexionar, viene después de la acción. La teología no es lo primero, lo primero es el compromiso; la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción. Lo central es la caridad, eso es comprometerse, la teología viene después.

Es lo que decían los antiguos aplicándolo a la filosofía: "*primum vivere deinde philosophare*", primero vivir después filosofar, que los hemos interpretado como: primero la "*dolce vita*" y luego si tengo tiempo reflexiono... No. El principio es muy profundo. La filosofía, como la teología, es un acto segundo.

Las consecuencias pastorales de esto son grandes. No le corresponde a la teología decir lo que debemos de hacer en la acción pastoral, dar recetas. La teología sigue más bien en cierta manera a la acción pastoral de la Iglesia, es una reflexión sobre ella.

**3.-La teología, si es inteligencia de un compromiso**, es un esfuerzo que debe acompañar constantemente ese compromiso. La pastoral de la Iglesia será un comprometerse con Dios y con el prójimo, la teología acompañará esa actitud para orientarla continuamente, para activarla como todo acto de reflexión. Toda acción nuestra la hacemos acompañar de una reflexión para orientarla, para ordenarla, para hacerla coherente, para no caer en el activismo fácil e inmedatista.

La teología acompañará, entonces, la pastoral de la Iglesia, es decir, la presencia de la Iglesia en el mundo, la presencia de los cristianos en el mundo; la acompañará continuamente para ayudarla a ser fiel a la Palabra del Señor, que es la luz de la teología.

Lo primero y lo fundamental es el compromiso de los cristianos; a la teología no hay que pedirle más de lo que puede dar. La teología es una ciencia, y como cualquier disciplina, tiene en la vida de los hombres un papel modesto. Lo primero es la acción. Como decía Pascal: *“Todas las cosas de este mundo no valen un pensamiento humano y todos los esfuerzos del pensamiento humano no valen un acto de caridad.”*

La teología está al nivel del pensamiento, está al nivel de la reflexión y no hay teología que equivalga un acto de caridad; lo central por eso es la caridad, el compromiso, la acción en este mundo. Esto es lo que entendemos por teología.

#### **3.4.-Planteamiento de la Teología de la Liberación.**

El Evangelio es ante todo un mensaje de Salvación. La construcción del mundo es una tarea del hombre en esta tierra.

Plantear una teología de la liberación significa por lo tanto preguntarse qué sentido tiene la obra terrestre, la obra que hacen los hombres en este mundo de cara a la fe. En otros términos: **qué relación hay entre la construcción del mundo y la salvación.**

Una teología de la liberación tendrá que responder, en primer lugar, a esa pregunta: ¿hay una relación entre construir el mundo y salvarlo? Esta pregunta es antigua y tiene una respuesta que se puede calificar de tradicional, que es la que hemos bebido quizá en nuestra formación cristiana y que consistiría más o menos en lo siguiente:

El mundo es un escenario en el que se juega la salvación, estamos aquí para decidir si nos salvamos o no. La vida humana es por lo tanto una “prueba”, con nuestros actos nos salvamos o nos condenamos. La naturaleza de la obra no interesa mucho en esa perspectiva, lo que importa es saber si el acto es bueno o malo moralmente. Lo que se hace, la consistencia misma de la obra, es secundario.

Una obra es buena si construye religiosamente, si “edifica”, como decíamos en otros tiempos. Por ejemplo, una novela es buena si tiene un valor “religioso”, si enseña un principio religioso o moral. Que la obra sea literariamente buena es secundario, lo que interesa es que sea útil para formar a los lectores, que enseñe a ser moral, más casto, etc. Una película es buena en la medida en que tiene una finalidad “religiosa”, en la medida que “edifica”.

Un Dios que apabulla, una vida del más allá que hace perder importancia a la vida presente, una teología sobrenaturalista que devora los valores naturales, eso es lo que hemos vivido durante mucho tiempo. Esto nos ha impedido apreciar las cosas de este mundo. Pero justamente esa es la pregunta: ¿Tienen un valor en sí? ¿Hay una relación entre el reino de Dios y la obra humana en cuanto tal?

Dice a este respecto el **P. Haring**: *“La moral cristiana ha estado dominada por la preocupación de las ocasiones de pecado y de duplicidad”*. El mundo está lleno de complicidad y de ocasiones, eso es vivir en la realidad. Este temor ha hecho que los cristianos se desinteresen de la tarea terrestre, porque la preocupación por lo absoluto no dejaba lugar a lo pasajero, a lo contingente, a lo temporal.

Sabemos bien que la crítica del marxismo y del humanismo contemporáneo al cristianismo actual, consiste en anotar que en nuestra actitud hay algo de contradictorio. Decimos siempre que para nosotros no hay sino una economía para el hombre; que tenemos una visión global del hombre, que como lo dijo el Papa en la Naciones Unidas y lo repite en la *Populorum Progressio*, la Iglesia es experta en humanidad. Pero [con] frecuencia los cristianos, la mirada puesta en el más allá, parecen poco comprometidos con la vida cotidiana de los hombres.

