

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN “VERSUS” TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

Theology of liberation “versus” Theology of prosperity

CORNELIO ATTICUS

Fecha de recepción: 17 de febrero de 2026

Fecha de aceptación: 22 de mayo de 2026

Resumen: La Teología y la Política son disciplinas que tienen su causa en la necesidad del ser humano de preguntarse por el futuro. Las dos contestan de la misma manera: prometiendo *paraísos* en este mundo y/o en el otro. En este sentido, las dos aspiran a colmar la *fe*, ofrecer *esperanza* y provocar la *adhesión* de los hombres a ciertas *creencias* e *ideas*. Así que no es extraño que nos encontremos en la historia momentos en que la Teología y la Política colaboren y/o rivalicen. En la época “moderna”, este fenómeno podemos verlo en el continente americano. Allí se viene usando la Biblia desde el s. XVII y hasta el día de hoy como parte del argumentario político sobre cómo debería ser el orden social. Ello ha dado lugar a dos visiones teológico políticas opuestas: la *teología de la liberación* y la *teología de la prosperidad*.

Palabras clave: Teología, Teología política, Ideología, Ciencias Sociales.

Clasificación JEL: D 74; F 51; E 2; E 59; P 16.

Abstract: Theology and Politics are disciplines that stem from the human need to question the future. Both respond in the same way: by promising paradises in this world and/or the next. In this sense, both aim to fulfill faith, offer hope, and provoke people’s adherence to certain beliefs and ideas. So it is not surprising that in history we find moments when Theology and Politics collaborate and/or compete. In the “modern” era, we can see this phenomenon in the Americas. There, the Bible has been used since the 17th century and up to the present day as part of the political argument about how the social order should be. This has given rise to two opposing theological-political visions: the Theology of liberation and the Theology of prosperity.

Keywords: Theology, Political Theology, Ideology, Social Sciences.

JEL Clasification: D 74; F 51; E 2; E 59; P 16.

I.

LO COMÚN DE LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA

Creyó el liberalismo racionalista que era posible una “*paz perpetua*” basada en la sola razón¹. Que una *ética formal general racional* acabaría con las disputas que provocaban las distintas *creencias* humanas². Semejante ingenuidad provocó, entre otras consecuencias, que muchos *creyeran* que una *legislación basada en esa clase de ética* serviría para organizar la sociedad prescindiendo de las *creencias* políticas y religiosas³. Fue así que la “modernidad” puso a la sociedad a merced de los experimentos de los llamados “científicos sociales”. La supuesta “ciencia Política”, la “Sociología”, la “Psicología social”, la “Econometría”, el “Derecho positivo”, entre otras materias, sustituyeron a la “Teología-política”, a la “Teología moral”, a la “Teología antropológica” y al “Derecho”. De la misma manera, al antiguo *sabio* fue remplazado por el “jurista positivista”, el “económetra” y el “politólogo”. El resultado de someter la acción práctica del ser humano a principios formales huecos, al número, el peso y la medida ya lo conocemos. Existe una línea recta y directa que une *ideologías seculares “modernas”* con las matanzas de católicos en la Revolución francesa, los campos de Auschwitz y, últimamente, a la aceptación legal de la eutanasia en Europa y la declaración del supuesto derecho al aborto en la reforma de la Constitución francesa en el mes de marzo de 2024.

La lección que nos interesa de esta historia es la siguiente. El ser humano no puede tener una “*cosmovisión*”⁴ sin *creencias*. De manera que, cuando el hombre decide dejar de adorar a Dios (en el caso de

¹ Kant, I., 1999. La elección del título de este opúsculo por Kant creemos que tiene mucho significado. Le sirve para contrastar con la paz perpetua que promete la religión. Obsérvese que idea de la “*paz perpetua*” tiene su antecedente en Isaías (Is. 9, 7).

² Kant, I., 2001.

³ Kant, I., 1998, (prólogo) B134, nota k). Ver también, Comte, A., 1982.

⁴ Atticus, C., (2), 2025, p. 211.

Europa, el Dios cristiano), inmediatamente cae de rodillas ante el peor de los hombres (el político) o/y un animal o/y una piedra o/y un árbol o/y la Pachamama. Así que, más bien, antes de poner nuestra confianza en la sola razón humana, o esperar que un mundo sin seres humanos fuera a ser mucho mejor que con nosotros en él, hay que examinar con mucho cuidado cuáles son nuestras *creencias*. Y, claro está, porque somos necesariamente seres de *creencias*, somos los únicos seres de la tierra *teológicos* y/o *políticos*.

A) Facultades implicadas en el examen de las creencias

Sabiendo todo lo que nos jugamos si nuestras *creencias* no son las correctas, lo cierto es que existen algunas dificultades a la hora de examinar su verosimilitud. Una de ellas, es que, en dicha indagación, intervienen la *razón* y el *corazón*. No me estoy poniendo sentimental al referirme al “corazón”. Estoy siendo muy preciso con el hecho de que las *creencias* acerca de cómo *debería ser el futuro* llevan aparejadas *necesariamente* una *adhesión volitiva* por parte del ser humano. Esto es tan importante que, cuando los seres humanos se adhieren a unas *creencias*, forman grupos de semejantes y, fijémonos, desde ellos, promueven acciones para alcanzar sus objetivos o, en su caso, luchan contra los grupos distintos que se les pueden oponer. El modelo de funcionamiento de las ideologías que hemos propuesto tiene en cuenta este fenómeno⁵. Tampoco quisiera que, cuando me remito a la *razón* y el *corazón* —como facultades implicadas en el análisis de las *creencias*— dar lugar a que se piense que en este examen interviene una parte *racional* y otra *irracional*. Este juicio estaría suponiendo que lo *volitivo* en el hombre siempre es arbitrario y la razón muy sensata. Y eso no es así. La *razón* puede ser muy irracional, lo mismo que el *corazón* puede estar ordenado⁶. Así que no es cierta la idea de que es la *razón* la que en todo caso ordena el *corazón*. Esta afirmación presupone la cuestionable afirmación de que la razón es una facultad más alta que la voluntad y, además, obvia, entre otras cosas, todas aquellas situaciones en las que la

⁵ Atticus, C., (2), 2023; LVII, 2024; (2) 2025.

⁶ San Agustín, *De Civ. Dei*, XV, 22.

razón busca los caminos y los medios para alcanzar el fin que propone el *corazón*⁷. Esto es tan importante que, en muy buena medida, es en el corazón humano donde aparecen los fines que cada persona *crea* necesarios para ser feliz. El equívoco (tan común) proviene de la racionalización de la moral. Al menos desde el mito del auriga del diálogo *Fedro* de Platón, se ha usado un esquema en el que la *acción práctica correcta* es aquella en la que voluntad obedece a la razón. Pero, a poco que nos fijemos, existen las mismas razones para considerar *esencial* en el ser humano a la razón y el corazón. De hecho, el mismo argumento que sirve para señalar a la *razón* como cualidad esencial del ser humano, sirve también para realzar su *corazón*; éste es, el espectro afectivo del ser humano es incomparablemente más amplio y excelente que el de cualquier animal (lo mismo que sucede con la razón). Este pequeño rodeo, en el que me he extendido un poco, afecta a nuestro tema por lo siguiente. Quisiera poner en evidencia que tanto la *razón* como el *corazón* requieren estar *educados* para operar correctamente y, así, poder examinar la verosimilitud de unas *creencias*⁸. Usando la metáfora de Platón, se exige que el auriga esté formado como tal y, de esta manera, *crea* que tendrá éxito en la carrera, *idee* una estrategia para ganarla y, como no, que sus dos caballos estén educados (domados) para tirar de la biga. Los hebreos integraban muy bien estas dos dimensiones del hombre a través de la palabra “*lev*” (*Dt* 6,5; *Prov.* 13, 22, etc.).

Al llegar a este punto es cuando nos topamos con la cuestión que domina todas las *disciplinas práctico-sociales* y, naturalmente, también la *Teología política*: ¿En qué *creer*? ¡No qué pensar! Pues, como veremos, la razón lo único que hace, en lo más fundamental de las *disciplinas práctico-sociales*, es dar un armazón de *ideas* a las *creencias*. Pues bien, cuando queremos contestar qué es lo que hemos de *creer*, nos damos cuenta que no existen centros educativos del *corazón*. O, cuando en alguno se intenta algo así —eso que llaman “educación en valores”— lo que se puede pensar es que esos centros *ideologizan*. Esta situación nos vuelve a remitir a la importancia de la religión y la política en la educación y, claro, a la corrección de nuestras

⁷ “El hombre no sólo vive, sino que ama y razona; en él, la vida biológica alcanza su más alto nivel” (Lewis, S.C., 2006, p. 170). Ver también Atticus, C., 2024.

⁸ Atticus, C., 2024, pp. 24 ss.

creencias. La solución a esta cuestión es muy difícil. Como veremos a lo largo de este artículo es muy fácil que la persona acabe extraviándose entre *creencias* falsas o, incluso, perversas.

Pues bien, ahora que sabemos que la política y la religión se dirigen a las *creencias* del ser humano; que sabemos también que las *creencias* forman una parte fundamental de cualquier “cosmovisión” y determinan el funcionamiento de las ideologías; veamos qué tipo de facultades humanas son las encargadas de mover al ser humano animadas por las *creencias*.

B) Las facultades humanas objeto de la Política y la Religión

A pesar de lo común y constante del hecho de que se *yerre* y se *engañe* desde el poder político y religioso utilizando las *creencias*, la cuestión es la de saber por qué los seres humanos —pese a que constatamos este hecho una y otra vez— seguimos *creyendo* y, naturalmente, exponiéndonos a los *errores* y *engaños* de quienes ostentan el poder. Pienso que la respuesta está —aunque no sea definitiva— en nuestra condición de ser seres que se “*construyen*” hacia el *futuro* con otros⁹. Si el *futuro* no fuera tan importante para nosotros (tanto individual como comunitariamente), ciertamente, la *promesa* política y religiosa no nos afectaría del modo en que lo hace. Pero, desde que nacemos, somos seres en continua *construcción*. No llegamos a la plenitud de nuestro ser como por ejemplo lo hace un gato (al año de nacer). Sino que a lo largo de toda nuestra vida vamos contrayendo o dando de sí nuestro ser. Por ello, a diferencia del gato, la *verdad*, el *bien* y la *belleza* forman parte del horizonte futuro de cada acción. Así que, desde el momento en que venimos a este mundo, se nos empuja hacia adelante en la vida con *promesas* de premios y/o castigos (sobre lo que es verdadero, bueno y bello) futuros. Y, naturalmente, es la adhesión o no a estas *promesas* las que, a través de la *confianza*, concretan en cada uno de nosotros muchas de las valoraciones sobre lo que es verdadero y bueno. Y esto es algo tan esencial en nuestra condición humana que hay

⁹ Atticus, C., 2024.

una serie de *facultades* preparadas para que la *promesa* tenga tanto efecto sobre nosotros. Estas facultades son precisamente a las que se dirigen tanto la política y la religión: la *esperanza*, la *fe* y el *amor*. De manera que, según lo que hemos dicho, podemos decir análogamente que los políticos civiles y religiosos vienen a ser una especie “padres” de los demás en la vida adulta¹⁰. El lenguaje común nos dice mucho sobre esto. Se habla del “padre de la patria”, de los “padres de la constitución”, nos referimos a ciertas actitudes políticas o religiosas como “paternalistas” o usamos la palabra “madre” para referirnos a la Virgen o a la Iglesia, o la palabra “padre” para referirnos a los sacerdotes —a pesar de que el Señor nos advierta de que no se llame a nadie de esta manera (Mt 23, 9), etc.

El contenido de la *promesa* política y religiosa es muy similar. Las dos nos proponen un *paraíso* en la tierra o en el cielo e, incluso, en la tierra y en el cielo. Y, claro, a partir de ahí, todo su argumentario consiste en suscitar la *fe* en unas *creencias*, para que el *corazón* del hombre asienta con su *voluntad* —adhiriéndose a una *persona* (de aquí la palabra “autoridad”)—, para participar (con otros) de una *esperanza* que sirva de impulso para el proyecto vital hacia el futuro. A partir de lo dicho, se puede entender perfectamente los escenarios en los que la política y la religión se han aliado o han luchado entre sí.

