



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras
División de Estudios de Postgrado

Valoración del Marxismo en la
Teología de la Liberación

TESIS

Para optar al grado de :

Maestro en Filosofía

Que Presenta

Héctor Jesús Samour Canan

MEXICO, D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1988



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	<u>Pág. No.</u>
INTRODUCCION	1
I MARCO TEORICO	11
A. <u>El Conocimiento Teológico</u>	11
1.0 La Teología en el Pensamiento Griego	11
2.0 Objeto y Método de la Teología	12
3.0 Bases y Fuentes de la Teología	15
4.0 La Historicidad de la Teología	17
5.0 Funciones de la Teología	21
B. <u>La Teología de la Liberación</u>	27
1.0 Caracterización de la Teología de la Liberación	27
1.1 Presupuestos de Arranque de la Teología de la Liberación	28
1.2 Relevancia de la Dimensión Histórica de la Teología de la Liberación	31
1.3 Reivindicación del Pensamiento Histórico-Crítico dentro de la Teología de la Liberación (TL)	31
1.4 Relevancia de la Praxis Histórica	32
1.5 Praxis Histórica de Liberación	33
1.6 Función Crítica sobre la Praxis de la Liberación	34
1.7 La Fe Entendida como Praxis	35
1.8 La "Liberación" en la Teología de la Liberación	37
1.9 "Reino de Dios" como Implantación de Derecho de los Pobres	39
1.10 Racionalidad Científica y Mediaciones Socioanalíticas en la TL	40

2.0 La TL: Una Inteligencia Cualitativamente Distinta de la Fe	46
3.0 Método de la Teología de la Liberación	48
3.1 La Cuestión Método	48
3.2 Momentos Metodológicos del Discurso de la TL	49
3.2.1 Análisis de la Realidad: mediación Socioanalítica	51
3.2.2 Reflexión Teológica: mediación hermenéutica	52
3.2.3 Acción Pastoral: mediación Práctico-Pastoral	53
4.0 Diferencias Fundamentales de la TL y la Teología Europea y Contradistinción Respecto de Teologías Afines	54
4.1 Diferencias Fundamentales	56
4.1.1 Contratastación de la Realidad desde Mediaciones del Mismo Pensamiento y Acceso a la Realidad tal Cual es	56
4.1.2 Crisis de Sentido y Crisis Misma de Realidad	56
4.1.3 Desinterés Latinoamericano por la Teología Europea: falta de sintonía de interés del conocimiento teológico	57
4.1.4 Uso Diverso de la Filosofía y las Ciencias Sociales	58
4.1.5 Conciencia Distinta del Status como Conocimiento	58
4.2 Contradistinción Crítica de la TL Respecto de Teologías Afines	59
4.2.1 Respecto a la Teología Política	60
4.2.2 Respecto a la Teología de la Revolución	60
4.2.3 Respecto a la Teología del Desarrollo	62

5.0	Líneas-Fuerza de la TL	62
5.1	Primera Línea-Fuerza	63
5.2	Segunda Línea-Fuerza	64
 <u>C. El Marxismo</u>		66
1.0	El Marxismo Mecanicista-Economicista	68
2.0	El Marxismo de Gramsci	74
2.1	El Marxismo como "Filosofía de la Praxis"	74
2.2	Aportaciones Principales	76
2.2.1	Estrategia Política	76
2.2.2	Bloque Histórico	78
2.2.3	Hegemonía y Aparatos de Hegemonía	81
2.3	El Marxismo de Gramsci y los Procesos de Liberación Latinoamericana	84
3.0	El Marxismo de L. Althusser	85
3.1	Aportes Principales	88
3.1.1	El Materialismo Histórico una Nueva Ciencia	88
3.1.2	Materialismo Dialéctico	89
3.1.3	Teoría de la Ciencia	90
3.1.4	La Unidad Estructurada y Compleja del Todo Social	92
3.1.4	La Ideología	95
3.2	Althusser y la Teología de la Liberación	98
	Notas	99

	Pág. No
II ANTECEDENTES DE LA RELACION MARXISMO-CRISTIANISMO	112
A. Primera Etapa: Antes del Concilio Vaticano II	112
1.0 Encíclicas de Pío IX	112
2.0 Encíclicas de León XIII	114
3.0 Encíclicas de Pío XI	118
4.0 Encíclica de Pío XII	121
B. Segunda Etapa: Después del Concilio Vaticano II	122
1.0 El Concilio Vaticano II y sus Resultados	122
1.1 Transformación del Método Teológico	122
1.2 Cambio de Problemática de Análisis: el Hombre	123
1.3 El Pluralismo Teológico	124
2.0 Cambios de Actitud ante el Marxismo	124
3.0 Magisterio de Pablo VI	126
4.0 Medellín: Segunda Conferencia del episcopado Latinoamericano	129
4.1 Análisis Social y Método Teológico Empleado en Medellín	131
5.0 Posiciones Revolucionarias en las Relaciones Marxismo-Cristianismo	132
5.1 Los Cristianos que Asumen el Marxismo como Filosofía	134
5.2 Los Cristianos que Asumen el Marxismo como Teoría Científica	134
5.3 Los Cristianos que Asumen el Marxismo como Teoría Científica y Filosófica	135
6.0 Teología de la Liberación y Marxismo	136
Notas	140

III	CONTEXTO HISTORICO DEL SURGIMIENTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	142
	1.0 El Modelo Socioeconómico desarrollista: Sus Supuestos y fracaso	142
	2.0 La Teoría de la Dependencia: Nuevo Marco Interpretativo	149
	3.0 Latinoamérica en Búsqueda de su Liberación	154
	Notas	160
IV	MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN HUGO ASSMANN	163
	1.0 Breve Descripción de su Obra	164
	2.0 Categorías Marxistas en su Teología	166
	2.1 Relación Teoría-Praxis	166
	2.2 Infraestructura y Superestructura	171
	2.2.1 La Infraestructura	172
	2.2.2 La Superestructura	174
	2.2.3 Relaciones entre Infraestructura y Superestructura	178
	2.3 La Ideología	181
	2.4 El Fetichismo	186
	2.5 Lucha de Clases	188
	3.0 Concepción de Marxismo en H. Assmann	191
	3.1 Declaración Marxista de Assmann	192
	3.2 Crítica de Assmann al Interior del Marxismo	193
	3.3 Marxismo Crítico	197

4.0	Concepción de Cristianismo en la Teología de la Liberación de H. Assmann	199
4.1	El Concepto de Praxis Histórica	199
4.2	Fe como Praxis	200
4.3	Corporificación Histórica de la Verdadera Fe	201
5.0	Elementos de Convergencia entre Marxismo y Cristianismo en H. Assmann	204
5.1	Opción y Compromiso Histórico por los Oprimidos	205
5.2	Rechazo Global del Capitalismo	207
5.3	Búsqueda de una Alternativa Social	208
6.0	Relación Marxismo-Cristianismo en la Teología de la Liberación de Hugo Assmann	210
6.1	Una Nueva Teología	210
7.0	Conclusiones	216
	Notas	218
V	MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN GUSTAVO GUTIERREZ	223
1.0	Concepción de Cristianismo en G. Gutiérrez	223
1.1	Un Unico Proceso de Liberación	224
1.2	La Mediación Humana de la Salvación	228
1.3	La Fe Cristiana: Compromiso en la Praxis de Liberación	229
1.4	Triple Significado de la Liberación	232
2.0	La Concepción de Marxismo en G. Gutiérrez	235
3.0	Relación Marxismo-Cristianismo en la Teología de la Liberación de G. Gutiérrez	241

3.1	Justificación Metodológica de la Utilización del Marxismo	241
3.2	Elementos Marxistas en la Teología de G. Gutiérrez	243
3.2.1	La Praxis: Categoría Epistemológica	243
3.2.2	La Lucha de Clases: Elemento interpretativo Básico	246
3.2.3	La Revolución: Mediación de la Liberación	251
3.3	La Utopía: Elemento de Convergencia entre Marxismo y Cristianismo	255
4.0	Conclusiones	261
	Notas	264
VI	MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN LEONARDO BOFF	267
1.0	Concepción de Marxismo en Leonardo Boff	268
1.1	Presupuestos para una Interpretación Objetiva de Marxismo	269
1.2	Distinción de los Sentidos del Marxismo	271
1.2.1	Marxismo como Práctica Histórica de Lucha de Clases	271
1.2.2	Marxismo como Práctica Económica-Política	272
1.2.3	Marxismo como Práctica Teórico-Filosófica	273
1.2.4	Marxismo como Práctica Científica	274
1.3	Materialismo Histórico: Marxismo de L. Boff	275
2.0	Elementos Marxistas en la Teología de la Liberación de L. Boff	278
3.0	Concepción de Cristianismo en la Teología de la Libera- ción de L. Boff	284

3.1	Lugar Desde Donde se Lee la Sagrada Escritura	284
3.2	La Fe Verdadera no es Adhesión a Verdades	286
3.3	La Fe es un Modo de Ser	287
3.4	La Fe como Praxis Liberadora	288
4.0	Elementos de Convergencia entre Marxismo y Cristianismo en L. Boff	290
4.1	Opción y Compromiso Histórico por los Oprimidos	290
4.2	Rechazo Global del Capitalismo y Búsqueda de una Alternativa Social	293
5.0	Relación Marxismo Cristianismo en la Teología de la Liberación de L. Boff	296
5.1	Teología de la Liberación y Marxismo	297
6.0	Conclusiones	302
	Notas	304
VII	CONCLUSION GENERAL	307
7.1	El Cristianismo: Praxis de Liberación	307
7.2	Materialismo Histórico: Concepción de Marxismo en la Teología de la Liberación	310
7.3	El Marxismo: Mediación Socioanalítica de la Teología de la Liberación	315
	BIBLIOGRAFIA GENERAL	320

I. INTRODUCCION

Surgida en la década de los sesenta y desarrollándose bajo los avatares socio-políticos y de una práctica eclesial que busca acompañar a las mayorías populares empobrecidas en la adquisición de una humanidad digna, la teología de la liberación, se presenta hoy día como la forma peculiar de teología latinoamericana. Más aún, con esta identidad precisa, dicha teología se considera como uno de los primeros productos genuinamente latinoamericanos que se ofrece a la cultura universal.

Definiéndose como una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra de Dios, la teología de la liberación se ha difundido con celeridad en el ámbito católico e incluso protestante a nivel mundial; ha trascendido hacia otras esferas del conocimiento y se ha convertido en un tema de interés y debate en altas instancias políticas y eclesiásticas.

En efecto, ya el Informe Rockefeller (1968) constataba la importancia política de la Iglesia en América Latina y alertaba sobre las posturas más radicales del clero y de los fieles. El Documento de Santa Fe, -- preparado por un grupo de expertos norteamericanos para la campaña electoral de Ronald Reagan, advertía contra el peligro que la teología de la liberación representaba. En esta misma línea, en la actualidad el -

Instituto sobre Religión y Democracia en Estados Unidos, ligado a los sectores conservadores del protestantismo y del catolicismo de ese país, busca contrarrestar la influencia alcanzada por la teología de la liberación especialmente en Centro América.

Por lo que toca al ámbito institucional-católico, la teología de la liberación, desde sus inicios ha contado con la oposición y/o refutación de altas autoridades eclesiásticas; de unos de manera explícita y pública y de otros con modestia mostrando su recelo en lo privado. También los ha tenido y los hay en que en una y otra forma manifiestan su aceptación e interés.

Pero, ¿Qué tiene la teología de la liberación que motiva un debate polémico entre sus defensores y detractores, que curiosamente estos últimos se instalan desde el poder político y eclesiástico? ¿Qué características tiene este discurso de la fe para que incluso el Magisterio pontificio o dicasterios romanos especializados en la "sana doctrina" lleguen a ver en dicha práctica teológica si bien no una herejía en el sentido propio, sí posibles "desvíos" para la fe y que por lo mismo lleguen a pedir el silencio de uno de sus más lúcidos y destacados ponentes? ¿Qué es lo que está al centro de los debates?

El punto de partida de la teología de la liberación es el descubrimiento de los pobres y oprimidos; es la solidaridad con los empobrecidos, -

vivida en la fe, desde donde éstos se convierten en lugar privilegiado de la acción, de la revelación y quehacer teológico. Para la teología de la liberación, la evidencia histórica de los pobres, ha sido una constatación que si bien es empírica o intuitiva en principio, ha sido revelada por el análisis de la práctica económica y política vivida en latinoamérica articulada en lo que se denominó "teoría de la dependencia", de gran inspiración marxista, puso al desnudo la inviabilidad histórica de los postulados desarrollistas. De esta manera, los pobres se descubren no como un hecho fatal e inocente, éticamente aséptico, sino como el subproducto del sistema en que se ha hecho vivir a los pueblos latinoamericanos. En este sentido la teología de la liberación pasando por la mediación del análisis social y buscando identificar las causas estructurales del subdesarrollo y de la marginalidad, se ha encontrado, no con la idea o intuición del pobre, sino con su drama y realidad. Y de esta forma, precisamente, la teología de la liberación construye su discurso teológico, mediando el juicio de la fe, para una realidad descubierta por la teoría de la dependencia, y del análisis socio-analítico del marxismo.

He ahí el problema que la teoría de la liberación suscita. Debajo de cualquier ataque o crítica que se le dirige, la cuestión del marxismo se halla al centro de la discusión. Ultimamente se ha intensificado el

debate sobre dicha teología, se multiplican las acusaciones y reservas sobre sus postulados, principios y métodos. Especial importancia tienen los documentos del cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la denominada "Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la liberación'".

Y es que el marxismo como fenómeno sociopolítico y/o filosófico, es del todo reconocido lo que ha significado para el cristianismo, pero más -- aún para la Iglesia institucional. Evidentemente la Iglesia ha tenido una evolución al respecto; desde su actitud primera, polémica, condenatoria y defensiva, ha pasado en las últimas décadas a una fase de diálogo. No obstante, el cristianismo oficializado en el Magisterio eclesial católico, continúa viendo en el marxismo un serio peligro para la fe, de modo que, en términos generales las relaciones de los cristianos con el marxismo continúan siendo vistas no gratas.

Pues bien, si se considera al marxismo como un "peligro para la fe" del cristiano, evidentemente, al parecer, lo es más aún para una teología católica que en su quehacer teórico hace uso de él. Es éste en efecto, el caso de la teología de la liberación. No se pone en duda, por lo tanto, la implicación del marxismo en ella; sus destacados representantes la aceptan. Ahora bien, las relaciones del marxismo con el cristianismo y con la teología de la liberación, constituye un problema que no encuentra

todavía solución y ello tanto por lo que toca a lo intrínseco y específico del marxismo como por lo que extrínsecamente se le auna en el ámbito de lo cristiano.

El Magisterio de la Iglesia, ante este problema, en sus juicios y prevenciones asume una determinada concepción de lo que es el cristianismo y específicamente de lo que entiende por marxismo. Efectivamente, el marxismo se comprende como una concepción totalizante del mundo; como una estructura filosófico-ideológica epistemológicamente híbrida, en la que no es posible disociar los elementos analíticos de los ideológicos. Juzga, por otra parte, que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y sus derechos se hallan al centro de dicha concepción. A su vez, se considera que el análisis no puede separarse de la praxis y de su respectiva concepción de la historia. En ese sentido, se considera que el análisis es un instrumento de crítica y ésta un momento del combate revolucionario, el de la clase proletaria investida de su misión histórica.

Si se juzga la teología de la liberación bajo los criterios y postulados del marxismo que tiene el Magisterio eclesiástico, resultaría lógicamente que ésta se encontraría viciada de raíz en virtud de que el marxismo es un sistema de tal fuerza lógica persuasiva, que sería imposible admitir elementos analíticos sin ser arrastrado a admitir toda la visión filosófica y la práctica histórica que ha desatado.

Se concluye, por lo tanto, que para el Magisterio, por su concepción de marxismo que adopta y por la manera teórica de enfrentar las relaciones marxismo-cristianismo, la teología de la liberación estaría desvirtuada y refutada en principio, dando el punto de vista de clase (marxista) que adopta a priori y que funciona como principio hermenéutico determinante.

Sin embargo, los teólogos de la liberación consideran que el Magisterio y específicamente los documentos del Cardenal Ratzinger, ni hace justicia teóricamente al marxismo ni a la teología de la liberación por lo que tiene que ver con aquél. En efecto, señalan que aceptan del marxismo el método científico de la realidad social. Consideran, por lo tanto, que el marxismo en tal sentido no es incompatible con el cristianismo, - porque no es una fe, sino una ciencia de la teoría y la praxis revolucionaria que permite reconocer la realidad socioeconómica y política y señala caminos para transformarla. No reconocen, por lo tanto, utilizar el marxismo que describe el Magisterio; por el contrario, cuestionan el marxismo entendido como concepción global y sobre todo en sus corrientes positivistas y mecanicistas.

En esta problemática compleja se sitúa nuestra investigación. La relación marxismo-cristianismo, es el objeto de estudio de modo general y específicamente la que se establece en la teoría de la liberación.

De modo que el interés de nuestro estudio estriba en determinar qué es lo que de marxismo hay realmente en dicha teología; y que aporta al marxismo a la elaboración teológica de la teoría de la liberación.

Para realizar esta tarea, hemos escogido a tres representantes considerados entre los más lúcidos de dicha corriente teológica. Ellos son: Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. En los tres se destaca acusadamente la problemática que estudiamos. De ahí, su elección.

De H. Assmann, nuestro estudio se limita a su obra más representativa; nos referimos a la Teología desde la praxis de la liberación. De G. Gutiérrez se estudia la Teología de la liberación; primera obra sistemática con la cual se inaugura dicha corriente. Además se analiza su artículo Marxismo y cristianismo. Por lo que toca a L. Boff, nuestra investigación se circunscribe a dos de sus obras: Teología del cautiverio y de la liberación y La fe en la periferia del mundo.

Establecer la valoración del marxismo en la teología de la liberación en los autores y obras señaladas, ha supuesto investigar para cada cual los siguientes puntos: la concepción de marxismo y cristianismo, las categorías o esquemas marxistas que usan, los elementos en que para cada cual marxismo y cristianismo coinciden, así como la relación precisa que se establece entre su respectiva teología y el marxismo. La manera concreta

como se han desarrollado estos aspectos, lo ha determinado la estructura misma de la producción teórica estudiada.

El desarrollo de tales puntos lo precede un marco teórico que contiene el sistema de conceptos sobre la teología de la liberación y del marxismo con los que nuestra investigación ha partido para ser iluminada. Para la primera variable, hemos considerado necesario introducir una sección - que nos ubique en el quehacer teológico tal cual se ha caracterizado tradicionalmente. Se describe de esta manera, el objeto y método de la teología, sus fuentes y bases, su historicidad así como sus funciones. Valga destacar que nuestro interés en dicha sección se comprende únicamente como introductorio a la teología de la liberación a fin de que con ello pueda sobresalir y apreciarse mejor la especificidad de ésta última. En cuanto al marxismo, hemos caracterizado solamente corrientes que han influido más en América Latina y que, por lo mismo, de una u otra forma tienen que ver con la teología de la liberación.

Por otra parte, se expone sucintamente un bosquejo histórico de lo que ha sido la relación marxismo y cristianismo tanto a nivel mundial como latinoamericano. Además de destacar a grandes trazos la evolución histórica que al respecto se ha tenido, el objetivo de ello se cifra en hacer notar la novedad en que en Latinoamérica se entienden y practican las relaciones ya mencionadas.

Posteriormente, se realiza una descripción del contexto histórico del surgimiento de la teología de la liberación. Se comprenderá con él cómo la reflexión teológica latinoamericana se vió urgida por la realidad para usar el marxismo como método científico de interpretación de la realidad socioeconómica y política fundamentalmente y, cómo el que además de explicarla mejor abre posibilidades para su transformación.

De esta manera consideramos haber logrado verificar suficientemente la hipótesis que ha orientado el estudio. Nuestra sospecha ha sido que los teólogos de la liberación, al servirse de las ciencias sociales por exigencia de método, utilizan el instrumental científico marxista por parecerles que éste explica mejor la realidad latinoamericana y abre cauces hacia su transformación. En este sentido, aceptan al marxismo como método científico de análisis de la realidad socioeconómica y política y rechazan el que se comprende como concepción totalizante de la realidad.

Finalmente si precisa decirlo, la óptica de nuestro estudio ha pretendido ser filosófica. Desde Marx, de modo explícito y para Latinoamérica, la filosofía no puede comprenderse sino como pensamiento de la praxis social y para su transformación histórica. Desde su especificidad, como modo de saber que busca ultimidad en la comprensión y conocimiento global de la realidad, se dimensiona en una de sus posibilidades como crítica desideologizante de las prácticas teóricas o políticas.

En este sentido, modestamente y según los parámetros definidos, nuestra investigación pretende contribuir a esclarecer la realidad de las relaciones marxismo-cristianismo tal cual suceden en la práctica teológica latinoamericana; relaciones que por lo demás, frecuentemente son distorsionadas por los centros de decisión económica y política a favor de sus intereses, a lo cual no es exenta ni inmune la institucionalidad de la jerarquía católica.

No dudamos de la importancia que reviste toda investigación teórica, como momento de uno más amplio, tendente a impulsar con la verdad la fuerza histórica de los pobres. La teología de la liberación, con ellos se ha solidarizado y al hacerlo ha recobrado para la Iglesia su lugar originario; olvidado y hecho recordar, paradójicamente, por quien se le ha declarado en el pasado como uno de sus acérrimos enemigos, nos referimos al marxismo. A nadie escapa, por otra parte, la importancia política del debate planteado en torno a la teología de la liberación, particularmente en América Latina donde el cristianismo indudablemente es lenguaje y sustrato cultural común, instrumento de comprensión de la realidad, medio de comunicación privilegiado y que por lo mismo, ha mostrado ser potencial para la transformación de la realidad social.

Al contribuir al esclarecimiento de las relaciones marxismo-cristianismo en la teología de la liberación, aunque modestamente, estaremos en alguna medida dando una respuesta a un problema que la realidad nos plantea: la ideologización con que suele presentarse a la teología de la liberación, cuestión que por lo demás en nada favorece a las mayorías populares.

I. MARCO TEORICO

A. EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO

1. LA TEOLOGIA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

La palabra teología no ha nacido dentro de la reflexión cristiana en su necesidad de expresar tanto su objeto como su tarea. Teología como palabra y como concepto pertenecía al pensamiento griego, y sólo tardíamente, no sin resistencia y modificaciones, fue admitida en el ámbito cristiano, en sus explicaciones y formulaciones.

Es en el libro de la Política de Platón donde encontramos por primera vez el término; y se aplica a mitos, leyendas, historias de dioses a la luz de la crítica de la filosofía, desmitologizados e interpretados en el sentido de educación política y purificados de toda indecencia. Aristóteles se refería con teología al estudio filosófico metafísico del ente en su ser. Este es el tema de lo que constituye su "filosofía primera"; su objeto es el ente en su ser, al que estudia en sus relaciones originarias y en sus causas primeras hasta demostrar la existencia de un ser primero del que dependen el cielo y la tierra, las cosas celestes y terrestres. (1).

Los términos teólogo y teología quedan, pues, en el pensamiento griego, remitidos a la esfera de lo religioso. Teología será el discurso religioso acerca de los dioses y de manera especial la invocación de Dios que se realiza en el culto

2. OBJETO Y METODO DE LA TEOLOGIA

Apuntábamos que el cristianismo adoptó, no sin resistencia, el término teología, pues se percató de la distinta tarea que se le asignaba desde el inicio a ésta en el ámbito cristiano. De ahí que distinguió entre lo que denominaba teología filosófica y teología sacra. Esta última, no será un esfuerzo racional que parte y termina con la capacidad humana, sino un quehacer con características propias que le darían vigencia y especialidad.

La ciencia teológica, definida desde sus inicios como "inteligencia fidei", es un quehacer espontáneo e ineludible del creyente, del que ha escogido el don de la palabra de Dios. La teología es algo inherente a una vida de fe que quiera ser auténtica y plena, e inherente a la puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial (2).

La teología ha nacido en la Iglesia y ha vivido del esfuerzo de pensar y reflexionar sobre la fe vivida en los contextos determinados de la historia, según los modos de razón y utilizando sus recursos (3).

Por tanto, el conocimiento teológico cristiano no es un mero saber objetivo que conoce sus verdades y sus realidades como simples objetos de conocimiento. "No es una mera conciencia de la realidad,

sino presencia real de la realidad de Cristo, mediante el Espí-
ritu de Cristo, que habita por la fe en nuestros corazones" (4).

El punto de arranque histórico y objetivo de la teología es el
kerigma de los apóstoles. La teología no se fundamenta en sí -
misma, sino en el Kerigma, que no es en sí mismo teología sino
el comienzo fundamental, el indicador primordial del sentido de
toda teología, la realidad primaria y el prototipo eficaz de toda
obra teológica (5).

A la base está pues un acto de fe, la aceptación de toda la reali-
dad que porta el Kerigma de los apóstoles. La teología será cien-
cia que tiene por objeto conocer no a un Dios alcanzado por el es-
fuerzo intelectual, sino a ese Dios que ante la predicación de los
apóstoles se acepta por fe.

El método con el que procederá la teología no se identifica con el
método filosófico ni con el de las ciencias positivas, aunque la -
teología necesita rigor de pensamiento y seriedad de reflexión. -
Las ciencias sobre todo las positivas pueden utilizar métodos asép-
ticos, neutrales, en los que no entre en juego la subjetividad del
investigador.

"En teología el método no puede ser neutral o puramente subjetivo.

Su objeto, el misterio del amor del Padre revelado por el Hijo gracias al Espíritu, sólo es accesible desde la fe. La fe no sólo es el punto de arranque de la reflexión teológica, sino de todo el proceso... La reflexión teológica supone la fe y la experiencia de la gracia" (6). Gustavo Gutiérrez nos dice que el seguimiento de Jesús es lo que define al verdadero cristiano y que el tema central de toda teología es reflexionar sobre esta experiencia (7). Que es el ámbito de la vivencia de la fe la que -- sostiene al de la inteligencia de la fe..." La firmeza y el aliento de una reflexión teológica está precisamente en la experiencia espiritual que la respalda... Una reflexión que no ayude a vivir según el Espíritu no es una teología cristiana. En definitiva, toda auténtica teología es una teología espiritual. Esto no enerva su carácter riguroso y científico. Lo sitúa " (8). Que la teología, el hablar sobre Dios, viene después del silencio de la oración y del compromiso..." Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad" (9).