Decimos que para nosotros el hombre es lo fundamental pero el humanista no cristiano contemporáneo piensa justamente que el cristiano se desinteresa por los valores humanos. Hay un conocido texto de **Engels** en el que dice: *“Cristianismo y socialismo predicán la liberación próxima del hombre de la esclavitud; pero el cristianismo la predica como algo que se realizará en el más allá, no aquí en la tierra. Esa es la diferencia, pero ambos estamos de acuerdo, al hombre hay que liberarlo; solamente que para los cristianos es más tarde, para nosotros es ahora.”*

La salvación absoluta ofrecida por Dios en el más allá, y que apabulla la vida presente, ha dado lugar a una perspectiva muy particular: las instituciones humanas serán tanto más importantes cuanto estén orientadas al más allá, todas las demás no tienen valor porque desaparecerán.

La Iglesia como institución está orientada al más allá, al absoluto. Sólo es bueno lo que favorece la religión. Un gobierno es bueno si ayuda a la Iglesia, es bueno en la medida que da dinero para construir templos, para hacer colegios. La medida de bondad es el favor de la Iglesia, porque la Iglesia institución de salvación en el más allá, es lo único que permanecerá y así un poco paradójicamente llegamos a que la Iglesia predicando el: *“mi reino no es de este mundo”*, administra y se instala perfectamente en él...

Esta posición, esta manera de ver las cosas constituye un freno para la presencia, para la acción del hombre en este mundo. Pero estamos en nuestra época en una nueva situación de la que ha tomado acta el Concilio. Me parece que hay fundamentalmente dos factores que han creado esta nueva situación.

**En primer lugar la ciencia** que nace en los siglos XV y XVI. Antes, la naturaleza aparecía al hombre reflejando fundamentalmente la gloria de Dios, como

participando en cierta manera de la trascendencia de Dios y se tenía a la naturaleza el mismo temor reverencial que a Dios. Ahora, la naturaleza aparece como dominada por la ciencia y por la técnica; dominada por el hombre, de lo que resulta como dice el Concilio, *“que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy las obtiene por sí mismo”* (*Gaudium et Spes*, 33). Esto significa un cambio de perspectiva muy grande.

**Un segundo factor**, derivado del primero, **es que el hombre se descubre como agente de su destino**. El hombre se descubre como alguien que se construye en la historia. Esto nace más o menos en la misma época que la ciencia. Se inicia con la reflexión de **Descartes**: yo pienso, luego soy; una reflexión a partir del hombre.

La filosofía anterior partía del objeto, de fuera del hombre, la filosofía desde **Descartes** partirá del hombre. Esta línea se acentúa con **Emmanuel Kant**, para quien el mundo es un caos donde el hombre pone orden con las famosas categorías. Es lo que él llamará una revolución copernicana. El acento estará en el hombre. Este proceso de afirmación del hombre como subjetividad, es sumamente importante.

Ciertamente un hombre clave para entender nuestra época es **Hegel**; él tomará el aporte de la afirmación de la subjetividad pero dará un paso más: el hombre es agente de la historia, más aun la historia no es sino el proceso de liberación del hombre. La historia es la historia de la emancipación humana, es el hombre que liberándose hace la historia; liberarse, emanciparse, eso es construir la historia. Esta idea será retomada por **Carlos Marx**, en una perspectiva económica.

El **Padre Teilhard de Chardin** tiene una imagen muy bella, para explicar este proceso; dice: la historia de la humanidad es más o menos así: *“en un principio había gente en la bodega de un barco, pero no sabían que estaban en un barco: no habían salido nunca de la bodega, estaban en el fondo oscuro. ¿Qué hacían ahí los hombres? Se peleaban entre ellos cuando un buen día, uno de ellos subió las escaleras, fue al puente y se dio cuenta que estaba en un aparato que se movía, que había un motor y entonces en ese momento el hombre se descubrió como agente de la historia; antes no lo sabía, en adelante sí, en adelante el hombre ya no podrá ir a la deriva, como esa humanidad que está en la bodega. En adelante no se trata de derivar, dice él, sino de pilotear; eso es, el hombre ha aprendido que debe pilotear, ya no deriva en la historia, ahora conduce”*.

Se trata de un proceso de liberación humana, de emancipación del hombre a lo largo de la historia, que pasará por un radical cambio social, por una revolución y que incluso irá más allá. Si es así, la cuestión se transforma, no se trata únicamente de saber qué sentido tiene la acción terrestre, temporal del hombre. Se trata de saber qué sentido tiene la liberación del hombre en la perspectiva de fe, qué es lo que la fe puede decir, no solamente ya a la acción del hombre en este mundo, sino frente a la liberación del hombre. ¿Qué relación existe entre reino de Dios y emancipación humana?