No queremos terminar este apartado sin resolver una pregunta que, quizás, se haya podido suscitar en el lector. Me refiero a si lo que hemos afirmado lleva a la conclusión de que la religión es una *ideología*. Dicho de otra manera, en el peor sentido del término “ideología”, si la religión y la política son en todo caso un *engaño*. Pablo VI, por ejemplo, quiso diferenciar la *Religión católica* de la *ideología*¹¹ dando a entender que en la religión no cabe el fenómeno

¹⁰ La idea de “autoridad” es clave en toda esta materia. Dice C.S. Lewis: “El noventa y nueve por ciento de las cosas que creemos las creemos por autoridad” (Lewis, C.S., 2006, p. 79).

¹¹ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975. Una de las acciones más confusas que han emanado del Concilio Vaticano II es el llamado diálogo con el “mundo moderno” (v. *Gaudium et Spes*, 1965), el ecumenismo (v. *Unitatis Redintegratio*, 1964) o el “diálogo interreligioso” (v. *Nostrae Aetate*, 1965). Esta actitud disuelve como un azucarillo en un vaso de agua la Buena noticia depositada en la Iglesia católica entre las propuestas de un “mundo feliz” de la política secular y otras religiones.

engañoso de las *ideologías*. No estuvo muy fino en este punto el Santo Padre. Hay que ordenar un poco las ideas con respecto a la noción de “*ideología*”¹². La religión supone una “*cosmovisión*” y, como tal, se vuelve “*ideológica*” en el momento en que choca contra otras “*cosmovisiones*” distintas (ya sean seculares o religiosas). Ahora bien, lo mismo que sucede con las ideologías políticas, existen “*cosmovisiones*” religiosas más verdaderas y buenas que otras. Y, claro, en este sentido, no cabe hablar de “*engaño*” en la religión y la política. Más bien, como hemos dicho al comienzo, de lo que habremos de ser muy conscientes es sobre la verdad y el bien que hay en aquello en lo que *creemos*.

Más precisamente, en el caso de la *Religión cristiana católica*, ésta es la única que, desde sus orígenes, ha sometido a sus *creencias* al análisis de la *razón* y el *corazón*. Sólo Ella ha analizado la verosimilitud y bien de sus creencias sopesándolas en la balanza del corazón y la razón. Desde que San Justino (S. II) dijo que “*toda verdad nos pertenece*”¹³, esto ha sido así. Lo cual, naturalmente, ha llevado a que el cristianismo haya participado, de una u otra manera, en todas las polémicas filosóficas y científicas que se han dado en Occidente. Y, de la misma manera, a que se viera afectado por cismas provocados por diferencias *ideológicas*. Esta situación explica que podamos abordar un tema como el de este artículo (en el que veremos dos posiciones muy distintas respecto al uso político de la Biblia).

Ya sabemos qué importancia tienen las *creencias* respecto de las disciplinas práctico-sociales. También hemos visto cómo la política y/o la *religión* se vuelven fundamentales en estas materias al proponer respuestas sobre el futuro en las que los seres humanos quedan amalgamados como grupos a través de las facultades (virtudes teologales) de la *fe*, la *esperanza* y el *amor*. Además, hemos ofrecido la razón de que sea en la religión cristiana en donde pueden aparecer distintas propuestas interpretativas de la Biblia. En fin, tenemos hasta aquí toda la explicación de por qué son posibles la *Teología de la liberación* y la de la *prosperidad*. Pues bien, el primer paso en nuestro análisis de estas dos *Teologías políticas* va a ser

¹² Atticus, C., (2), 2025, p. 211.

¹³ San Justino, *Seg. Apol.*, XIII, 4.

también algo común a las dos. Me refiero al texto bíblico que una y otra teología van a usar de manera más general para explicar sus *propuestas políticas*. Éste es el Éxodo.

II.

EL ÉXODO, LA “LIBERACIÓN” Y LA “PROSPERIDAD”

En un recentísimo discurso del presidente de Argentina Don Javier Milei en el foro de Davos (enero de 2026), le veíamos acudir al libro del Éxodo de la Biblia para ejemplificar los males de la ideología socialista sobre la sociedad. La elección del Éxodo a muchos (sobre todo en la Europa pagana) podría parecerles una excentricidad, algo fuera de lugar. Pero el presidente Milei estaba siendo muy consecuente con los argumentarios políticos que se usan en América. Y es que el Éxodo se viene utilizando en todo el continente americano desde el s. XVII para dar peso y verosimilitud a ciertas ideas políticas.

Pues bien, siguiendo los esquemas políticos de nuestra época (*liberalismo* v. *socialismo*), en América podemos distinguir una utilización del Éxodo según la *Teología de la liberación* y otra muy distinta por parte de la *Teología de la prosperidad*. De manera que, antes de ver la manera tan diferente en que usan ese texto unas y otras corrientes políticas, cabe que nos preguntemos: 1) ¿Qué elementos epistemológicos se han usado para formar el *arquetipo político* de este mito (*razón-imaginación-historia*)? 2) ¿De qué manera usa este mito el *poder político* y la *libertad* como elementos claves del *arquetipo político* que contiene? 3) ¿Qué lugar ocupa la *ley* y el *dinero* entre esos elementos? 4) ¿Cómo trata el Éxodo el tema de la *violencia*? Contestamos muy brevemente.

- 1) *Dimensión epistemológica del Éxodo*. El mito histórico-político del Éxodo es muy diferente a los que podemos encontrar en las culturas de Mesopotamia y, en general, en las culturas del llamado “*creciente fértil*” (en expresión atinada de James Henry Breasted), en Egipto, en Grecia o la cultura germánica. El Éxodo hilvana *racionalmente* la *imaginación* y la *historia*. En él encontramos personajes históricos, lugares

y pueblos concretos y acontecimientos fidedignos. Y efectivamente también, la narración tiene muchos más elementos que los propiamente históricos. Ahora bien, no debemos perder de vista que la razón de ello está en que se pretende una *explicación arquetípica convincente*. Ello se consigue utilizando la razón, la realidad y la imaginación, pero, lejos de mostrar algo falso —y esto es lo fundamental en la teoría de los mitos—, lo que se nos presenta es un *arquetipo verdadero para cualquier época y sociedad*¹⁴.

- 2) *Elementos claves del arquetipo político que contiene el Éxodo*. En el Éxodo se nos presenta una situación que podemos reconocer en muchas sociedades de cualquier época. El *pueblo hebreo* está siendo oprimido por el *poder político* del Faraón. Ello nos lleva directamente al *núcleo ideológico* de la historia: la dialéctica entre el *poder político* y la *libertad*. Se recordará que el pueblo hebreo no reivindica mejores jornales, tampoco desea subvertir el poder del Faraón, cambiar el orden social egipcio o remplazar a sus dioses por el culto a Yahvé. Nada de eso. El pueblo hebreo *desea ser libre*. Y aquí viene lo común que hemos visto entre la política y la religión: por la *esperanza* de la *promesa de un paraíso* distinto al del Faraón. Dios *promete* a su pueblo una “*nueva tierra*”.

A partir de ahí comienzan toda una serie de lecciones acerca de la *libertad* en su relación con el *poder político*. Lecciones que, por constar en un *arquetipo*, pueden ser objeto de lecturas diferentes. Quisiera destacar una que nos sirva para concretar las *ideografías* con las que explicaremos tanto la *Teología de la liberación* como la de la *prosperidad*. Me fijo en la situación en la que el pueblo hebreo comienza a sentir molestias en su travesía por el desierto y recuerda con agrado su situación de servidumbre bajo el poder del Faraón. No es que el pueblo hebreo haya dejado de creer en la promesa de Dios sobre una nueva tierra, es que no quiere seguir esforzándose en atravesar el desierto. Pues bien,

¹⁴ De ahí que se haya dicho que es una historia que ha sobrevivido al proceso social de la secularización política (Walzer, M., 1985, pp. 184-185; Hendel, R., 2001, pp. 601-622).

este hecho nos lleva a una relación de enorme calado: *libertad política y esfuerzo*.

- 3) *Lugar que ocupa la Ley y el dinero*. A continuación, el Éxodo distingue la *Ley verdadera* de cualquier otra clase de *ley*. Es decir, se pone en juego otra relación de conceptos fundamentales para la teoría política (autoridad y potestad). Esta idea podemos considerarla con la que hemos visto en el apartado anterior. La Ley de Dios es entregada a Moisés durante el *esfuerzo del pueblo hebreo por la libertad* en el momento exacto en el que el pueblo hebreo sucumbe al esfuerzo. De esta manera, podemos ampliar nuestro esquema de conceptos para una *teoría política* y del *derecho*, a saber: *libertad, esfuerzo y Ley*. Seguro que esta secuencia de ideas le estará despertando al lector un sinnúmero de argumentos y posibilidades teóricas acerca de la Política y el Derecho.

Las escenas del *becerro de oro* y de la *entrada violenta en la tierra* prometida son usados en el Éxodo para hacer valoraciones acerca de la *riqueza*. Muy brevemente, porque lo veremos ampliamente más adelante, apuntamos que en la *Teología de la liberación* se usará la escena del *becerro de oro* para argumentar acerca de lo pernicioso que puede llegar a ser la riqueza para la dignidad humana¹⁵. Por el contrario, la *Teología de la prosperidad* utilizará la escena de la *entrada en la tierra prometida de manera violenta* para defender que la riqueza es el premio que Dios da a los que se esfuerzan¹⁶.

- 4) *Tratamiento de la violencia*. No sería un mito del Éxodo legible en clave política sin este último elemento. Pues bien, la *violencia* está presente a lo largo de toda la narración. Para salir de Egipto, el pueblo hebreo ha de enfrentarse a la ira del Faraón. Y, naturalmente, cuando decide volver a Egipto, el pueblo hebreo tendrá que enfrentarse a la ira de Dios. Además de estas dos escenas claves sobre la

¹⁵ Treballe, J., 2008, pp. 309-310.

¹⁶ Por ello, hay quien se opone a que se use el Éxodo como arquetipo de la liberación: "Mientras haya gente que crea en el Yahvé de la liberación, el mundo no estará libre del Yahvé conquistador" (Coffe, J., 2014, p. 14).

violencia, es también muy importante aquella en la que el pueblo hebreo llega a la tierra prometida (v. libros de *Josué* y *Jueces*).

Por lo tanto, usando nuestra metodología¹⁷, serán temas clave en la explicación que llevemos delante de la *Teología de la liberación* y de la *prosperidad* la siguiente *relación dialéctica* y las siguientes *ideografías*:

- a) **Relación dialéctica:** *Poder político versus la libertad*.
- b) Ideografía (A): El “paraíso” (riqueza como promesa de una tierra nueva).
- c) Ideografía (B): La “violencia” en su relación con la autoridad.
- d) Ideografía (C): La “ley” (relación de la libertad con el esfuerzo).

III.

DE LA TEOLOGÍA A LA TEOLOGÍA POLÍTICA

La *Teología política* ha intentado suplantar a la perspectiva metafísica que dominaba la *Teología escolástica*. Con esta afirmación no quiero dar a entender que la *Teología escolástica* no dijera nada acerca de la política. Sí que lo dijo; pero de manera derivada de la *Teología fundamental*, la *dogmática* y la *moral*. Pero, como digo, a partir del s. XVII, lo cierto es que la *Teología política* comienza a ser para muchos el enfoque dominante en la lectura de la Biblia. Para entender las causas de este fenómeno (y de que hoy podamos hablar de *Teología de la liberación* y de la *prosperidad*) tenemos que fijarnos en dos hechos que corren paralelos: a) El intimismo subjetivista en la *lectura espiritual* de la Biblia; b) El “cientificismo” en la lectura la de la Biblia. A partir de aquí, la Biblia dejará de ser una fuente de conocimiento para el desarrollo de la vida social (vgr. Europa) o, como veremos, la Biblia quedó expuesta a la *hermenéutica política* (vgr. América).