En la raíz, pues, de toda teología está el acto de fe. El primado de Dios y la gracia de la fe dan razón de ser al trabajo teológico. La fe es punto de partida y punto de llegada del quehacer teológico. Crear y comprender se hallan en una relación circular (10).

Teología es el esfuerzo de la fe por entender, donde entender significa juzgar, criticar, distinguir. De ahí que la teología sea

una forma de fe, de reflexión y de crítica." La teología sin fe no existe porque no se puede hablar sobre Dios como se habla de objetos: o se habla tocado por la realidad divina o se hace historia de las ideas religiosas, cosa que también puede hacer un ateo con gran competencia (11).

3. BASES Y FUENTES DE LA TEOLOGIA

Es doctrina de Santo Tomás de Aquino y de la tradición teológica que el objeto de la teología es el Dios revelado y todas las cosas en cuanto vistas a la luz de Dios. Esta ciencia teológica - parte de presupuestos o bases y se alimenta de sus propias fuentes.

En primer lugar, la verdadera base de la teología como ciencia está en el hecho de que existe un Dios y de que él sostiene relaciones con el universo de su creación.

Se basa en segundo lugar en la capacidad de la inteligencia humana para conocer a Dios y algunas de esas relaciones que él sostiene con el universo.

En tercer lugar se basa en el hecho de que Dios ha concedido medios por los cuales él se puede poner en contacto con la inteligencia humana o en otras palabras que ha dado a los hombres una revelación (12).

Las fuentes de las que se alimenta la teología son la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Estas tres fuentes unidas al esfuerzo de la razón teológica son como las cuatro patas que sostienen la construcción de esa mesa que es la sana teología (13).

Pero el esfuerzo de la racionalidad (la ratio) no tendrá que limitarse como sucedió por tanto tiempo a la penetración y explicitación de lo propuesto por la "auctoritas" (Sagrada Escritura, tradición, magisterio) recurriendo a la mediación del instrumental conceptual del tiempo, sino que debe recibir la impronta de la realidad histórica de la que brota. Así se expresa L. Boff al respecto: "Toda teología se constituye a partir de dos lugares: el lugar de la fe y el lugar de la realidad social dentro de la cual se vive la fe. El lugar de la fe viene dado; el lugar de la realidad social ha de ser identificado. Los padres de la fe, en los primeros siglos, decían que la teología posee dos ojos: uno adelante y otro detrás (Theología ante et retro oculata). Con el ojo posterior, la teología dirige la vista hacia el pasado, en el que irrumpió históricamente la presencia salvadora y definitiva de Dios; mira las escrituras cristianas, los textos fundamentales que definieron el credo de la comunidad eclesial en los concilios ecuménicos, los testimonios de los santos y los doctores, la tradición del pueblo de Dios. Con el ojo anterior mira el presente, detecta los desafíos

planteados por la realidad socio-histórica y se esfuerza por articular la fe con la vida, el amor de Dios con el amor político, las esperanzas humanas con las promesas divinas. La producción teológica es buena cuando consigue expresar la verdad de la fe -- vislumbrada por el ojo posterior, de tal forma que engendre un sentido existencial y social en el presente que es visualizado por el ojo anterior. Sólo entonces estamos seguros de que no vemos la realidad (la de la fe y la nuestra actual) deformada, sino con la educación producida por la visión de los dos ojos" (14).

4. LA HISTORICIDAD DE LA TEOLOGÍA

La teología es una, entendida en su perspectiva y en su óptica propia: una consideración de las cosas a la luz de Dios. Es una, hablando en terminología escolástica, por su *ratio formalis*; es una por toda esa perspectiva que visualiza con "el ojo posterior" al que se ha referido L. Boff anteriormente.

Sin embargo, existen diversas formas de realizar históricamente la tarea teológica y esas diversas formas corresponden a los distintos nombres con que se va denominando tal quehacer en el transcurso de la historia. Cada tendencia teológica que pretende escuchar toda la verdad apostólica y se esfuerza por ser fiel al evangelio, explica todos los datos en torno a unos ejes decisivos o a

una preocupación fundamental. Estos ejes decisivos o esta preocupación fundamental son resultados en buena parte del trabajo de visión del "ojo anterior" atento a la historia y a la sociedad. Es la historia y la sociedad quienes sugieren las perspectivas básicas de cada tendencia teológica.

Esta conciencia de la historicidad de la tarea teológica es la que lleva a exclamar a L. Boff en respuesta a requerimientos por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "... prefiero la Iglesia a mi teología, pues la Iglesia permanece mientras que las teologías pasan; además la Iglesia es objeto de fe - (sacramento de salvación) y las teologías son producciones culturales humanas, objeto de estudio y de crítica, más no de fe" (15).

Ninguna tendencia puede monopolizar la teología y tratar de presentarse como la teología. En todo lo que dice está como transfondo presente lo que no se dice. La razón, también la razón teológica, es finita.

No hay generación de cristianos que pueda plantear y resolver todos los problemas que le presenta la fe. De esto se desprende que cada tendencia teológica debe conocer su alcance, y sobre todo, sus límites. Reconociéndose así está en posibilidad de decir toda la verdad en aquella parte del tiempo histórico que le corresponda. Cada

tendencia teológica debe "estar abierta y dispuesta a aceptar otras formas de sistematizar la fe, aún cuando siempre pueda suscitar la cuestión acerca de cuáles son los asuntos más relevantes y hasta - decisivos que debe afrontar la teología, dada las exigencias de la Iglesia concreta y de la historia presente" (16).

No existe ni ha existido jamás una teología supratemporal, sin - conexión con opciones históricas ya manifiestas u ocultas. No existe una teología de puras verdades eternas. Toda teología es necesariamente histórica, es decir, posee un arraigo social y un transfondo ideológico detectable. Esto que es aceptado genéricamente por - los teólogos no ha eludido la tentación de elaborar una teología pura; se trata de la búsqueda idealista de la totalización teológica. La teología tendría que decir la última palabra, dar respuesta cabal a todo. El resto de ciencias desempeñaban la función de empleadas.

"Superar la pretensión totalizadora de la teología parece ser la pre-condición para que ella descubra su real historicidad. Descubrir la historicidad de la teología no significa otra cosa que admitir que también ella es una ciencia provisoria, necesariamente -- deudora a una ineludible ubicación social" (17). Lo anterior no lle^{ve}va al relativismo, pues el tomar en serio el presente histórico no implicará perder de vista las referencias transhstóricas, todo lo captado por el "ojo posterior". "Lo que si ya no será posible es

aducir aquellas referencias de manera ahistórica, sacadas de un cielo abstracto de la verdad, consistente en sí mismo, desatendiendo las mediaciones históricas en las que el hombre se transformó - en escuchador de la palabra" (18).

El teólogo mostrará la especificidad de su tarea en ese conocimiento superior que tiene el mundo que lo cerca y que cerca a la comunidad cristiana que pretende vivir el evangelio en esas coordenadas de tiempo y espacio. No difiere en cuanto conocimiento y vivencia del evangelio del resto de cristianos sencillos. "El teólogo es un técnico que conoce las doctrinas, filosofías, ideologías humanas en medio de las cuales se mueve el pueblo cristiano; lo específico del teólogo es su conocimiento superior de la realidad del mundo humano que lo cerca. No tiene capacidad para juzgar la fe, sino para juzgar las doctrinas, ideologías, filosofías en nombre de la fe" (19).

Si la teología es relectura de la palabra tal y como es vivida en la comunidad cristiana, y es una reflexión orientada hacia la comunicación de la fe, ese discurso sobre la fe se sitúa entre esa experiencia y esta comunicación; hecha sus raíces en el ser hombre y ser cristiano y lo hace en función del anuncio de la buena nueva. Ese es el motivo por el cual "la tarea teológica es permanente y - cambiante al mismo tiempo. Se es cristiano en el seno de una historia que transforma continuamente las condiciones de la vida humana... El discurso teológico se hace sobre una verdad que es camino,

sobre una palabra que ha puesto su tienda en la historia. Tarea de siempre, la teología reviste formas diversas en función de la experiencia cristiana y del anuncio del evangelio en un momento dado del devenir histórico." (20).

5. FUNCIÓNES DE LA TEOLOGÍA

Cuando la teología asume la profundidad y audacia ese momento histórico en que vive la Iglesia sigue siendo significativa incluso - cuando ya ha pasado ese contexto que le dió vida. Esa permanencia de lo que le es esencial es resultado de la capacidad de arraigo - en los verdaderos problemas de su tiempo y en experiencia de fe de una determinada comunidad de seguidores de Jesús. Allí está la razón de que reflexiones como las de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino, por ejemplo, sean incluso un desafío para el presente (21).

Dado que las distintas tendencias teológicas explican todos sus - datos en torno a unos ejes decisivos o a una preocupación fundamental, nos encontramos en la historia con tres modos fundamentales de hacer teología.

Cuando se destacó el carácter sapiencial de la teología nos encontramos con la teología patristica; cuando el interés que movía era el carácter científico, racional y sistemático de la fe aparecen las

"sumas teológicas" de la teología medieval; y cuando la urgencia es subrayar el factor existencial de la fe, o su carácter liberador y social, nos topamos con la teología contemporánea (22).

Gustavo Gutiérrez nos dice que los dos primeros enfoques deben ser considerados no como etapas de la teología históricamente superadas sino más bien como tareas permanentes de la teología. Llega a decir que tanto la teología como sabiduría como la teología como saber racional son las tareas o funciones clásicas de la teología, - "senderos por los que debe transitar toda reflexión teológica" (23).

La teología como sabiduría, la de los santos padres, estuvo estrechamente ligada a la vida espiritual; era fundamentalmente una mediación sobre la Biblia. El teólogo era a la vez el hombre de la experiencia espiritual. La separación entre teólogos y espirituales empezó a darse a partir del siglo XIV. Esta función espiritual de la teología, tan importante en los primeros siglos, constituye una dimensión permanente de la teología.

Tenemos la teología como saber racional cuando a partir del siglo XII, en un proceso que arranca con Abelardo y culmina con Alberto Magno y Tomás de Quino, entiende la teología como ciencia; aunque "ciencia subalterna" según las categorías aristotélicas. Para Santo Tomás la teología además de ser sabiduría, cuya fuente es la caridad que une al hombre con Dios, es una disciplina intelectual, es el fruto del encuentro de la fe y la razón.

"Esta función de la teología -nos dice Gustavo Gutiérrez- es, - también permanente. Permanente en tanto encuentro entre la fe y la razón, y no en forma exclusiva entre la fe y la filosofía determinada. Y ni siquiera entre la fe y la filosofía. La razón tiene, hoy en particular, muchas otras manifestaciones además de la filosofía. La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas... Un pensamiento teológico - que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe" (24)

Otro eje en torno al cual ha girado la teología y que caracteriza a la teología de nuestros tiempos es el factor existencial de la fe. Se trata de una teología atenta a los signos de los tiempos y a las exigencias que ellos plantean a la comunidad cristiana. Una nueva función va cobrando fuerza: la teología se entiende como "reflexión crítica sobre la praxis". Este giro histórico es el resultado de la atención y el análisis a los signos de los tiempos y a las exigencias que ellos plantean a la comunidad cristiana; faceta retomada por la reflexión teológica, pues se encontraba ya presente en la teología de la historia agustiniana (25).

Diversos son los factores que han llevado a revalorizar los aspectos existenciales y activos de la vida cristiana.

En primer lugar se ha realizado un redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana, un renacer de una espiritualidad encarnada y una toma más en cuenta de los aspectos antropológicos de la revelación. Se trata de un Dios hecho hombre y que invita a aunar esfuerzos para la realización de las promesas para el mundo. Es la misma vida de la Iglesia la que pasa a constituirse como "lugar teológico".

De ahí que con Juan XXIII y el Vaticano II se empiece a hablar de una teología de los signos de los tiempos. Para esta teología los signos de los tiempos más que ser llamada al análisis intelectual son exigencia de compromiso, de servicio a los demás.

Factores de índole filosófico han contribuido también a esa toma de conciencia. Por un lado, se subraya la importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión. Baste mencionar la influencia que ejerció Blondel con su "filosofía de la acción". Por otro lado, el pensamiento marxista, centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo, estimula al pensamiento teológico, el cual, apelando a sus propias fuentes, debe orientar su reflexión en el sentido de la transformación del mundo y sobre la acción del hombre en la historia.

Sin embargo, el factor que más ha influido para hacer ver el papel central de la praxis histórica es el redescubrimiento en teología

de la dimensión escatológica. Este es el aspecto que ha movido sobre todo al reflexionar teológico de la Europa de nuestros últimos años. Desde esta perspectiva "la historia humana", es ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo - y pleno con el Señor y con los demás hombres" (26).

Es la revalorización de la praxis la que ha hecho posible redescubrir o explicitar como una de las funciones de la teología la reflexión crítica. La teología debe entenderse como pensamiento crítico de sí mismo y sus propios fundamentos; como actitud lúcida y crítica de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y de la reflexión de la comunidad cristiana; y sobre todo, "una crítica de la sociedad y de la Iglesia... una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis - histórica" (27).

Esta función de la teología conlleva a redefinir las otras dos mostradas con anterioridad. "En adelante, sabiduría y saber racional tendrán más explícitamente, como punto de partida y como contexto la praxis histórica. Es en obligada referencia a ella donde deberá elaborarse un conocimiento del progreso espiritual a partir de

la escritura; y es en ella, también, donde la fe recibe las ques
tiones que le plantea la razón humana" (28).

La teología Europea ha revalorizado, pues la praxis, allí están para demostrarlo las distintas teologías progresistas europeas, entre las que sobresalen la teología de la revolución, la teología política de Metz, la teología de la esperanza de Moltmann. Sin embargo, y en la misma línea que destaca la función crítica de la teología, (teología como reflexión crítica de la praxis) un nue
vo modo de hacer teología se está cimentando en Latinoamérica. Se trata de la llamada "teología de la liberación", teología elabora
da desde la praxis de liberación en la que están comprometidos -- grupos de cristianos en Latinoamérica. Los representantes de esta nueva corriente teológica son claros en manifestar que no se trata de profundizar en un aspecto o tema de la ciencia teológica sino - un replanteamiento total del saber teológico, de una nueva manera de hacer teología (29). La caracterización de la teología de la - liberación es el objeto del próximo apartado.

B. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

1. CARACTERIZACION DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION (TL)

La Teología de la Liberación se presenta por vez primera como la forma peculiar y específica de Teología latinoamericana. Constituye así, no sólo un aporte sustancial a la iglesia sino también un aporte originalmente latinoamericano a la cultura universal. Se presenta con una doble originalidad: la de incluir como intrínseco e inherente a ella la realidad histórica del subcontinente y, la de recurrir, por exigencia de método, al auxilio de las ciencias sociales para el análisis de aquella realidad (30), cuestión hasta ahora insólita en Teología. En este sentido, la TL es signo de un nuevo momento de la historia de la iglesia y de la teología en América Latina.

La teología, como "inteligencia de la fe", en sentido pleno, además de sus funciones tradicionales como "sabiduría" y como "saber racional" (31), ha de tener hoy particularmente una "función de reflexión crítica". Dicha función es la que ha asumido la TL, sin excluir las otras, dándosele con ella su originalidad por la cualificación de la realidad sobre y en la que se realiza tal función.

Desde esta perspectiva intentaremos una caracterización sistemática de la Teología de la Liberación.

1.1 Presupuestos de Arranque de la Teología de la Liberación

La TL tiene sus raíces en lo que para un cristiano de hoy configura la coyuntura latinoamericana (32). Estos presupuestos son los siguientes:

a) La situación de subdesarrollo y dependencia de las mayorías.

El primer presupuesto de arranque de la TL es la constatación de la dependencia injusta en que viven los pueblos latinoamericanos; dicha dependencia es una causa explicativa de la miseria de nuestros pueblos (33). En este sentido - se ha dicho que la gran pobreza e infinita miseria de América Latina constituye el verdadero núcleo de la TL (34). Se trata de una dependencia evidentemente económica pero - también es política y cultural. De tal manera que la TL - parte del hecho de la dependencia, del dato, que lo confirma más de una teoría socioanalítica; por tanto, su punto de arranque es el hecho en sí mismo (35) y no una teoría - determinada que la interprete.

b) Interpretación cristiana del subdesarrollo y dependencia.

Punto de arranque para la TL es interpretar la realidad injusta de la dependencia en términos de "pecado estructural" o de "situación de pecado" (36) y que como tal, es ofensa a Dios. Se toma conciencia de que "... el pecado cristaliza también en las estructuras sociales, económicas y culturales injustas ..." (37); de este modo se interpreta --

cristianamente que América Latina y el Tercer Mundo "... no es sólo el lugar histórico de la objetivación de la - dominación: es también el lugar teológico de la objetivación del pecado...., con su sola presencia, (el Tercer Mundo) muestra lo que es el pecado y la estructura histórica del pecado (38).

c) Descubrimiento y "opción por el pobre".

Desde la constatación de la dependencia y miseria, pasando por su interpretación cristiana, evangélicamente se ve en "el pobre" el "próximo por excelencia" (39). La "opción - por los pobres" viene así a constituirse en punto de arranque de la TL (40).

"Pero el "pobre" no existe como un hecho fatal, su existencia no es neutra políticamente ni éticamente inocente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural" (41). Y no se trata del pobre como individuo, sino que éste forma parte de una "cultura no respetada, de - una raza discriminada, de una clase social explotada -sutil o abiertamente- por otra clase social" (42). Son ellos el lugar de una teofanía y cristofanía y la posibilidad para el hombre de un encuentro de salvación (43). En este sentido la TL ha nacido de una profunda experiencia espiritual:

la sensibilidad y el amor a los pobres. Se ha preguntado principalmente, cómo ayudar a los pobres a salir de su situación humillante? Qué pasos dar para transformar la -- realidad en que se mueven muchos oprimidos y pocos ricos, y qué mediaciones utilizar para crear una forma de convivencia distinta, igualitaria, libre y fraternal? (44).

d) Llamado a asumir el proceso liberador.

El cuarto presupuesto de la TL se deriva de los anteriores; es "el llamado a la conciencia de los cristianos y de la iglesia a trabajar y asumir el proceso liberador en todas sus facetas" (45).

Y es que, optar por el pobre, es comprometerse en sus luchas, es insertarse en una acción liberadora; es emprender una praxis liberadora como praxis de amor (46). La solidad con el pobre implica la transformación del orden social actual; implica y exige en definitiva, de la iglesia y de todos los cristianos, una praxis histórica de liberación, es decir, una actividad transformadora orientada a la creación de una sociedad justa y libre.

En esta perspectiva, la TL será un "fruto de la fe vivida y pensada desde los cuestionamientos que presenta la praxis liberadora y para hacer más creadora y crítica la inserción en ella" (47); busca pensar la fe a partir de como es vivida en el compromiso liberador (48).

1.2 Relevancia de la dimensión histórica en la TL

Es idea sobresaliente de la TL, en la interpretación de la realidad, desde la concreta situación latinoamericana, destacar la importancia de la dimensión histórica, de la historia, como realización del hombre y como realización y revelación - del absoluto (49). De este modo se considera que no es primordialmente la naturaleza el lugar de manifestación de Dios, sino el hombre en sociedad y haciendo historia.

Esta tesis se encuentra presente más de un modo implícito que reflejo en la praxis y constituye horizonte de la TL, si bien no es una tesis originaria y exclusivamente latinoamericana. En el fondo se afirma con ella que es en la historia donde se da el encuentro del hombre con Dios.

1.3 Reivindicación del pensamiento histórico-crítico dentro de la TL

Característico de la TL es asumir explícita y prioritariamente el pensamiento histórico-crítico dentro de la teología (50); en este sentido se trata de una teología histórica comprometida con el hombre concreto y su problemática. Esto lleva evidentemente a reivindicar y tomar conciencia de la dimensión histórica de la misma teología así como su función crítica (51). Hablar de la teología de la liberación que recobra y -

asume el pensamiento histórico-crítico es, por tanto, hablar de una teología comprometida con el hombre concreto y su historia desde donde ejerce su función crítica para con ella -- misma, de sus propios fundamentos (52), y para con la situación.

1.4 Relevancia de la praxis histórica

Caracterizábamos a la TL por la importancia que destaca, en una interpretación más global de la realidad, a la dimensión histórica. Con ello se aludía ya de alguna manera a los aspectos existenciales, activos y práticos de la vida humana; todo lo cual permite descubrir que para la TL la praxis histórica viene a ser objeto de su reflexión. En este sentido, señala Assmann, que la TL parte de un supuesto: "de que es la globalidad compleja de todos los aspectos críticamente concientizables de la praxis lo que interesa a la teología" (53). La teología en la perspectiva de la liberación, por tanto, pone su interés en la reflexión, no de un aspecto de la praxis, sino en la unidad compleja y total del quehacer histórico del hombre, es decir, de la praxis histórica. Reflexionar sobre ella es, aceptar responsablemente las implicaciones reales de la ley de la encarnación (54).

Evidentemente, poner el acento en la reflexión de la praxis histórica no es una peculiaridad ni del pensamiento latinoamericano ni de la TL. La importancia de la acción como punto de partida y como objeto de toda reflexión, es una tesis muy reconocida actualmente. Así, los mismos teólogos europeos lo han subrayado (55). Hacer de esa praxis y reflexionar sobre ella como praxis de liberación si es un aporte genuinamente latinoamericano.

1.5 Praxis histórica de liberación

Pero la praxis histórica en América Latina es en la dependencia y en el "cautiverio"; por ello la praxis histórica global aparece entendida como praxis histórica de liberación. La teología como "Inteligencia de la fe", ejerce una "función crítica sobre la praxis", decíamos y, como en América Latina esa praxis es praxis de liberación que la misma realidad urge sea así, la "inteligencia de la fe" que la reflexiona y discierne es TL (56).

Ahora bien, la TL en esta circunstancia, no es sino el momento teológico de la experiencia de fe que hacen los cristianos comprometidos en el proceso de liberación (57). Este compromiso es el "hecho mayor" de la vida en la comunidad cristiana latinoamericana (58). De modo que la TL es un resultado, un

"acto segundo" y no una realidad primera (59), pues, supone la experiencia de fe practicada en el proceso de liberación.

1.6 Función crítica sobre la praxis de liberación

El nacimiento mismo de la TL desde una praxis concreta de liberación, hace que dicha teología lleve en sí misma una carga esencial de revestimiento crítico sobre la experiencia misma que la ha generado y, desde allí, a la globalidad histórica (60).

Cuando se alude a la función crítica de la TL se denota la -criticidad que la teología ha de tener para consigo misma y sus propios fundamentos; es una crítica, por tanto, epistemológica (61). Pero no sólo eso.

Cuando se entiende la teología como "reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación", apunta Gutiérrez, nos referimos también, a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana. Aún más, se entiende con tal expresión, la "teoría de una práctica determinada" (62), es decir, una teoría crítica de la sociedad y de la iglesia en la praxis de liberación. Todo lo cual pues, convierte a la reflexión teológica, necesariamente en una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios (63).

Se trata, por tanto, de una crítica de los propios fundamentos epistemológicos del quehacer teológico; de los grupos cristianos comprometidos y de sus continuos riesgos; de la situación sociocultural, económica y política que condiciona la realización del "reino"; de las experiencias de liberación concretas que la median así como de una auténtica provocación hacia la "consumación final" (64).

En síntesis, dicho negativamente, la manera concreta de entender la teología como reflexión crítica sobre la praxis, consiste en "... no excusarse de situar la reflexión teológica allá donde todo proceso de concientización humano-histórica debe estar, a saber, en la contextura real de los hechos" (65).

1.7 La fe entendida como praxis

Se ha dicho que es una de las tesis centrales de la teología de la liberación: la concepción de la fe como praxis (66). En efecto, el descubrimiento del mundo de los oprimidos, "la irrupción del otro, del pobre" (67), ha ido llevando al replanteamiento radical del "mensaje" y de la proclamación de la fe. En este sentido, el desafío para la fe y la teología viene planteado por el pobre, por el no-hombre, es decir, de aquél a quien el orden social existente no reconoce como tal.

La pregunta y el desafío para la fe y la teología se puede formular, entonces, en los siguientes términos: cómo anunciar a Dios como Padre en un mundo no humano?; qué implica decirle al no-hombre que es hijo de Dios? (68). La pregunta para el cristiano es, por tanto, cómo ser creyente en medio de un continente atravesado por la violencia, la dominación y la explotación? cómo vivir y pensar la fe hacia el interior de un mundo conflictivo de manera que la respuesta de la fe devenga un dinamismo inspirador y movilizador en la construcción de una sociedad más justa y fraterna? (69).

La respuesta que se ha dado en América Latina deviene por los caminos de la praxis histórica de liberación. Esta praxis concreta constituye el punto de partida para una forma renovada de entender la fe en Jesucristo. En tal perspectiva la fe es entendida como praxis, es decir, praxis como fe (70). Y es que la fe, en el sentido bíblico de la palabra, se hace, se verifica, de manera que, "verdadera", históricamente, la fe sólo puede ser, cuando "se hace verdad", vale decir: cuando es históricamente eficaz para la liberación del hombre..." (71). De modo que la fe, se hace verdad, se verifica cuando se inserta real y efectivamente en el proceso de liberación. Y esta manera de entender la fe y su discurso, no como simple adhesión y afirmación de "verdades", es lo que la libera de toda forma de idealismo (72) y la reviste de un talante peculiar.

1.8 La "liberación en la TL

En los presupuestos de arranque de la TL se destacaba la situación de dependencia de AL en todos los órdenes; se concluía - de ello (cuarto presupuesto), la urgencia de asumir el proceso liberador, con lo cual se puso ya en evidencia que la tarea histórica latinoamericana tiene un nombre propio: liberación. - Precisemos, entonces, qué es lo que entiende por "liberación", la teología que lleva tal nombre.

El tema teológico de la "liberación", en el contexto histórico latinoamericano es, el "correlativo" del tema socioanalítico de la "dependencia" (73). De este modo, a la base del tema latinoamericano de la "liberación" se sitúa la "teoría de la dependencia" (74) y tal interpretación, dicho sea de paso, - ha sido precisamente la que ha abierto el camino a la teología de la liberación. Pues bien, cuando teológicamente se habla de liberación se está entendiendo por tal el proceso de una - praxis histórica de liberación de las distintas prácticas socioeconómicas, políticas y culturales dominantes (75). Se trata, por tanto, de una salvación de las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy (76). Y es que no puede ser, definitiva, de otra manera, pues, precisamente allí se siente - más la alienación, el pecado, la opresión y la falta de liber tad (77).