Hay un texto de *Populorum Progressio* que es sumamente significativo a este respecto: *“Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza,*



*religión, o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de los hombres y de la naturaleza insuficientemente dominada” (Nº 47). Se trata pues de construir un mundo en el que el hombre sea libre. Un mundo donde la libertad no sea una palabra vana.*

Todo esto hace pensar que quizá, la teología de la liberación está en camino de reemplazar –y con ventaja– lo que entendíamos por doctrina social de la Iglesia, e incluso lo que se llamó una teología de las realidades terrestres, término que nunca recibió, por lo demás, un acuerdo unánime.

Se trata de que la teología encare este signo de los tiempos que es la liberación del hombre, que lo escrute a fondo. Eso nos va a dar una perspectiva determinada para juzgar la estructura del esquema de dominación económica y política. Cuando hablamos de dominación económica ponemos el dedo en la llaga, sobre todo si decimos que lo que nos importa es liberar al hombre, como dice el Papa, de todo aquello que lo domina, venga de la naturaleza o del hombre. La dominación económica y política no será únicamente en efecto tener a los hombres sujetos económicamente, será también impedirles ser hombres. Gran signo de los tiempos frente al cual hay que tomar partido.

No somos quizá lo bastante atentos al lenguaje de la *Populorum Progressio*, sumamente nuevo, que establece como algo propio de la Iglesia el tener una visión global del hombre y de la humanidad. Si se le pregunta a un cristiano qué es lo que tiene de propio la Iglesia, diría: la gracia, los sacramentos, pero no la visión global sobre el hombre. ¿Estamos pasando de una teología teocéntrica a una teología antropocéntrica? Me parece que es mucho más exacto decir que estamos pasando de una teología centrada en un Dios situado fuera de este mundo a una teología de un Dios presente en este mundo. Ese sería el antropocentrismo cristiano. Habría que decir con **Carlos Barth**, teólogo protestante: “*El hombre es la medida de todas las cosas desde que dios se hizo hombre*”. Ese es el antropocentrismo cristiano: un Dios presente en la historia.

Uno de los textos de Pablo VI, es el del 7 de diciembre de 1965, sobre el antropocentrismo. Respondiendo a la afirmación de que el Concilio era excesivamente antropocéntrico, el Papa dirá que se trata de una teología de Dios presente en la historia, de Dios presente en medio de los hombres.

Nuestra cuestión está pues planteada. Teología de la liberación quiere decir: establecer la relación que existe entre la emancipación del hombre –en lo social, político y económico– y el reino de Dios.

### **3.5.-Liberación del hombre y salvación.**

Pablo VI decía que lo que la Iglesia puede aportar de propio es una visión global del hombre y de la humanidad; esa visión global permite situar el proceso de desarrollo dentro de la vocación del hombre. Esto ya lo afirmaba la *Gaudium et Spes* y la lectura de los textos nos hará ver el progreso teológico realizado por la *Populorum Progressio*.

*Gaudium et Spes*, Nº 34: “*Una cosa es cierta para los creyentes: que la actividad humana, individual y colectiva, es decir, el conjunto ingente de los esfuerzos*

*realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios*". Texto expresivo, todo lo que hacemos responde a la voluntad de Dios.

Pero Pablo VI va mucho más lejos. En forma clara profundiza el texto conciliar en *Populorum Progressio*: "En los designios de Dios cada hombre está llamado a desarrollarse, porque la vida de todo hombre es una vocación dada por Dios" (*Populorum Progressio*, 15). El hombre está llamado a desarrollarse; entendemos por desarrollo, en esta perspectiva, la liberación con todo lo que eso implica también en el aspecto económico.

La emancipación del hombre se inserta dentro de esta vocación. La vocación, lo sabemos, es a la comunión con Dios, a ser hijos de Dios, a eso hemos sido llamados (Ef. 1,5). Hemos sido creados y elegidos para ser hijos de Dios, eso es tener vocación. Por lo tanto el desarrollo se inscribe en esa vocación a la comunión con Dios, a ser hijos de Dios.

Pero el Papa toma cuidado de decirnos que no se trata de una vocación individual, de una salvación individual, sino que todos los hombres están llamados a este desarrollo pleno, es lo que con resonancia fuertemente bíblica llamamos convocación. Los hombres están convocados y dentro de esa convocación está el proceso de desarrollo. "Todos los hombres están llamados a este desarrollo pleno" (*Populorum Progressio*, 17).

Si es así, si el desarrollo pleno, integral, auténtico, libera al hombre, se inserta entonces en la vocación del hombre. El desarrollo no es pues una etapa previa a la evangelización, lo que con una expresión no muy exacta, llamamos pre-evangelización. El desarrollo –esa es la gran novedad teológica de la *Populorum Progressio*– se inserta en el interior de la vocación, de la comunión con Dios. El desarrollo no es una etapa previa, forma parte del proceso de salvación, porque eso es la vocación. La salvación, por tanto, toma todo el hombre; desarrollo, liberación, no se identifica con salvación; salvación es algo más, pero incluye el desarrollo.