¹⁷ Atticus, C., (2), 2023; LVII, 2024; (2) 2025.

A) El subjetivismo “moderno”, la muerte de Dios y la Teología política

Lutero ofreció en la época “moderna” los argumentos para recluir en la intimidad del hogar a la religión cristiana¹⁸. Las ideas protestantes, en cierto sentido, se aliaban con ideas laicistas de muchos ilustrados franceses (“*el enemigo de mi enemigo es mi amigo*”)¹⁹. De tal manera que, en un momento dado, la *Religión católica* se vio cercada ideológicamente por las *creencias e ideas* políticas protestantes y laicistas de la Ilustración francesa²⁰. Las dos, insistimos, coincidían en un punto: *la Religión cristiana católica no debía ser relevante a la hora de ordenar la sociedad*.

El genio de Kant consiguió dar consistencia sistemática a esas dos corrientes. El filósofo de Königsberg, que lloraba leyendo a Rousseau, elaboró un sistema filosófico (teórico y práctico) en el que la *razón formal determinaba el mundo y la acción humana*. El sistema producía los siguientes resultados:

- a) Al establecer las *leyes formales prácticas* de la conducta humana, creía descubrir “científicamente” (vgr. imperativos categóricos) aquello de lo que hablaban los filósofos desde antiguo, a saber, la *ley natural* en el ser humano.
- b) A partir de lo anterior, la Biblia debía interpretarse circunscribiéndola a la *ley natural* (según Kant) es decir, entre los límites de los principios prácticos a priori²¹.
- c) Y, a partir de a) y b), la *ley positiva* del Estado y la *ley práctica* no podían contradecirse.

La importancia del sistema kantiano estuvo en que aplicaba el principio de la “ciencia moderna” de adelantar el “método” para llegar a la verdad²² y, como decimos, parecía concretar racionalmente

¹⁸ Bolch, E., 1968, pp. 152-181.

¹⁹ Muchos de los teólogos a los que nos vamos a referir se declaran herederos de la tradición ilustrada (Metz, J-B., 1968, p. 390; Rendtorff, T., 1972, pp. 73-74, etc.).

²⁰ En detalle, primera parte del artículo: Atticus, C., (2) 2024.

²¹ Kant, I., 1995; 1996.

²² Atticus, C., (2) 2024.

la *ley natural* en el ser humano²³. De manera que, no sólo los protestantes en Europa, sino muchos paganos laicistas e incluso católicos, quedaron deslumbrados por la filosofía kantiana. El hechizo llega hasta el día de hoy. No obstante, en el sistema de Kant existía un problema de fondo y muy grave. Los principios a priori y generales que encontraba en la razón práctica eran *formales*. De manera que, si uno sentía que, por ejemplo, la abolición de la propiedad privada era algo bueno, podía servirse de los imperativos formales de Kant para legislar con este contenido sobre los demás. Kant, en contra de lo que incluso él podía esperar de su sistema, había dado paso al *relativismo moral*. Fue la *Filosofía de los valores* de Max Scheler la que puso en evidencia el desenfoque kantiano²⁴. La consecuencia de todo ello fue que el nuevo campo de batalla de la política y la ética paso ser el de los “valores”. Todos —y esto es una idea que prevalece hoy— acabaron convencidos de que la ley del Estado era la ley ética (que lo bueno era lo que dijera el Estado). Así que, será a los llamados “derechos fundamentales” (de distintas “generaciones”) a donde la “modernidad” llevaría el debate ético-político. Obviamente, es un desafuero dar por sentado e indiscutible que lo que diga el Estado acerca de cuántos y qué contenido tienen los derechos fundamentales es lo correcto. Más bien, hay que hacer una enmienda a la totalidad a cómo Kant dejó planteadas las cosas. Pero este no es el tema aquí. Lo que queremos resaltar con lo dicho es la manera en que la política fue comiendo terreno a la religión en Europa y condicionando la lectura de la Biblia en el continente americano.

Pues bien, en este contexto, la Biblia dejó de ser tratada como un Texto revelado y pasó a ser tratado como un conjunto de textos (teoría de los géneros), de distintas épocas (método histórico), que podía ser útil para entender la historia en general²⁵. Y, claro, en

²³ Sépase que esta cuestión se volvió muy importante desde el nominalismo. Duns Escoto había defendido, en contra de Santo Tomás de Aquino, que de los diez mandamientos sólo aquellos que obedecían al respeto debido a Dios eran absolutos morales (*Ordinatio*, III).

²⁴ Scheler, M., 1922.

²⁵ Así, Reimarus, H.S., 1768; mucho más tendencioso: Thiry, P.H., 1769; también ver Bauer, B., 1840; etc. Estos libros son un buen ejemplo justamente de un enfoque sobre la vida de *Cristo* en la que se ha prescindido totalmente su dimensión divina. Ver las críticas a estas obras de Schweitzer, A., 1906 y 1913. Destaca este autor la idea de que el

esta línea, cabía preguntarse por la “autenticidad positiva” de sus datos. Así es como comienzan a proliferar los estudios protestantes e ilustrados sobre la Biblia en los que se empieza a tratar a Cristo como si fuera un político. Los análisis lingüísticos e históricos que habían comenzado en el Renacimiento (Erasmus, Cardenal Cisneros, Spinoza, etc.) y que, en algún caso, como el de Spinoza, habían tomado una dirección política muy clara²⁶, ahora, con el impulso secular de la Ilustración e intimista del protestantismo, el enfoque político sobre la Biblia pasó a ser el sobresaliente.

El primer resultado nefasto de todas estas confluencias se produjo durante el Romanticismo. Hegel, el teólogo ateo más influyente de esta época (y en muchos sentidos hasta el día de hoy), hablará de la muerte de Dios²⁷, presentará al Estado como una divinidad entre los hombres²⁸, se referirá a los superhombres destinados a salvar a la humanidad²⁹ y, con Kant, defenderá la superioridad del pueblo alemán³⁰.

B) Los economistas como “científicos sociales” e intérpretes de la Biblia

Expuesta la Biblia a las interpretaciones políticas del siglo, sólo quedaba que los enfoques de las nuevas “ciencias sociales” se utilizaran para seleccionar políticamente los textos bíblicos. Durante

método histórico puede ser muy variado y, en este sentido, en muchas ocasiones se elige el método a medida de lo que previamente se quiere decir. Un libro muy equilibrado, en el que se indica la necesidad de trabajar el aspecto histórico con el de la fe, es Kähler, M., 1896. Nos permitimos recomendar la lectura de la introducción en la obra de *Jesús de Nazaret* (2007) de Benedicto XVI, en ella encontrará el lector el punto de vista acertado y equilibrado que hay que mantener en este tema.

²⁶ Spinoza, B., 1976. Este enfoque perdura en autores recientes tan importantes como Schmitt, C., 1922

²⁷ Hegel, G.W.F., 1993, c. VII.

²⁸ Hegel, G.W.F., 1830, §.279

²⁹ Dirá Hegel: “Tales son grandes hombres históricos, cuyas propias misiones involucran esos grandes asuntos, los cuales son la voluntad del espíritu mundial” (Hegel, G.W. F., 2003, p. 30)

³⁰ Kant, I., 2000, p. 43 s.s.; Hegel, G.W. F., 2003, p. 208 s.s. Con estos mimbres intelectuales, el biólogo Heackel declarará que los tres niveles de individuación son la célula, el individuo y el Estado (Ver Heackel, E., 1907, cap. VII).

los ss. XVII y XVIII la nueva “ciencia social” emergente con capacidad cuantitativa fue la Economía. El liberalismo utilitarista había seguido los pasos teológicos del protestantismo (del hombre no cabía esperar nada bueno); así que redujo la acción humana a un solo principio: el *egoísmo*. A partir de él, y tratando la vida social como un mercado, llegaba a resultados cuantitativos que era posible evaluar en términos, fijémonos, de *eficiencia*. Así que, el mismo filósofo que había proclamado la muerte de Dios (Hegel), llamó la atención sobre que la Economía era la más “*moderna de las ciencias*”³¹ y, detrás de él, como se sabe, Marx, usando el método empírico (mercancía=átomo), elaborará un sistema, en el que el *mercado*, lejos de llegar a equilibrios eficientes, conducía a una dialéctica o lucha entre las clases sociales y, en su desarrollo último, al *colapso económico*³².

Obviamente, el debate entre los *liberales* y los *socialistas* se volvió especialmente crudo a propósito del método. Recuértese que la “modernidad” había reducido el tema de la verdad a un problema de “método”³³. Y, claro, no podía ser que las dos ideologías seculares propusieran un *paraíso* en este mundo tan distinto —utilizando supuestamente las dos un método científico. Adam Smith, John Locke, David Hume y, naturalmente, Marx y sus seguidores, pasaron a ser las personas con “autoridad”; las personas en quien *creer*. San Buenaventura, Santo Tomas de Aquino, Duns Escoto, Francisco de Vitoria, etc., es decir, todos los que concebían la Economía o el Derecho como una parte derivada de la Teología, estaban “*trasmochados*”. La delirante *creencia* en la *política* alcanzó su máximo grado en quienes consideraban como parte de la solución el ateísmo (vgr. “*ateísmo científico*”). Léase el panegírico de Engels ante la tumba de Marx el 17 de marzo de 1883; sobran comentarios.

Esta situación creaba un enorme conflicto con la *promesa* que la Iglesia Católica transmitía acerca de un *paraíso*. En clave de *oferta política*, el cristianismo católico sólo prometía un futuro mejor escatológico (Ap. 21-22), mientras que el *marxismo* y los *liberales seculares*

³¹ Hegel, G.W.F., 1830, §.189; 2000, §.526.

³² Atticus, C., LIX, 2026.

³³ Un ejemplo de este debate es el que se vivió en la Escuela Austriaca: Menger, C., 2006.

prometían un *paraíso* aquí y ahora. La Iglesia católica no podía prometer más. Era mucho más realista que los iluminados del siglo. La situación condujo a que la Iglesia Católica, por un lado, reaccionara contra la “modernidad”³⁴, pero, de manera positiva, a que diera comienzo a la llamada doctrina social de la Iglesia³⁵.

C) Del marxismo económico al marxismo existencial a la hora de interpretar la Biblia

La *Teología de la liberación* no sólo lee la Biblia en términos *económicos marxistas*, sino que también —y esto se ha destacado menos— a través de las lentes de la *filosofía existencial marxista*. Veamos esto.

La vigencia del marxismo económico se prolongó hasta bastante después de la Segunda guerra mundial. La situación de vencedores —tanto de los Estados Unidos como de la URSS— daba la impresión de un empate en la pugna ideológica (*liberalismo económico* versus *socialismo económico*). Pero no pasó mucho tiempo para que fuera evidente para todos que los ciudadanos que estaban en el lado soviético del telón de acero eran los que saltaban al lado occidental para poder sobrevivir. El desastre de la economía socialista era obvio. Ni la planificación quinquenal había logrado una mayor riqueza para la Unión Soviética, ni tampoco el capitalismo había colapsado —tal y como vaticinaba “científicamente” Marx. Pero, de esta situación no se derivó que los socialistas abandonaran sus *creencias* e *ideas*. Al contrario, las hicieron mutar pasando de la *cuestión económica del capital* a la *cuestión existencial del capital*.

El tema para los socialistas ya no podía ser que el capitalismo producía pobreza estructural. Ahora el argumento era que *la prosperidad económica provocaba la indignidad de la persona a través del consumo*. Si Hegel había certificado la *muerte de Dios* para dar paso al marxismo económico; algunos “intelectuales” franceses y alemanes se daban la mano para *matar al hombre* y seguir dando pábulo a las *creencias* socialistas. Entre los filósofos más destacados en esta línea están Sartre y Heidegger. Sartre es el gozne sobre el que el marxismo

³⁴ San Pio X, *Pascendi* (1907).