Ahora bien, se insiste teológicamente que la liberación no se reduce a lo político únicamente (78), de manera que no hay olvido de la "reserva escatológica". Pero también se insiste en que no puede darse la liberación específicamente cristiana sin que se verifique en la historia (79). Por tanto, exige -mediaciones históricas. No es posible saltarlas. Eso es lo que el término liberación quiere hacer presente. Y aquí resú de precisamente la fortuna teológica del término, pues, además de constituir uno de los conceptos más abarcadores de la historia de la salvación, responde a la necesidad de conectar la -- historia de la salvación con la salvación en la historia (80).

Aquí se sitúa el trabajo de la TL, su "función crítica". Reflexiona y discierne las mediaciones históricas que puedan - significar pasos realmente integrantes de la historia de la sal vación; "juzga todas las opciones políticas de acuerdo con su posible contribución a la liberación total querida por Dios: sabiendo que dicha liberación total ya no es algo meramente po lítico, sino que se alcanza por don de Dios en la transformación del corazón del hombre por la gracia" (81). Reflexiona, en definitiva, en la salvación de las condiciones concretas, históri cas y políticas de hoy.

1.9 "Reino de Dios" como implantación del derecho a los pobres

Aunque podría ser tratado el tema del "reino de Dios" como uno privilegiado de la TL, vale la pena sin embargo, rescatarlo aquí como aporte, si no original, al menos sí como redescubrimiento y nueva lectura que hace de aquél, dándosele con ello una característica particular.

La novedad de la TL en su concepción del "Reino de Dios" no radica en señalar que aquél no significa algo meramente espiritual, fuera del mundo, como una mera prolongación de éste (82). Lo novedoso estriva en comprender el "reino de Dios" desde los pobres y para los pobres (83). En tal perspectiva, relejendo los profetas, -desde los cuales obtuvo Jesús las -categorías para comprender lo que es el reino de Dios (84), -se concibe el reino como implantación del derecho de los pobres. El reino de Dios, por tanto, tiene una característica fundamental: es reino para los pobres (85).

Para despejar lecturas "piadosas" de los "pobres" es necesario señalar que éstos son los que tienen una necesidad real, los hambrientos y sedientos, los desnudos, los enfermos, los encarcelados; son en definitiva, los que están bajo algún tipo de opresión real (86). De esos pobres es el "reino de Dios" y a ellos "se acerca". Y predicar ese "reino" para los pobres, afirma la TL, constituyó en definitiva lo último para Jesús;

de modo que no fue ni la predicación de Dios ni incluso la de sí mismo su ultimidad (87).

Esta línea de interpretación, evidentemente está suponiendo lo descrito en 1.1.c. Desde la opción por los pobres se recupera el sentido de "pueblo de Dios", donde "pueblo" se contiene fundamentalmente como pueblo de los pobres por opresión (88), para los que el "reino deviene". Y, la razón de privilegiar a los pobres como "lugar teológico" se basa en que en --ellos se hace presente, aunque escondidamente, el Jesús que --salva (89); son por ello, como anotábamos, cristofanía. La teología tradicional, no ha reparado o apenas si lo ha hecho en este elemento tan esencial (90) y profundamente bíblico-teológico.

En tal perspectiva se evidencia que la construcción de la TL es desde los pobres y para los pobres.

1.10 Racionalidad científica y mediaciones socioanalíticas en la TL

El quehacer teológico de la liberación, tal como se presenta en AL, otorga una importancia excepcional a las mediaciones --analíticas de la realidad, particularmente de las ciencias sociales. Con ello se da la TL una de las características esenciales (91), que le confieren identidad propia, pues, constituye una innovación singular en la "inteligencia de la fe".

Sin embargo, en ello estriba también, de modo general, las acusaciones de desvíos, las reacciones y/o condenas con las que se ve frecuentemente confrontada.

Se ha sostenido, conforme a lo descrito en 1.2, que en esta preferencia por las ciencias sociales, sustituyendo en alguna medida, lo que la filosofía representaba clásicamente para la teología, no ha de apreciarse tan sólo una peculiaridad -- del talento latinoamericano, una preocupación de efectividad sobre la realidad social, "sino también un juicio de valor, - por el que se da a la sociedad y a la historia un rango de densidad real, superior al que se atribuía a aspectos más naturales y subjetivistas de la realidad" (92).

Hemos afirmado que la TL supone la experiencia de fe en el proceso de liberación, es decir, en la praxis política de liberación (93), en la contextura misma de las coyunturas políticas. Asimismo, señalábamos, como uno de los presupuestos de arranque de esta teología, la "opción por los pobres" (94) desde - los cuales, decíamos, es cuestionada e interpelada. Pues bien, tales supuestos, aunados fundamentalmente en el partidismo y - compromiso radical con los pobres, clase oprimida y explotada, trae consigo la exigencia de un camino reflejo propio y peculiar para la TL (95): la mediación de una nueva racionalidad científica que proviene del aporte de las ciencias humanas, - especialmente las ciencias sociales (96).

En este sentido, la utilización de las ciencias sociales resulta esencial en la TL y necesaria, pues, los cristianos que "se hallan comprometidos en la lucha por una sociedad distinta, sienten la urgencia de conocer con el mayor rigor posible los mecanismos de la sociedad capitalista centrada en el lucro privado y en la propiedad privada para el lucro" (97). Resulta necesaria una racionalidad científica, pues, es imprescindible para una praxis histórica, efectiva y seria, conocer los mecanismos que engendran la pobreza y las causas estructurales de la opresión así como alternativas articuladas en lo político que buscan su transformación proponiendo modelos alternativos.

Evidentemente, como se deduce de lo anteriormente señalado, el interés por los datos de la realidad, mediatizados por las ciencias sociales, reside en ponerlos al servicio de la praxis transformadora de la fe (98) y de la teoría -"inteligencia de la fe"- que la reflexiona. Y es que a la teología no le basta con conservar su ratio formalis, la fe, si bien como discurso es el dato primario; requiere el concurso analítico y crítico de la realidad por la ciencia, si quiere asegurar la seriedad de su razonamiento, seriedad que exige, como anota Boff, la misma naturaleza intrínseca de la teología (99).

Por ello, en la medida en que el aporte de las ciencias so
ciales se acepta, esto supone para la teología una postura
de mayor lucidez histórica, mayor criticidad y análisis:
"al presentarle enunciados fundamentales sobre la realidad,
le ofrecen un diagnóstico, le revelan las causalidades, los
procesos y dinamismo estructurales, los funcionamientos y -
tendencias del sistema. Desde este conjunto aparece más cla
ra la situación del hombre, sobre todo de los embrocados
secularmente" (100). Si no ocurre así, lo más seguro es que
la teología se mentendrá en una visión ideológica, empírica,
ingenua, utópica o periodística, que dañaría el mismo juicio
teológico (101).

La validez, para la epistemología y hermenéutica teológica,
de la mediación científica para la TL ya con esto se decide
en alguna medida. La tradición teológica lo abala, así como
la misma definición de teología, pues, ella da razón de la -
exigencia del conocimiento de la ciencia. Boff, al respecto
recurre a Santo Tomás cuando éste afirma que: "el conocimien
to de la naturaleza de las cosas ayuda a destruir los errores
en torno a Dios... Se equivocan quienes afirman que no tiene
nada que ver con la verdad de la fe la idea que uno tenga -
las creaturas, mientras piense correctamente de Dios... En -
efecto, los errores sobre las creaturas rebotan a una falsa -
idea de Dios" (102). Las realidades complejas y "seculares",

v.gr. la sociedad, los mecanismos de empobrecimiento, la política, el Estado, las organizaciones populares, etc. no dejan de ser, en última instancia, creaturas de Dios. Si se quiere, por tanto, "...hablar de estas realidades en la perspectiva de Dios debemos conocer la naturaleza y los mecanismos de funcionamiento. Sólo entonces el discurso teológico resultará serio y no repetirá cosas sabidas, fruto de todo conocimiento superficial y francamente ideológico" (103).

Pero en qué radica finalmente la razón de la conexión necesaria entre teología y ciencias sociales? La TL reflexionando esta ultimidad ha respondido filosóficamente, que ésta estriba en la "unidad histórica del cuerpo social al que ambas se dirigen; está asimismo en el carácter práxico con que se presentan hoy en AL tanto la sociología como la teología; finalmente, en la ideologización a la que está sometida tanto la interpretación de la fe como la interpretación de la realidad histórica" (104).

La necesidad de la utilización de las ciencias sociales como mediación hermenéutica resulta, pues, evidente por lo descrito hasta aquí. Cabe, sin embargo, preguntar a la TL qué tipo de análisis social o qué tipo de ciencia social habría que privilegiar como mediación. La pregunta, al parecer adolece de desconocimiento epistemológico, pues, o se acepta la existencia de ciencia social o no se la acepta porque no existe, pues,

lógicamente "ciencia" es ciencia y no cabe si lo es una más que otra tratándose de un mismo dominio. La cuestión es más compleja y la pregunta tiene su valor.

Si en el terreno epistemológico se acepta la hipótesis moderna de que no hay ciencia "neutra", evidentemente la TL no puede - ser indiferente ante las ciencias como si todas le prestaran un mismo aporte (105). Desde este presupuesto, la TL opta, por tanto, "por aquellos análisis, diagnósticos, postulados y políticas de acción que más cercanos estén en la intelección y realización de un orden social donde el hombre puede vivir de manera más adulta según el ideal del hombre nuevo en Jesucristo" (106). En este sentido, si bien es cierto que la fe y la teología tienen gran respeto por la autonomía y la racionalidad propia de las ciencias sociales (107), ella opta, sin embargo, con crítica y discernimiento (108), -y en ello la fe sí influye en la determinación de los esquemas científicos de interpretación-, por aquellos que más se adecuen a su horizonte y dirección - (109).

Ahora bien, esto no quiere decir, desde luego, que la fe juzga la legitimidad científica del análisis sociológico, "lo que juzga directamente es la situación real hecha presente - en el análisis" (110). De manera que la TL como "inteligencia de la fe", al verse obligada a optar desde la fe por determinados esquemas interpretativos de la realidad, pone con ello en

evidencia, por otra parte, su autonomía e independencia respecto a una determinada teoría sociológica. No se da, por tanto, en la TL una dependencia directa, en su reflexión, - de una teoría sociológica determinada (111). Esto de otro lado, demuestra que si bien son imprescindibles las mediaciones científicas, en la reflexión teológica, "son sus "propias fuentes" lo que priva y constituyen finalmente su foco de inspiración (112).

Desde estos presupuestos es como hay que entender los primeros pasos de la TL optando por el análisis de la teoría de la dependencia (113). Constatada la dependencia como un hecho, elaborándose, en búsqueda y autocriticándose una teoría que la explique, evidentemente, "la TL, tiene en cuenta este hecho de la dependencia, y es imposible, al mismo tiempo, no tener en cuenta la teoría de la dependencia" (114), en su tarea discursiva; que por lo demás, "maneja una dirección general y unas categorías que son más afines a la fe y posibilitan una aproximación mejor de la fe a la realidad histórica" (115).

2. LA TL, UNA INTELIGENCIA CUALITATIVAMENTE DISTINTA DE LA FE

La caracterización que precede nos permite asentar finalmente lo que es, a la vez que nos hace inteligible, la TL que se define -

asimismo como: "una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe" (116). Es, pues, una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora.

Se trata de la inauguración de un camino cualitativamente distinto del discurso teológico. No es, por tanto, una temática adicional, un nuevo capítulo que viene a sumarse a la teología tradicional (117), sino que se trata de un nuevo horizonte desde el que se piensa el contenido total de la fe en función de determinadas prácticas de transformación histórica (118).

La manera inédita de vivir la fe, como praxis de liberación, suponiendo el descubrimiento del mundo del "otro", del pobre, bajo las luces de una nueva racionalidad ha llevado a articular de manera original la "inteligencia de la fe". Por ello se trata de un nuevo modo de hacer y pensar en teología, que significa, en definitiva, una reorientación de toda la teología desde sus mismos principios (119).

En síntesis tal teología, como reflexión crítica de la praxis histórica, "es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad... Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, la lucha --

contra el despojo de la inmensa mayoría de hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal al don del reino de Dios" (120).

3. METODO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Ante todo conviene precisar qué se quiere decir cuando se habla del método de la TL. Aclaremos en primer lugar esta cuestión, ello nos permitirá luego desarrollar en líneas generales la manera concreta metodológica como se elabora esta teología.

3.1 La Cuestión del Método

Los teólogos de la liberación parten decididamente de la concepción epistemológica de que las cuestiones del método no son anteriores ni extrínsecas al mismo quehacer intelectual (121). Esto quiere decir por una parte que el método es una cuestión que, incluso temporalmente, supone cierta posteridad, es decir, haber realizado el camino, haber realizado la tarea intelectual para luego hacerse cuestión de cómo se ha procedido. a manera de justificar el camino. de corregirlo y/o relanzarlo. Por otra parte, esto quiere decir, que el método de la TL es fundamentalmente el camino recorrido (122), la propia teología en acto (123), su contenido, la forma histórica que reviste.

De este modo, en la TL se considera que "el método fundamental es el propio modo de pensar y este modo propio de pensar sólo se realiza y verifica cuando de hecho ha producido un pensamiento... desde esta perspectiva, no es sino el aspecto crítico y operativo, reflejamente considerado de un sistema de pensamiento" (124).

En tal línea de pensamiento evidentemente, la cuestión del método se confunde con lo que es la misma teología de la liberación o, al menos, con lo que es la caracterización de su orientación global. De lo que se trataría, por tanto para nosotros, es de explicitar en esta línea lo descrito de la TL, es decir, sistematizar su modo de proceder general en su manera de conocer teológica.

3.2 Momentos metodológicos del discurso de la TL

De acuerdo a L. Boff (125), la TL se elabora siguiendo fundamentalmente un método iniciado por la Gaudium et spes (Vaticano II) y que adquirió carácter oficial en Medellín. Sus momentos serían los siguientes: análisis de la realidad - reflexión teológicas-pistas de acción pastoral. Dicho de manera sencilla, sus pasos serían: ver, juzgar y actuar. Antes de caracterizarlos, conviene, sin embargo, hacer algunas acotaciones previas que entran de lleno como supuestos en los momentos del método ya señalados.

a) La Fe: primera palabra

Ante todo, en el hacer de la TL, la fe constituye la primera palabra y el horizonte mayor de comprensión. Parte decididamente de la fe: "...en el acto de captar la realidad en su iniquidad y en la opción por las mayorías humilladas resulta vivo el horizonte de la fe en que se mueve vitalmente el cristiano" (126).

b) Experiencia espiritual ante el pobre

Antes de ser teología "científica", la TL supone la constatación de la pobreza de las mayorías populares, la conmoción del amor cristiano que procuraba ser eficaz (127) en el proceso de liberación. De este modo, se parte "de una indignación ética frente a la pobreza, no querida por Dios para sus hijos, al mismo tiempo que se hace una experiencia religiosa de cara a los pobres" (128). Todo lo cual, pues, señala como punto de partida de esta teología, la realización de una experiencia espiritual ante el pobre, lo que marcará que tal reflexión teológica se haga preferentemente desde los pobres y para ellos.

De este supuesto puede concluirse que la escucha del grito de los oprimidos es el punto de partida para pensar teológicamente en AL. En este sentido lo que está actuando en el conocimiento teológico, más que la admiración, es el dolor presente en los pobres.

3.2.1 Análisis de la Realidad: mediación socio-analítica

Se trata de un esfuerzo de lectura crítica por descubrir y leer realmente lo que es la realidad histórica latinoamericana. Se pretende conocer ante todo, por qué caminos y mecanismos se produce, por una parte, la gran miseria - de las inmensas mayorías y por otra, la riqueza escandalosa de las minorías (130). Es preciso, por tanto, hacer un análisis del sistema generador de la pobreza. Es éste, el momento de ayuda de las ciencias sociales. Entran en juego, de este modo, los análisis históricos, sociales, políticos y económicos.

La fe, como ya lo destacamos, influye discerniendo críticamente en concreto el esquema analítico del que se servirá para leer la realidad, respetando la autonomía de la racionalidad científica. En concreto el análisis que se utiliza y asume y la teoría que se privilegia queda determinando - en buena medida por el sentido intrínseco del análisis mismo y por la opción previa: en función de la liberación de los oprimidos. En este sentido, acota Boff (131), la TL - ha privilegiado el análisis dialéctico de la realidad social, porque responde mejor a los objetivos pretendidos por la fe y por las prácticas cristianas de liberación de los marginados y sin poder. O lo que es lo mismo, ha optado por aquel -

tipo de análisis del subdesarrollo como sistema de depen
dencia de los centros imperiales: La teoría de la depen
dencia (132).

3.2.2 Reflexión Teológica: Mediación Hermenéutica

Se trata de leer teológicamente la realidad analizada. Se realiza una lectura a la luz de la Palabra de Dios y de la fe. Se pregunta por lo que tiene que decir Dios sobre los problemas de los pobres que son captados por la racionalidad científica (133). El discurso teológico bus
ca así, detectar la "gracia" y el "pecado", en la trama de los intereses económicos y políticos la acogida o repulsa del plan divino de fraternidad, de justicia, de participa
ción y liberación (134).

Esta tarea teológica, de cara a la realidad social, busca realizarse en tres niveles (135): a) discerniendo el valor histórico-salvífico de la situación por la que se juzga si esta sociedad concreta se orienta conforme el designio de Dios; b) haciendo una lectura crítico-liberadora de la propia tradición de la fe; y, c) haciendo una lectura teoló
gica de toda la praxis humana, independientemente de su defi
nición teológica, por la que se juzga la presencia o ausencia del Reino en ellas.

Todo lo cual evidencia que la mediación hermenéutica, suponiendo la lectura analítica no cae en un "bilingüismo" - (136), es decir, construyendo un discurso teológico paralelo al socioanalítico, evitando con ello, a su vez, mezclar ambos discursos y respetando los campos epistemológicos.

3.2.3 Acción pastoral: Mediación práctico-pastoral

Qué hacer? El tercer momento busca la respuesta a esta pregunta. Los momentos anteriores deben conducir, para ello se realizan, a unas prácticas pastorales de liberación.

La reflexión teológica sobre la praxis de liberación tendrá que iluminar y acompañar a la fe de los cristianos con prometedos hasta sus concreciones particulares y específicas. En este sentido se habla incluso de reflexión teológica a nivel estratégico-táctico (137).

Se buscaría, por tanto, organizar la acción desde la instancia propia de la Iglesia "de su identidad de fe, recuperando la dimensión liberadora existente en la liturgia, en los contenidos catequísticos y teológicos y en la pastoral directa" (138). Por otra parte, la Iglesia desde su misión sobre la conciencia y los valores debe ejercer una función pedagógica de desbloqueo y de compromiso con la liberación de las opresiones que afectan a todos los hombres y especialmente a los más necesitados (139).

En síntesis, se trata por tanto, de proponer pistas de acción pastoral mediante las cuales, la comunidad de los cristianos en praxis de fe, contribuya al proceso de liberación integral.

4. DIFERENCIAS FUNDAMENTALES DE LA TL Y LA TEOLOGIA EUROPEA Y CONTRADISTINCION RESPECTO DE TEOLOGIAS AFINES

Pretendiendo esclarecer y determinar aún más la especificidad de la TL, intentaremos contrastarla de manera global con la teología europea; particularmente, con el modo de conocer teológico. Evidentemente, por el objetivo que aquí se pretende, es muy probable que aquella teología quede desmejorada, pues, atenderemos más a la generalidad evitando descender a lo específico y particular. Por otra parte, intentaremos hacer una contradistinción de la TL respecto a teologías afines.

La teología moderna se ha desarrollado de hecho en el horizonte del reto de la Ilustración tratando de incorporar el movimiento crítico liberador dentro del conocimiento teológico (140). Ahora bien, para lo que aquí interesa, es necesario distinguir dos momentos en este movimiento complejo de la Ilustración, que podrían ser simbolizados con los nombres de Kant y de Marx. La primera Ilustración, propondría una liberación de la razón, su anhelo es la racionalidad.

La segunda Ilustración -o el segundo momento- más que una liberación como autonomía de la razón, lo que pretendería en directo - sería la liberación de la miseria de la realidad, lo cual exige, evidentemente, pensamiento y acción (141). Pues bien, desde esta perspectiva, cabe hablar de dos modos diferentes de hacer teología según que el reto a responder o incorporar haya sido el primero o el segundo momento de la Ilustración; es decir según que el interés que ha movido a hacer teología haya sido, el interés de racionalidad o el interés de transformación (142). Desde tal presupuesto, estamos, por tanto, de manera muy genérica, ante los diversos movimientos teológicos europeos y ante la Teología de la Liberación.

De este modo, generalizando, puede afirmarse que la teología europea moderna se ha orientado preferentemente hacia el primer momento de la Ilustración, de la que ha recibido potenciación y limitación. Así, "ha comprendido la función liberadora del conocimiento teológico como liberación en primer lugar de cualquier arbitrariedad dogmática, de cualquier autoritarismo" (143); busca mostrar la verdad de la fe ante la razón natural e histórica; asimismo, busca dar significado o recuperar el significado perdido de la fe cuando éste se ve amenazado y/o oscurecido.

Desde estos presupuestos, puntualicemos algunas diferencias fundamentales con la TL.

4.1 Diferencias Fundamentales

4.1.1 Contrastación de la realidad desde mediaciones del mismo pensamiento y acceso a la realidad tal cual es.

En general puede decirse que la teología europea ha contrastado la realidad desde mediaciones del mismo pensamiento, mientras que la TL se acerca a la realidad tal cual es. "El acceso a la realidad ha acaecido en diálogo (de rechazo o de aceptación crítica) con un tipo de pensamiento..." (144), sea éste filosófico, teológico o cultural. La tendencia, por tanto, - ha sido la de acercarse a la realidad preferentemente através del pensamiento de la realidad.

Contrastando con esta manera, la TL pretende acercarse a la realidad tal cual es, "aún cuando no se pueda hacer una clara distinción entre la realidad como es y la realidad interpretada teológica, filosófica o culturalmente..." (145).

En conclusión, pues, la teología de la liberación ha tendido a enfrentarse a la realidad tal cual es, aún cuando para ello no pueda prescindir de modelos interpretativos (146).

4.1.2 Crisis de sentido y Crisis misma de realidad

Otra diferencia fundamental en ambas formas de conocer teológico se determina por la situación desde la que cada una es -

cuestionada y confrontada. Mientras que la teología europea está confrontada por la crisis del "sinsentido", por la repercusión en el sujeto del sinsentido de la existencia y por la cual se interesa, la TL está confrontada y cuestionada por el escándalo de la misma realidad. En tal perspectiva, ésta última, se interesa más por la crisis que se da en la misma realidad y no por las repercusiones ideológicas que la realidad tiene en el sujeto.

4.1.3 Desinterés latinoamericano por la teología europea: falta de sintonía de interés del conocimiento teológico.

La TL ha mostrado desinterés por la teología europea (147), incluso por las teologías "progresistas". Ciertamente tal desinterés no significa desconocimiento de la teología europea así como desprecio o sentimiento de superioridad. Las raíces del desinterés, son más profundas. Y es que la TL advierte - que aquellas teologías se comprenden como teología desde el - centro geopolítico del mundo, lo que, a su entender constituye una fuerte limitación, pues, no le permite captar la miseria - de la realidad; "y por ello tienen el defecto común de hacer el juego inconscientemente a la sociedad capitalista occidental" (148). En este sentido, hay falta de sintonía de interés del conocimiento teológico, hay una diferencia en el interés -

del conocimiento, pues, según lo que hemos dicho, se deduce que, aún con buena voluntad, la teología europea tiende a -reconciliar la miseria dentro del pensamiento teológico, pero no a liberar a la realidad de su miseria (149), que por lo demás es el foco de interés para la teología de la liberación.

4.1.4 Uso diverso de la Filosofía y las Ciencias Sociales

Si el eje de interés de la teología europea, es dar significado y sentido a la fe, consecuentemente de modo espontáneo -se dirigirá a la Filosofía, ya que por ser un tipo de conocimiento totalizante y universalizante, puede servir de mediación concreta a expresiones de significado (150). Más, si el interés es, sin embargo, liberar a la realidad de su miseria -TL- entonces la atención se dirige espontáneamente hacia las ciencias sociales, pues, éstas analizan la miseria concreta -de la realidad, los mecanismos por los cuales se produce y los posibles modelos concretos de superación y liberación de la misma. De tal manera que un interés significativo y uno operativo llevan a mediaciones distintas.

4.1.5 Conciencia distinta del status como conocimiento

Una última diferencia que podríamos señalar en ambas teologías

es la conciencia distinta que tienen del status como conocimiento. La TL es más consciente, al respecto: "es nonsciente de que el conocimiento teológico, aún dentro de su autonomía como conocimiento, no es nunca ni práctica ni éticamente neutral" (151). En este sentido, si el interés que mueve a conocer es fundamentalmente explicativo, dar sentido, dar significado, entonces hacer teología desde este interés significa en alguna medida abandonar la realidad al status quo, indirectamente, de alguna manera, se la justifica.

En esta línea de pensamiento, Boff puntualiza que "la posición que ocupa el teólogo en la estructura de la sociedad o de la iglesia, su colocación frente al poder y los medios de producción y consumo, su estatuto de clase, no dejan de influir en la elaboración de la teología... En este sentido hemos de comprobar una ausencia casi total de vigilancia crítica por parte de las teologías consagradas y practicadas en los centros metropolitanos de reflexión teológica" (152).

4.2 Contradistinción y crítica de la TL respecto de teologías afines

Ante la influencia y/o semejanza que presenta la TL con otros movimientos o tendencias teológicas, lo que ha llevado incluso a confundírsela, conviene por tanto, distinguirla expresamente de aquellas más representativas. Aludiremos suscintamente - tan sólo a la teología política, a la teología de la revolución y a la teología del desarrollo.