La llamada de Dios asume toda la realidad, esto nos da un cambio de perspectiva radical, una nueva manera de valorar las cosas de este mundo. Este no es un trampolín para saltar a Dios, no es el escenario donde vamos a librar nuestra acción: realidad que no nos interesa pero que nos permite a nosotros seres espirituales, escoger dentro de ella para ser buenos o malos. No. Si el desarrollo, esta plenitud humana, se inserta en la vocación, todas las cosas están valoradas.

No hay deberes de caridad, estáticos, en cierta manera independientes del contenido de mis actos de amor. El mundo no es una "prueba", no es un escenario. La obra de construcción del mundo tiene un valor salvífico, la misma obra que se realiza, si el desarrollo está en el interior de la vocación, tiene un valor de salvación. No sólo si se hace por amor a Dios sino que todo aquello que contribuye a que el hombre crezca en humanidad, como dice *Populorum Progressio*, a que el hombre sea más hombre, todo aquello que contribuya a la liberación del hombre tiene un valor de salvación, tiene un valor de comunión con el señor; en otros

términos, y este vocabulario es nuevo para nosotros en la Iglesia, el desarrollo integral es la salvación.

Lo que la *Populorum Progressio* llama desarrollo integral, es lo que teológicamente llamamos salvación. Leamos un texto de la *Populorum Progressio* (Nº 21) que junto con el Nº 47 es de los más importantes. Pablo VI parte de la definición del desarrollo que da el **Padre Lebrecht**: pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas.

*“Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del minimum vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo”*. Eso es menos humano. “Menos humanas” comprende también *“las estructuras opresoras, que provienen del abuso del poder o del abuso del tener, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones”*. “Menos humanas” son pues las estructuras opresoras, cosa que los cristianos en general tienen poco presente. La estructura misma es opresora, naturalmente que hay hombres responsables de ella, pero no digamos tan rápidamente, que cambiaremos las estructuras sólo cambiando a los hombres. Frente al humanismo contemporáneo que quiere el cambio de estructuras nos contentamos a veces con recordar que el hombre está inclinado al pecado. Es cierto, todo esto ligado, justamente la visión global demuestra que hay un lazo entre esos diferentes aspectos. Pero esa visión global no consiste en decir: primero hay que cambiar a los hombres para después cambiar las estructuras. Después de **Marx** ya no hay manera de decir eso, ya no es posible decir que primero los hombres y después las estructuras. Nuestra visión global debe permitirnos ver en forma sintética todo el conjunto. El comportamiento del hombre está condicionado por las estructuras que él mismo ha creado. Se trata pues de realizar una acción simultánea sobre hombres y estructuras.

De menos humanas a más humanas, el Papa va por grados. *“Más humanas”*: *“el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales”*, calamidades sociales, en este caso, no de tipo personal sino de las estructuras. Será más humano, *“la aplicación de los conocimientos, la adquisición de la cultura”*. Más humano, *“el aumento de la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza”*. Creo que hay que entender bien lo que es el espíritu de pobreza... “Pobre de espíritu” igual que la palabra *“aggiornamento”* son expresiones ambiguas. Así por ejemplo *aggiornare* tiene un doble sentido, por una parte quiere decir: poner al día, pero también quiere decir dejar para mañana. Hay algunos que están empeñados en “poner la Iglesia al día” y otros que están empeñados en dejar el Concilio “para mañana”. Los cristianos están hoy, podríamos decir, divididos en dos sectores correspondientes a los dos sentidos del término *“aggiornamento”*.

Más humana *“la cooperación en el bien común, la voluntad de paz”*. Más humano todavía el reconocimiento por parte del hombre de los valores supremos y de Dios. Más humanas por fin, y especialmente: *“la fe, don de Dios, acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a participar, como hijos, en la vida de Dios vivo, Padre de todos los hombres”* (*Populorum Progressio*, 21).

Más humana es la gracia, más humana es la fe, más humano es ser hijo de Dios. Por eso podemos decir que el desarrollo integral, la emancipación auténtica, la liberación del hombre, es para el Papa, la salvación. En realidad en este párrafo Paulo VI nos traza todo el proceso de desarrollo; el desarrollo va desde la miseria material y moral hasta la gracia de Dios. Eso es el desarrollo, y es también una tarea, una llamada a la acción.

La obra de construcción del mundo no es una etapa previa, no es un escalafón, es ya obra de salvación. Crear una sociedad justa, fraternal es salvar al hombre, si por salvar entendemos ese paso de menos humano a más humano, la salvación por lo tanto no es puramente “religiosa”.