³⁵ León XIII, *Libertas* (1888) y *Rerum Novarum* (1891).

gira desde sus presupuestos *económicos* a los *existenciales*. Es él el autor que hace compatibles el existencialismo con el socialismo en sus obras el *Ser y la Nada* (1943) y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Por su parte, Heidegger había reducido el mundo a una interpretación “circular” relativista³⁶. De manera que los “intelectuales” existencialistas marxistas se apoyaron en estas “autoridades” intelectuales para, atención, atacar la *consistencia del ser humano* a través del pretexto de liberarle de la *opresión cultural capitalista*. Michel Foucault, Lévi-Strauss, en general, toda la *Escuela de Frankfurt* (Adorno, Habermas, Fromm, Marcuse, etc.) son autores que podemos clasificar dentro de esta tendencia. No exagero nada acerca de que propugnan la *muerte del hombre* como fundamento de su nueva *filosofía existencial socialista*. Son palabras de algunos de estos filósofos: “la muerte del segundo (Dios) es sinónima de la desaparición del primero (Hombre)”³⁷; “no es posible constituir al hombre sin disolverlo”³⁸ o “no es posible conocer algo acerca del hombre sino a condición de reducir a cenizas el mito filosófico del hombre”³⁹.

Con este clima intelectual, en los años sesenta del siglo pasado, el empuje de las ideologías políticas sobre la Teología en las universidades (también las católicas) fue imparable. Ya no sólo afectaba a las sociedades impregnadas hasta la médula de protestantismo y laicismo francés. El Concilio Vaticano II se abría en clave, ¡jojo!, “modernista”⁴⁰. Teólogos importantísimos en el Concilio Vaticano II como Karl Rahner, entre otros, discípulo intelectual de Heidegger, formaría parte de la llamada “Escuela católica de Heidegger” y, bajo el llamado “*giro antropomórfico*”, extenderá la carta de ciudadanía cristiana a todas las personas de “buena voluntad”⁴¹. Lo políticamente correcto había pasado a ser un criterio del magisterio de la Iglesia católica (vgr. “Ecumenismo”, “diálogo con otras religiones”, etc.).

³⁶ Heidegger, M., 2016, p. 312.

³⁷ Foucault, M., 1966, pp. 353 y 396.

³⁸ Lévi-Strauss, C., 1964, p. 357.

³⁹ Althusser, L., 1967, p. 236.

⁴⁰ Ver discurso de apertura del Concilio Vaticano II de Juan XXIII (11-X-1962) y el discurso de cierre del Concilio de Pablo VI (8-XII-1968).

⁴¹ La expresión que empleará Karl Rahner será la de “*cristianos anónimos*” (Rahner, K., 1984, VI).

D) El “giro antropomórfico” en la Iglesia Católica

Cuando los autores se refieren a la *Teología de la liberación*, el foco siempre viene a parar sobre la Iglesia Católica. Ya hemos explicado la razón de ello. Pero, no debe perderse de vista que, antes de que el marxismo produjera estragos en el magisterio de la Iglesia católica, fue en el pensamiento protestante donde el marxismo cuajó sin ningún problema. Esto es fundamental tenerlo presente, pues, es a partir de la influencia de los teólogos protestantes sobre los teólogos católicos que, efectivamente, el desvarío marxista *económico y existencial* comienza a extenderse por las universidades católicas. La fecha en la que, más o menos, comienza esta influencia es sobre los años veinte del siglo pasado. En esas fechas aparecen una importante corriente de teólogos católicos que dejaron de atender a cómo *Dios puede explicar al ser humano* para —¡atendamos al cambio de enfoque!— fijarse en *que somos los hombres quienes explicamos a Dios al hablar de nosotros*⁴².

Este criterio hermenéutico combinaba —según los autores de distintas maneras— las *investigaciones históricas* sobre Jesús Nazaret, los resultados de las llamadas “*ciencias sociales*” y la *Filosofía existencialista*. La miscelánea de estudios históricos y los que llevan a cabo las “*ciencias sociales*” es bastante natural. Al fin y al cabo, la historia sirve como entorno de inferencia y, en su caso, de validación de los resultados de cualquier supuesta “ciencia social”. Pero, respecto de los estudios bíblicos, el *punto de vista existencial* agrupaba todos esos resultados para, según la tendencia ideológica, presentar el texto bíblico escorado hacia una u otra corriente política. Si cuando se hablaba de Dios, en realidad, lo fundamental es lo que decimos nosotros de Él —según Bultmann y quienes le seguían—, está claro que la *promesa política* se convierte en la protagonista del mensaje bíblico. Y, así, uno de las más influyentes exegetas católicos comenzará su obra *Un judío marginal* con el siguiente criterio hermenéutico: “*El Jesús real no es el Jesús histórico, el Jesús histórico no es el Jesús real*” y, más adelante, indica que el “*Jesús real*” tampoco es el “*Jesús teológico*”⁴³.

⁴² La frase es del teólogo protestante Bultmann, R., 1966-67, v.4, p. 33.

⁴³ Meier, J.P., 1998-2005, I, p. 34.

Esta orientación llevaba a una serie de consecuencias tremendas. La más reseñable para nosotros es que se estaba dando pie a que la política ocupase precisamente todo el terreno de las *creencias* y las *ideas* de la Teología. Así que, a no mucho de las interpretaciones históricas que van de la obra de Reimarus a Bultmann (periodo de la llamada “primera búsqueda” del Jesús histórico), los teólogos católicos comenzaron a repetir las consignas protestantes en clave relativista o política de la Biblia. Sólo dos ejemplos. Dirá Josep Dalmau: “Cada ideología ve a Dios de una manera distinta”⁴⁴ y, por su parte, afirmará José Miranda en su libro *Marx y la Biblia*: “No se trata de hallar paralelismos entre la Biblia y Marx, sino sencillamente de entender la Biblia (según la ideología de Marx)”⁴⁵.

En definitiva, el antagonismo y control que la *Religión cristiana católica* había supuesto en muchos casos respecto del poder político secular amenazaba y amenaza hoy con desaparecer. Y es que, examinados los textos de la época y aún muchos de los de hoy, vemos que éstos están llenos de expresiones y términos “modernos”; el más nefasto y peligroso de todos ellos (por lo que hemos comentado más arriba) el de “*derechos humanos*”⁴⁶. En fin, lo más triste de esta historia es que, a la altura del Concilio Vaticano II, muchos teólogos españoles sirvieran de comparsa al pensamiento protestante olvidándose de la exitosa herencia intelectual tomista española del Concilio de Trento.

IV.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El término “*liberación*” caracteriza la *teología política marxista* desde el “*giro antropocéntrico*” al que nos hemos referido. ¿Cuál es el sentido profundo que dan los teólogos socialistas a este término? Dios no es el Sujeto fundamental de la *Teología* (tal cual y tampoco exagero); así que, Su acción —la principal en orden al bien del ser humano (la de “*salvarnos*”)— es irrelevante. De lo que

⁴⁴ Dalmau, J., 1968, p. 138.

⁴⁵ Miranda, J., 1972, p. 16.

⁴⁶ *Pacem in Terris* (1963), *Gaudium et spes* (1965), *Centesimus annus* (1991), *Dignitas infinita* (2024), etc.

resulta que, la iniciativa en la acción y los medios para la salvación, está exclusivamente en manos de los hombres. De ahí que sustituyan la palabra “*salvación*” por la de “*liberación*”⁴⁷.

¿Cuáles son los pilares de la *Teología de la liberación*? ¿Qué lleva a un sacerdote como Camilo Torres a promover la lucha armada en Colombia como forma de provocar un cambio social socialista? Me permito sugerir al lector que recuerde el esquema con el que terminábamos el punto II de este artículo (El “Éxodo”, la liberación y la prosperidad). Nos serviremos de él en la siguiente explicación y, simétricamente, lo utilizaremos al hablar de la *Teología de la prosperidad*.

A) Ideografía de “paraíso” socialista

Hemos visto cómo de la historia del Éxodo se desprende un *arquetipo político* en el que lo relevante es la *liberación* de un pueblo de la *opresión política* del Faraón. La dialéctica entre el *poder político* y la *libertad* queda resuelta en el cumplimiento de la *promesa de Dios* sobre una *tierra nueva*; de un *paraíso* terrenal⁴⁸. Pues bien, los teólogos de la liberación usan análogamente este *arquetipo* para referirse al “*paraíso*” que los seres humanos han de procurarse en este mundo. Y, como los *marxistas*, utilizarán el término “*justicia social*” como eje sobre el que justificar las acciones y el uso de todos los medios para conseguirlo. El victimismo lleva a una constelación de palabras con el que consiguen dar peso a eso que llaman “*justicia social*”. Así, los artículos y libros de estos autores están plagados de palabras como los “pobres”, los “desheredados”, los “marginados”, los “descartados”⁴⁹, la “Iglesia de los pobres”⁵⁰, etc. Con todo ello, vienen a destacar la supuesta situación injusta

⁴⁷ Gutiérrez, 1972, p. 194.

⁴⁸ A propósito del Éxodo dirá Miranda en Marx y la Biblia: “El recordar que el Dios que así interviene es el creador de todas las cosas y de todos los pueblos le da una fuerza enorme a la intervención justiciera, y le da también amplitud universal. Pero el designio de salvar de la injusticia y la opresión es el determinante de toda descripción que Yhavé hace de sí mismo” (Miranda, J., 1972, pp. 102).

⁴⁹ Papa Francisco, Ángelus en Cartagena 2017 (entre otros textos del mismo Papa).

⁵⁰ Gauthier, P., 1969, pp. 190-201.

de muchas personas de la que hay que liberarles. De manera que, después de haber preparado a su auditorio emocionalmente, sin ambages, llegan a decir que Dios ha tomado partido a favor de los pobres y en contra de los ricos⁵¹. En esta línea, y en clave marxista, claro está, justifican la violencia como método de revolución social⁵².

El principio de la “*justicia social*” no sólo lo utilizan los *teólogos de la liberación* en su dimensión económica para atacar la *propiedad privada*. Si la “*plusvalía*” es un concepto fundamental en el análisis económico de las estructuras sociales para los marxistas, en la *dimensión existencial del marxismo* el término clave será el de “*plus-represión*”. Y desde ahí vuelven a aparecer otra costelación de términos: “*indignidad consumista*”, “*alienación vital*”, “*espíritu crítico*”, “*dialéctica*” o “*deconstrucción*”⁵³ para cuestionar cualquier *estructura estable personal, social, del pensamiento e incluso del lenguaje*. En efecto, la llamada *Teología de la revolución* (conectada ideológicamente con la de la *liberación*) apareció entre autores franceses influidos por la Revolución de mayo 1968⁵⁴. Y es en ellos en quienes calan las ideas de autores tan radicales y patológicos como, por ejemplo, Marcuse, Fromm o Derrida. A una con ellos propugnarán *creencias* sobre el advenimiento de una civilización construida sobre, ojo de nuevo con la expresión!, el “*principio materno*”⁵⁵ y, a partir de ahí, abominarán de la figura del padre (y con ello de Dios padre). Dirán que Dios es femenino⁵⁶, defenderán la idea malthusiana de crecimiento cero de la humanidad⁵⁷, abogando por el uso orgiástico de la sexualidad⁵⁸

⁵¹ Lutte, G., 1971, p. 21.

⁵² Sobre la violencia en el *socialismo existencialista* ver Marcuse, 1970, pp. 143-145; son muchos los teólogos que siguen este camino, por ejemplo: Cámara, H., 1970, pp. 19-23; Fierro, A., 1972, pp. 223-227, (de este autor, en su libro de 1975, dice seguir directamente a Marcuse (p.248); Díez-Alegría, J. M^a., 1972, p. 80, etc.

⁵³ Derrida, J., 1967.

⁵⁴ Fierro, A., 1975, pp. 213 s.s. (indicando la similitud entre las dos clases de teologías ver del mismo autor y obra la p. 236).

⁵⁵ Marcuse, H., 1968, p. 213.

⁵⁶ Stone, M., 1976.

⁵⁷ Meadows, D., 1972.

⁵⁸ Dice, por ejemplo, Reich a propósito de la potencia orgiástica del individuo: “(...) capacidad de abandonarse al flujo de la energía biológica sin ninguna inhibición, la capacidad de descargar completamente toda excitación sexual” (Reich, W., 1957, p. 32).

y, en fin, llevarán a las gentes al paganismo a través de la exaltación como divinidades de la Pachamama y los animales.