4.2.1 Respecto a la teología Política

La TL no niega la influencia que ha tenido de la teología política europea en su surgimiento. Incluso es definida por sus primeros autores como teología política (153). Reconoce sus méritos, a saber: descubrir la dimensión política de la fe y consecuentemente el "desprivatizarla", sacándola del recinto de lo íntimo y particular a la conciencia de lo social, del devenir histórico (154); lograr replantear la cuestión de la incidencia de la fe en lo social y político; descubrir lo que realmente está en juego en la hermenéutica teológica contemporánea: la relación entre la inteligencia de la fe y la práctica social (155), es decir, entre la teoría y la práctica. Sin embargo, hay una gran distancia de tal teología respecto a la TL; es-- triba "en su carácter abstracto al situar la reflexión en el mundo platónico de las verdades; además no cuestiona, a nivel global, la situación opresora de su interlocutor, con respecto a los pueblos del Tercer Mundo" (156). Cuestiones que la TL considera muy serias como para que se pasen por alto en una teología política.

4.2.2 Respecto a la Teología de la revolución

La reflexión teológica sobre este tema al parecer tenía su origen en latinoamérica por el impacto de los hitos históricos

de la revolución cubana, por una parte, y el movimiento guerrillero que cubría latinoamérica, por otra. Sin embargo, pronto se descubrió que ésta no era teología latinoamericana sino europea, particularmente alemana (157). Las diferencias y críticas con respecto a esta teología, Assmann las sintetiza así: " a) Pretender definir y caracterizar a partir de categorías teológicas, lo que sea y cual deba ser la revolución por hacer; b) Buscar un permiso teológico, una licencia divina y un manto legitimador y sacralizador para poder ser revolucionario; c) Querer arrancar del instrumental teórico de la teología, los elementos constitutivos concretos de una ideología revolucionaria; d) elaborar, nuevamente a partir de la teología, una estrategia revolucionaria y sus pasos tácticos,...". Y concluye: "... la teología no dispone en sí misma de instrumentos para semejante tarea, ni es ésta su función" (158).

En conclusión, la TL le critica realizar un empobrecimiento de la problemática teológica y política, al aislar el tema de su contexto teológico global y de las necesarias mediaciones socioanalíticas; asimismo, corre el riesgo de "bautizar" la revolución, proporcionando una ideología cristiana "ad hoc", desconociendo el nivel de análisis político de tales opciones (159).

4.2.3 Respecto a la Teología del desarrollo

Es una reflexión teológica que arranca del tema del desarrollo como expresión sintética de las aspiraciones de los hombres por condiciones de vida más humanas. La situación de miseria de los países subdesarrollados es la que plantea el problema en los términos más agudos; situación que es tenida en cuenta por encíclicas papales y por el Vaticano II, lo que dió lugar a una reflexión teológica sobre el tema - (160). Se apela, teológicamente a temas bíblicos sobre el trabajo y se hablará de la vocación del cristiano a dominar la tierra para hacerla más habitable para el hombre. La TL, sin embargo, se distingue, criticándole su dependencia del - concepto de desarrollo y sobre todo del contexto político que él implica, "no tiene suficientemente en cuenta las verdaderas causas de la miseria y de la injusticia en que viven los pueblos pobres ni el carácter conflictual de la historia humana" (161).

5. LINEAS - FUERZA DE LA TL

La TL no es un todo homogéneo, una escuela, antes bien, se caracteriza por una producción muy variada, con líneas, énfasis y tendencias diferentes, evidentemente dentro de un horizonte común. Esto permitirá incluso hablar de corrientes. Ahora bien, la diversidad de -

matices que en este movimiento se dan obliga a referirse, más que a corrientes propiamente tales y bien definidas, a líneas-fuerza (162). En este sentido, en la TL, caracterizaremos suscintamente dos líneas-fuerza principales.

5.1 Primera Línea-Fuerza

Para la primera línea-fuerza de la TL vendría a ser valedera la caracterización que se ha hecho de la TL en general. Valga sin embargo, destacar lo siguiente.

Esta línea se caracteriza por la tendencia a adoptar conscientemente las categorías o el método marxistas de análisis y transformación de la realidad, dentro del discurso teológico. Por otra parte, se caracteriza por reflexionar la praxis histórica a la luz de la Palabra, entendiéndolo por tal, la praxis de liberación, es decir, el quehacer de los cristianos en el proceso de liberación. En este sentido, lo que se comprenderá por praxis histórica aparece modulado por la liberación.

Pero más específicamente lo que define esta línea está determinado por la comprensión que se tiene de lo que es el "pueblo" (163). Se entiende por tal, una clase oprimida, explotada, marginada; una clase popular que padece la opresión tanto económica, política como cultural (164). En tal perspectiva queda comprendido a su vez lo que se entiende por "pobre". "Pueblo y "pobre",

por tanto, tendrán ciertamente una connotación socioeconómica pero evidentemente, tal significado, ya en el discurso teológico, no queda agotado en lo socioeconómico.

5.2 Segunda línea-fuerza

La segunda línea-fuerza se caracteriza en términos generales, por la asunción en la teología, de la cultura y religiosidad populares latinoamericanas (165). Sus representantes connotados son L. Gera y J.C. Scannone.

La categoría que marca la diferencia es la de "pueblo". Este se describe del modo siguiente: "Se usará "pueblo" -dice Scannone- como una categoría histórico-cultural (una especie de categoría-símbolo) que designa a todos los que -sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo- comulgan con el proyecto histórico de liberación. Hablamos de categoría cultural porque apunta a la creación, defensa y liberación de un -- ethos cultural o estilo humano de vida. Se trata de una categoría histórica, pues sólo históricamente puede determinarse en cada situación particular quiénes y en qué medida se pueden decir verdaderamente "pueblo" o en que medida tienen caracteres de "antipueblo". La llamamos "categoría-símbolo" porque su riqueza convocativa y su ambigüedad o sobredeterminación significativa, ambigüedad que solo se quita en un determinado contexto histórico" (166).

De tal manera que en esta línea es característico destacar, por tanto, el ethos peculiar de los pueblos latinoamericanos. Se considera que el proyecto utópico de la liberación que se concretiza en lo sociopolítico, debe tener presente la historia e idiosincracia de cada pueblo.

En tal perspectiva se privilegia el rol mediador de la historia y de una hermenéutica histórica que escoge como lugar -- hermenéutico la experiencia nacional popular. De modo que: "el ámbito para discernir la óptica del pueblo y por ende la de la acción de la Iglesia es el de la historia nacional y - de los acontecimientos en ella" (167).

En este sentido, la tarea y el quehacer de la teología será reflexionar desde y para el "pueblo", entendido como se ha - expuesto.

C. EL MARXISMO

Ha quedado expuesto en la sección anterior, dedicada a la caracterización general de la teología de la liberación, cómo por exigencia metodológica, el teólogo echa mano de la ciencia social y económica, específicamente del marxismo, por parecerle el que más explica la realidad latinoamericana.

Siendo la relación Teología de la Liberación y marxismo el objeto de nuestro trabajo, es preciso a esta altura mostrar el marco conceptual marxista con que parte nuestra investigación.

Arrancamos desde el inicio con la convicción que el marxismo ha sido y es ante todo un debate; que no se trata de un todo monolítico y acabado de verdades eternas, dogmáticas, sino más bien un conjunto de pasos certeros y fundamentales marcados por los fundadores y que invitan a caminar por la misma dirección. Y ha sido en este recorrido en donde se ha hecho presente tempranamente el debate, que arroja como resultado las distintas variantes del marxismo, todas ellas con la pretensión de contar en su tarea de profundización con el aporte y la interpretación genuina de los fundadores. Se trata de un debate que no ha tenido como motivación el afán teórico sino más bien la necesidad de contar con la teoría que explique y motive las distintas praxis revolucionarias. La profundización del marxismo ha sido, pues, el resultado de los constantes retos a que ha sido sometida y lo está

siendo permanentemente la teoría marxista.

En este plano es donde se ubican las posturas de Plejanov, de Kautsky, de Rosa Luxemburgo, nombres que nos remiten a la II Internacional; asimismo las interpretaciones de Lenin, Trotsky y Bujarin, estas dos últimas "derrotadas" por la oficialización del marxismo - stalinista. El recorrido que atraviesa la vida de estos marxistas está marcado con distintos tonos por la interpretación que se denomina mecanicista-economicista. La importancia histórica y su pervivencia actual, aunque sensiblemente disminuida, al menos a nivel teórico, nos obliga a realizar a continuación una breve caracterización de tal esquema de interpretación.

Otras interpretaciones del marxismo serán también objeto de este breve marco conceptual. Se trata de las posturas de algunos de los autores considerados como gestores de la llamada "redialectización". Término que expresa el rechazo a las tesis del llamado "materialismo dialéctico" para el cual dialéctica es la "ciencia que trata de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano" (168). Estos sostendrán que el trabajo teórico en torno a la especificidad y funcionamiento de la dialéctica marxista es algo que amerita profundizar; y al afirmar que la dialéctica se refiere únicamente al campo de la historia, a los procesos sociales, rechazarán el marxismo mecanicista economicista que

entiende la relación entre infraestructura económica y superestructura de manera mecánica.

Estas interpretaciones han sido tomadas en cuenta porque partimos del presupuesto que son estas las que tienen mayor presencia en los ámbitos marxistas latinoamericanos, y por tanto, las interpretaciones con las que están teniendo que ver los teólogos de la liberación. Se trata de la interpretación de Gramsci, que entiende al marxismo, sobre todo, como "la filosofía de la praxis", y de la interpretación del marxismo como ciencia, centrándonos para esta última en Althusser, autor de apreciable influencia en los ámbitos marxistas latinoamericanos, sobre todo en el académico. Este entabla polémica con una corriente que ha mostrado su influencia de manera especial en los ambientes cristianos latinoamericanos: la interpretación del marxismo humanista.

1. EL MARXISMO MECANICISTA-ECONOMICISTA

El mecanicismo economicista es una temprana desviación de la teoría marxista. Se trata de la concepción que, amparándose en la insistencia de Marx y Engels sobre la importancia de la base económica para entender el proceso histórico social, establece de una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su papel y define el sentido unívoco de sus relaciones.

"Esta concepción de la historia -se afirma en la Ideología Alemana- tiene, entonces, por base el desarrollo del proceso real de producción, y partiendo de la producción material de la vida inmediata, concibe la forma de las relaciones humanas ligada a esta forma de producción, engendrada por ella" (169). Y más -- adelante se expone que es através de ese proceso de producción que se explican y se les sigue la génesis a las diversas producciones teóricas y a las formas de conciencia, religión, filosofía, moral, etc. Que es así como se ve la "cuestión de su totalidad" y que permite examinar la acción recíproca de los diferentes aspectos (170).

Pero el economicismo entiende la relación con el resto de las - instancias. de una manera mecánica. La instancia económica, única, básica, fundamental produce como por reflejo el resto de instancias superestructurales. La relación que se establece entre base económica (estructura) y superestructura es una relación de causalidad mecánica. El mundo superestructural -formas de pensamiento jurídico, político, religioso, artístico, etc. carece de autonomía; no es más que reflejo. de la economía, que de ninguna manera ejerce rol significativo en el proceso histórico social. El amplio márgen de la ideología queda reducido a un simple epifenómeno de la instancia económica.

Este mecanicismo economicista que identifica para siempre los papeles con los actores -lo económico, factor determinante- no es capaz de concebir como necesidad del mismo proceso la posibilidad de un intercambio de papeles en determinadas etapas históricas. Es el mecanicismo economicista "el que identifica, por adelantado y para siempre la contradicción -determinante- en última instancia con el papel de contradicción dominante, que asimila para siempre tal o cual "aspecto" (fuerzas de producción, economía, práctica) con el papel principal, y tal otro "aspecto" (relaciones de -producción, política, ideología, teoría...) con el papel secundario" (171).

Para el esquema mecanicista-economicista, "todos somos llevados por la contradicción estructural y por el proceso de esa contradicción, apareciendo los agentes sociales como puros apéndices -de un proceso fatalista, guiado por "leyes objetivas" (172).

Engels se enfrentó a este reduccionismo economicista, que en sus días era la concepción que alimentaba la producción teórica y la praxis de los marxistas de la II Internacional. Fue esta concepción la que llevó a algunos de estos a relativizar la praxis revolucionaria y a esperar el advenimiento del socialismo por la sola eficacia de la economía, pues las "leyes objetivas" de la historia, sostenían, marcan con ritmo acelerado el derrumbe del --

sistema capitalista.

Engels reprocha a estos que lo único que Marx y él han afirmado en su concepción materialista de la historia es que el factor - que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real: "Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el -- factor económico es el único determinante, convertirá aquella te sis en una frase vácua, abstracta, absurda" (173). Se trata de la carta a Bloch, en donde Engels llega a afirmar que aunque la situación económica sea la base, los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta "ejercen también su in-- fluencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, - predominantemente en muchos casos, su forma". Se realiza, pues, un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos los factores, de una "muchedumbre infinita de causalidades", en donde acaba imponiéndose como necesidad el movimiento económico.

En carta a W. Borguis, Engels se pronuncia en la misma dirección: "No es que la situación económica sea la causa, lo único activo, y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de accio nes y reacciones, sobre la base de la necesidad económica..." -- (174).

Sin embargo la mayoría de los últimos teóricos relevantes del marxismo ven fundamentado el desviacionismo mecanicista economicista en la "Dialéctica de la Naturaleza" de Engels. Sostienen que Engels no se percató que la dialéctica marxista no es la simple inversión de la hegeliana y que con ello se quedaba preso de las leyes generales o genéricas que la estructuran. Coletti expresa lo anterior con los siguientes términos:

"Engels no se da cuenta de que el problema no es "aplicar" la dialéctica de Hegel a las cosas (aplicación que Hegel ha sido el primero en hacer) sino ver cómo la materia, las cosas, contribuyen concretamente a estructurar la nueva dialéctica, o sea cómo se configura ésta cuando ya no es la dialéctica de los puros pensamientos. Desde este punto de vista resulta obvio que aquellas leyes generales o genéricas a que Hegel llegó precisamente en virtud de su idealismo ...no pueden extenderse también a la nueva dialéctica materialista y científica. (175).

Consecuencia de la concepción de la dialéctica de Engels es, por tanto, entender el proceso histórico de manera determinista, mecánica, regido por leyes objetivas, en donde quedan anulados los aspectos subjetivos (176).

El mecanicismo economicista es el primer punto de ataque de la labor llevada a cabo por los marxistas que podemos denominar de la "redialectización". Estos al rebatir la concepción del materialismo dialéctico vigente - leyes generales, cosmovisión - centran su labor en esclarecer la especificidad de la dialéctica marxista. Es el proceso histórico el que es dialéctico y exige - "verificar" cuáles son sus leyes internas; cuál es la causalidad que enlaza a las distintas instancias del todo social, causalidad múltiple, apuntada ya por el mismo Engels.

Esta tarea de profundización que se está llevando a cabo dentro del marxismo y el proceso histórico mismo han llevado a que cada vez - se vaya reduciendo, a menos en plano teórico, la influencia del mecanicismo economicista, lo que presionará a profundizar en el estudio de las demás instancias de la realidad.

El mecanicismo economicista, acompañado siempre de la concepción de la dialéctica como ciencia de las leyes generales de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, no es el marxismo con el que se - ha entablado el diálogo marxismo-cristianismo en el ámbito latinoamericano. El marxismo como cosmovisión y el economicismo no tienen más que respuestas cerradas, dogmáticas, para el fenómeno religioso. No es este el marxismo interlocutor de la teología de la liberación, aunque sí ha sido a través de él que se ha tomado conciencia de la

importancia decisiva del factor económico para entender el proce
so histórico de la realidad.

2. EL MARXISMO DE GRAMSCI

2.1. El Marxismo como "Filosofía de la Praxis"

La experiencia de la revolución bolchevique confirma a Gramsci la importancia decisiva del aspecto político, "subjetivo" en la construcción del socialismo. Para él, Lenin había sacado de la esclerosis al marxismo al sostener que "la política no puede dejar de tener primacía sobre la economía" (177). Aquellas leyes generales aplicables a la naturaleza, la historia y el pensamiento no son más que un marxismo abstracto, que ha dado como resultado la concepción mecanicista economicista; concepción que generó toda una tradición -apolítica y antipolítica dentro del marxismo al conceptualizar la política como imagen de procesos sociales y económicos, como elemento que no desempeña papel significativo en los procesos de transformación social.

Con Gramsci, en la línea de Lenin, se rescata a la política de esa "sumersión teórica y práctica, como mero subproducto de la base económica" (178), y se eleva para que alcance el nivel de fuerza -histórica positiva, de mecanismo creativo de la revolución socialista. La revolución socialista debe ser construida por la actividad

humana deliberada en la sucesión de los escenarios históricos; de ninguna manera fruto del derrumbe mecánico del capitalismo. Por tanto, con espíritu creador, debe enfrentarse los retos que a nivel teórico y práctico está siendo sometida la revolución socialista. Gramsci pretende devolverle a la teoría marxista "los -- elementos de praxis y totalidad, reintegrándole la dimensión activa o "subjetiva" sin la cual el proceso revolucionario mismo no -- podría desarrollarse" (179). Es por eso que considera a Lenin y a los bolcheviques como marxistas "vivientes", quienes en vez de esperar que "madurasen" las condiciones --postura de los marxistas -- abstractos-- toman la iniciativa histórica de un actuar consciente.

En este contexto, el trabajo de los intelectuales no será asunto de especialistas, encargados de reproducir élites; el trabajo intelectual no brota de una personalidad limitada a su individuo -- físico sino que es fruto de una relación social activa enfilada a la transformación del medio cultural.

Gramsci, en sus últimos años, para resaltar el elemento "subjetivo" el elemento creador de la teoría marxista, utiliza siempre para referirse al marxismo, al materialismo histórico o a Marx, las expresiones de "filosofía de la praxis", "fundador de la filosofía de la praxis". Y es que, comparte con Labriola que el marxismo, entendido como filosofía de la praxis, pone fin a toda la filosofía tradicional: "esta es la filosofía immanente a las cosas sobre las --

cuales filosofamos. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida; he aquí el proceso realista. Del trabajo, que es conocer actuando, al conocer como teoría abstracta; y no de ésta a aquél" (180).

La intención de Gramsci es ligar la teoría con la "acción", sin subordinar la una a la otra; la unificación dialéctica de filosofía y política dentro de un grupo social. Su filosofía de la -- praxis equivale a "la filosofía de lo real, o sea la filosofía - entendida en la praxis de la humanidad" (181).

2.2. Las aportaciones principales de Gramsci al desarrollo del -
Marxismo se concentran alrededor de los siguientes núcleos:
estrategia política, bloque histórico, hegemonía y aparatos
de hegemonía.

2.2.1) Estrategia Política

Gramsci sostiene que la marcha de los acontecimientos ha cambiado el cuadro estratégico y que aquella revolución violenta, frontal, "la guerra de movimiento", aplicada para la revolución de - 1917 es inadecuada para la estructura de los países capitalistas y para su país. "Me parece que Ilich (Lenin) había comprendido que era necesario pasar de la guerra de movimiento, victoriosamente

aplicada en Oriente el año 17, a la guerra de posición, que era la única posible en Occidente... Esto me parece ser el significado de la fórmula del "frente único" (182). En los países capitalistas la problemática de la hegemonía ideológica tiene mayor importancia, puesto que aquí el equilibrio entre estado y sociedad civil tiende a ser más fuerte que en los países en desarrollo -- transicional o primariamente agrarios, tal como la Rusia pre-revolucionaria. "En Rusia el estado era todo, la sociedad civil, primitiva y gelatinosa: en Occidente el estado se tambaleó, una fuerte estructura de la sociedad civil quedó de inmediato a la vista. El estado era solamente un foso exterior, que encerraba un poderoso sistema de fortaleza y trincheras: más o menos numerosos en un estado o en otro, su existencia es táctica aunque no manifiesta; por esta precisa razón necesita un reconocimiento en cada país en particular" (183).

La complejidad creciente de la sociedad civil en el capitalismo, la importancia del conocimiento y la educación en la producción, el papel de la clase media, la abundancia de técnicas sofisticadas de control ideológico, la penetración del estado en la sociedad civil, etc., precisan que la revolución en Occidente debe utilizar esa nueva forma de estrategia ofensiva; "la guerra de posición" o estrategia de hegemonía.

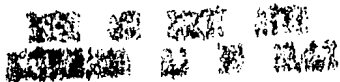
Esta estrategia política de la "guerra de posición" es lo que - está dando el triunfo, según Gramsci, al facismo, movimiento que aglutina cada vez más a las masas a través de un bien planeado tra bajo organizativo e ideológico.

La concepción de este nuevo tipo de estrategia sólo ha sido posi ble saliendo de aquella concepción estrecha que cargando toda la importancia en la base económica -estructura- hacía aparecer como insignificantes para la transición del capitalismo al socia lismo los elementos superestructurales: la estructura jurídica política, la ideología, la cultura, la religión, etc.

2.2.2) Bloque histórico

Mediante esta expresión queda manifiesta la reformulación de Gramsci sobre la relación estructura - superestructura. La guerra de posición o estrategia de hegemonía ha sido planteada luego de constatar la importancia que ejercen en los países capitalistas los elementos supraestructurales.

Según Gramsci la teoría auténticamente revolucionaria es aquella que superando el determinismo económico tiene en cuenta el "rico y concreto juego de las relaciones de las diversas fuerzas durante períodos coyunturales" (184). La relación estructura-superes tructura no es de simple reflejo sino una relación de constante -



cambio y reciprocidad; es una dinámica relación de fuerzas ac
tuantes durante el lapso particular que amerita investigarse, en
vez de representarla dogmáticamente, como derivada de proposicion
es universalmente válidas. "El postulado esencial del materia-
lismo histórico, que asevera que toda fluctuación política e ideo
lógica puede ser presentada y expuesta como expresión inmediata -
de la estructura (es decir, de la base) debe ser considerada en -
teoría como infantilismo primitivo, y combatido en la práctica con
el auténtico testimonio de Marx..." (185).

En cambio para Gramsci: "La estructura y las superestructuras
forman un "bloque histórico", es decir, el conjunto complejo y
discordante (contradictorio) de las estructuras es el reflejo del
conjunto de las relaciones sociales de producción" (186).

Con los términos "bloque ideológico", "bloque político" y "bloque
histórico", Gramsci se refería a una síntesis de movimientos popu-
lares historicamente consolidados, una amalgama de fuerzas siempre
en movimiento y cambiante y que surgía en una coyuntura histórica
particular. "Se trataba de una construcción que unía la historia
con la política, la estructura con la superestructura (dentro de un
"conjunto de ideas y relaciones sociales"), los intereses y la ac-
ción política, conduciendo a un proceso mediante el cual "se unifi-
carían los sentimientos populares" y éstos darían forma a la lucha"
(187).

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Ubicándose en este replanteamiento de la relación estructura-superestructura es que Gramsci rompe con la concepción unilateral que limita al estado a la esfera del gobierno y de la dominación. "En política -dice- el error proviene de una comprensión inexacta de Estado en su sentido íntegro" (188). En la carta dirigida a su cuñada Tatiana manifiesta el deseo de profundizar el concepto de estado y el intento de captar algunos aspectos históricos del pueblo italiano: "Este estudio me lleva a precisar de alguna manera el concepto de Estado, que habitualmente se entiende como sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para adaptar a las masas populares al tipo de producción y a la economía de -- una época determinada) y no como el equilibrio entre la sociedad civil y la sociedad política (es decir, hegemonía de un grupo social ejercida sobre la sociedad nacional en su conjunto, por medio de organizaciones pretendidamente privadas como la iglesia, los sindicatos, la escuela)" (189). El análisis de Gramsci al estado constituye una aportación específica al marxismo, al leninismo; se da una revaluación del frente filosófico, una gnoseología de la política que induce a la concepción del partido revolucionario como "intelectual colectivo". Es aquí donde Gramsci se separa de todo idealismo filosófico político -de Croce y Gentile- y continúa a Lenin. "Un Lenin fundador de un Estado de tipo nuevo", que ha revalorizado el frente de la lucha cultural con relación al marxismo -de la II Internacional y ha constituido "la doctrina de la hegemonía como complemento del Estado fuerza" (190).

Gramsci desdobra el concepto de Estado aislando metodológicamente dos planos en la sobre-estructura: el de la autoridad y la fuerza y el de la organización y el consenso, que es de dirección y hegemonía.

Así, el "Estado es todo el conjunto de actividades teóricas y prácticas mediante las que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominación sino que también llega a obtener el consentimiento activo de los gobernados" (19).

2.2.3) Hegemonía y aparatos de hegemonía

Para conceptualizar la reciprocidad entre base y superestructura en términos de su impacto sobre las relaciones de clase y los hechos políticos es que Gramsci utiliza las nociones de "hegemonía" o hegemonía ideológica. A la par del control político de dominación coloca el de la "hegemonía" o dirección. Este control ideológico se realiza con el consentimiento de la sociedad civil, logrado a través del aparato hegemónico. La hegemonía es ese principio hegemónico o visión del mundo que se difunde por las distintas - agencias de control ideológico correspondientes a cada área de la vida cotidiana. (192).

Es mediante la hegemonía ideológica que el estado logra obtener el consentimiento activo de los gobernados. Una clase social -

puede organizar por medio del Estado su hegemonía sobre el conjunto de la sociedad, y esto lo lleva a cabo mediante el "aparato de hegemonía". Así, tenemos una "hegemonía política" (hegemonía a nivel parlamentario), "la hegemonía burguesa", "el aparato hegemónico político y cultural de las clases dominantes", el "aparato hegemónico privado" o sociedad civil, "el aparato de cultura". Este aparato de hegemonía se encuentra articulado en subsistemas los cuales a su vez se diversifican en razón de sus relaciones con los diferentes niveles de la realidad social: organización escolar, organización de la información, organizaciones culturales, organizaciones religiosas, organización relativa al cuadro de vida (urbanismo, arquitectura, etc). La sociedad civil es el lugar donde la hegemonía ejerce su acción. (193).

Toda esta ampliación sobre el Estado arroja luz para explicar los momentos transformadores vitales que involucran los alzamientos populares, los conflictos y la revolución; algo que no da por sí misma la estructura o base económica.