Con esto el Concilio, el Papa, no hacen sino retomar la más antigua tradición cristiana, lo que me permitiré recordar e ilustrar a través de dos temas bíblicos simplemente a guisa de ejemplo.

En primer lugar, la relación entre creación y salvación. Se trata de un tema general que domina en cierto modo la Biblia, no es algo aislado.

En un catecismo un poco elemental se nos presenta la creación como la explicación de lo existente. No es inexacto, pero sí insuficiente. En la Biblia la creación aparece no como una etapa previa a la obra de salvación, sino como el primer acto salvífico. *“Dios nos eligió antes de la creación del mundo”* (Ef. 13). La creación se inserta en el proceso de salvación, en la auto-comunicación de Dios. La experiencia religiosa de Israel es ante todo historia, pero esa historia no es sino la prolongación del gesto creador. Por eso los salmos cantarán a Yahvé simultáneamente como Creador y Salvador (salmo 136). El Dios que ha hecho del caos un cosmos es el mismo que actúa en la historia de la salvación. La obra redentora de Cristo es presentada a su vez en un contexto de creación (Juan, cap. 1). Creación y salvación tienen un sentido cristológico: *“en Él todo ha sido creado, todo ha sido salvado”* (Col. 1,15-20).

En esta perspectiva, cuando decimos que el hombre se auto-realiza prolongando la obra de creación por medio del trabajo, estamos afirmando que se sitúa de primer intento en el interior de la obra salvífica. Dominar la tierra, como prescribe el Génesis, es obra de salvación. Trabajar, transformar este mundo es salvar. El trabajo en tanto que factor humanizante tiende normalmente –como **Marx** lo había visto bien– mediante la transformación de la naturaleza, a construir una sociedad más justa y más digna del hombre. La Biblia nos hace comprender el sentido profundo de ese esfuerzo. Construir la ciudad temporal no es una simple etapa de humanización, de pre-evangelización como se decía en teología hasta hace unos años, es colocarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre. Toda ofensa, toda humillación, toda alienación del trabajo humano, es un obstáculo en la obra de la salvación.

Hay un segundo gran tema bíblico que tiene resonancias semejantes. Se trata de las promesas mesiánicas, es decir de los acontecimientos que anuncian y acompañan el advenimiento del Mesías. No es un tema aislado sino que, como el anterior, atraviesa toda la Biblia; está vitalmente presente en la historia de Israel y reclama por consiguiente su puesto en el devenir del pueblo de Dios.

Los profetas anuncian un reino de paz. Pero **la paz supone el establecimiento de la justicia, la defensa de los derechos de los pobres, el castigo de los opresores, una vida sin temor de ser esclavizado por otros.** Una espiritualización mal entendida ha hecho a menudo olvidar la carga humana, y el poder transformador de las estructuras sociales injustas que entrañan las promesas mesiánicas. **La supresión de la miseria y de la explotación es un signo de la venida del Mesías.**

Leemos en el evangelio de Lucas: *“El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres: me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista...”* Cristo añadirá: *“Hoy se está cumpliendo ante vosotros esta escritura”* (4,18). ¿Qué es lo que se estaba cumpliendo? El espíritu le ungió para evangelizar a los pobres, predicar a los cautivos la liberación, a los ciegos la recuperación de la vista, a los oprimidos la libertad y para promulgar un año de gracia del Señor.

Tenemos muy interiorizado un determinado esquema de interpretación de la Biblia: todo lo que el Antiguo Testamento dice en el orden temporal debemos entenderlo, como cristianos, en el orden espiritual; con el Nuevo Testamento comenzaría la visión espiritual. Entonces traducimos así: *“Evangelizar a los pobres”* quiere decir a los pobres de espíritu que esperan en Dios; *“predicar a los cautivos su liberación”* quiere decir a los cautivos del pecado. *“A los ciegos la recuperación de la vista”* es decir a los que no ven a Dios; *“la libertad a los oprimidos”*, a los oprimidos por Satanás; etc.

En realidad todas esas expresiones tienen un sentido directo que es claro. *“Promulgar un año de gracia”* por ejemplo. Se entiende bien si nos referimos al Levítico 25,10: hay que establecer una sociedad justa. La *Populorum Progressio* dice lo mismo: conforme se deja a las leyes económicas que organicen libremente la vida del hombre comienza a haber ricos y pobres: si se deja a la economía libre curso, empiezan a distanciarse. Eso es lo que pasaba también antes, en los tiempos del Levítico, por ello se creó el “año de gracia”, todos tenían que regresar al punto de partida, todo el mundo dejaba lo que tenía y comenzaba de nuevo.

Nosotros decimos que todo esto en el Antiguo Testamento era puramente temporal y como tal hay que trasponerlo en una perspectiva más religiosa, pero no es verdad; es cierto que hay un sentido espiritual, pero la promesa mesiánica significa algo integral, global, que toma todo el hombre.