En definitiva, aplicando el *principio dialéctico simplemente negativo*, propio de la Escuela de Frankfurt⁵⁹, se defenderá que la mejor sociedad es algo así como un manicomio. No exagero tampoco ahora. Son ideas de estos “intelectuales” las que dicen, por ejemplo, que la enfermedad mental venía provocada por el orden social y, en consecuencia, que la locura es una cuestión de opinión pública (“freudomarxismo”)⁶⁰.

Obviamente, los teólogos católicos influidos por estas ideas, usarán los esquemas marxistas para socavar la tradición en la Iglesia. Dos ejemplos. Se utilizarán argumentos *económicos marxistas* para denunciar a la Iglesia católica por su supuesta falta de compromiso con los “pobres”⁶¹. Y, respecto a la defensa del *marxismo existencialista* por parte de algunos teólogos, la publicación de la encíclica de Pablo VI *Humanae Vitae* (1968) (en la que se reaccionaba contra muchas de las ideas de la Revolución de 1968) provocó la renuencia furibunda por parte de esos teólogos (David Tracy, A. Auer, M. Vidal, J. M. Aubert, etc.).

Todas estas *creencias e ideas* sobre la propiciación de un nuevo *paraíso en la tierra* se resumían teológicamente en frases del tipo: “(el) reino de Dios consistía en mejorar el mundo”⁶². Frases todas ellas que, examinadas con atención, encajaban como un guante en una mano con la tesis 11ª de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; pero se trata de transformarlo”.

En el año que se clausura el Concilio Vaticano II (1965), la politización del magisterio de la Iglesia era un hecho. En ese año,

⁵⁹ Sobre cómo se lleva este principio a la *Teología de la liberación*: Fierro, A., 1975, pp. 407 y 426.

⁶⁰ Osborn, 1971.

⁶¹ Sobre el “test Kanapa” ver Dalnau, J., 1968, pp. 150 ss. La época está llena de autores que con sus libros, artículos, conferencias y clases empujaban a la Iglesia a “reformarse”. Sí, por ejemplo, dirá Moltmann: “La Iglesia no tiene ningún derecho a una teología de la revolución mientras ella misma no sea renovada de raíz” (Moltmann, J., 1969, p. 68). Y Helder Cámara: “Si la Iglesia no tiene el valor de tocar sus propias estructuras, no poseerá la fuerza moral de criticar a la sociedad” (Cámara, H., 1972, p. 21).

⁶² Schillebeeckx, E., 1969, p. 15.

Harvey Cox publica *La ciudad secular*. En este libro se reproduce la tesis que acabamos de citar de Feurbach sobre Marx. Leemos: “Hace ya demasiado tiempo que los teólogos sólo han interpretado el mundo. Ha llegado el momento de transformarlo”⁶³. Naturalmente, se aprovechará la coyuntura del llamado “*espíritu del Concilio*” para decir que cuando el hombre habla de Dios está tratando un asunto político⁶⁴. En esa época, Johann Baptist Metz, discípulo de Karl Rahner (insisto: teólogo fundamental para entender el Concilio Vaticano II), comenzará a publicar distintas obras de *Teología política*, argumentando a favor de una participación política transformadora de la Iglesia en la sociedad.

Las acciones prácticas concretas de naturaleza política no tardaron. Fue en esta época cuando se pusieron de moda los encuentros cristiano-marxistas (en Lyon y París —1964—, en Salzburgo —1965—), cuando los marxistas ya no encuentran ningún obstáculo para “dialogar” con el Concilio⁶⁵, dando así paso a que en 1968 (el año de la famosa revolución de “mayo”) se celebrase la Conferencia de Medellín del episcopado de América latina (hito histórico con el que da comienzo la *Teología de la liberación*).

No olvidemos que para un “*mundo nuevo*”, para un “*paraíso en la tierra socialista*”, el marxismo reclamaba un “*hombre nuevo*”. Pues bien, si el marxismo confiaba en el advenimiento de un “*hombre nuevo*”⁶⁶ después de la fórmula política marxista, milimétricamente, el

⁶³ Cox, H., 1968, pp. 572.

⁶⁴ Cox, H., 1968, pp. 271-278.

⁶⁵ En 1965 Roger Garaudy escribe el libro *Del anatema al diálogo*. El subtítulo de esta obra es “un marxista se dirige al Concilio”. Cabe decir que Karl Rahner y su discípulo Metz escribieron estudios introductorios en las ediciones posteriores de este libro.

⁶⁶ Dirá Engels: “Tan pronto como no hay ya clases sociales que oprimir, tan pronto como el dominio de clases y la lucha legítima por la existencia del individuo en medio de la anarquía que ha reinado hasta ahora en la producción quedan abolidos junto con los conflictos y los excesos que de ellos resultan, nada hay que reprimir ya, por lo que la fuerza especial de represión, el Estado, resulta inútil.” (la cita de Engels la traemos de Mises, L., 2019, p. 89). Y también dirá Kautsky que de la sociedad socialista “nacerá un nuevo tipo de hombre..., un superhombre, un hombre sublime”, y sigue Trotsky: “el hombre será mucho más fuerte, mucho más perspicaz, mucho más fino. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. El promedio humano se elevará al nivel de Aristóteles, de Goethe, de Marx” (citas traídas de Mises, L., 2019, p. 170). Sobre el “hombre nuevo” en el marxismo existencialista: v. Fromm, E., 1979 y 1980; Reich, W., 1957; Marcuse, H., 1968, etc.)

argumento pasó a ser parte de la *Teología de la liberación*⁶⁷. Recordemos que, según el marxismo, son las estructuras sociales injustas las que hacen malos a los hombres⁶⁸ (y no el pecado original); así que expresiones del tipo: en el "*hombre encontramos a Dios*"⁶⁹ o que existe un "*humanismo de Dios*"⁷⁰, servirán para llegar a afirmar que el cristianismo debía leerse con lentes político-marxistas. Leemos: "Si hasta aquí no ha escandalizado una dogmática construida con categorías y conceptos del pagano Aristóteles, no tiene por qué asustar ahora una teología nutrida por los análisis de Marx"⁷¹.

B) Ideografía de "violencia" socialista

Nos hemos referido antes a la manera en que los estudios bíblicos de naturaleza exegética e histórica daban como resultado que algunos autores⁷² se refirieran al Cristo político, al Cristo zelote⁷³. También hemos hecho referencia a cómo autores de la *Escuela de Frankfurt*, entre otros, utilizarán la figura de Cristo para llevar adelante sus propuestas en el marco del *marxismo existencial*⁷⁴. Al final, el resultado de todos estos discursos alambicados y llenos de supuestas razones, era llegar a poder justificar el uso de la violencia para cambiar las estructuras sociales⁷⁵. Son corrientes entre los teólogos de la liberación enunciados de la clase: "No es revolucionario (el creyente) por ser cristiano, sino que ser revolucionario es su manera de ser cristiano"⁷⁶.

⁶⁷ Rahner, K., 1961, V, p. 157; Teilhard de Chardin, P., 1962; Chenu, M.D., 1966, p. 102.

⁶⁸ Gutiérrez, G., 1972, p. 269.

⁶⁹ Boris, L., 1971.

⁷⁰ Barth, K., 1957, p. 82.

⁷¹ Fierro, A., 1975, p. 102.

⁷² Ver la coincidencia en este punto de Lévi-Strauss y Bultmann (Lévi-Strauss, C., 1964, pp. 368-377; Bultmann, R., 1960).

⁷³ Dutheil, M., 1971; Gullmann, O., 1971; Kautsky, K., 1974; etc. Leemos: "En principio, todo el arsenal representativo contenido en la tradición cristiana puede servir, convenientemente modelado, para la comprensión teológica de las realidades políticas" (Fierro, A., 1975, p. 266).

⁷⁴ Fromm, E., 1979.

⁷⁵ Cox, H., 1968, pp. 47-48; Cardonnel, J., 1968, p. 123; Moltmann, J., 1969, pp. 425-426; Gutiérrez, G., 1972, p. 203; Santa Ana, J., 1972, p. 118.

⁷⁶ Blanquart, P., 1970, p. 147.

Una de las derivadas más negativas de todo este discurso fue la de presentar a Jesús de Nazaret como un símbolo o mito político estrictamente negativo. A Él se acudiría cuando el *marxismo económico* cuestionase las estructuras económico-sociales⁷⁷, como también cuando lo que se ponga en cuestión sean supuestas situaciones personales existenciales de opresión (ej. la familia basada en el matrimonio heterosexual, el bien de la prole, la educación familiar de los hijos, etc.). Es decir, Cristo, en esta mentalidad, no ha traído al mundo más mensaje que el *dialéctico-negativo*. En este sentido, lo mismo que Marx elogiaba el crimen⁷⁸, el sacerdote que mencionábamos al comenzar este apartado, Camilo Torres, abducido por las creencias e ideas marxistas, pasó a empuñar un fusil. Los medios no importaban si el resultado del paraíso en la tierra era factible. Dirá Girardi: “Ciertamente es terrible tener que matar por amor, pero puede ser necesario”⁷⁹. En un congreso de Amsterdam en 1970, los llamados “*cristianos solidarios*”, dejaron de lado el Padre nuestro para rezar de esta manera (léase porque no tiene desperdicio): “Haz, Señor, que no tengamos miedo a la lucha, incluida la lucha entre nosotros, porque tú has hecho de tal modo la vida, que nada nuevo, ningún progreso puede surgir sin un enfrentamiento. Guíanos hacia las luchas esenciales”⁸⁰.

Estas ideas daban como resultado existencial el que la “conversión” pasó de ser un acto de la gracia de Dios en el hombre, a un acto de “afiliación” al partido político. En efecto, dejando de lado la función de la caridad en el desarrollo de la persona (a la que desprecian y, además, cuestionaban, criticando, aún hoy, a todas las órdenes religiosas que cuidan pacíficamente de los necesitados⁸¹), los teólogos de la liberación ponían el acento en la supuesta necesidad de que la *estructura social cambie* para que también cambien los hombres. Como hemos dicho, los teólogos de la liberación sustitúan el “*pecado original*” como explicación del mal en el hombre, por la teoría rousseauiana y marxista del “*buen salvaje*”. El

⁷⁷ Biot, F., 1972, p. 176; Chenu, M.D., 1970, p. 162.

⁷⁸ Marx, C., 2018.

⁷⁹ Girardi, J., 1971, p. 71.

⁸⁰ Tomada de Fierro, A., 1975, p. 276.

⁸¹ Fierro, A., 1975, pp. 56 ss.

hombre era “malo” porque la sociedad le hacia ser de esta manera⁸². Volvemos a citar a Girar: “(el proyecto revolucionario) supone una crítica radical del moralismo, es decir, de aquella esperanza de alcanzar la transformación de la humanidad por la simple conversión moral de los individuos”⁸³. De todo ello se sigue que el primer acto del “*converso*” es “*afiliarse*” al partido que pretende llevar adelante la transformación social. Claro, podría pensarse, ¿acaso pueden estos teólogos llegar a decir que es más importante estar afiliado a un partido político que estar bautizado? Y la respuesta, lamentablemente, es que sí. Para ello, ciertamente, tampoco tenían que enfrentarse con el magisterio de la Iglesia. Recuérdesse que Karl Rahner, por ejemplo, hablaba de los “*cristianos anónimos*”⁸⁴, y que fue en el Concilio Vaticano II donde se dijo que era posible la salvación sin el bautismo⁸⁵.

C) Ideografía de “ley” socialista

La *Teología de la liberación* niega la *ley natural* en el ser humano. La única ley que declara vigente de manera general, tanto para la existencia individual como social, es la *pura negatividad*. De esta manera, elimina cualquier posibilidad de que la *ley natural* esté conectada con la *Ley de Dios* y sirva de soporte a la moral para el individuo. Es más, en muchos sentidos, la Ley de Dios y la natural es tomada como arbitraria, alienante y opresora. Al absurdo al que llega ya lo hemos apuntado antes: no será necesaria ninguna ley cuando se haya instaurado en el mundo el *paraíso marxista*.