Es la concepción de la doble denominación política la que desemboca en la siguiente proposición: cualquier crisis del orden establecido que pueda abrir camino a la transformación revolucionaria debe seguir a una crisis de la hegemonía ideológica en la sociedad civil. Esta crisis hegemónica crea las posibilidades -

para el avance del socialismo. "Si la clase dominante ha perdido consenso, vale decir, que ya no es más "conductora", sino solamente "dominante", y no ejerce otra cosa que fuerza coercitiva, - esto significa que las grandes masas se han apartado de sus ideas tradicionales" (194).

A estas posibilidades históricas hay que sacarles ventaja; en lugar de lo viejo hay que erigir lo nuevo. Así la lucha ideológica pasa de ser destructora de lo antiguo a gestora del nuevo universo de ideas. El tiempo que dedicó Gramsci al estudio del catolicismo, de la cultura, de la filosofía, de la estética, de la historia, etc., fue motivado por la convicción de la urgencia de la lucha ideológica. El énfasis puesto por Gramsci en la lucha ideológica no lo llevó a ignorar la cuestión vital relativa a la clase de estructura que institucionalizaría a la nueva "cultura" del socialismo. Allí están - las profundizaciones de lo que serían los "consejos de fábrica" una vez que fracasa la experiencia de Turín (195). No se trata de una toma del poder inmediata, sino un avanzar en el proceso de desarrollo revolucionario que vaya culminando en una cadena de "instituciones proletarias".

Así tomaría contenido popular la dictadura del proletariado, con lo cual se eliminaría la posibilidad de caer en una burocratización o en el jacobinismo ejercido por alguna organización a gran escala. El partido revolucionario debe ser expresión y movilizador

de las luchas populares. Las masas son las únicas protagonistas de su propia liberación.

2.3. Marxismo de Gramsci y procesos de liberación latinoamericanos

El marxismo de Gramsci está influyendo en las últimas décadas en los ambientes marxistas latinoamericanos. Sus aportaciones contribuyen a desplazar cada vez más, a nivel teórico y práctico al marxismo dogmático, cientificista, que de una u otra manera ha estado presente en nuestro continente. Los comprometidos en la liberación tienen en Gramsci al teórico que les recuerda la imprescindible tarea de conocer profundamente la realidad que se pretende transformar, de lo contrario las estrategias a trazar pueden anunciar de antemano su fracaso. Sus análisis, en donde se rompe la dicotomía entre base y estructura, entre estado y sociedad civil y se propone en vez un amplio "conjunto de relaciones", llevan a concebir el proceso revolucionario como totalizador y multidimensional. El proceso latinoamericano de liberación sólo puede avanzar teniendo en cuenta todo ese conjunto de elementos supraestructurales; de lo contrario o no se llega al final o si se llega es a pesar de las mayorías populares, lo que presagia efímera existencia de ese nuevo estado de cosas, o una supervivencia en donde el verticalismo y la fuerza sean los ejes de sostén.

Gramsci, al revalorizar los elementos que constituyen la ideología, la cultura, la tradición, la historia de los pueblos y sostener que junto con la base forman un solo "bloque histórico", se convierte en importante interlocutor de todos aquellos movimientos de liberación que parten del análisis de la realidad latinoamericana y que por tanto, quieren asumir todos los elementos antropológicos y culturales del hombre latinoamericano. Es precisamente - en esta línea que los teólogos de la liberación se apropian de los aportes de Gramsci. Son para ellos instrumental de análisis válido para la comprensión de la realidad latinoamericana, siendo el conocimiento de ésta elemento esencial para su quehacer teórico.

3. EL MARXISMO DE L. ALTHUSSER

Siguiendo el esquema trazado según el cual se ha caracterizado la concepción "mecanicista-economicista" y "gramsciana" del marxismo, en esta parte vamos a puntualizar las tesis fundamentales del marxismo "althusseriano".

El marxismo de Althusser se comprende ante todo como reacción y - alternativa a la crisis del marxismo oficializado con Stalin. En este sentido se propone recrear la teoría marxista para responder a las exigencias de las nuevas generaciones marxistas que se encuentran confrontadas con un marxismo "desdialectizado" (196), que -

hacía aparecer a la superestructura, lo político e ideológico, como meros epifenómenos de la base material y, por tanto, carentes de autonomía y sustantividad real.

En tal perspectiva, Althusser concebirá la totalidad social como una unidad estructurada y compleja, como unidad de instancias distintas, relativamente autónomas y con diferentes modos de desarrollo; con una estructura que radicaré en el hecho de que "la unidad resulta de la jerarquía que tienen las instancias a través de la determinación de la economía en último análisis" (197).

Por otra parte, el trabajo de Althusser supone una crítica decidida a la interpretación humanista de Marx. El "humanismo" sostiene que Marx profesó siempre una filosofía del hombre. Se alega que el fundamento para posteriores análisis políticos y económicos se encuentra en la ontología de los Manuscritos; la idea del hombre - como creador de sí mismo, surgiendo de la dialéctica entre su trabajo y el mundo natural que transforma con él. En este sentido, - para Marx, el "hombre" no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre sino sobre todo el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica (198). La "esencia del hombre", fundaría, por tanto, una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente.

Althusser critica tal concepción por basarse en una epistemología empírica incapaz de reconocer la diferencia cualitativa que existe entre los conceptos del Marx anterior a 1845 y los elaborados posteriormente. En este sentido se declara que "todo pensamiento que se reclamase a Marx para restaurar una antropología o un humanismo teóricos teóricamente sólo sería cenizas" (199). Y ello porque de acuerdo a Althusser, entre los Manuscritos de 1844 y el trabajo posterior de Marx existe una "ruptura" radical, una ruptura con toda teoría de la historia y de la política que se funda en la "esencia del hombre". De este modo se sostiene -- que dicha ruptura implica en Marx la formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos; implica asimismo, una crítica radical a las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico así como la definición del humanismo como ideología (200). Se trata, por tanto, de una "ruptura epistemológica" entre la ciencia y la ideología que le había precedido.

De este modo, para Althusser, la filosofía marxista -el Materialismo dialéctico- no se encuentra en las obras del "joven Marx", sino que está subyacente en "El Capital", de donde hay que extraerla.

En tal perspectiva, Althusser pretende transformar la filosofía marxista en una "teoría de producción de conocimientos" (201);

se trataría, por tanto, de fundamentar las ciencias, de fundar una teoría científica, específicamente, el materialismo histórico. Dicha teoría, no sería más que la dialéctica materialista o lo que es lo mismo, el materialismo dialéctico (202).

3.1 Aportes Principales

Desde estos presupuestos generales, intentaremos puntualizar algunas ideas centrales del marxismo de Althusser articulados en torno a los tópicos que nos interesan: lo que se entiende por materialismo histórico, materialismo dialéctico, ciencia, estructura e ideología.

3.1.1. El Materialismo Histórico: una nueva ciencia

De acuerdo a Althusser, Marx ha fundado e inaugurado una nueva ciencia, la ciencia de la historia. Hasta Marx, podría decirse para reafirmar este carácter, sólo había sido descubiertos dos grandes "continentes": el continente de las matemáticas y el continente de la Física (203). Con Marx, se abrió el conocimiento de un nuevo continente: el continente de la historia.

Esta nueva ciencia es para Althusser el Materialismo histórico. Es una "teoría" científica, pues reúne sistemáticamente el cuerpo de conceptos puestos en acción en "El Capital". Y es "materialista", se explica, porque con ello se quiere designar la nueva ciencia de la historia, para establecer así una línea de demarcación

entre las concepciones idealistas anteriores y la nueva concepción materialista de la historia (204).

En este sentido para Althusser el Materialismo histórico es nueva ciencia en cuanto representa el producto de la "ruptura" realizada por Marx entre la ciencia y la ideología que la había precedido. En el Materialismo histórico Marx rechaza la problemática antropológica de los Manuscritos, que lo limitaban a reflexiones metafísicas en vez de a un análisis científico. De este modo, esta nueva ciencia reposa sobre conceptos (vr. gr. modo de producción, infra estructura, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, clases, ideología, Estado, etc) productos de una nueva problemática científica que nada tienen que ver con nociones ideológicas humanistas, por una parte, ni con las concepciones idealistas de la ciencia y de la historia por otra. Nueva ciencia que por lo demás, adquiere su justificación y criterio epistemológico en sí misma, como señalaremos más adelante.

3.1.2. Materialismo Dialéctico

La teoría fundada por Marx de acuerdo a Althusser se desdobra en la ciencia (materialismo histórico) y la filosofía: el materialismo dialéctico (205), que tan solo fue iniciado por aquél. Ahora bien, éste último se concibe de una manera muy particular, de modo que no se trata de la versión metafísica de las "leyes generales" inaugurada por Engels.

Por materialismo dialéctico Althusser entiende la filosofía que da cuenta de la práctica teórica marxista y de sus fundamentos. Se trata, por tanto, de la teoría general de la práctica en general, "elaborada a partir de la Teoría de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en "conocimientos" (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas "empíricas" (actividad concreta de los hombres) existentes. Esta teoría es la dialéctica materialista que es la misma cosa que el materialismo dialéctico" (206).

Ahora bien, dicha teoría se encuentra presente "en estado práctico" en la obra de Marx: "El Capital"; de modo que de lo que se trata es de formularla en su estado teórico. Dicha teoría será el único método capaz de anticipar a las prácticas teóricas señalando sus condiciones formales (207). De este modo, la filosofía marxista, o mejor, el materialismo dialéctico, no será otra cosa que una epistemología que da cuenta fundamentando las distintas prácticas marxistas.

3.1.3. Teoría de la Ciencia

Si el materialismo dialéctico está concebido en términos fundamentalmente epistemológicos, las ciencias, como problema, tiene una importancia fundamental en la obra de Althusser.

Ante todo, es significativo caracterizar las ciencias como praxis; su función es producir conocimientos objetivos. En este sentido su tarea como filósofo consistirá en articular las estructuras internas de las ciencias y de especificar su relación con objetos reales, es decir, con la realidad de la que son conocimientos. De este modo, se confirma el interés y la dimensión puramente epistemológica de su trabajo (208).

Por otra parte, el problema de lo científico para Althusser se relaciona con el carácter científico del marxismo. La pregunta es, por tanto, por el estatuto científico del marxismo. El punto de apoyo fundamental y su respuesta ha sido la tesis de que la "teoría es autónoma". En tal sentido, su tarea filosófica consiste en construir una teoría de las ciencias que derive su condición objetiva de una autonomía, cuando menos relativa, de las demás -- praxis que constituyen la formación social (209).

Queda sin embargo, la cuestión de cómo establecer el carácter -- científico de la teoría? Althusser responde que el carácter científico de la teoría radica en la oportunidad de desarrollo de la misma: "La praxis teórica es... su propio criterio y contiene en sí misma protocolos definidos con los que validar la calidad de su producto, es decir, los criterios del carácter científico de los productos de la praxis teórica. Esto es exactamente lo que

sucede en la praxis real de las ciencias: una vez que se encuentran verdaderamente constituidas y desarrolladas no tienen necesidad de ser verificadas a partir de praxis externas para declarar verdaderos a los conocimientos que producen, es decir, que sean conocimientos. Cuanto menos para las más desarrolladas, y en las áreas de conocimiento que han dominado suficientemente, ellas mismas proporcionan el criterio de validez de los conocimientos -y este criterio coincide perfectamente con las formas estrictas del ejercicio de las praxis científicas que se consideran" (210).

De este modo, para establecer el carácter científico de la teoría marxista, Althusser no recurre a un fundamento filosófico epistemológico externo a ella, pues, "contiene en sí misma protocolos - definidos con los que validar la calidad de su producto". La teoría marxista, por tanto, valida y asegura su relación con lo real en la medida en que se profundiza y desarrolla a sí misma.

3.1.4. La Unidad estructurada y compleja del todo Social

Ante todo se parte del hecho de la complejidad de la totalidad social, complejidad que viene dada por una cantidad de instancias distintas, además de la economía, políticas, ideologías, teóricas, interrelacionadas. Ahora bien, la novedad que presenta Althusser

estriba en reconocer que la complejidad de la totalidad social posee una estructura, una estructura dominante y, en reconocer a las instancias como específicas y distintas del todo, articuladas entre sí y con la economía, poseyendo un orden. Veámoslo.

La complejidad de la totalidad social posee una estructura, una estructura dominante. La contradicción en lo económico entre - las relaciones sociales de producción y las fuerzas de producción, determina el carácter de la totalidad social porque determina cuál de las demás instancias ha de ser la instancia dominante. En -- otras palabras, la determinación de la economía consiste precisamen te en asignarle a una instancia particular el papel de instancia do minante (211).

De este modo, las instancias poseen un cierto orden, están organi zadas en una cierta jerarquía, de acuerdo con la determinación de la economía, que desplaza el papel de instancia dominante a una - instancia en particular y asigna sus papeles específicos a las demás. En este sentido, la economía es determinante en último análi sis no porque las demás instancias sean sus epifenómenos, sino por que determina cuál es la instancia dominante. Ahora bien, éstas - disfrutan de una cierta autonomía y poseen grados de desarrollo di versos.

En este sentido el carácter de la unidad compleja, "es un carácter en que la superestructura, lo político y lo ideológico, se tratan como si consistieran en instancias específicas y distintivas del todo, articuladas entre sí y con la economía, pero en la que se encuentran ordenadas por la economía en una relación específica de dominación y subordinación" (212). De este modo, la unidad del todo no suprime la distinción de las determinaciones que la constituyen.

Finalmente y para recapitular, hay que señalar la noción de "sobredeterminación". Es para Althusser "la más profunda característica de la dialéctica marxista" (213) y con ella se resume su carácter. De este modo, la totalidad social es una unidad estructurada compleja, complejidad que radica en el hecho de que es una unidad de instancias distintas, relativamente autónomas con diferentes modos de desarrollo; su estructura radica en el hecho de que su unidad resulta de la jerarquía que tiene las instancias a través de la economía en último análisis. En tal sentido la dialéctica marxista es determinista en cuanto que la forma en la cual las diferentes contradicciones están articuladas mutuamente en la estructura dominante, determina la dirección particular en que se desarrollará el proceso. La unidad del todo, por otra parte, no es homogénea, ya que es unidad de instancias esencialmente desiguales, que por lo demás, refleja la autonomía relativa de las diferentes instancias (214).

3.1.5 La Ideología

Se trata de uno de los temas principales a la vez que controvertido en el trabajo de Althusser. Su énfasis particular estriba en destacar el papel objetivo que la ideología juega en las formaciones sociales y su tesis fundamental en postularla como elemento universal y eterno de la existencia histórica.

La ideología posee carácter objetivo en la sociedad. Quiere decir que -- además de tener una existencia real, independiente de la voluntad de los individuos, desempeña una función social e histórica. Ahora bien, qué se entiende por ideología?

En general nos dice Althusser que "una ideología es un sistema (con su propio rigor y lógica) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, dependiendo del caso) dotado de una existencia y papel históricos dentro de una sociedad dada" (215). Sin embargo, su carácter ideológico, según se ha sostenido, consiste en ser "una representación imaginaria del mundo". Al parecer, la razón que la tradición marxista ha dado para sostener dicho punto, siguiendo con ello al Marx de La cuestión judía o de los Manuscritos, es que la representación es alienada (= imaginaria) porque las condiciones materiales de existencia son en sí mismas alienantes. De tal manera que lo que se refleja en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en la ideología son las condiciones de existencia de los hombres, es decir, su mundo real.

Con este razonamiento Althusser considera que no se llega a la verdadera realidad de la ideología. Dice, por tanto, que "los hombres no "representen-

tan" en la ideología sus condiciones reales de existencia, su mundo real; representan, sobre todo, su relación con esas condiciones de existencia" (216). De tal manera que si bien es cierto que las representaciones de las condiciones reales de existencia de los individuos derivan en último término de las relaciones de producción y de las relaciones derivadas de éstas, no obstante "toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las existentes relaciones de producción (y las otras relaciones que de ellas derivan), sino, sobre todo, la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones de ellas derivadas" (217). En la ideología, por lo tanto, no está representado el sistema de relaciones reales que gobierna la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales en que viven.

Dejábamos apuntado que la ideología desarrolla un papel histórico en toda formación social. Determinar esta función que Althusser asigna a la ideología presupone admitir su intento, siguiendo con ello a Gramsci, de integrar la teoría de la ideología con la teoría del Estado, y su mutua subordinación a una teoría de las condiciones no económicas para la reproducción del modo de producción. Suponiendo esta cuestión, se entiende entonces la tesis de Althusser sobre el punto que nos interesa. De este modo sostiene que "el papel de la ideología y del Estado es determinado estrictamente por su contribución, no tanto directamente al proceso inmediato de la producción como para asegurar las condiciones necesarias para la reproducción continua de la formación social" (218).

Por otra parte, "la ideología tiene existencia material" (219), dice —

Althusser. La materialidad de un conjunto de creencias ideológicas se deriva del hecho de que son, en primer lugar, incorporadas en praxis sociales particulares y, en segundo lugar, producto de lo que denomina Aparatos Ideológicos de Estado. En tal sentido, "cada ideología existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material" (220).

Finalmente sostiene Althusser que "la ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable en cualquier sociedad si los hombres han de formarse, transformarse y equiparse para responder a las demandas de sus condiciones de existencia" (221). De tal manera que la ideología es elemento universal de la existencia histórica. No se trata consecuentemente de algo específico de las sociedades donde existen clases sociales; se trata de una necesidad histórica, ya que "la ideología como tal es una parte orgánica de toda totalidad social" (222). Para Althusser pues, la ideología es una realidad "omnihistórica", es decir, que su estructura y funcionamiento están, bajo una misma forma inalterable, presente en lo que se llama la historia entera (223).

Y es que para él, la ideología tiene la función de "constituir" en sujetos a los individuos concretos. De tal manera que así como no hay práctica sino en y por una ideología, no hay ideología sino por y para sujetos --- (224). De lo cual resulta que es el sujeto la categoría constitutiva de la ideología (225).

De este modo, la ideología viene a ser esencial para la reproducción de toda formación social. Su función consiste en adaptar a los individuos --

para habilitarlos a responder a las necesidades de la sociedad. Puede vislumbrarse por ahí, porque piensa Althusser que la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología, puesto que con ella se presupone una noción de una complicidad subyacente y predeterminada entre sujeto y objeto. De tal manera que la relación sujeto-objeto que subyace en la categoría constitutiva en mención, habilita al individuo para reconocerse no sólo a sí mismo sino para reconocerse con los otros entre sí como sujetos; para reconocerse además en el mundo y para verlo como creado por él.

3.2 Althusser y la Teología de la Liberación

Conviene terminar puntualizando algunas ideas en torno a la relación de este tipo de marxismo con la Teología de la Liberación. Partimos de la caracterización realizada de la Teología de la Liberación; en ella ha quedado claro que el marxismo se utiliza como mediación socioanalítica para interpretación de la realidad sobre la cual tiene que dar su juicio de la fe la teología. La Teología de la Liberación insiste que el marxismo se usa como método científico y esto no por mera aberración sino porque muestra efectivamente explicar mejor una realidad conflictiva y desequilibrada que afecta al sector de los deprimidos y es más, porque de sí mismo exige una reformulación del sistema social de manera que muestre una mayor justicia para todos.

En este sentido, se hace uso "del instrumental analítico elaborado por la tradición marxista (Marx, y las diversas aportaciones del socialismo, de Gramsci, del marxismo académico francés y de otros teóricos), desvinculado de sus presupuestos filosóficos - (materialismo dialéctico). En este caso se considera el marxismo como ciencia, no como filosofía" (226). En estas líneas de L. - Boff, queda evidenciada la relación de la TL con el marxismo de Althusser. De éste se acepta y se utiliza su concepción del marxismo como ciencia y, es más. En cuanto que Althusser distingue a su manera, como ha quedado explicado, entre materialismo dialéctico y materialismo histórico, rechazando la versión metafísica - dogmática por otra parte, del marxismo soviético, posibilita una fundamentación teórica epistemológica de considerable consistencia que justificaría la forma en que es usado el marxismo por la TL. En tal sentido, el nexo que los une es de importancia fundamental.

NOTAS

- (1) Fries, H. Conceptos fundamentales de Teología, Madrid, ed. Cristiandad, 1966, tomo IV, cfr. p. 314.
- (2) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. Perspectivas, Salamanca Sígueme, 1973, cfr. p. 22.
- (3) Congar, Y. El Misterio Cristiano. La Fe y la Teología, Barcelona Herder, 1970, cfr. 177.

- (4) Gottlieb, S. "La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia". En Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de la salvación. Dirigido por: Feiner, J. y Lehrer, M. Ed. Cristiandad, Madrid 1972, cfr. p. 1004
- (5) Ibidem p. 1013
- (6) Codina, V. "Lo pneumatológico en la Teología". En: Teología y Mundo contemporáneo. Compilado por: Vargas-Machuca. Madrid, ed. Cristiandad, pp. 128-129
- (7) Gutiérrez, G. Beber en su propio pozo, Lima, 1983. cfr. p. 11
- (8) Ibid. p. 60
- (9) Ibid. p. 203
- (10) Gutiérrez, G. La fuerza histórica de los pobres. Salamanca, Sígueme, 1982, cfr. p. 75
- (11) Boff, L. "Elementos de una teología de la crisis". Revista Nuevo Mundo. Argentina Vol. 1, No. 2 pp. 221
- (12) Lacey, J. Introducción a la teología sistemática. Casa Bautista de publicaciones, 1972, cfr. p. 19
- (13) Boff, L. "Respuesta de Leonardo Boff a la carta del Cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, sobre el libro: "Iglesia: carisma y poder". Revista Latinoamericana de teología, Universidad Cent roamericana, San Salvador, Vol. 1, No. 3 Cfr. p. 340
- (14) Boff, L. La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos. Santander, Sal Terrae (col. Presencia - teológica), 1980, pp.11
- (15) "Reacción de los teólogos latinoamericanos a propósito de la Instrucción". En Revista Latinoamericana de Teología, Vol. 1, No. 2, p. 170.
- (16) Boff, L. Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante, Santander, Sal Terrae (col. Presencia teológica, 11) 1092, p. 30
- (17) Assmann, H. "Liberación". Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico" En Panorama de la Teología Latinoamericana, Salamanca, Sígueme, 1975, Vol. 1 pp.315
- (18) Ibid. p. 316
- (19) Comblin, J. "El lugar del hombre en la teología actual", Rev. Latinoamericana de Teología, vol. 1, No. 2, p. 183
- (20) Gutiérrez, G. La fuerza histórica de los pobres, op. cit. p.51

- (21) Gutiérrez, G. "Teología y ciencias sociales". Rev. Latinoamericana de Teología, vol. 1, No. 3, p. 256
- (22) Boff, L. Iglesia: Carisma y poder, op. cit. ofr. p. 29
- (23) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación, op. cit. p. 22
- (24) Ibid. p. 25
- (25) Ibid. p. 26
- (26) Ibid. p. 32
- (27) Ibid. p. 34
- (28) Ibid. p. 39
- (29) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación, op. cit. cfr. p. 40
 Vid. Boff, L. La fe en la periferia del mundo, op. cit. cfr. p. 67;
 Gutiérrez, G. La fuerza histórica de los pobres, op. cit. cfr. 275;
 Ellacuría, I. "Estudio teológico pastoral de la "Instrucción",
 en Rev. Latinoamericana de teología, vol, 1, No. 2, cfr. p. 148
- (30) Cfr. Galilea, S. "Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas", en: La nueva frontera de la teología en América Latina. Compilado por Rosino Gibellini, Salamanca, Sígueme (col. Agora), 1977, cfr. p. 158
- (31) Cfr. supra p. 22
 Cfr. Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. Perspectivas. Salamanca, Sígueme, 1973, p. 39
- (32) Cfr. Galilea, S. op. cit. pp. 159-160
- (33) Ibidem
- (34) Cfr. Lehmann, K. Teología de la liberación. Comisión Teológica Internacional. Madrid, BAC, 1977, p. 28
- (35) Galilea, S. op. cit. p. 159-160
 Así, L. Boff, al parecer recurre explícitamente a la "Teoría de la dependencia", cfr. "Liberación en Jesucristo por el camino de la opresión". En La nueva frontera de la teología en América Latina op. cit. p. 128
- (36) Galilea, S. op. cit. cfr. p. 160
- (37) Ibidem.
- (38) Ellacuría, I. "Teorías económicas y relación entre Cristianismo y socialismo". En: Rev. Concilium, vol. XIII, No. 125. Mayo/1977, p. 287

- (39) Gutiérrez, G. "Praxis de liberación. Teología y anuncio". En: Rev. Concilium, vol. X, No. 96, junio/1974, p. 335
- (40) Boff, L. Teología del cautiverio y de la liberación, Madrid Ed. Paulinas, 1977, cfr. pp. 54-55
Cfr. Lehman, K, Teología de la liberación. Comisión teológica Internacional, Madrid, BAC, 1977, cfr. 15-16.
- (41) Gutiérrez, G. "Praxis de liberación". op. cit. p. 355
- (42) *Ibid.* p. 356
- (43) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. cfr. p. 54
- (44) *Ibidem.*
- (45) Galilea, S. "Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas", op. cit. p. 160
- (46) Vidales, R. Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación". En: La Nueva Frontera de la Teología, op. cit. p' 56
- (47) Gutiérrez, G. "Movimientos de liberación y teología, Rev. Concilium. Vol. 10, No. 39, marzo/1974, p. 451
- (48) Gutiérrez, G. "Evangelio y praxis de liberación". En: Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina, Encuentro de El Escorial, 1972, Salamanca Sígueme, 1973, p. 244
- (49) Ellacuría, I. "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana". En: Teología y Mundo Contemporáneo. Compilado por: A. Vargas-Machuca. Madrid, Ed. Cristiandad, cfr. p. 339
- (50) Vidales, R. "Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación", op. cit. cfr. p. 42
- (51) Cfr. *Ibidem.*
- (52) Gutiérrez, G. Teología de la liberación. op. cit. cfr. p. 34
- (53) Assmann, H. Teología desde la praxis de liberación, Salamanca, Sígueme, (col. Agora), 1976, p. 73
- (54) *Ibidem.*
- (55) Gutiérrez, G. Teología de la liberación, op. cit. cfr. 27-28

- (56) Scannone, J.C. "Teología, cultura popular y discernimiento". En: Teología y mundo contemporáneo. op. cit. cfr. p. 354
- (57) *Ibidem*. Véase también, Gutiérrez G. "Praxis de liberación, Teología y anuncio" op. cit. cfr. p. 354
- (58) Gutiérrez, G. "Evangelio y praxis de liberación", En: Doc. El Escorial, cfr. p. 231
- (59) Boff, L. Teología del cautiverio y de la liberación, op. cit. cfr. p. 38-39
- (60) Vidales, R. op. cit. cfr. p. 53
- (61) Gutiérrez, G. Teología de la liberación. Perspectivas. op. cit. cfr. p. 34
- (62) *Ibidem*
- (63) *Ibidem*.
- (64) Vidales R. op. cit. cfr. p. 53
- (65) Assmann, H. Teología desde la praxis de liberación, op. cit. p. 73
- (66) Lehmann, K. Teología de la liberación, op. cit. cfr. p. 18-19
- (67) Gutiérrez, G. "Praxis de liberación, Teología y anuncio", op. cit. cfr. pp. 354-355; 366-367
- (68) *Ibidem*, cfr. p. 366
- (69) Vidales, R. op. cit. cfr. p. 50
- (70) Assmann, H. Teología desde la praxis de liberación, op. cit. cfr. p. 70
- (71) *Ibid.* p. 71. También, Gutiérrez G. "Praxis de liberación ... op. cit. cfr. p. 367
- (72) Gutiérrez, G. "Praxis de liberación ... op. cit. cfr. p. 367
- (73) Assmann, H. op. cit. cfr. p. 34
- (74) *Ibidem*, Puede verse también: Ellacuría, I. "Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo", op. cit. cfr. p.p. 286-288
- (75) Lehmann, K. op. cit. cfr. p. 19. También: Comblin, J. "Libertad y liberación. Conceptos teológicos" Rev. Concilium. vol. X, No.96 pp. 398-402

- (76) Gutiérrez, G. "Movimientos de liberación... op. cit. cfr. p. 455
- (77) Boff, L. "Liberación de Jesucristo por el camino ... op. cit. cfr p. 130
- (78) Gutiérrez, G. La Fuerza Histórica de los Pobres cfr. p. 85
- (79) Ellacuría, I. "Teorías económicas ... op. cit. cfr. pp 288-289
Véase también: Gutiérrez, G. La fuerza histórica de los pobres.
cfr. p. 85. Boff, L. "Liberación en ... op. cit. cfr. p. 150
- (80) Ellacuría, I. "Teorías económicas... op. cit. cfr. p. 130
- (81) Vives, J. "Gustavo Gutiérrez: por una liberación cristiana".
Rev. Latinoamericana de Teología, vol. I, No. 3, pp 332
- (82) Boff, L. Jesucristo el liberador, Bogotá, Indo-América Press
Service, 1977, cfr. p. 75
- (83) Sobrino, J. Jesús en América Latina, San Salvador, UCA editores,
1982, cfr. 98-112
- (84) Ibid. cfr. p. 102
- (85) Ibid. cfr. p. 104
- (86) Ibid. cfr. p. 105
- (87) Ibid. cfr. pp. 98-99-100, 102
- (88) Ellacuría, I. "Tesis sobre la posibilidad... op. cit. cfr. p. 332
- (89) Ibidem.
- (90) Ibidem.
- (91) Galilea, S. op. cit. cfr. p. 158
- (92) Ellacuría, I. "Tesis sobre la posibilidad... op. cit. p. 333
- (93) Vid. p. 6
- (94) Vid. pp. 2-3
- (95) Vidales, R. op. cit. cfr. p. 45, Vid. Fe cristiana y cambio social
Doc. El Escorial, p. 25
- (96) Ibidem.