Si entendemos la salvación como algo que sólo tiene valor “religioso”, “espiritual” para mi alma, no tendría mucho que ver con la vida humana concreta; pero si la salvación es pasar de condiciones menos humanas a más humanas, quiere decir que el mesianismo aporta eso: la libertad de los cautivos, a los oprimidos, etc., libera de esa servidumbre de la que habla Pablo VI (*Populorum Progressio*, 47).

El signo de la venida del Mesías es la supresión de la opresión: el Mesías llega cuando se suprime la injusticia. Cuando luchamos por un mundo justo en el que no

haya servidumbre, opresión ni esclavitud, estamos significando la venida del Mesías. Las promesas mesiánicas ligan, por lo tanto, estrechamente el Reino de Dios con mejores condiciones de vida para el hombre. Condiciones de vida, en el lenguaje de Pablo VI, más humanas. Hay una relación íntima entre el Reino y la eliminación de la pobreza, de la miseria. El Reino viene al suprimir la injusticia.

Dos temas bíblicos pues, creación y salvación y promesas mesiánicas, que nos hacen ver hasta que punto la encíclica de Pablo VI [está basada en la Palabra de Dios]. Y porque es así, el Papa puede afirmar que el desarrollo humano: *“constituye como un resumen de todos los deberes”*. Si entendemos en efecto por desarrollo integral pasar de condiciones menos humanas, a más humanas, y entre lo más humano está la gracia, la fe, ser hijo de Dios, comprendemos muy bien que nos pueda decir: **que trabajar por el desarrollo es el resumen de todos los deberes.**

### **3.6.-Encuentro de Dios en la historia.**

*Gaudium et Spes*, N° 45, nos dice: *“El señor es el fin de la historia humana, el punto de convergencia de los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano, gozo y plenitud de las aspiraciones de todos los corazones”*.

Hay una finalidad inscrita en la historia; ahora bien, lo propio de la fe cristiana es creer en Cristo, es decir, creer que Dios se ha comprometido en forma irreversible con la historia humana, eso es creer en Cristo: creer que Dios ha tomado un compromiso con el devenir histórico de la humanidad.

Tener fe en Cristo es ver la historia en la que estamos viviendo como la revelación progresiva de Dios en su faz humana. *“El que me ve a Mí ve al Padre”*. Esto vale para todo hombre en cierta manera, según ese gran texto de Mat. 25, la parábola del juicio final que nos recuerda que la acción frente a un hombre, es una acción frente a Dios: Si diste de comer, de beber, etc. a Mí me lo diste; si lo negaste, a Mí me lo negaste.

El encuentro con Dios se da en el encuentro con el prójimo: es en los encuentros con los hombres que yo encuentro a Dios, es por eso que tener fe es vivir en función del mañana, que es el encuentro con el señor. Tener fe es caminar en la historia. La vida de fe es un proyecto hacia el futuro. Complacerse en el presente es ya tener nostalgia del pasado, es ya envejecer.

Dios no está a nuestras espaldas, para tomar una imagen de **Theillard de Chardin**, empujándonos para que caminemos. **Dios esta delante de nosotros revelándose en las mil caras que encontramos en los hombres, en las diferentes circunstancias.** Como dice **Peguy**: *“La fe que yo amo es la esperanza”*; la esperanza de encontrar a Dios en mis encuentros con los hombres.

Cristo es el lugar del intercambio, en Él el hombre da una faz humana a Dios y Dios da una faz divina al hombre. La aventura histórica, el sentido de la historia será el encuentro con Dios, será la revelación de Dios. Creer en Cristo, por tanto, es creer al mismo tiempo en la historia. El intercambio, el contacto con Dios está en la historia. Creer en la escatología, en los últimos tiempos, es el motor del proceso histórico.

La fe vista así es entonces el horizonte y es también el motor de todos los comportamientos humanos. En el mundo, el encuentro con Cristo es lo que encuadra todo nuestro comportamiento humano, al mismo tiempo que lo diviniza. El encuentro con Cristo se hace en el prójimo y de allí la pregunta clave: ¿quién es el prójimo?

La parábola del buen Samaritano, es clara. Se pregunta a Cristo: ¿quién es mi prójimo? Entonces el Señor cuenta una historia que en un examen superficial hace creer que el prójimo es el que está en el camino, el herido. Pero Cristo invierte al final la pregunta: ¿Cuál de éstos fue el prójimo del otro? ¿Quién de los tres? Ser cristiano es aproximarse, hacer prójimos, no el encontrarlos en mi camino sino aquel en cuyo camino yo me pongo: mi prójimo es aquel a quien yo me aproximo, soy agente de la historia.

Hay caminos en la vida en los que siempre encontraremos prójimos. Si yo tomo el camino de la liberación del hombre, encontraré millones de prójimos. El hombre con su libertad es el que construye su emancipación y su salvación. Es cierto que yo encuentro a Dios en el prójimo, pero en realidad al prójimo lo busco, me aproximo, lo hago prójimo. El último que pasó delante del herido lo hizo su prójimo.