Para terminar, dejar apuntada una idea. En la *Teología de la liberación* (en sintonía con el ateísmo marxista) se asume el proceso social de la secularización de distintas maneras. Algunos teólogos usarán este fenómeno social para insistir en la necesidad de hacer política desde la religión⁸⁶. Otros describen el proceso de secularización y

⁸² Gutiérrez, G., 1972, p. 269.

⁸³ Girardi, J., 1968, p. 517.

⁸⁴ Rahner, K., 1984, t.VI.

⁸⁵ *Lumen Gentium*, 1964, 16.

⁸⁶ Galilea, S., 1974, pp. 313-327.

la teología política⁸⁷. Por último, hay quienes directamente, en la línea de Karl Rahner, se refieran a un “*cristianismo secularizado*”⁸⁸. Lamentablemente, en los últimos tiempos, encontramos opiniones que, incluso, indican que los cristianos católicos no tenemos nada que decir en el mundo cultural y político. Me quedé atónito cuando comprobé que, efectivamente, el Papa Francisco en el año 2013 había declarado en La República: “El proselitismo es una solemne tonte-ría, no tiene sentido”.

V.

TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

En los orígenes de la *Teología de la prosperidad* también está el protestantismo. Ahora bien, en este caso, la referencia al magisterio de la Iglesia católica es, ciertamente, menos importante que con respecto a la *Teología de la liberación*. En este punto, la tradición de la Iglesia católica con respecto a la *virtud de la pobreza* ha defendido hasta hoy con mucha solvencia al magisterio de la Iglesia católica de los postulados de la *Teología de la prosperidad*. De hecho, toda la influencia que ha tenido el marxismo en el magisterio de la Iglesia católica ha sido precisamente por la puerta que les abría la virtud de la pobreza.

Que la “*sola fe*” fuera la que salvaba a los hombres llevó a que los protestantes *creyeran* que las buenas obras no eran una señal de estar en el camino a la “*tierra prometida*”. Recuérdese que los protestantes sustituyeron a los santos por la adoración a los traductores (Lutero hizo de la traducción y purga del Texto bíblico el eje de la *creencia* en la “*sola fe*”). Pues bien, en este contexto teológico, se volvió angustioso para protestantes llegar a saber si estaban o no predestinados al *paraíso*. Ni Lutero, ni tampoco Calvino llegan a decir que la riqueza es signo de salvación. Nos importa despejar este equívoco tan general porque tiene importancia con nuestro tema. Lo que sí afirman los dos es que el cumplimiento de los deberes sociales es parte de la ética protestante. Es más, dan una importancia capital a la *obediencia*

⁸⁷ Metz, J-B., 1969, p. 271.

⁸⁸ Chaigne, H., 1971.

a la autoridad política civil⁸⁹. Ello llevaba a que la imagen práctica de los protestantes fuera de muy laboriosas y cumplidoras con el orden público (Estado). Lo que sin duda condujo al economista y sociólogo Max Weber a decir que para los protestantes la riqueza era un signo de salvación⁹⁰. Pues bien, lo interesante de esta idea para nosotros es que, de nuevo, volvemos a ver cómo es en el ambiente protestante donde la política se convierte en el enfoque primordial sobre la Biblia. A partir de ahí, podemos entender algo a lo que nos hemos referido antes. Al excluir la posibilidad de la caridad en el ser humano, serán los autores protestantes los que sustituyan la *moral racional de la virtud* (tradicional en la Iglesia católica y en la Escuela de Salamanca) por la ética racional kantiana —tal y como hemos visto— o, en el ambiente anglosajón, por la ética sentimental⁹¹. Y, claro, para quienes sólo tienen ojos para ver el mal en el ser humano,

⁸⁹ Leemos que escribió Lutero: “es preciso que alguien prenda, acuse, estrangule y mate a los malos y proteja, escuse, defienda y salve a los buenos (...). Por eso, si ellos (los príncipes) lo hacen con la idea de no buscar su propio interés sino de ayudar a utilizar el poder y el derecho para el dominio de los malos, no corren ningún peligro y pueden utilizarlos igual que otro ejerce su oficio, obteniendo de él su subsistencia” (Lutero, M., *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia* (1523), en 2016, p. 8). Comentando el Salmo 101, Lutero llega a exaltar la bondad del príncipe por encima de la de los súbditos con estas palabras: “Dios ha puesto y determinado el poder temporal sujeto a la razón, porque no ha de regir la salvación de las almas y la salvación eterna, sino bienes corporales y temporales tal y como Dios los concede. Dios les da (a los príncipes) inteligencia, ciencia, lenguas, elocuencia, de tal manera que sus amados cristianos pueden ser considerados como multitud de niños, locos o pordioseros”. Así, tenemos en Lutero el embrión de todas las ideas políticas colectivistas que han considerado que alguien, en el caso de Lutero, el príncipe, puede ordenar la sociedad de forma racional y usar para ello la fuerza sin límites. Cuando, entre los años 1524 y 1526, la guerra de los campesinos se propagó por Alemania, Lutero no tuvo reparo en amonestar seriamente a los campesinos por sublevarse contra la autoridad: “¿Cómo podéis conciliaros con estas palabras (del Evangelio) y con el derecho divino si decís que actuáis según el derecho divino y, no obstante, empuñáis la espada enfrentándoos a la autoridad instituida por Dios?” (Lutero, M., *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia* (1525), en 2016, p. 11). Las palabras de Calvino en el L.IV de la *Institución de la Religión Cristiana* (1559) son aún más graves. Llegando a decir que existen tiranos porque son un azote de Dios contra el pueblo por sus pecados (L.IV, 20, 24-26). Esta es la clase de mentalidad de la que surge el pensamiento político de Hobbes.

⁹⁰ Weber, M., 2000.

⁹¹ Smith, A., 2017 y 2018.

no es extraño que hicieran del “*egoísmo*” la piedra angular de la “*nueva ciencia*”⁹². Esta nueva disciplina práctico-social “*positiva*” (con otras parecidas)—y su premio nobel correspondiente— hizo que en las universidades de todo el mundo se impusiera el criterio, nada más y nada menos, de que la enseñanza universitaria a los jóvenes economistas y juristas de calidad es la inmoral. La Economía “moderna” es la *Escolástica protestante* de principio a fin. Y, claro, tiene su Teología.

Con el “*egoísmo*” igualaban los protestantes a todos los hombres a la hora de entender sus acciones prácticas, pero, fijémonos, con ello, los *desigualaba a través de lo peor que hay en ellos*. Si en la Escuela de Salamanca se defendía que la *amistad* servía para que el individuo muy capacitado pudiera llevar una vida social amable con sus semejantes⁹³, los economistas protestantes convertían al hombre próspero es una persona cuya relación con los demás era el *contrato egoísta*. Obsérvese que Lutero cuando critica las indulgencias utiliza el argumento, entre otros, de que el perdón imposibilita el arrepentimiento. Es decir, en el fondo del protestantismo está la idea de que uno ha de sufrir las consecuencias de sus acciones *sin equidad posible*. A partir de ahí, eran posibles interpretaciones en las que la buena fe, la moral y las buenas costumbres no tuvieran nada que decir respecto de la obligación de cumplir con lo pactado⁹⁴. Es decir, para la cultura protestante ser “*egoísta*” se convertía en una manera lícita de prosperar en la vida (las buenas obras no importaban) a costa en muchos casos de los demás. Esta mentalidad llevó a consecuencias realmente abominables en la teología protestante

⁹² Bentham, J., 1987, Cap. XII, 10°; Smith, A., 2018.

⁹³ Entre muchos: Fonseca, C., 1592.

⁹⁴ Ver §.241 BGB 1900. Observemos cuáles fueron algunas de las modificaciones más importantes que se introdujeron en el Código civil alemán (BGB) en el año 2002. El nuevo §275.1 BGB excluye la pretensión al cumplimiento cuando ésta sea imposible (es decir, que antes, aunque no pudiera el deudor cumplir con la obligación, se le podía exigir). También se dio la posibilidad al deudor de eludir el cumplimiento de la obligación cuando ésta es personal y tiene ciertos impedimentos o exige de él una inversión desproporcionada en relación al crédito del acreedor (en este punto se atiende a la buena fe) (§275.2 y 3 BGB). En esta dirección de dulcificar el cumplimiento estricto de las obligaciones contractuales, la reforma también dio la posibilidad al deudor de no cumplir con la obligación cuando no conociese el impedimento para hacerlo (§311a.2 BGB), etc.

y que, por cierto, aún pueden percibirse. En efecto, al *creer* que el “egoísmo” es lo definitorio de la conducta humana, además de manera irreversible, dan carta de naturaleza a los *fundamentos de la desigualdad de la dignidad humana*. No me refiero a la constatación de las desigualdades reales que existen entre los hombres, por lo demás buenas y necesarias. A lo que esos teólogos se refieren es al hecho de que existen personas “elegidas” por Dios para salvarse y, por lo tanto, de *mejor condición digna que el resto*. En este sentido, no es casual que sea en el ambiente protestante donde se fundamente teológicamente, nada más y nada menos, que la *bondad de la esclavitud*. Serán los calvinistas y, con ellos, los puritanos y congregacionalistas (a diferencia del magisterio de la Iglesia católica⁹⁵ y los autores de la Escuela de Salamanca) los que vean la situación de esclavitud como un *estado de naturaleza* querido por Dios de unos seres humanos con respecto de otros y, por lo tanto, que los esclavos sean tratados como objetos contractuales⁹⁶.

El texto de la Biblia que más se usará para justificar el dominio de unos seres humanos sobre otros será (G 9, 20-25). En él Cam, hijo de Noé, es maldecido por su padre por no cubrir su desnudez. Por ello, todos sus descendientes fueron condenados a servidumbre. Usando la analogía de este texto, muchos teólogos protestantes verán como natural la esclavitud. Hegel (teólogo ateo protestante), sin usar ese texto, a la vez que idolatraba al Estado y defendía la superioridad del pueblo alemán en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, dirá contra la raza negra: “quien quiera conocer manifestaciones espantosas de la naturaleza humana, puede encontrarlas en África”⁹⁷.

“Cientificismo” en la purga e interpretación de los textos de la Biblia, exaltación del “egoísmo” en el hombre, “contractualismo” para explicar las relaciones sociales, “desigualdad en la consideración de la dignidad humana” y racismo son las líneas maestras que están subyaciendo a la llamada *Teología de la prosperidad*.

En la actualidad, los movimientos pentecostales y neopentecostales tienen muchísima importancia en la propagación de todas

⁹⁵ Ver, entre otras, las condenas a la esclavitud de Paulo III, Urbano VIII, Gregorio XVI, etc.

⁹⁶ Placucci, A., 1990, p. 114.

⁹⁷ Hegel, G.W.F., 2003, p. 274.

estas creencias en países como Corea y todos los del continente americano⁹⁸. El origen de todos ellos está en la mentalidad tan particular que acaban teniendo los protestantes en Estados Unidos. De manera que nos centraremos en este país. Nos serviremos de las mismas *ideografías* que hemos usado al describir la *Teología de la liberación*.

A) Ideografía de “paraíso”

Como los teólogos de la liberación, el Éxodo ha sido usado por los teólogos y políticos de la prosperidad para justificar ciertas acciones políticas. Pero, a diferencia del marxismo —que hacia de la “*justicia social*” el principio para alcanzar el *paraíso* en la tierra—, los *liberales* resaltarán la importancia de la “*libertad individual*” y el “*egoísmo*” para alcanzar el *paraíso* en este mundo⁹⁹. Estas creencias están plasmadas en la *Declaración de independencia de los Estados Unidos* (1776) cuando instituye como derechos inalienables (personales): la “*vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad*”. Ahora bien, esta serie de derechos muestran algo muy particular del protestantismo

⁹⁸ “El Pentecostalismo ha sido uno de los fenómenos más relevantes de la historia contemporánea y no en vano es considerado en la actualidad, el movimiento religioso más activo y dinámico del siglo XX. A lo largo del siglo, ha pasado a tener 300 millones de feligreses en todo el mundo, por lo que plantearse la reconfiguración del cristianismo y las transformaciones religiosas a comienzos del siglo XXI y no atender al movimiento pentecostal y neopentecostal parece un absurdo. En cuanto al neopentecostalismo resulta un hecho paradigmático de este periodo histórico; por una parte, significa una integración en la modernidad neoliberal, y por otra, ha sido un movimiento capaz de reencantar el mundo, saturar de religión la vida de sectores masivos y proporcionar la reedición de un imaginario religioso tradicional” (Amestoy, N., 2009, pp. 55-56).