- (97) Fe cristiana y cambio social, op. cit. p. 235. Ver además:
Boff, L. Teología del cautiverio ... op. cit. cfr. pp. 55-56
- (98) Boff, L. Ibid. lo. cit.
- (99) Boff, L. "Respuesta de Leonardo Boff a la carta del cardenal J. ratzinger, prefecto de la congregación para la doctrina de la fe, sobre el libro "Iglesia: carisma y poder". Rev. latinoamericana de teología, Vol. I. No. 3, cfr. p. 348
- (100) Vidales, R. op. cit. p. 48
- (101) Boff, L. "Respuesta de L' Boff a la carta ... op. cit. Ibidem
- (102) Ibidem.
- (103) Ibidem.
- (104) Ellacuría, I. "Tesis sobre la posibilidad... op. cit. p. 338
- (105) Vidales, R. op. cit. cfr. p. 48
- (106) Ibidem
- (107) Gutiérrez, G. "Teología y ciencias sociales". Revista Latinoamericana de Teología, vol. I. No. 3, cfr. 262
- (108) Gutiérrez, G. Ibid. cfr. p. 258
Boff. L. Ibidem.
- (109) Boff L. Teología del cautiverio y la liberación op. cit. cfr. p.45
- (110) Ellacuría, I. "Tesis sobre la posibilidad... op. cit. p. 338
- (111) Ibidem.
- (112) Gutiérrez, G. "Teología y ciencias sociales", op. cit. cfr. p. 263
- (113) Assmann, H. op. cit. cfr. p. 34
Vid. Boff. L. Teología del cautiverio. op. cit. cfr. p. 45-47
Gutiérrez, G. "Teología y ciencias sociales", op. cit. p. 259
Ellacuría, I. "Teorías económicas, op. cit. cfr. p. 287
"Tesis sobre la posibilidad op. cit. cfr. p. 338
Scannonne, J.C. En doc. Escorial, cfr. p. 249
- (114) Gutiérrez, G. Ibidem
- (115) Ellacuría, I. "Tesis sobre la posibilidad... op. cit. p. 338

- (116) Gutiérrez, G. "Evangelio y praxis de liberación" op. cit. En fe cristiana y cambio social, op. cit. 244
- (117) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. cfr. p. 35
 Vidales, R. op. cit. cfr. p. 53
 Lehman, K. op. cit. cfr. p. 10
- (118) Boff, L. La fe en la periferia del mundo, Santander, Sal Terrae, 1980, cfr. p. 73
- (119) Lehman, K. op. cit. cfr. p. 10
- (120) Gutiérrez, G. Teología de la liberación, op. cit. pp 40-41
- (121) Ellacuría, I. "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano". Rev. Estudios Centroamericanos, vol XXX No. 322/323 1975, p. 409. Vid. Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. cfr. p. 37. Vidales, R. op. cit. cfr. pp 45-62
 En general, para la cuestión del método, vid. Encuentro Latinoamericano de Teología, México, 1974.
- (122) Sobrino, J. Resurrección de la verdadera Iglesia, Santander, Sal - Terrae, 1981, cfr. p. 37-38
- (123) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. cfr. p.37
- (124) Ellacuría, I. "Hacia una fundamentación... op. cit. p. 409
- (125) Boff, L. Teología del cautiverio. op. cit. cfr. pp. 37-38
- (126) Boff, L. "Respuesta de L. Boff a... op. cit. p. 348
- (127) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. cfr. pp. 38-39
- (128) Boff, L. Iglesia: carisma y poder, Santander, Sal Terrae, 1982, p. 41
- (129) Sobrino, J. Resurrección de la verdadera, op. cit. cfr. p. 43
- (130) Boff, L. Iglesia: carisma y poder, op. cit. cfr. p. 42
Teología del cautiverio, op. cit. cfr. p. 45
- (131) Boff, L. La fe en la periferia del mundo, op. cit. p. 76
- (132) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. cfr. p. 45-46
- (133) Borr, L. La fe en la periferia del mundo, op. cit. cfr. p. 77
- (134) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. cfr. pp 48-49

- (135) Boff, L. La fe en la periferia del mundo, op. cit. cfr. pp. 77-78
- (136) *Ibidem*
- (137) Assmann, H. op. cit. cfr. pp. 113-118
- (138) Boff, L. La fe en la periferia del mundo, op. cit. p. 78
- (139) *Ibidem*.
- (140) Sobrino, J. Resurrección de la verdadera, op. cit. cfr. p. 25
- (141) *Ibid.* cfr. p. 25-26
- (142) *Ibid.*
- (143) *Ibid.* p. 26
- (144) *Ibid.* p. 30-31
- (145) *Ibid.*
- (146) *Ibid.*
- (147) Geffré, C. "Conmoción de una teología profética", en: Revista Internacional de Teología Concilium, vol. X No. 96, p. 303
- (148) Sobrino, J. Resurrección de la verdadera, op. cit. p. 32-33
- (149) *Ibid.*
- (150) *Ibid.*
- (151) *Ibid.* p. 34
- (152) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. p. 60
- (153) Assman, H. Teología desde la praxis de la liberación, op. cit. cfr. p. 84
- (154) *Ibid.* cfr. 83-84
- (155) Gutiérrez, G. "Movimientos de liberación y teología" op. cit. cfr. p. 449
- (156) Oliveros, R. Liberación y teología Génesis y crecimiento de - una reflexión (1966-1976). Centro de Reflexión teológica, México 1982, p. 184
- (157) *Ibid.* cfr. p. 183

- Vid. Gutiérrez, G. "Movimientos de liberación y teología" op. cit. p. 450
- (158) Assmann, H. Teología desde la praxis de liberación, op. cit. 81
- (159) Gutiérrez, G. "Movimientos de liberación y teología", op. cit. cfr. p. 449
- (160) Ibidem.
- (161) Scannone, J.C. "La teología de la liberación evangélica o ideológica?" Revista Concilium, Vol. X, No. 93, 1974, cfr. p. 458
- (162) El concepto de "línea-fuerza" ha sido tomado de J.C. Scannone. Vid. "Teología, cultura popular y discernimiento". En: Teología y mundo contemporáneo, op. cit. cfr. p. 353
- (163) Ibid. cfr. p. 355
- (164) Gutiérrez, G. "Praxis de liberación..." op. cit. cfr. pp. 355-356. Vid. Oliveros, R. op. cit. cfr. p. 348
- (165) Scannone, J.C. "Teología, cultura popular y discernimiento", op. cit., p. 353
- (166) Ibid. pp. 355-356
- (167) Scannone, J.C. "Teología, cultura popular y discernimiento", op. cit. p. 361
- (168) Rosental-Iudin. "Framaci". Akal editores, pp. 118
- (169) Marx-Engels, La ideología alemana, México, Ediciones de Cultura Popular, 1956, p. 60
- (170) Ibidem.
- (171) Althusser, L. Revolución teórica de Marx. México, Siglo Veintiuno, 1976, p. 177
- (172) Echeverría, S. La ideología en Marx (Inédito) p. 19
- (173) Engels, F. Ludwin Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Argentina, Cuadernos pasado y presente, 1975, p. 78
- (174) Ibid. p. 93
- (175) Coletti, L. El Marxismo y Hegel, México, ed. Grijalbo, 1977, p. 150

- (176) Samour, H. "Marxismo contemporáneo" (Inédito).
- (177) De Lenin, citado por: Buci-Glucksmann, Ch. Gramsci y el Estado. México, Siglo veintiuno, 1978, p. 31
- (178) Boggs, C. El marxismo de Gramsci, México, Premia editores, 1978 p. 12
- (179) Ibidem. p. 21
- (180) Labriola, citado por Buci-Glucksmann, Gramsci y el Estado, op. cit. p. 441
- (181) Ferrater-Mora, Diccionario de Filosofía, t. I. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965, pp. 777
- (182) Gramsci, citado por: Buci-Glucksmann, Gramsci y el Estado, op. cit. pp. 237
- (183) Gramsci, citado por Boggs, op. cit. pp. 45
- (184) Boggs, C., op. cit. p. 35
- (185) Gramsci, citado por Boggs, C., op. cit. p. 36
- (186) Buci-Glucksmann, op. cit. p. 346
- (187) Boggs, C., op. cit. p. 74
- (188) Gramsci, citado por Buci-Glucksmann, Gramsci: el Estado y la -- Revolución, Barcelona, Ediciones Anagrama, 1976, p. 8
- (189) Gramsci, citado por Buci-Glucksmann Gramsci y el Estado, op. cit. pp. 34
- (190) Buci-Glucksmann, Gramsci: el Estado y la revolución, op. cit. cfr. p. 10
- (191) Gramsci, citado ibidem. p. 23
- (192) Boggs, C. op. cit. cfr. p. 36
- (193) Buci-Glucksmann, Ch. Gramsci: el Estado y la revolución, op. cit. p. 23
- (194) Gramsci, citado por Boggs, op. cit. p. 40
- (195) Boggs, C., op. cit. cfr. p. 79 ss.
- (196) Vid. supra. marxismo economicista-mecanicista

- (197) Callinicos, A. El marxismo de Althusser, México, Premio editora 1978, p. 45
- (198) Althusser y otros, Polémica sobre Marxismo y humanismo, México, Siglo veintiuno, 1976, cfr. p. 7
- (199) Ibid. p. 16
- (200) Ibid. cfr. p. 12
- (201) Althusser, L. Revolución teórica de Marx, México, Siglo Veintiuno 1976, pp. 132-142
- (202) Ibid. cfr. p. 138
- (203) Harnecker, M. Los conceptos elementales del Materialismo histórico. México, Siglo Veintiuno, 1974, cfr. p. 6
- (204) Ibidem.
- (205) Ibid. cfr. p. XI
- (206) Althusser, L. Revolución teórica, op. cit. p. 137-138
- (207) Ibid. cfr. p. 139
- (208) Callinicos, A., op. cit. cfr. p. 52
- (209) Ibid. cfr. p. 53
- (210) Ibid. p. 56-57
- (211) Ibid. cfr. p. 41
- (212) Ibid. p. 42
- (213) Althusser, L. Four Marx, London, 1969, Citado por Callinicos op. cit. p. 43
- (214) Ibid. cfr. p. 45
- (215) Citado por Callinicos, Cfr. p. 58. Four Marx, London, 1969
- (216) Althusser, L. La filosofía como arma de la revolución, Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente, 1974, pp. 125
- (217) Idem
- (218) Callinicos, op. cit. p. 60

- (219) Althusser, L. La filosofía como arma de la revolución, op. cit. p. 126
- (220) Ibid. p. 127
- (221) Citado por Callinicos, Cfr. p. 59; Four Marx, op. cit. 235
- (222) Citado por Callinicos, Cfr. p. 91; Four Marx, op. cit. p. 232
- (223) Althusser, La filosofía como arma... op. cit. p. 122
- (224) Ibid. pp. 129-130
- (225) Ibid. Cfr. p. 130
- (226) Boff, L. La fe en la periferia del mundo, Santander, Sal Terrae, 1980. p. 76

II. ANTECEDENTES DE LA RELACION MARXISMO-CRISTIANISMO

La evolución histórica de las relaciones marxismo-cristianismo, encuentra su eje divisorio alrededor de lo que constituye el acontecimiento eclesial católico de mayor relevancia en los últimos tiempos: el Concilio Vaticano II. En él se superan los esquemas teológicos con los cuales se justificaba el rechazo a posibles encuentros o relaciones entre marxismo y cristianismo. En este sentido, la división que establecemos para la consideración sucinta de las relaciones enunciadas se divide en un antes y después de dicho concilio.

Puesto que el núcleo central de este trabajo versa sobre la determinación de lo que de marxismo hay en la teología de la liberación, la óptica desde la cual se desarrollarán los antecedentes tendrá únicamente en cuenta la manera cómo la Iglesia institucional y el cristianismo en general ha percibido el marxismo y, por tanto, el tipo de relación que ha mantenido con él.

A. PRIMERA ETAPA: ANTES DEL CONCILIO VATICANO II

Esta etapa está caracterizada por un rechazo total, por parte del Magisterio eclesiástico, de cualquier relación que podría establecerse entre marxismo y cristianismo. El marxismo, condenado desde la alta jerarquía de la Iglesia aparece como un peligro para los valores que ha regido a la civilización cristiana, y por tanto, no es más que un sistema "intrínsecamente perverso".

A continuación se presenta un breve recorrido histórico de las posturas mantenidas por el Magisterio pontificio en torno al marxismo.

1- Encíclicas de Pío IX

"Nosce et Nobiscum" (8-XI. 1849)

En esta encíclica el Papa alerta a la cristiandad para que no se deje llevar de las nuevas ideas de libertad de pensamiento y expresión propaladas por "los enemigos de la Iglesia" que rechazan sus enseñanzas y su autoridad. La grandeza de la Iglesia en toda su historia es oscurecida por esos librepensadores que quieren "entregarlos a los criminales sistemas del comunismo y del socialismo" (1). Los seguidores de tal "depravada" doctrina, explica la encíclica, abusando de los términos de libertad e igualdad abrigan el propósito de mantener a los obreros y hombres de condición humilde en estado de agitación, habituándolos poco a poco a los más graves crímenes, "engañándolos con discursos seductores y con falaces promesas de un porvenir feliz". Además, "atacan todo régimen de autoridad superior, para robar, dilapidar e invadir las propiedades... para violar los derechos divinos y humanos, destruir el culto de Dios y abolir todo orden en la sociedad civil..." (2).

Ante esta situación el Papa pide a los fieles aferrarse a las autoridades establecidas por Dios, es decir, prestar "obediencia a la autoridad legítima" (3).

"Quanta cura" (8-XII-1864)

Se opone también a la lucha de "aquéllos" (comunistas) que proclaman que la libertad de conciencia y de culto es un derecho libre de cada hombre y que el Estado debe garantizarlo.

Ante los ataques que recibe el clero acusados de manipular la educación, el Papa responde: "No contentos con desterrar la religión de la sociedad quieren excluirla de la familia, pues afirman que la sociedad doméstica, la familia recibe su razón de ser del derecho puramente civil, y que en --

consecuencia, los hijos, de la ley civil parten y dependen todos los de rechos de los padres sobre los hijos, aún el derecho de instruirlos y - educarlos". Para el Papa, el objeto principal de esas máximas "es sustraer a la saludable doctrina y a la influencia de la Iglesia la instrucción y educación de la juventud, a fin de manchar y depravar con los errores más perniciosos, y toda manera de vicios el alma tierna y dúctil de los jóvenes" (4).

2- Encíclicas de León XIII

Ejerce su papado en un período en que los movimientos de inspiración marxista están cobrando fuerza arrolladora en loa ambientes laborales euro--peos. Extraemos de sus encíclicas las posturas que mantiene ante tales movimientos.

"Quod Apostolici" (28-XII-1878)

Una primera parte de esta encíclica está dedicada a representar su propia caracterización de los distintos movimientos de inspiración marxista. A estos los llama secta de hombres, que bajo diversos, y casi bárbaros, nombres de socialistas, comunistas o nihilistas, ya no buscan sus defensas en las tinieblas de sus ocultas reuniones, sino que...se empeñan en trastornar los fundamentos de toda sociedad civil. Nada dejan intacto - o íntegro de lo que por las leyes humanas y divinas está sabiamente determinado para la seguridad y el decoro de la vida. Niegan la obediencia a - los poderes superiores...predicando la perfecta igualdad de todos los hombres en los derechos y las jerarquías...Deshonran la unión natural del - hombre y de la mujer...

Impugnan el derecho de propiedad sancionado por la ley natural ... y trabajan por arrebatarse y hacer común cuanto se ha adquirido a título de legítima herencia, o con el trabajo del ingenio o de la mano, o con la sobriedad de la vida" (5).

Contra estas distintas tendencias socialistas a que ha hecho referencia y que presentan el derecho de propiedad como contraria a la igualdad natural de los hombres, León XIII presenta a la Iglesia como el medio para resolver el conflicto entre ricos y pobres en -- contra de la solución que plantea el comunismo.

La Iglesia con su doctrina, sostiene, provee con singular acierto a la tranquilidad pública y doméstica por las ideas que adopta y enseña respecto al derecho de propiedad y a la división de los bienes ne cesarios y útiles en la vida. Los socialistas, que presentan el derecho de propiedad como invención humana contraria a la igualdad entre los hombres, declaran que al no poderse llevar con paciencia la pobreza se puede violar la posesión y derechos de los ricos.

La Iglesia en cambio, reconoce la desigualdad natural de los hombres, desemejantes por las fuerzas del cuerpo y del espíritu; lo que desemboca en la desigualdad en la posesión de los bienes. Por tanto, ordena que el derecho de propiedad y de dominio se mantenga intacto e -- inviolado en las manos de quien la posee. Todo esto no significa que

la Iglesia se olvide de la causa de los pobres dado que emplea toda la solicitud hacia estas obras. Es la Iglesia la que "eleva y consuela el espíritu de los pobres, ora proponiéndoles el ejemplo de Jesucristo... ora prometiéndoles la eterna felicidad" (6).

"Humanum" (20-IV-1884)

Esta encíclica está dirigida contra la masonería. Según el Papa por ella se inició y progresó el comunismo.

Los masones, se dice, quitan el temor de Dios y el respeto a las leyes divinas, menosprecian la autoridad de los príncipes y legitiman la manía de las revoluciones. Ese afán de cambio, está "mudanza y trastorno es lo que muy de pensado maquinan y ostentan de consumo muchas sociedades comunistas y socialistas, a cuyos designios no podrá decirse ajena a los masones como que favorece en gran manera sus intentos y conviene con ellos en los principales dogmas" (7).

"Quod multum" (15-VIII-1886)

Esta encíclica está dirigida a los obispos de Hungría para advertirles de los errores y del peligro de caer en las garras del socialismo. Presenta la religión como el medio más oportuno para "contrarrestar los terrores del socialismo ... insiste en que instruyan a los ciudadanos en la religión y se mantengan en la reverencia y amor de la Iglesia ...

Todo el que observe la religiosa e íntegramente los preceptos del evangelio, se halla alejado no solo este hecho de toda sospecha de socialismo" (8).

"Rerum Novarum" (15-V-1891)

Encíclica que presenta la deplorable situación en que se encuentran los obreros. El Papa sigue alertando a los fieles católicos a no caer en la solución socialista ante los conflictos sino seguir las soluciones cristianas emanadas por la autoridad de la Iglesia. No pasa por alto la dura realidad a la que son sometidos los obreros por la desenfrenada codicia de los amos que compiten entre sí para extraer los mayores beneficios; ve que ese capitalismo está acarreado a la sociedad un sinnúmero de males. Sin embargo, mucho pero es el remedio que se le propone a esta problemática: el comunismo. Los pregoneros de esta solución, dice, "excitan en los pobres el odio a los ricos, pretenden acabar con la propiedad privada y sustituirla por la colectiva" (9).

Ante este planteamiento de colectivización expresa: "... al empeñar se los socialistas en que los bienes de los particulares pasen a la comunidad, empeoran la condición de los obreros, porque quitándoles la libertad de hacer uso de su salario, les quitan la esperanza y aún el poder de aumentar sus bienes propios y sacar de ellos otras utilidades" (10).

3. Encíclicas de Pío XI

"Quadragesimo Anno" (15-V.1931)

Con esta encíclica se celebra el cuadragésimo aniversario de la - "Rerum Novarum" de Leon XIII. Se pretende defender la doctrina social y económica en ella expuesta. Se concluye reafirmando que el único camino de restauración es la reforma cristiana de las - costumbres.

Reconoce Pío XI que tanto el capitalismo como el comunismo han cambiado. El comunismo se ha dividido en dos partes contrarias entre sí, pero ninguna reniega de los fundamentos del socialismo que son "contrarios a la fe cristiana".

Una parte del socialismo, dice el Papa, "dió con el comunismo, que enseña y pretende dos cosas: la lucha de clases encarnizada, y la desaparición completa de la propiedad privada; y es, por otra parte, enemigo abierto de la Santa Iglesia y del mismo Dios" (11).

La otra rama más moderada, conserva el nombre de "socialismo": -- "confieza que debe abstenerse de toda violencia... sin rechazar la lucha de clases y la abolición de la propiedad privada las suaviza y modera de alguna manera... se inclina y en cierto modo avanza hacia las verdades que la tradición cristiana siempre ha enseñado ... La

lucha de clases poco a poco se transforma en una discusión honesta, fundada en el amor a la justicia... hasta el punto de que estas — pretenciones del socialismo moderado no difieren de los anhelos — y peticiones de los que desean reformar la sociedad humana fundándose en los principios cristianos" (12).

Aparentemente aquí se presenta un primer intento de relación marxismo y cristianos; sin embargo, el Papa, rechaza finalmente la relación — argumentando que el socialismo no cree en Dios y el cristianismo sí, por lo que el primero es ateo y el segundo es teísta: "El socialismo concibe la sociedad y el carácter social del hombre en la forma más contraria a la verdad cristiana. Según la doctrina cristiana, el hombre dotado de naturaleza social, ha sido puesto en la tierra ... bajo una autoridad ordenada por Dios.... El socialismo, por el contrario,.. pretende que la sociedad humana no tiene otro fin que el puro bienestar" (13).

"Divini redemptoris" (19-III-1937)

El Papa Pío XI realiza, en esta encíclica, una síntesis de los postulados del comunismo para mostrar sus errores.

El comunismo, de acuerdo al Papa, se funda "substancialmente en los principios predicados por Marx del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.... señalando que no hay más realidad que la

materia con sus fuerzas ciegas... No hay lugar para la idea de - Dios... Insistiendo en el aspecto dialéctico de su materialismo, los comunistas pretenden que el conflicto que lleva el mundo hacia la - síntesis final puede ser acelerado por los hombres" (14).

Pero el punto en el que más se siente el ataque del comunismo a la - Iglesia y que provoca el rechazo y condena total el Papa lo formula así: "Por primera vez en la historia asistimos a una lucha, friamente calculada y prolijamente preparada, del hombre contra lo que es divino" (15),.

"Ingravascentibus malis" (29-IX-1937)

Ante los graves conflictos que viven las sociedades y consecuentemente ante la lucha encarnizada entre capitalistas y proletariado, el Papa, en esta encíclica, presenta como solución el retorno a "Nuestro señor Jesucristo y sus santísimos preceptos" (16).

Acusa de todos los males al comunismo que ha despreciado todo lo religioso y difundido la propiedad comunal; "En algunas regiones el mal - ha llegado a tal punto que se ha querido destruir hasta el derecho de propiedad privada para poner en común todas las cosas... diciendo que es menester asegurar por todos los medios el orden civil y reforzar la autoridad ... Despreciando la luz de la sabiduría evangélica, se empeña en hacer resurgir los errores de los paganos y su tener de vida" (17).

4- Encíclica de Pío XII

"Humani generis" (12-VIII-1950)

Encíclica que versa sobre las falsas doctrinas modernas u opiniones que amenazan los fundamentos de la doctrina católica. Estas son: el existencialismo, idealismo, pragmatismo, inmanentismo y especialmente el comunismo. Este último, de acuerdo al Papa, se basa en las hipótesis del mundo sujeto a perpetua evolución para rechazar por completo la noción de Dios, del Dios creador de todo.