El encuentro con Dios dinamiza la fe y actúa en la historia, porque no hay manera de encontrar a Dios fuera de ella. El cristiano no se puede colocar en una especie de ángulo muerto de la historia para verla pasar.

Que mi encuentro con Dios se da en el prójimo, es un tema bíblico clásico. Mat. 25, es un texto claro; pero todo el Antiguo Testamento lo dice: lo que le hacen al extranjero, a la viuda, y al huérfano, afecta a Dios mismo. Son los tres tipos de pobres, el extranjero mal visto por un pueblo nacionalista, la viuda que no tiene quien la sostenga y el huérfano sin el apoyo de sus padres.

La fe dinamiza mi actuar en la historia, me hace tomar en serio esa historia, porque yo no puedo ser cristiano fuera de ella y en este momento no hay que tener ningún temor en decirlo así y eso es lo que se llama una inteligencia del compromiso actual; no hay manera de ser cristiano en este momento sin un compromiso con la liberación. Para ser cristiano en nuestra época es necesario comprometerse en una forma u otra con el proceso de emancipación del hombre.

Pero al mismo tiempo que la fe radicaliza mi compromiso, que lo hace cada vez más profundo: al mismo tiempo la fe relativiza también la obra humana, es la dialéctica entre la radicalización y la relativización.

Relativiza la obra humana, porque la fe me impedirá contentarme con lo que hago y con lo que hacen los hombres. La fe me llevará siempre más lejos. Si Dios está delante no terminamos nunca de caminar. El cristiano es en cierta manera un insatisfecho. Para el cristiano el proceso de liberación del hombre no acaba nunca.

El N° 43 de la *Gaudium et Spes* plantea la relación de la fe y la vida y nos dice que la fe nos lleva a tomar la tarea en este mundo muy en serio. *“Pero no menos equivocados están quienes, por el contrario, piensan que pueden dedicarse de tal modo a los asuntos terrenos como si éstos fueran del todo ajenos a lo religioso, como si lo religioso se redujera a ciertos actos de culto y a determinadas obligaciones morales”*. La fe debe alimentar y criticar a nuestro compromiso en la historia. Debemos tomar nuestro compromiso en el proceso de cambio, de revolución, de emancipación del hombre, a la luz de la fe.

### **3.7.-Teología de la liberación en el Concilio Vaticano II.**

El Papa Juan Pablo II solicitó de la Congregación para la Doctrina de la Fe dos estudios sobre la Teología de la Liberación, *Libertatis Nuntius* de 1984 y *Libertatis Conscientia* de 1986. En ellos se argumentaba básicamente que, a pesar del compromiso radical de la Iglesia con los pobres, la disposición de la teología de la liberación a aceptar postulados de origen marxista o de otras ideologías políticas no era compatible con la doctrina, especialmente en lo referente a que la redención sólo era posible alcanzarse con un compromiso político.

En ese momento el Prefecto de la Congregación era el entonces Cardenal Ratzinger, crítico de la teología de la liberación, señaló en dichos documentos lo que consideraba *“errores de algunas formas de la teología de la liberación”*, que según conclusiones de la Congregación bajo su dirección son:

**1.-Desde un punto de vista teológico, el análisis marxista no es una herramienta científica para el teólogo que debe, previo a la utilización de cualquier método de investigación de la realidad, llevar a cabo un examen crítico de naturaleza epistemológica más que social o económico.**

**2.-El marxismo es, además, una concepción totalitaria del mundo, irreconciliable con la revelación cristiana,** en el todo como en sus partes.

**3.-Esta concepción totalitaria impone su lógica y arrastra las “teologías de la liberación” a un concepto de la praxis que hace de toda verdad una verdad partidaria,** es decir, relativa a un determinado momento dialéctico.

**4.-La violencia de la lucha de clases es también violencia al amor de los unos con los otros** y a la unidad de todos en Cristo; es una concepción puramente estructuralista, para legitimar esa violencia.

**5.-Decir que Dios se hace historia, e historia profana, es caer en un inmanentismo historicista,** que tiende injustificadamente a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación meramente humana, lo que está en oposición con la fe de la Iglesia.

**6.-Esto entraña, además, que las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad reciban un nuevo contenido** como “fidelidad a la historia”, “confianza en el futuro”, y “opción por los pobres” que en realidad les niega su sustancia teológica.