⁹⁹ Solano, A., 2005, p. 6. Leemos también: “Dentro de la perspectiva del neo-protestantismo conservador norte-americano, la Teología de la Prosperidad prefiere al individuo —y no a la comunidad— como registro de acción privilegiado, erigiendo la pobreza en índice de no sumisión a Dios que desemboca en la imposibilidad de la Salvación (...) la Teología de la Prosperidad se propone transformar al individuo para que dicha transformación transforme, a la larga, a la sociedad. La ascensión social del individuo se presenta como el único vector posible de transformación de la sociedad, al legitimar, por voluntad divina, la evolución deseada. Ello explica el hincapié que hace en el formateo del individuo en el seno de la neo-comunidad que forma la Iglesia” (García, 2014, p. 5).

norteamericano. Hemos visto que autores como Lutero o Calvino defendían la sumisión a la autoridad civil. Pues bien, esta idea queda en suspenso cuando los *Padres peregrinos* (protestantes) abandonaron Europa desde Inglaterra. Lo harán —entre otras razones— por considerar que tanto la Corona inglesa como la Iglesia anglicana estaban corrompidas. En este contexto, explicarán su viaje al *nuevo mundo* usando la analogía del Éxodo¹⁰⁰. En el *arquetipo político* del Éxodo que hemos visto más arriba, Gran Bretaña ocupará el lugar del Faraón y los *peregrinos* el del pueblo elegido.

Entender esto es muy importante para captar las diferencias, no sólo entre el *protestantismo europeo* y el *norteamericano*, sino entre el *liberalismo político francés* y el *norteamericano*¹⁰¹. De manera que, lo que vamos a encontrarnos en Estados Unidos, es una población que en sus orígenes *sospecha de cualquier forma de poder político*. Y, claro, en consecuencia, no espera nada o muy poco del Estado y da muchísima importancia al individuo. La imagen que todos podemos tener del sheriff que con una Biblia en una mano y un revolver en la otra se enfrenta a cualquier adversidad explica muy bien lo que intento decir.

La llegada de los *peregrinos* a los Estados Unidos, usando la analogía del Éxodo, dará como resultado que esas personas —lo mismo que Josué con la tierra de Canaán—, se vean con derecho a usurpar y conquistar las tierras que habitaban los indígenas. Así que, al texto del Éxodo le acompañaran hermenéuticamente otros textos bíblicos del tipo: “*Dios es un guerrero*” (Ex 15, 3) o el texto de Jeremías: “*Maldito el que priva a su espada de la sangre*” (Jr 48, 10). Naturalmente, también se usaron los textos del Génesis y del Levítico (Gn 9; Lev. 25, 44-46), además del que hemos visto del Génesis, para justificar la esclavitud.

La misma dinámica argumentativa es la que vemos en la guerra civil norteamericana. Uno y otro bando apelarán a la Biblia para justificar su causa.

¹⁰⁰ Aguirre, R., 2025, p. 61.

¹⁰¹ Ronal Reagan, por ejemplo, en el Desayuno de Oración de 1984 separa netamente el liberalismo laicista de la Revolución francesa del norteamericano. En concreto, usando la imagen de San Agustín, dirá: “Pienso que George Washington sabía que la ciudad de los hombres no puede sobrevivir sin la ciudad de Dios...”.

Esta manera de justificar las acciones políticas persiste en la actualidad. Por ejemplo, en el año 2016, Jerry Falwel Jr, comparó a Donald Trump con el rey David (recuérdese el adulterio de este rey con Betsabé y como provocó la muerte del esposo —Urías— de ésta)¹⁰², para que el electorado más conservador no sintiera ningún escrúpulo a la hora de votar a un candidato a presidente con una reputación moral cuestionada.

En definitiva, es en este contexto histórico y cultural en el que resuenan expresiones del tipo: el *“hombre es libre”*, *“libertad de conciencia”*, *“libertad de culto”*, *“derecho a llevar armas”*, *“libertad de mercado”*¹⁰³, etc., Y, claro está, todas ellas se usarán por parte de los *teólogos protestantes de la prosperidad* para llegar a conclusiones tan sorprendentes como a las que llegan los *teólogos de la liberación*, pero, eso sí, en sentido opuesto; a saber, que Dios ha tomado partido a favor del rico y en contra el pobre¹⁰⁴.

Todas estas *creencias e ideas* sobre el *paraíso liberal* en la tierra se precipitan teológicamente en una frase: *“el Reino de Dios es un derecho personal de algunos”*¹⁰⁵. Naturalmente, el *“Reino de Dios”* en este mundo afecta a todos los *“elegidos”* y, claro, los primeros de ellos son los pastores de esas iglesias. Así que, es un dogma de las iglesias pentecostales el que Dios exija que se le pague el diezmo. Estamos de nuevo en la lógica del *“egoísmo”* en su dimensión *“contractual”*: *Dios da, si tú le das*¹⁰⁶.

¹⁰² Adams, S-L., 2004.

¹⁰³ “(...)el capitalismo ha generado su dogma teológico, no solo terrestre, no una metáfora de conceptos que aluden indirectamente al cielo, sino se presenta una verdad metafísica: la metafísica del mercado capitalista, y ahí se quiere insertar una espiritualidad” (Tancara, 2020, p. 164).

¹⁰⁴ Spadaro, A., y Figueroa, M., 2018, pp115-118. La teología de la prosperidad supone toda una teoría de autoayuda para alcanzar el éxito. Es fundamental, en este sentido, la importancia del libro: Vicent Peale, N., 1952.

¹⁰⁵ Leemos que dice Harold Hill: “Los hijos del rey tienen derecho a recibir un tratamiento especial porque gozan de una relación especial viva, de primera mano, con su Padre celestial, que ha hecho todas las cosas y sigue siendo su Señor” (Hill, H., 1976, p. 34).

¹⁰⁶ Dice un texto de Edin Macedo (Obispo de la Iglesia Universal del Reino de Dios): “Diezmos y ofrendas son sagrados como sagrada es la Palabra de Dios. Diezmos y ofrendas significan la lealtad y amor que el siervo tiene con el Señor. No se puede disociar diezmos y ofrendas de la obra redentora del Señor Jesús; significan, en verdad, la sangre del salvado por aquellos que necesitan salvación” (citado por Aguirre, R., 2025, p. 212).

Al hablar de la *Teología de la liberación* hemos visto que esos teólogos requerían de un “nuevo hombre” para su “paraíso” en la tierra. Pues bien, en la *Teología de la prosperidad* exactamente lo mismo. Pero, en este caso, el “superhombre” no vendrá después de la transformación social. Será “superhombre” por llevar adelante un determinado perfil ético y haberse impuesto por encima de los demás hombres¹⁰⁷. En efecto, la ética llega a la política para separar a las personas —no como hemos visto que pretendía Kant. Así, por ejemplo, nos encontramos con una ética alejada de toda forma de caridad en la que se trata mal a las personas homosexuales o, en muchos casos, a las mujeres. No son infrecuentes autores/pastores con muchos seguidores, como Ralph Drollinger —fundador de la asociación Capitol Ministries (donde se promueve la formación de cristianos para ocupar puestos políticos)—, que, siendo anticatólicos y liberales, son contrarios a reconocer derechos laborales a las mujeres y critican ferozmente la homosexualidad. También es verdad que se muestran contrarios a la matanza silenciosa de nuestro siglo: el aborto. En definitiva, esta clase de “superhombre” será la que transforme la sociedad¹⁰⁸. A este “superhombre” es al que llaman “santo”¹⁰⁹.

B) Ideografía de “violencia” de la prosperidad

La *Teología de la prosperidad* escoge los textos del Antiguo y el Nuevo testamento para hacer que la Biblia habla de manera política. Y, como la *Teología de la liberación*, seleccionará algunos textos para justificar el uso de la violencia (entre ellos: *Mt*, 10, 29-30; *Rom* 8, 28; *Sant* 4, 2, etc.). En este caso, no sólo se justifica la violencia que uno puede usar para la defensa de sus intereses “egoístas”. Va más allá. Se declara que la situación de sufrimiento en la que

¹⁰⁷ Sparado, A., Figueroa, M., 2018.

¹⁰⁸ García, J., Patrick, M., 2014, p. 5.

¹⁰⁹ “Ser próspero ya no es una cuestión que no pueda formar parte del ser evangélico (...) sus proyectos [los de la humanidad] de progreso social no son cuestionables. Es más, es una forma, al menos una entre tantas, de mostrar santidad” (Seman, P., 2005, p. 77).

pueden vivir muchas personas es justa. Dios la quiere así para ellas. Ello lleva a la creencia de que participar en la *ideología liberal capitalista* supone, por sí mismo, un estado de salvación del individuo. Y, así, de manera parecida a lo que hemos visto que piensan los marxistas de la *Teología de la liberación* cuando dicen que la “conversión” es la afiliación al partido, muchos autores de la *Teología de la prosperidad*, de manera semejante, digo, apuntan a que la militancia política en los grupos que forman sustituye a la gracia en la “conversión” de la persona¹¹⁰.

C) Ideografía de “ley” de la prosperidad

Los teólogos de la prosperidad defienden que existe una *ley natural*: la del “egoísmo” y una *Ley divina* que extraen de su lectura particular de la lectura de la Biblia. Así que, en sus sistema de *creencias e ideas*, cualquier *ley positiva* que venga de la autoridad civil o religiosa (Iglesia católica) es sospechosa. Dicho de otra manera, la mejor ley es aquella que no existe y deja a las personas libres para que hagan lo que quieran (“egoísmo”). En esta línea de ideas, se piensa (en esto a veces no les falta razón) que es la regulación y el poder político el que, en muchas ocasiones, frustra las posibilidades de que el individuo alcance la felicidad en este mundo. Si, como veíamos, el socialismo creía que con el “*hombre nuevo*” ya no iba a ser necesaria ninguna ley, los teólogos de la prosperidad consideran que, precisamente, es la ausencia de ley la que llevará al “*hombre nuevo*” a una suerte de lo que Hayek llamaba “*orden espontáneo*”, o, teológicamente, “*paraíso*”.

¹¹⁰ “La Teología de la Prosperidad opera entonces como un dispositivo teológico en el que todo Homo Neoliberalis puede ver santificados y espiritualizados sus anhelos de estabilidad, salud y abundancia económica en una alianza con un Dios que no incluye modificaciones estructurales de las condiciones socioeconómicas actuales y que se fundamenta en una visión optimista de las capacidades del Homo Neoliberalis para recibir las bendiciones de Dios. Estas bendiciones, en la medida en que implicarán salud y abundancia económica, serán fundamentales en el camino de superación constante y ascenso social del Homo Neoliberalis” (Aguirre, 2021, p. 8).