Esta hipótesis, sostiene el Papa, es un presupuesto del cual se valen los comunistas para defender y propagar su materialismo dialéctico y arrancar de las almas toda noción de Dios (18). En este sentido nuevamente el comunismo y el materialismo dialéctico, son condenados.

B. SEGUNDA ETAPA: DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

Los documentos del Concilio Vaticano II no interesan en si mismos para estudiar la relación marxismo-cristianismo: el objeto de la atención radica en sus resultados al interior de la Iglesia y sus consecuencias que posibilitan en definitiva una nueva etapa de la relación mencionada.

1- El Concilio Vaticano II y sus resultados

El Concilio Vaticano II (1962-1965), convocado por Juan XXIII, tenía por objetivo acomodar la Iglesia a la altura de los tiempos para responder a las exigencias y necesidades del hombre moderno. Señala el fin de una época fundada en la cultura greco-latina y en la teología aristotélico-tomista, es decir, se termina con el período de la Iglesia medieval y se adentra a la cultura moderna a la que quiere responder.

Los resultados que producen dicho Concilio para lo que interesa son los siguientes:

1.1 Transformación del método teológico

El método teológico que se utilizaba antes del Vaticano II era el tomista. En este sentido se considera a la teología como ciencia especulativa y práctica, pero se acentúa más su dimensión especulativa.

El método teológico que privilegia el concilio, parte de la "esencia", de la "naturaleza" del asunto obtenida por las fuentes de la Revelación y se aplica al problema de que se trata (19). En tal sentido, se trata de un método más bien deductivo. Sin embargo, en la "Gaudium et Spes" se marca una diferencia notable: se parte de la realidad, de la situación del hombre contemporáneo y, a la luz de la fe se busca responder a sus problemas, Esta nueva variante metodológica y su "antropocentrismo" - implicado, será de gran inspirador para la obra post-conciliar de los teólogos europeos como Rhaner, Alfaro, Schillebeeckx, -- Metz, así como para la teología de la liberación

1.2 Cambio de problemática de análisis: el hombre

El esquema antropológico que regía a la Iglesia era considerar al hombre como un ser dual: alma y cuerpo. El alma ocupaba el lugar privilegiado y el cuerpo se rechazaba. Dicho esquema fue superado por el Vaticano II y "sus aportes y avances en antropología, cristología y eclesiología, fueron rápidamente asumidos" (20),

Por otra parte, en la Teología del Vaticano II se supera el antiguo problema de lo natural y sobrenatural: se piensa, por tanto que - no se puede separar historia sagrada e historia profana. (21).

1.3 El pluralismo teológico

Consecuencia del Concilio fue también el impulso y reconocimiento de lo que se ha llamado el "pluralismo teológico". Este, se sostiene, no es sólo una lucha por la libertad de pensar sino una lucha para dar respuesta adecuada a las necesidades de las distintas culturas, pueblos, y naciones.

Se reconoce, por tanto, la existencia de distintas teologías no solo por épocas distintas sino por situaciones distintas en un mismo momento histórico, aceptando que: "la unidad y pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, el cual por ser misterio de recapitulación y reconciliación universales excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva" (22).

2- Cambio de Actitud ante el marxismo

El Vaticano II abre las ventanas de la Iglesia para dialogar con el hombre del mundo moderno así como con los diferentes movimientos ideológicos. En esta dirección se abre una nueva etapa de la relación marxismo y cristianismo.

De la actitud primera, exclusivamente defensiva y polémica se pasa a un actitud misionera" y de "diálogo". En la primera fase,

el cristiano estaba completamente polarizado en torno a su propia vida, a la comunidad de los creyentes; en tal sentido, la comunidad de los cristianos buscaba constituirse en una is la bien protegida que prolongaba la antigua cristiandad. De es te modo, la Iglesia buscaba resguardarse de infiltraciones "da ñinas".

En esta nueva etapa, los cristianos enfocan el problema del - marxismo desde una perspectiva misionera. La Iglesia descubre que existe la incredulidad en sus mismas puertas, se descubre a sí misma como enviada a todos los hombres y no sólo a - los bautizados practicantes.

Sin embargo, la renovación misionera, aunque significativa, no modifica sustancialmente la actitud ante el marxismo, como no modifica la concepción del cristianismo, que continúa siendo - profundamente sacra y eclesiocéntrica (23).

A pesar de esto, una reinterpretación humanista del cristianismo, que se aparta de la tradición teocrática, viene a encontrarse con una reinterpretación humanística del marxismo, que se aparta del objetivismo staliniano, y se inspira en el joven Marx. Esto, trae como consecuencia, en amplios sectores de la Iglesia, pasar del - "anatema y condena" al diálogo. El Concilio Vaticano II y el XX Congreso del PCUS parecen dar carácter oficial a este cambio de - dirección (24).

Desde esta nueva perspectiva, la del diálogo, no se ve al marxismo como un enemigo, "sino como un interlocutor, con el que se comparten numerosas opciones y con el que se establece una relación de reciprocidad" (25). No obstante, los cristianos que se afanan por el diálogo, particularmente los teólogos, lo hacen la mayoría desde una perspectiva religiosa y pastoral, y se interesan por el marxismo esencialmente en cuanto ateísmo. De manera que el centro de las preocupaciones no es el punto de vista político, incluso frecuentemente se rechaza expresamente.

Dentro de estos límites, con ligeras variantes, es donde se encuentra el diálogo tal como lo considera El Vaticano II y el magisterio pontificio. Se trata de un diálogo con todos los ateos, sin distinción, en el que el marxista será, por tanto, de interés como cualquier otro.

En esta línea, veámos el Magisterio de Pablo VI.

3- Magisterio de Pablo VI

"Populorum Progressio" (26-III-1967)

En esta encíclica Pablo VI, no aborda el marxismo de manera explícita, por lo tanto no se podría hablar de un rechazo crítico para aquel. Sin embargo, expresamente alude a un tipo de humanismo, que por lo general se ha vinculado con la práctica teórico-filosófica del materialismo dialéctico, si bien no es exclusivo de éste.

El Papa se refiere al humanismo que rechaza en los siguientes términos: "Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del --

espíritu y a Dios, que es la fuente de ellos, podría aparentemente triunfar. Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios pero, al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla entra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano. No hay pues, más que un humanismo verdadero que se abre al absoluto en el reconocimiento de una vocación, -- que da la idea verdadera de la vida humana" (26).

En este sentido, si el humanismo marxista participa de las características del que el Papa alude, éste por lo tanto estaría siendo criticado y rechazado por tratarse de un humanismo cerrado y ateo.

"Octogésima adveniensi" (24-V-1971)

Por lo que toca a esta Carta Apostólica, el Papa recuerda la enseñanza de Juan XXIII respecto a las distinciones que el cristiano puede hacer entre los movimientos históricos concretos y las ideologías o filosofías que los inspiran. Le parecía a Juan XXIII que puede distinguirse entre filosofías y corrientes históricas de carácter económico, social, cultural o político aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en aquellas teorías filosóficas que se muestran con un valor de verdad reñido en alguna medida con la fe (27).

Incluso señala la utilidad y provecho, en orden práctico, de los contactos que el cristiano pueda tener con aquellos.

Por otra parte, Pablo VI propone un discernimiento de los diversos "escalones de la expresión marxismo". De este modo, distingue cuatro niveles: a) el marxismo como práctica histórica de la lucha de clases; b) el marxismo como práctica económico-política; c) el marxismo como "ideología basada en el materialismo histórico y en la negación de toda trascendencia"; y d) el marxismo "como actividad científica, como riguroso método de examen de la realidad social y política" (28).

Sin embargo, el Papa concluye que si bien pueden distinguirse en el marxismo estos diversos aspectos, "es sin duda ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis sin reconocer sus relaciones con la ideología..." (29).

Como puede observarse, si bien el Papa reconoce una evolución histórica del marxismo y distingue sus prácticas diversas, no obstante con juicio prudente destaca la peligrosidad que puede significar para el cristiano insertarse en una práctica marxista.

Continuando con la nueva etapa de la relación marxismo y cristianismo abierta por el Vaticano II, pasamos a examinar suscintamente lo que se supone fue dicho Concilio para América Latina: Los --

Documentos de Medellín. El interés por ello se cifra en determinar elementos que dan lugar a hablar de una nueva etapa de la relación mencionada.

4- Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968)

El tema central de Medellín es "la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II". Se examina la presencia de la Iglesia frente a la realidad actual del subcontinente, del cual surge un compromiso de renovación profunda y la necesidad de su presencia y diálogo con el mundo.

A la luz del evangelio y de los documentos conciliares, la Iglesia descubre e interpreta "los signos de los tiempos" en América Latina y asume su misión salvadora en orden a la promoción humana integral (30).

En Medellín se piensa que "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias" del hombre al cual se refería el Vaticano II, debía ser referido y pensado concretamente para el hombre latinoamericano.

En este sentido se proclama que: "La Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que en este continente tienen hambre y sed de justicia" (31). De este modo, más que ser una -

aplicación y repetición de la doctrina conciliar, Medellín es un esfuerzo que asume espíritu y repiensa creativamente la fe para la realidad específicamente latinoamericana.

En ese sentido, preocupación central y tema privilegiado por Medellín es la dolorosa realidad de las masas de "pobres" en América Latina. El problema es, por tanto, ¿Cómo hablarles de la justicia y de la paz de Jesús?, ¿Qué hace y dice la Iglesia por los pobres? Por ello, la realidad que subyace y alrededor de la que giran los documentos de la Justicia, la Paz y la Pobreza es la de millones de hombres latinoamericanos "empobrecidos" (32).

En tal perspectiva se declara que "El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota en millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (33).

Por otra parte, dicha miseria, "que margina a grandes grupos hu manos", se enjuicia como "una injusticia que clama al cielo" (34) y se concluye que "la pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo" (35).

4.1 Análisis Social y Método Teológico empleado en Medellín

En Medellín se aplica un nuevo "modo" de hacer teología. El Método usado tiene tres pasos: Hechos-reflexión-recomendaciones pastorales; dicho de otra manera, el esquema se reduce a ver, juzgar y actuar. De acuerdo a este método, no se parte ya de la "esencia" de la libertad, de la justicia o de la paz por ejemplo, aunque sean éstos temas bíblicos muy importantes. Se parte de la realidad latinoamericana profundizada y expresada ordenadamente por las ciencias sociales (36).

Ahora bien, en Medellín no se reflexionó sobre el método teológico con el que se trabajaba. Sólo posteriormente es que se profundiza sobre la validéz y alcances de este modo de hacer teología. Sin embargo, allí se oficializa el método con que trabajará la Teología de la liberación posteriormente.

Dentro de los acontecimientos que fueron madurando este nuevo modo de hacer teología, hay que tener en cuenta la paulatina toma de conciencia de la situación de dependencia de América Latina en el ámbito de la economía y política mundiales y, por otra parte - las instituciones y temática teológica correspondiente a esta problemática (37).

Por otra parte, en esta nueva manera de usar las mediaciones socioanalíticas, nadie ignora que el análisis hecho en Medellín por los

representantes del episcopado latinoamericano utiliza "elementos que aunque no sean de exclusiva proveniencia marxista están estrechamente vinculados a él: clases sociales, colonialismo interno y externo, monopolios, etc." (38).

La Iglesia latinoamericana en Medellín adquiere una conciencia nueva de si misma que es definida por la sensibilidad que alcanza ante los pobres y, desde allí, por el compromiso por la justicia y el cambio social. En este sentido ella se compromete a la transformación e insta y alienta a los cristianos ya comprometidos a luchar a favor de la justicia y la liberación. De tal manera que Medellín, consigue formular la misión cristiana "en términos no individuales sino sociopolíticos" (39).

En este contexto de búsqueda de la justicia y de los procesos revolucionarios que se desatan a lo largo de latinoamérica, y en los cuales se comprometen los cristianos, la relaciones marxismo y cristianismo para a una nueva etapa. Ciertamente esta nueva relación no se gesta ni se realiza exclusivamente en latinoamérica pero es donde prácticamente más se ha dado. A continuación se caracteriza tal relación.

5. Posiciones Revolucionarias en la relación marxismo y cristianismo

El compromiso de los cristianos marca un gran cambio en la actitud ante el marxismo. Los cristianos revolucionarios no se acercan ya

al marxismo por motivos fundamentalmente pastorales o religiosos, sino políticos. Así, no se acercan a él en cuanto a ateísmo sino en cuanto teoría de la revolución. De este modo, para ellos el marxismo no es ya una posición de los otros, que hay que estudiar con simpatía, sino que forma parte de las posiciones propias. De tal manera que no se trata de confrontar el cristianismo con el marxismo sino de confrontar su propio cristianismo con su propio marxismo.

Dentro de esta actitud cabe mencionar, por la representatividad que logró el movimiento latinoamericano de los "Cristianos por el Socialismo". Este movimiento lejos de encontrar incompatibilidad entre el cristianismo y el socialismo de inspiración marxista, encuentran en este muchos más valores evangélicos que en el capitalismo, en tanto abre la esperanza para que el hombre pueda ser más pleno y libre de toda servidumbre (40).

En el interior de esta actitud general se dan muchas divergencias; aquí sólo se explicitarán las divergencias que se refieren a la naturaleza de la teoría política y se aludirá tan sólo a las divergencias por el tipo de marxismo que se asume. Las divergencias por la teoría política da lugar a tres tendencias según que los cristianos asuman el marxismo como filosofía, o como ciencia, o como ciencia y filosofía al mismo tiempo (41).

5.1 Los Cristianos que asumen el marxismo como filosofía

Se trata de los cristianos que asumen el "humanismo" más o menos utópico del joven Marx, considerado como tronco común capaz de inspirar una acción común, pese a las ulteriores divergencias filosóficas y religiosas. A este rango pertenecía buena parte de los cristianos militantes en partidos marxistas, subyugados por el programa práctico y a la vez utópico del partido, que les traduce a escala política las bienaventuranzas evangélicas.

5.2 Los cristianos que asumen el marxismo como teoría científica

La praxis revolucionaria manifiesta cada más la insuficiencia de un enfoque ideológico de los problemas políticos y plantea la exigencia de un enfoque científico. En este sentido la interpetación que da Althusser del marxismo como ciencia viene a ser soporte de esta postura.

Para estos el pensamiento marxiano de la madurez, y sobre todo el de "El Capital", está edificado sobre una teoría de la ciencia y de la historia que representa una "ruptura epistemológica" con respecto al discurso filosófico del joven Marx y, en un sentido más general, con respecto a todo discurso ideológico.

Mantienen estos cristianos que, "el marxismo debe ser aceptado únicamente como teoría científica y que debe considerarse superada - toda discusión filosófica con él" (42).

5.3 Los cristianos que asumen el marxismo como teoría científica y filosófica

Un número creciente de militantes discuten la legitimidad del paso de la necesidad de la ciencia a su exclusividad. En este sentido, "si la cientificidad les parece ser una conquista esencial de la reflexión política, el cientificismo les parece un empobrecimiento teórico y práctico del marxismo, y más generalmente de una teoría de la revolución.

Consideran por tanto el marxismo conjuntamente como una teoría científica y filosófica, reservándose el distinguir posteriormente en su filosofía, mediante una labor teórica rigurosa, las implicaciones efectivas de la teoría científica y los desarrollos autónomos" (43).

Finalmente, hay que acotar que las divergencias de los cristianos ante el marxismo no provienen sólo de la naturaleza de su compromiso político y de su manera de entender el cristianismo, sino -- también del tipo de marxismo que asumen, de las estrategias revolucionarias que los partidos a que pertenecen van llevando a cabo en su accionar (44). Baste recordar en este sentido los partidos fieles a la línea "ortodoxa" soviética, los partidos de obediencia "china", los trotskistas, la "nueva izquierda" que surgen en todas partes como réplica al centralismo y burocratismo de los marxismos tradicionales.

6. Teología de la Liberación y Marxismo

Pero esta nueva relación que se da entre cristianismo y marxismo no se verifica tan sólo a nivel de la praxis y compromisos revolucionarios. La Teología de la liberación que reflexiona la fe de los cristianos en los procesos de liberación, metodológicamente introduce como primer momento de su quehacer, las mediaciones socioanalíticas; en ello, insólitamente concede importancia fundamental el análisis de la realidad que proporciona el marxismo como ciencia. En este sentido, por primera vez, se da una relación entre cristianismo y marxismo al interior de la misma teología católica.

La Teología de la liberación, se define a sí misma como "una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe" (45). Se comprende no como un nuevo tratado que viene a sumarse a los ya existentes en la inteligencia de la fe, sino como una nueva hermenéutica de la fe cristiana. Pretende dar una nueva interpretación global de lo cristiano al explicar el cristianismo como una praxis de liberación.

La Teología de la liberación, por otra parte, incorporando el método teológico oficializado en Medellín en su quehacer, reflexiona sobre la fe de los cristianos comprometidos en la transformación

de latinoamérica, compromiso que la misma Iglesia hacía suyo entonces y al cual exhortaba e invitaba a los cristianos.

En su labor teológica, decíamos, la teología de la liberación recurre a las mediaciones analíticas de la realidad, particularmente a las ciencias sociales. En este proceder, utiliza el análisis marxista de la realidad sociohistórica y categorías afines o subsidiarias. Ello ha suscitado la crítica y atención de altos jerarcas de la Iglesia latinoamericana y particularmente del magisterio pontificio a través de la "Sagrada congregación para la Doctrina de la Fe". Este, el 6 de agosto de 1984 difundió un documento titulado 'Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"' (46), en el que se hacen serias advertencias y críticas a la teología latinoamericana precisamente por el uso que hace del marxismo.

Para el Magisterio, el marxismo "...constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófica-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce" (47). En este sentido, se considera que los "apriori ideológicos son presupuestos para lectura de la realidad social" (48). De este modo, se concluye que es im posible distinguir y separar la ciencia de la ideología: "Así,

la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los "teólogos de la liberación" toman de los autores marxistas" (49).

Por otra parte, el Magisterio considera que "el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, - están en el centro de la concepción marxista. Esta contiene pues errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas (30). Por lo tanto, querer integrar en la teología un "análisis" cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, piensa el Magisterio que es encerrarse en ruinosas contradicciones.

Crítica la "Instrucción" a la Teología de la Liberación acogiendo como principio "la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia" (51). De ello, se acusa, se saca la conclusión de que la lucha de clases divide a la Iglesia y que en función de ella hay que juzgar las realidades eclesiales.

En conclusión, para el Magisterio, la TL "debe ser criticada, no en tal o cual de sus afirmaciones, sino a nivel del punto de vista de

clase que adopta a priori y que funciona en ella como un prin
cipio hermenéutico determinante" (52)

Como queda mostrado, la relación marxismo y cristianismo si bien ha pasado a una nueva etapa histórica en términos generales, con
tinúa siendo vista por el Magisterio eclesiástico, como peligrosa para la fe de los cristianos, aún más, cuando ésta se opera al in
terior de la misma teología.

NOTAS

- (1) Colección completa de Encíclicas pontificias (1830-1950). Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1952, p. 120
- (2) Ibid. pp. 121-123
- (3) Ibid. p. 125
- (4) Ibid. p. 176
- (5) Ibid. pp. 259-260
- (6) Ibid. p. 264
- (7) Ibid. p. 378
- (8) Ibid. p. 403
- (9) Ibid. p. 474
- (10) Ibid. p. 475
- (11) Ibid. p. 1294
- (12) Ibid. pp. 1294-1296
- (13) Ibid. " "
- (14) Ibid. pp. 1435-1436
- (15) Ibid. p. 1439
- (16) Ibid. p. 1467
- (17) Ibid. p. 1468
- (18) Ibid. p. Cfr. 1678
- (19) Oliveros, R. Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976), Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1977, cfr. p. 115
- (20) Ibid. p. 103
- (21) Ibidem
- (22) Comisión Teológica Internacional: La Unidad de la fe y el Pluralismo teológico. Tesis de la plenaria de 1972. Tesis No. 1
- (23) Girardi, G. "Los cristianos de hoy ante el marxismo". Revista Iglesia Viva, No. 52-53, Julio-Octubre 1974, cfr. p. 328
- (24) Ibid. cfr. p. 329
- (25) Ibidem
- (26) Populorum Progressio No. 42
- (27) En Octogesima adveniens No. 30 y en Pacem in Terris No. 59-60
- (28) Octogesima adveniens No. 33
- (29) Ibid. cfr. No. 34
- (30) La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la Luz del Concilio. Ponencia., Ed. Oficial, Bogotá, 1970, cfr. p. 11
- (31) Documentos de Medellín, Justicia, No. 30
- (32) Oliveros, R., op. cit. cfr. p. 119
- (33) Documentos de Medellín, Pobreza, No. 1.2
- (34) Documentos de Medellín, Justicia, No. 1
- (35) Documentos de Medellín, Pobreza, No. 7
- (36) Oliveros, R., op. cit. cfr. p. 116
- (37) Ibidem
- (38) Fe Cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972, Salamanca, Sígueme, 1973. pp. 20-21
- (39) Ibidem

- (40) Declaración de los 80. Cristianos latinoamericanos y socialismo.
América Latina, Cedral, 1972, p. 36
- (41) Girardi, G., op. cit. cfr. pp. 329-332
- (42) Ibid. p. 331
- (43) Ibid. p. 332
- (44) Ibid. cfr. pp. 332-335
- (45) Gutiérrez, G. "Evangelio y praxis de liberación". En: Fe y Cambio Social en América Latina, op. cit. p. 244
- (46) Publicada en Revista Latinoamericana de Teología, Vol. 1, No. 2
pp. 122-143
- (47) "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación",
(VII, 6)
- (48) Ibid.
- (49) Ibid.
- (50) Ibid. (VII, 9)
- (51) Ibid. (IX, 2)
- (52) Ibid. (X, 2)

III. CONTEXTO HISTORICO DEL SURGIMIENTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

1. El modelo socioeconómico desarrollista: sus supuestos y su fracaso.

Quizás en ninguna otra región del Tercer Mundo el debate sobre el desarrollo haya ocupado a tantos estudiosos como en Latinoamérica. Y ello seguramente porque en ninguna otra parte ha sido tan difícil justificar la extrema precariedad de las condiciones de vida de grandes masas de población frente a la abundancia de los recursos naturales y a los tan pregonados éxitos de las políticas de desarrollo (1).

Durante la década del 50 un optimismo fácil llevaba a pensar en las posibilidades de un desarrollo económico en Latinoamérica. Tal optimismo había arrancado desde fines de la segunda guerra, la cual al impulsar la descolonización de las periferias del mundo desarrollado, extendía por América Latina la "esperanza de que se abrirían nuevos caminos para la consumación de este proceso en las esferas económica y social, también en nuestra parte del mundo" (2).

De esas esperanzas arrancaron y tomaron forma las doctrinas y políticas económicas conocidas con el nombre de desarrollismo, y que postulaban que "el fomento de la industrialización dentro del marco sociopolítico existente incrementaría la autonomía del área frente al resto del mundo" (3). El objetivo era lograr un desarrollo económico autosustentado. Algunos de los países más desarrollados del área daban pasos en este sentido. Pretendían salir de la etapa del crecimiento hacia afuera, es

decir, exportación de productos primarios e importación de productos - manufacturados, etapa que convertía a los países latinoamericanos exclusivamente dependientes del comercio exterior, y pasar a la etapa de desarrollo hacia adentro, la cual, mediante la sustitución de importaciones, la ampliación del mercado interno y la decidida entrada en la industrialización llevaría a Latinoamérica a conformar sociedades independientes.

Según Cardoso y Faletto, "no podía negarse que a principios de la década de 1950 estaban dados algunos de los supuestos para este nuevo paso de - la economía latinoamericana, por lo menos en países como Argentina, México, Chile, Colombia y Brasil" (4).

Toda esta actitud optimista, que aprovecha coyunturas históricas favorables, se formula teóricamente en serios estudios económicos, liderados - especialmente por la CEPAL. La meta e ideal que se presentaba a los países latinoamericanos era el de los países que habían logrado el así llamado desarrollo. Esta teoría desarrollista tenía como punto central y - eje el pensar dicho desarrollo como un proceso lineal. Sostenía que "si se siguen los pasos y el camino tomado por las naciones industrializadas, el éxito es seguro. Sólo es cuestión de tiempo. Es, pues, una teoría - cronológica, de un simple retraso en el reloj social de los países subdesarrollados. El camino al desarrollo se tenía como comprobado. Se - estudió con detalle el proceso de Japón, de Canadá, de Australia, y no se diga de Inglaterra y los Estados Unidos. El obstáculo para poder correr por este camino, venía a reducirse y atribuirse al lastre de los -

modos de producción y a la cultura de la "sociedad tradicional". Se oponían, en los estudios sociológicos en boga, la sociedad tradicional a la sociedad moderna (...). Es decir, las causas de nuestro "atraso" se consideraban que estaban fundamentalmente en el interior de nuestros países. La culpa era de nuestro modo de ser. Removidos los obstáculos inherentes a la sociedad tradicional, trotaríamos alegremente al desarrollo y a la sociedad moderna" (5).

Para los desarrollistas, pues, desarrollarse significaba dirigirse hacia el modelo que se abstraía a partir de las sociedades más desarrolladas del mundo. Ellas constituían lo moderno, la sociedad industrial; Latinoamérica lo tradicional, lo arcaico. Gustavo Gutiérrez se expresa en los siguientes términos al referirse a ese modelo de "sociedad moderna": "En el camino hacia ella se debían vencer los obstáculos sociales, políticos, culturales provenientes de las estructuras arcaicas propias de los países subdesarrollados, en tanto, que "sociedades tradicionales" o "sociedades en transición". Los países subdesarrollados aparecen así como países atrasados, situados en etapas anteriores a los pueblos desarrollados, obligados, por consiguiente, a repetir más o menos, la experiencia histórica de estos últimos en su marcha hacia la sociedad moderna. Sociedad caracterizada, para quienes se sitúan en el corazón del imperio, por un alto consumo de masa" (6).