**7.-La politización de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos lleva a la aceptación de que un hombre, en virtud de su pertenencia objetiva al mundo de los ricos, es, ante todo un enemigo de clase que hay que combatir.**

**8.-Todo eso lleva a un clasismo intolerable dentro de la Iglesia y a una negación de su estructura sacramental y jerárquica, hendiendo al cuerpo místico de Cristo en una vertiente "oficial" y otra "popular", ambas contrapuestas.**

**9.-La nueva hermenéutica de los teólogos de la liberación conduce a una relectura esencialmente política de las Escrituras y a una selectividad parcial y mentirosa en la selección de los textos sacros, desconociendo la radical novedad del Nuevo Testamento, que es liberación del pecado, la fuente de todos los males.**

**10.-También entraña el rechazo de la tradición como fuente de la fe y una distinción inadmisibles entre el "Jesús de la Historia" y el "Jesús de la fe", a espaldas del magisterio eclesiástico».**

Los procesos y sanciones contra destacados teólogos de la liberación como Leonardo Boff, a partir de 1985 o Jon Sobrino en 2007, son un ejemplo de la oposición del Vaticano a algunos principios de la teología de la liberación.

#### **4.-Definición dogmática del Concilio Vaticano I y II.**

##### **4.1.-El Concilio Vaticano I respuesta al Fideísmo y Racionalismo.**

El siglo XIX está atravesado en el campo teológico por el problema de la relación entre fe y razón. Muchos autores intentan dar varias soluciones según se tengan en cuenta unos u otros autores del siglo precedente a los que se quiere responder.

En Francia, frente a los excesos de un racionalismo ilustrado, había una tendencia hacia el fideísmo. En Alemania en el esfuerzo de combatir contra el sistema del idealismo que desembocó en panteísmo hegeliano, y de rechazar el agnosticismo kantiano, algunos autores cayeron en errores, por ejemplo: **G. Hermes, A. Günther.**

De hecho surgieron dos posiciones extremas con respecto a la fe: un fideísmo donde la razón no vale nada para el conocimiento de la fe, y un racionalismo o semi-racionalismo, donde la razón explica todo. Es en esta situación de las cosas donde el Concilio Vaticano I salió al paso de los errores de la época.

Contra el hegelianismo afirma la distinción de Dios respecto del mundo y que Dios creó el mundo libremente y no para alcanzar mayor perfección. Frente al Deísmo afirma también que Dios cuida y gobierna el mundo con su providencia.

El capítulo II *De revelatione* comienza con la afirmación de la cognoscibilidad natural de Dios: *"Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas"*.

De este modo el concilio recoge la verdad de racionalismo y rechaza su falsedad: la razón no es la facultad perfectamente adecuada para el conocimiento en el campo

religioso pero tiene una cierta capacidad de conocer en este campo. La posibilidad de conocimiento natural de Dios a través de las cosas creadas, va dirigida aquí a la justificación de la fe en Dios y en su revelación frente a los diversos agnosticismos.

En la Constitución Dogmática sobre la fe *Dei Filius*, el concilio afirma que la revelación sobrenatural presupone la natural; el asentimiento de la fe a la revelación está racionalmente justificado sobre la base de argumentos extrínsecos; entre la fe y la razón hay una relación armoniosa y nunca oposición.

Si la razón natural no fuera capaz de conocer a Dios, la Revelación no hubiera sido posible, pues la revelación presupone un cierto conocimiento de Dios. Pues, para recibir una revelación, hay que creer en la existencia de Dios.

El CV. I en el canon 1 del capítulo 2 de la Constitución dogmática sobre la fe católica *Dei Filius* define dogmáticamente el tema del conocimiento natural de Dios: "*Si alguien dijese que Dios vivo y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas creadas, sea anatema*". De las actas del Concilio se recoge que el canon 1 estaba dirigido hacia aquellos que argumentaban que la existencia de Dios no puede demostrarse: kantianos, fideístas, agnosticistas.

#### **En resumen:**

Dios se ha revelado en dos maneras básicas: a través de la creación y por revelación sobrenatural de su vida íntima y de sus designios salvíficos para los hombres y la historia. Por la fe ayudada por la gracia de Dios asentimos a la revelación sobrenatural que Dios ha hecho de sí mismo por la autoridad misma de Dios que se revela. El estudio teológico empieza con la aceptación del misterio como misterio; es un conocimiento desde la fe. Para profundizar en el conocimiento teológico la utilización de analogía es inapreciable. El conocimiento teológico de Dios es verdadero, pero al mismo tiempo Dios está encima de cualquier conocimiento que podemos tener de Él.

#### **4.2.-El Concilio Vaticano II y la *Dei Verbum*.**

El Concilio Vaticano II asume el CV. I, pero tiene una perspectiva mucho más concreta e histórica. Dice que la respuesta definitiva sobre el hombre solo está en la revelación de Jesucristo.

En conclusión. La Biblia y la tradición afirman la razonabilidad de la fe; y la compenetración entre naturaleza y gracia, entre orden de la creación y el orden de la Redención.

#### **BIBLIOGRAFÍA:**

Artículo: "Teología de la Muerte de Dios".  
Artículo: "Teología de la liberación y contexto literario"  
Apuntes para el examen de bachillerato en Teología.  
Apuntes tesis de Mallorca.