VI. CONCLUSIONES

- I. Hemos visto que tanto la Teología como la Política se dirigen a algo fundamental en el ser humano: las creencias, la esperanza y la voluntad. De esta manera, hemos podido ver cuál es la razón de que: a) Estas dos disciplinas se relacionen; b) Estas dos disciplinas puedan entrar en conflicto; c) De que exista la posibilidad de la *Teología política*.
- II. También se ha justificado que esta situación es posible porque el ser humano es el único ser de la tierra que se desarrolla en comunidad hacia el futuro. Y, para ello, está dotado de facultades como la fe, la esperanza y la voluntad.
- III. Esta situación tan singular del ser humano (ser para el futuro) es lo que le hace tan vulnerable al error y el engaño. Aspectos fundamentales a la hora del análisis de las *creencias* y, por lo tanto, de las "cosmovisiones" y las pugnas "ideológicas" religiosas y políticas.
- IV. De manera más concreta, se han descrito las lecturas políticas que se han hecho de la Biblia desde la *Teología de la liberación* y de la *prosperidad*. Esquema resumen:

<i>Dialéctica: Poder político</i>	<i>v. Libertad</i>	<i>Ideografías</i>
Colectivo	Personal	<i>Paraíso</i>
Sí	Sí	<i>Violencia</i>
Sí	No	<i>Ley</i>
Teología de la liberación	Teología de la prosperidad	

V. TOMA DE POSICIÓN

Desde un punto de vista católico tradicional, la *Teología de la liberación* y de la *prosperidad* hay que circunscribirlas a un fenómeno muy antiguo que aparece desde el primer momento del nacimiento de la

Iglesia católica: el *gnosticismo*. En sus distintas variantes, el gnosticismo, sobre todo a partir del s. IV, viene a coincidir en que el mensaje de Dios es perfectamente conocido por *ciertos hombres especiales*. En el caso de nuestro siglo, estos hombres son los “*científicos sociales*”. Desde aquellos primeros tiempos, la teología siempre ha estado tentada a caer bajo el hechizo de las distintas propuestas gnósticas (arrianismo, maniqueísmo, panteísmo, evolucionismo, etc.) y, frente a ellas, los Santos Padres no dejaron de atacar las creencias e ideas gnósticas y defender a la Iglesia de esos influjos. En el s. II destaca San Irineo de Lyon). Y respecto de las ideologías teológicas que hemos expuesto a lo largo del artículo hemos dejado constancia de distintos documentos de la Iglesia católica en los que se rechaza. Pero, volviendo a la raíz gnóstica de estas ideologías, en el discurso a los académicos de la Universidad católica de Lyon de San Juan Pablo II el 7 de octubre de 1986 dijo lo mejor que se puede decir para cerrar un artículo como éste: “La gnosis que combatió Irineo se nos presenta hoy como una serie de elucubraciones completamente anticuadas. Sin duda, respondían a un profundo deseo de comprender el significado de las cosas ocultas. Pero estaba dominada por la tentación de alcanzarla solo mediante la razón y el poder de la imaginación, y el limitar este conocimiento esotérico a un círculo de iniciados (...) Era un paracristianismo, cuyos peligros Irineo previó claramente. / En otros aspectos, ¿quién se atrevería a afirmar que la tentación gnóstica ya no es un obstáculo para la Iglesia? El intento de interpretación del cristianismo por parte de Hegel fue precisamente una forma de vaciar la fe cristiana de su sustancia (...) Incluso hoy, existe la tentación generalizada entre algunos cristianos de interpretar la revelación y las fórmulas del Credo cristiano de forma muy parcial, permitiéndose leer la Biblia según presuposiciones ajenas a la fe, someter la fe a un sistema construido fuera de ella y conservar fórmulas familiares de la Biblia o la doctrina cristiana para sustentar esas corrientes heterogéneas de ideas”.

Conflictos de interés

El autor declara no tener conflictos de interés.

Bibliografía

- Adams, S-L., 78, (2024) "The Bible in Christian Nationalist Rhetoric", en *Interpretation*.
- Amestoy, N. 28, (2009) "(Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica", en *Cuadernos de Teología*.
- Aguirre, R., (2025) *La utilización política de la Biblia*.
- Aguirre, J., 13, 3 (2021) "Neoliberalism and religion in Latin America", en *Religions*.
- Althusser, L., (1967) *Pour Marx*.
- Atticus, C., 2 (2023) "Ideología e ideografía" en *Procesos de mercado*.
- Atticus, C., LVII (2024) "Modelo de funcionamiento de la ideología", en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*.
- Atticus, C. (2024) *De duae civitates*.
- Atticus, C., 2, (2024) "La ideología y la Escuela de Frankfurt", en *Procesos de mercado*.
- Atticus, C., 2, (2025) "Cosmovisión e ideología en las disciplinas práctico-sociales", en *Procesos de mercado*.
- Atticus, C. "Teoría del capital e ideología positivista", en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, LIX, 2026.
- Barth, K., (1957) *Hacia un humanismo nuevo*.
- Bentham, J., [(1789) 1987] *Introducción a los principios de la moral y legislación*.
- Bauer, B., (1840) *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*.
- Biot, F., (1972) *Théologie du politique*.
- Blanquart, P., (1971) *Teología de la violencia*.
- Bolch, E., (1968) *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*.
- Boris, L., (1971) *Encontrar a Dios en el hombre*.
- Bultmann, R., (1960) *Neues Testament und Mythologie*, en *Kerygma und Mythos*.
- Bultmann, R. (1966-1967) *Glauben und Verstehen*.
- Cámara, H., (1970) *Espiral de violencia*.
- Cámara, H. (1-X-1972) "Nous tâtonnos dans l'ombre mais l'Esprit de Dieu veille sur l'Eglise", en *Informations catholiques internationales*.
- Cardonnel, J., (1968) *Dieu est mort en Jésus-Christ*.
- Chaigne, H., (1971) "La historia y la cruz: hacia un cristianismo secularizado", en *La Fe, fuerza histórica*.

- Chenu, M.D., (1966) *El evangelio en el tiempo*.
- Chenu, M.D. (1970) “Las masas humanas, mi prójimo”; en *Informaciones católicas internacionales*.
- Coffey, J., (2014) *Exodus and Liberation, Deliverance Politics from John Calvin to Martin Luter King Jr.*
- Comte, A., [(1851-1854), ed. 1982] *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité*.
- Cox, H., (1968) *La ciudad secular*.
- Dalmau, J., (1968) *Distensiones cristiano-marxistas*.
- Derrida, J., (1967) *De la gramatología*.
- Díez Alegría, J. M^a, (1972) “Magisterio y revolución”, en *Revolución*.
- Dutheil, M., (1971) *La fe fuerza histórica*.
- Fierro, A., (1972) *La fe contra el sistema*.
- Fierro, A. (1975) *El evangelio beligerante*.
- Fonseca, C., (1592) *Tratado del amor de Dios*.
- Foucault, M., (1966) *Les mots et les choses*.
- Fromm, E., (1979) *El dogma de Cristo*.
- Fromm, E. (1980) *Anatomía de la destructividad humana*.
- Galilea, S., (1974) “La liberación como encuentro de la política y la contemplación”, en *Concilium*.
- García, J., y Patrick, M., (2014) *Neopentecostalismo y Globalización*.
- García, F., 36 (2012) “Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social”, en *Revista Folios*.
- Gauthier, P., (1969) *El evangelio de la justicia y de los pobres*.
- Girardi, J., (1971) *Amor cristiano y lucha de clases*.
- Girardi, J., 36, (1968) “Filosofía de la revolución y ateísmo”, en *La Fe y la realidad sociopolítica*, en *Concilium*.
- Gullmann, O., (1971) *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*.
- Gutiérrez, G., (1972) *Teología de la liberación*.
- Heackel, E., [(1904), ed. español 1907] *Las maravillas de la vida: Estudios de filosofía biológica para servir de complemento a los enigmas del universo*.
- Hegel, G.W. F., [(1807), ed. español 1993] *Fenomenología del espíritu*.
- Hegel, G.W. F. [(1821), ed. 1830] *Grundlinien der philosophie des rechts*.
- Hegel, G.W. F. [(1830), ed. español 2000] *Enciclopedia de las ciencias*.
- Hegel, G.W. F. [(1837), ed. español 2003] *Filosofía de la historia*.
- Heidegger, M., [(1927), ed. español 2016] *Ser y Tiempo*.

- Hendel, R., 120 (2001) "The Exodus in Biblical Memory", en *JBL*.
- Hill, H., (1976) *How to be a winner?*.
- Kähler, M., (1896) *El así llamado Jesús histórico y el Cristo bíblico histórico*.
- Kant, I., [(1786), ed. español 1996] *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*.
- Kant, I. [(1787), ed. español 1998] *Crítica de la razón pura*.
- Kant, I. [(1788), ed. español 2001] *Crítica de la razón práctica*.
- Kant, I. [(1789), ed. español 1999] *La paz perpetua*.
- Kant, I. [(1793), ed. español 1995] *La religión dentro de los límites de la razón*.
- Kant, I. [(1798), ed. español 2000] *Antropología*.
- Kautsky, K., (1974) *Los orígenes del cristianismo*.
- Lacroix, J., (1964) *Le sens de l'athéisme moderne*.
- Le Guillou, Clément y Boc, (1970) *Evangelio y revolución*.
- Lévi-Strauss, C., (1964) *El pensamiento salvaje*.
- Lewis, C.S., [(1952), ed. 2006] *Mero cristianismo*.
- Lutte, G., "La Iglesia pertenece a los pobres", en *Informaciones católicas internacionales*, 15-XI-1971.
- Marx, C., [(1862), ed. español 2018] *Elogio del crimen*.
- Marcuse, H., (1968) *Eros y civilización*.
- Marcuse, H. (1970) *Ética de la revolución*.
- Meadows, D., (1972) *Los límites del crecimiento*.
- Meier, J.P., (1998-2005) *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. T.I *Las raíces del problema y de la persona*.
- Menger, C., [(1883), ed. español 2006] *El método de las ciencias sociales*.
- Metz, J-B., 36 (1968) "El problema de una teología política", en *La fe y la realidad sociopolítica (Concilium)*.
- Metz, J-B. (1969) "Politische Theologie", en *VVAA, Diskussion zur "politischen Theologie"*.
- Metz, J-B. (1972) *Atropocentrismo cristiano*.
- Miranda, J., (1972) *Marx y la Biblia*.
- Mises, L., (2019) *El Socialismo*.
- Moltmann, J., (1969) *Teología de la esperanza*.
- Moltmann, J. (1969) "Gott in der Revolution", en *Diskussion zur Theologie der Revolution*.
- Osborn, (1971) *Psicoanálisis y sociedad. Apuntes de freudomarxismo*.
- Placucci, A., (1990) *Chiese Bianchi schiavi neri. Cristinesimo e chivitù negra negli Stati Uniti d'America (1619-1865)*.

- Rahner, K., (1954-1984) *Escritos de teología*.
- Reich, W., (1957) *Análisis del carácter*.
- Reimarus, (1768) *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*.
- Rendtorff, T., (1972) *Der Aufbau einer revolutionären Theologie*, en *Theologie der Revolution*.
- Santa Ana, J., (1972) *Pueblo oprimido, señor de la historia*.
- Sartre, J-P., (1943) *L'être et le néant*.
- Scheler, M., (1922) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*.
- Schillebeeckx, E., (1968) *Dios y el hombre*.
- Schillebeeckx, E. (1969) *La théologie*, en *Les catholiques hollandais*.
- Schmitt, C., (1922) *Politische Theologie*.
- Schweitzer, A., (1906 y 1913) *En busca del Jesús histórico*.
- Semán, P., 18 (2005) “¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los best Sellers”, en *Desacatos*.
- Smith, A., [(1759), ed. español 2017] *Teoría de los sentimientos morales*.
- Smith, A. [(1776), ed. español 2018] *La riqueza de las naciones*.
- Spinoza, B., (1976) *Tratado teológico político*.
- Sölle, D., (1972) *Teología política*.
- Solano, A., 6 (2005) “Origen, desarrollo y prosperidad”, en *Espiga*.
- Sparado, A., y Figueroa, M., (2018) “Teologia della prosperità. Il pericolo di un vangelo diverso”, en *La Civiltà Cattolica*.
- Speamann, R., (1969) *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie: “Wort und Wahrheit”*.
- Stone, M., (1976) *Cuando Dios era mujer*.
- Tancara, J., 39 (2020) “Dios no es un dios de pobres... Teología de la Prosperidad como una de las teologías del mercado capitalista neoliberal”, en *Vida y Pensamiento*.
- Teilhard de Chardin, P., (1969) *El porvenir del hombre*.
- Thiry, P.H., (1769) *Ecce Homo*.
- Trebolle, J., (2008) *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*.
- Vicent Peale, N., (1952) *El poder del pensamiento positivo*.
- Walzer, M., (1985) *Éxodo y revolución*.
- Weber, M., [(1902), ed. español 2000] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