Theotonio Dos Santos, aunque reconoce que las distintas teorías del desarrollo tienen grandes diferencias internas de enfoque y que han evolucionado hacia formas nuevas en las décadas del 50 y del 60, afirma -

que los supuestos de dicha teoría se pueden resumir de la siguiente manera:

"1. Se supone que desarrollarse significa dirigirse hacia determinadas metas generales que corresponden a un cierto estado de progreso del -- hombre y de la sociedad, cuyo modelo se abstrae a partir de las sociedades más desarrolladas del mundo actual. A este modelo se llama sociedad moderna, sociedad industrial, sociedad de masas, etc.

2. Se supone que los países subdesarrollados caminarán hacia estas sociedades una vez que eliminen ciertos obstáculos sociales, políticos, - culturales e institucionales. Estos obstáculos están representados por las "sociedades tradicionales", los "sistemas feudales" o los "resquicios feudales", conforme a las distintas escuelas de pensamiento.

3. Se supone que es posible distinguir ciertos procedimientos económicos, políticos y psicológicos que permitan movilizar los recursos nacionales en forma más racional y que puedan ser catalogados y usados por el planeamiento.

4. A esto se agrega la necesidad de coordinar ciertas fuerzas sociales y políticas que sustentaría la política de desarrollo, así como se destaca la necesidad de una base ideológica que organice la voluntad nacional de los distintos países para realizar las "tareas del desarrollo" (7).

Gobernantes y economistas se movían, de manera especial al inicio de la década del 50, en un ambiente de optimismo. Desde el punto de vista político la teoría fue adoptada, con fechas diferentes e influencia varia-

ble, por los movimientos populistas. "En general --señala H. Jaguaribe-- se puede describir el populismo, en las condiciones latinoamericanas, -- como un movimiento político que se caracteriza por el atractivo directo que sobre las masas urbanas ejerce un dirigente carismático, más por personalización que por la mediación orgánica de un partido. El dirigente infunde a las masas grandes esperanzas en cuanto al mejoramiento relativamente rápido de su situación, siempre que se le otorgue suficiente poder para permitirle llevar a cabo importantes reformas socio-económicas, promover el desarrollo nacional del país (frenando la influencia abusiva de grupos extranjeros) y emprender programas de bienestar o importantes medidas redistributivas" (8).

Todo este optimismo muy pronto tendió a declinar. Ya para mediados de dicha década del 50 vino el estancamiento económico derivado del término de la etapa más floreciente de la instalación de la industria de sustitución. "La misma limitación de los mercados internos originaba severos problemas. La riqueza estaba concentrada en pocas manos. El expandir el mercado interno, por una distribución mejor de la riqueza, se veía problemático. Si se distribuían se decía que se evitaba la capitalización necesaria para el desarrollo" (9).

Fue la anterior situación problemática la que provocó la formación de -- organizaciones que ayudaran a superar el problema. Así, se creó el -- Banco Interamericano para el Desarrollo (BID); la Ayuda Internacional para el Desarrollo (AID); el Fondo Monetario Internacional (FMI). Las Naciones Unidas para apoyar a los países subdesarrollados en sus deseos de lograr mejores precios para sus productos, y un trato más justo en --

el comercio internacional, crearon la UNCTAD (Comisión de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo) y además la CEPAL (Comité Económico para América Latina). Y ante el caso cubano, país que abandona el "modelo", surge ya en 1961, con Kennedy, la Alianza para el Progreso.

Cuando aparece la Alianza para el Progreso el modelo desarrollista está llegando a su ocaso. Es sin embargo, hasta mediados de la década del 60 cuando el fracaso de la teoría del desarrollo es patente. Incluso - los defensores y propugnadores aceptan el fracaso de la óptica desarrollista para interpretar la evolución económica y política del continente latinoamericano. Así se expresa F. Herrera en su obra "Viabilidad de - una comunidad latinoamericana": "Transcurrida ya, más de la mitad del decenio del 60 la brecha entre uno y otro mundo se agranda, lejos de irse cerrando paulatinamente, como se esperaba... Mientras las naciones desarrolladas habrán, en la década 1960-1970, acrecentado sus riquezas en un 50%, el mundo en desarrollo que abarca las dos terceras partes de la población mundial seguirá debatiéndose en la miseria y la frustración" (10).

Theotonio Dos Santos estudió con suficiente abundancia estadística cómo para esa fecha el "retraso", en dicha teoría lineal de desarrollo, se - presentaba mayor que a inicios de la década del 50. Que las naciones - desarrolladas habían abierto aún más la distancia que las separaba de - los pueblos subdesarrollados (11). Y Cardoso y Faletto expresan en el mismo sentido: "En una primera aproximación queda, pues, la impresión de que el esquema interpretativo y las previsiones que a la luz de fac-

tores puramente económicos podían formularse al terminar los años de 1940 no fueron suficientes para explicar el curso posterior de los acontecimientos" (12).

Las estadísticas han mostrado esa fría realidad: crecimiento en números absolutos de personas analfabetas, sin habitación, desnutridas, enviciadas, a todo lo largo y ancho del subcontinente. Jaguaribe nos dice que el análisis de los problemas estructurales de América Latina tal como se ha ido configurando a partir de la década de los 50, ha llevado a los estudiosos a un cuadro descriptivo e interpretativo en el que sobresalen, nítidamente, tres principales aspectos:

"a) El estancamiento económico, político, social y cultural de la región.

b) La marginalidad entendida en su triple aspecto de 1) marginalidad - creciente respecto a las regiones y países de mayor desenvolvimiento en el mundo, 2) marginalidad creciente en la región de los países - menos adelantados en relación con los más adelantados, y del conjunto de sus subregiones en relación con una subregión más dinámica, y 3) marginalidad, en todos los países de la región, de los sectores - primarios y de la gran mayoría del terciario, comprendiendo para el conjunto de América Latina, cerca de dos tercios de la población total, en comparación con un sector secundario relativamente decreciente y una élite terciaria poco expansiva.

c) La desnacionalización entendida en tres aspectos principales:

1) Desnacionalización de los sectores estratégicos de la economía, mediante varias formas, directas o indirectas, de transferencia de

control de esos sectores a grandes empresas multinacionales, notoriamente norteamericanas;

2) Desnacionalización cultural, mediante el establecimiento de una dependencia científico-tecnológica con carácter creciente y acumulativo respecto a los países más avanzados, como Estados Unidos, y

3) Desnacionalización político-militar, mediante el creciente control de los países de la región por dispositivos político-militares cuya concepción del mundo e intereses corporativos se basan en el liderazgo hegemónico de Estados Unidos, el que plantea una dicotomía entre un supuesto "mundo libre", del cual formarían parte los países latinoamericanos, y un supuesto "bloque comunista", que procuraría destruir a aquél, combinando el empleo o la amenaza de la agresión externa con el empleo de la subversión internacional" (13).

2. La teoría de la dependencia: nuevo marco interpretativo.

La realidad mostrada en el cuadro anterior provoca a fines de los años sesenta un claro cambio de actitud. El optimismo del "desarrollismo" es reemplazado por un diagnóstico pesimista en lo económico, social y político. Para Theotonio Dos Santos "no hay ninguna posibilidad histórica de que se constituyan sociedades que alcancen el mismo estadio de desarrollo de aquéllas que son desarrolladas. El tiempo histórico no es unilateral, no hay posibilidades de que una sociedad se desplace hacia etapas anteriores de las sociedades existentes. Todas las sociedades se mueven paralelas y juntas hacia una nueva sociedad" (14). Los socioeconomistas se percatan que para encarar el problema del subdesa-

rollo, es preciso investigar el tipo de relación que se entabla entre economía, sociedad y política, algo obviado por el desarrollismo (15).

Es precisamente en este ambiente polémico, que pretende desentrañar las causas reales del subdesarrollo, donde surge el concepto de dependencia. Concepto que no ha sido esclarecido completamente a pesar de que un conjunto de trabajos le ha asignado definitivamente status científico, al colocarlo en el centro de la discusión académica sobre el desarrollo -- (16).

Entre los defensores de la teoría de la dependencia es común el reaccionar contra toda teoría que de una u otra manera se mueva dentro del modelo desarrollista. Las críticas a la teoría desarrollista las formulan en los siguientes puntos: "1) El subdesarrollo debe ser estudiado como un proceso social y global... y sólo por razones metodológicas o en sentido parcial se puede hablar de desarrollo económico, social o político... 2) El subdesarrollo debe ser estudiado como problema histórico concreto, y no por medio de categorías abstractas como fue hecho por la Escuela Funcionalista de Sociología (Parson, Merton).3) El subdesarrollo debe ser también entendido como un proceso dialéctico. Las teorías dualísticas de la sociedad "retrasada" fueron rechazadas porque tanto los sectores modernos y tradicionales de la sociedad están relacionados; también porque el subdesarrollo de Latinoamérica no puede ser entendido -- desde fuera de las relaciones de estos países con los países capitalistas desarrollados, particularmente con los Estados Unidos" (17).

El subdesarrollo va apareciendo con su verdadera faz: es el producto -

histórico del desarrollo de otros países. Es la dinámica del capitalismo la que lleva al establecimiento de un centro y de una periferia. Para A. Quijano Latinoamérica ha nacido y se desenvuelve en este contexto: "Las sociedades latinoamericanas ingresaron en la historia del desarrollo del sistema universal de interdependencia, como sociedades dependientes a raíz de la colonización ibérica. Su historia puede ser trazada, en gran parte, como la historia de las sucesivas modificaciones de la situación de dependencia, a lo largo de la cual las diversas sociedades de la región han venido alcanzando diversas posiciones sin lograr salir, hasta el momento, de ese marco general" (18).

Para Gunder Frank esta inicial dependencia es el punto de partida para entender el desarrollo en América Latina. Esta, sostendrá, ha sido sometida desde su cuna al capitalismo mercantil.

Esclarecer la dinámica propia de la dependencia es el reto que enfrentan las ciencias sociales, pues es un elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana.

Theotonio Dos Santos nos da la siguiente definición de dependencia: —
"Es una situación en que un cierto grupo de países tienen su economía condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía. La relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros (los dependientes) sólo lo pueden hacer como reflejo de esa expansión, que puede actuar positiva o negativamente sobre su desarrollo inmediato.

De cualquier forma la situación básica de dependencia conduce a una situación global de los países dependientes que los sitúa en retraso y bajo la explotación de los países dominantes" (20).

Pero la dependencia, afirma Cardoso, no es un factor puramente externo sino que "el sistema de dominación externo, de país a país, corta transversalmente la estructura dependiente y la interpenetra. En esta medida la estructura externa pasa a ser vivida como interna" (21). Argumenta que es incorrecto pensar que la influencia de Estados Unidos, como variable externa, actúa sólo sobre la estructura económica nacional a través del comercio exterior y del financiamiento externo. Por el contrario -sostiene- nuestra dependencia actual es mucho más compleja y profunda; afecta las bases mismas de toda la estructura económica y social, constituyendo una red de la que los países atrasados tendrán que deshacerse si pretenden realizar todas sus potencialidades. El imperialismo debe pensarse como un factor estructural, "inserto y actuante desde el seno de nuestras estructuras nacionales, conformando las raíces de una dependencia económica, tecnológica, política y cultural" (22).

Con la aceptación de la dependencia externa como elemento de análisis económico y social, los científicos sociales latinoamericanos empiezan a echar mano del análisis marxista. Su teoría de la dependencia retoma "algunos postulados de las tesis marxistas acerca del imperialismo y -adopta, hasta cierto punto, un tipo de análisis marxista que varía de acuerdo con los autores; por ejemplo, más en Cardoso y O. Sunkel que en Theotonio Dos Santos o Ruy Mauro Marini, al caracterizar el subdesarrollo

y la dependencia externa" (23).

Bajo la influencia de la Revolución cubana, la teoría de la dependencia se convirtió en crítica de los partidos comunistas pro-Moscú, los cuales alentaban una alianza entre el proletariado continental y las llamadas burguesías nacionales. La teoría de la dependencia niega la existencia de una burguesía nacional y conmina a aceptar el socialismo como la única y real alternativa para la mayoría de países latinoamericanos.

Es en esa línea que cobran popularidad los estudios de Gunder Frank. - Acepta, con Paul Baran, que fue el capitalismo mundial y nacional el que generó el subdesarrollo en el pasado y sigue generándolo en el presente. Refiriéndose a su obra "Capitalismo y subdesarrollo en América Latina" expresa que tal ensayo pretende mostrar que el subdesarrollo es "producto necesario de cuatro siglos de desarrollo capitalista y de las contradicciones internas del propio capitalismo. Estas contradicciones son: la expropiación del excedente económico a los más y su apropiación por los menos; la polarización del sistema capitalista en un centro metropolitano y un satélite periférico, y a la continuidad de la estructura fundamental del sistema capitalista a lo largo de su historia de expansión y transformación, a causa de la persistencia o reproducción de estas contradicciones en toda parte y en todo tiempo. Es mi tesis-continúa- que estas contradicciones capitalistas y el desarrollo histórico del sistema capitalista han generado el subdesarrollo en los satélites periféricos expropiados, a la vez que engendraban desarrollo en los centros metropolitanos que se apropiaban del excedente económico de aque-

llos; y además que este proceso continúa" (24).

El haber percibido el hecho de la dependencia y de sus consecuencias ha permitido una nueva toma de conciencia de la realidad latinoamericana. No son suficientes los factores económicos para romper con la dependencia; son necesarios los factores políticos para que aporten también los mecanismos para sacudirnos de ella. Pues la mayoría de estudios concluyen que el "desarrollo autónomo latinoamericano no es inviable dentro del marco del sistema capitalista internacional" (25).

3. Latinoamérica en busca de su liberación.

Se ha dicho que los últimos años de la década del sesenta estaban marcados por la toma de conciencia, cada vez más generalizada y acuciente, de nuestra dependencia: que es la causa que produce como efecto el subdesarrollo en Latinoamérica; que desarrollo-subdesarrollo son partes complementarias en la unidad del sistema capitalista y que "para los países de la periferia o subdesarrollados es vana la ilusión el que tienen las posibilidades de desarrollarse en el sistema capitalista vigente" (26).

El lenguaje que se generalizaba para expresar la situación utilizaba términos como "países dependientes", "países periféricos", "proletariado - del mundo", "países explotados", y otros afines. Mas el término que surge como correlativo político del lenguaje socioanalítico de la dependencia es "liberación". Término que brota del proceso en que Latinoamérica busca y construye, tanto a nivel teórico como práctico, su propia liberación; término que expresa las ansias de franjas cada vez más amplias, al

inicio sobre todo de la juventud y de la dirigencia obrera y campesina, que fueron abandonando posiciones que en definitiva no iban más allá de una política desarrollista, asumida por un reformismo más o menos explícito.

La estrategia a largo plazo consistía en alcanzar una liberación que fuera garantía de un desarrollo autosustentado, mediante el cual se atenderían las necesidades reales del pueblo y no del consumismo de los países ricos y de los estratos nacionales asociados a ellos. Según L. Boff el "sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido, que debe adquirir y elaborar una conciencia de su situación de oprimido, organizarse y articular una serie de prácticas que tengan como objeto el logro de una sociedad alternativa menos dependiente e injusta. Las demás clases pueden y deben incorporarse al proyecto de los oprimidos, pero sin pretender asumir su hegemonía. Así ocurrió que, a partir de los años sesenta, innumerables jóvenes, intelectuales y toda una serie de movimientos comenzaron a esforzarse por hacer viable dicha liberación, asumiendo la opción del pueblo: comenzaron a entrar en el continente de los pobres, a asumir su cultura, a dar expresión a sus clamores y a organizar una serie de prácticas que el statu quo consideraba subversivas. No pocos de ellos dieron el paso a la violencia de las guerrillas urbanas y campesinas, viéndose violentamente reprimidos por los Estados en los que imperaba la idea de la "seguridad nacional" (27).

Los intentos revolucionarios de México, así como de Bolivia y de Guatemala en la década del 50 cumplieron un papel precursor. La revolución so-

cialista de Cuba, independientemente del análisis que hoy se pueda hacer de ella, abrió nuevas perspectivas; ella hablaba con su ejemplo sobre las posibilidades de construir una sociedad en ruptura con el sistema capitalista. Se lanzaban diversas hipótesis y estudios sobre posibilidades y caminos conducentes a romper con el sistema de opresión.

"Si bien bosquejaban diversos caminos como era el foquismo, o la vía electoral, o concientizar a miembros claves de las fuerzas armadas, etc., lo que era en común a dichos estudios era la imposibilidad de crecer en el interior del sistema capitalista" (28).

Se trataba de un creciente malestar social de las masas populares debido a la situación de miseria, y que llegaba a toda Latinoamérica en forma de manifestaciones populares, huelgas, y un fuerte movimiento guerrillero que unía a las fuerzas revolucionarias latinoamericanas. Ejemplos de agrupamientos militarizados de lucha guerrillera y de propaganda armada son los "Movimientos de Izquierda Revolucionaria", los "Movimientos de Liberación Nacional", las "Fuerzas Armadas de Liberación Nacional" de Bolivia, Perú, Chile, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guatemala, Nicaragua, Paraguay, Argentina, Uruguay y sus congéneres en Brasil (29). Los miembros de estos grupos eran reclutados tanto en los cuadros de la nueva izquierda, que se radicalizaban, como entre los militantes de la izquierda tradicional que se rebelaban contra el quietismo y la conciliación pregonados por los partidos comunistas pro-soviéticos. Y aún entre militares proscritos, principalmente suboficiales, que se disponen a luchar por todos los medios contra el orden vigente.

Punto alto en la lucha armada lo marca el año 1965, al acelerarse la "radicalización política, aún de aquéllos que creían que deberían buscarse otros caminos para la acción revolucionaria. Las figuras de -- Camilo Torres y del "Che" Guevara, simbolizando a tantos otros de nombres ignorados, pusieron un sello irrevocable al proceso latinoamericano, cuestionando e influyendo definitivamente en ciertos sectores cristianos" (30).

Es en este contexto de lucha política y militar que se abre campo el lenguaje liberador que plasma la "teología de la liberación", el cual brota de la toma de conciencia y de los compromisos concretos que están asumiendo un mayor número de cristianos latinoamericanos por su liberación. Assmann refiriéndose, en general, a todas las manifestaciones del lenguaje liberador en Latinoamérica afirma: "Este nuevo lenguaje, es, pues, la expresión del hecho de un nuevo estado de conciencia de connotaciones revolucionarias peculiares. Dadas las proporciones del hecho y la rapidez de su expansión, probablemente no hay ninguna exageración en afirmar que, a nivel de las iglesias, no hubo un hecho similar en nuestro pasado latinoamericano. No es fácil encontrar hechos similares en la historia del pensamiento cristiano a nivel mundial, y aún en la historia de las ideologías. En Latinoamérica ni siquiera los ideales de la emancipación de la primera independencia tuvieron penetración tan honda y rápida, ni fuerza aglutinante tan patente. La liberación como segunda y verdadera independencia de nuestros países dominados nos sitúa, por lo tanto, en un contexto revolucionario inédito bajo muchos aspectos" (31).

Los teólogos de la liberación son unánimes en afirmar que el punto de partida contextual de la "teología de la liberación es la situación histórica de dependencia y de dominación en que se encuentran los pueblos del tercer mundo (32). Según Gutiérrez, los compromisos concretos hacia la liberación que las mayorías desposeídas van afirmando son el contexto del nacimiento de la Teología de la Liberación. "Ella -nos dice- no podía surgir antes de un cierto desarrollo del movimiento popular y de la madurez de su praxis histórica de liberación. Estas luchas son el lugar de una nueva manera de ser hombre y mujer en Latinoamérica, y por lo mismo de un nuevo modo de vivir la fe y el encuentro con el Padre y los hermanos" (33).

Los años que van de 1965 a 1968 son decisivos en la experiencia del movimiento popular en América Latina, y lo son también para la participación de los cristianos en ese movimiento. La Teología de la Liberación, que nace poco antes de Medellín, hunde sus raíces en esos años. Sin la vida de las comunidades cristianas en ese tiempo, no se explica lo sucedido en la Conferencia Episcopal de Medellín. En ella se expresaron las experiencias de la inserción de esos cristianos en el proceso de liberación. El término "liberación" que aparece ya en documentos no oficiales de manera abundante desde 1965, inaugura su franco dominio en el ámbito oficial eclesial a partir de Medellín; aquí adquiere el lenguaje liberador su carta de ciudadanía al emplearse tanto en el sentido socio-analítico como en el teológico. De ahí la razón de la afirmación de algunos, de que Medellín es el punto de partida de la Teología de la Liberación.

Este contexto intraeclesial del que surge la Teología de la Liberación está expuesto en otros lugares de este trabajo.

En cuanto al contexto de surgimiento de la Teología de la Liberación terminemos diciendo una vez más, con Gutiérrez, que se "trata de una teología hecha en el contexto del proceso de liberación que se vive con urgencia y con esperanza en América Latina..., de una reflexión hecha en el contexto dado por el proceso de liberación que cuestiona desde la raíz el orden actual: sus bases económicas, sus estructuras políticas y las diferentes formas de expresión de su conciencia social" (34). Y que cuestiona a la vez el modo cómo los cristianos viven y piensan su fe.

NOTAS

- 1) Furtado, C. La economía Latinoamericana, México, Siglo Veintiuno Editores, 1976. Cfr. p. 315
- 2) Jaguaribe y Otros. La dependencia político-económica de América Latina, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978, p. IX
- 3) Idem
- 4) Cardoso y Faletto. Dependencia y desarrollo en América Latina, Siglo Veintiuno Editores, 1972, p. 4
- 5) Oliveros, R. Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976). CTR. México, 1982. Cfr. p. 40
- 6) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. Perspectivas, Salamanca, Sígueme, 1973. p. 115
- 7) Jaguaribe y Otros, La dependencia político-económica de América Latina, op. cit. pp. 151-152
- 8) Vekemans, R. Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo, Bogotá, CEDIAI, 1976. p. 55
- 9) Oliveros, R. Liberación y Teología, op. cit. p. 41
- 10) Citado por Gutiérrez, G. en Teología de la Liberación, op. cit. p. 116
- 11) Santos, T. dos, La crisis del desarrollo y la nueva dependencia. Buenos Aires, Amorrortu, 1969, Cfr. 11-62
- 12) Cardoso y Faletto. Dependencia y desarrollo en América Latina, op. cit. p. 8
- 13) Jaguaribe y Otros. La dependencia político-económica en América Latina, op. cit. pp. 6-7.
- 14) Citado por Gutiérrez, G. en Teología de la Liberación, op. cit. p. 117.
- 15) Cardoso y Faletto, Dependencia y desarrollo en América Latina, op. cit. Cfr. p. 1

- 16) Además de los citados en este trabajo merecen citarse: Política nacional de desarrollo y dependencia externa, de O. Sunkel; Dependencia, cambio social y urbanización en América Latina, de A. Quijano; La interdependencia Brasileña y la integración imperialista, de M. Marini; El nuevo carácter de la dependencia, de T. dos Santos
- 17) Arroyo G. Teoría de la dependencia: La mediación científica de la de la Teología de la Liberación Christus, Vol. 45, No. 534, México, 1980. p. 17
- 18) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. Op. cit. p. 118
- 19) Tesis defendida en su obra "Capitalismo y desarrollo en América Latina".
- 20) Citado por Gutiérrez, G. en Teología de la Liberación, op. cit. pp. 119-120.
- 21) Ibid. p. 120
- 22) Idem
- 23) Arroyo, G. Teoría de la dependencia... op. cit. p. 16
- 24) Frank, Andre Gunder, Capitalismo y subdesarrollo en América Latina, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1974. p. 15
- 25) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación, op. cit. p. 125
- 26) Oliveros, R. Liberación y Teología, op. cit. p. 44
- 27) Boff, L. Iglesia: Carisma y poder, Santander, Ed. Sal Terrae, 1982, p. 23
- 28) Oliveros, R. Liberación y Teología, op. cit. p. 45
- 29) Ribeiro, D. El dilema de América Latina, México, Siglo Veintiuno Editores, 1971, Cfr. p. 270
- 30) Gutiérrez, G. La fuerza histórica de los pobres, Salamanca, Ed. Sígueme, 1982. pp. 243-244
- 31) Assmann, H. Teología desde la praxis de Liberación, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973. p. 106
- 32) Ibid. Cfr. p. 39
- 33) Gutiérrez, G. La fuerza histórica de los pobres, op. cit. p. 245

- 34) Encuentro de El Escorial. 1972. Fe y cambio social en América Latina. Instituto de fe y secularidad. Salamanca, Ed. Sígueme, 1973. p. 232

IV. MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN HUGO ASSMANN

El objeto de este apartado de la investigación consiste en determinar la valoración del marxismo en la teología de la liberación de H. Assmann. Su realización implica los siguientes aspectos.

En primer lugar, es necesario establecer la concepción que del marxismo tiene el teólogo, dado que éste dista mucho de constituir un todo teórico simple y monolítico. Para definir esta concepción particular se puede intentar a través de un estudio de la forma como el teólogo usa y, por tanto, la manera como entiende las categorías o esquemas claves en el marxismo. Precisamente de esta forma se va a proceder.

Por otra parte, dado que el objeto de nuestra investigación se inscribe dentro de una temática mucho más amplia, como es el de las relaciones entre marxismo y cristianismo y, teniendo conciencia también de que la teología de la liberación en definitiva ofrece una reinterpretación de la fe cristiana, se juzga entonces, indispensable una caracterización del cristianismo de Assmann, que nos haga posible hablar en términos de su concepción particular. Este mismo razonamiento justifica a su vez - la pregunta por los puntos de convergencia o los elementos en común que cristianismo y marxismo manifiestan en la praxis social en el contexto latinoamericano. Ambas cuestiones, por lo tanto, se precisarán.

Procediendo de esta forma finalmente nos parece lograr demostrar la hipótesis que guía la investigación, esto es: que los teólogos de la liberación, en este caso Hugo Assmann, que se sirven de las mediaciones -

socioanalíticas por exigencia de método, utilizan el instrumental marxista por parecerles que éste explica mejor la realidad latinoamericana y abre cauces hacia su transformación.

Comenzamos entonces con una breve descripción de la obra de H. Assmann que estudiamos.

1- BREVE DESCRIPCION DE LA OBRA DE H. ASSMANN

La obra de Assmann que se analiza es la comprendida entre los años de 1970 a 1972 que aparece recogida en la obra titulada: Teología desde la praxis de la liberación y, con el subtítulo de: Ensayo teológico desde la América dependiente. Contiene la obra once ensayos, la mayoría de los cuales han sido ponencias del autor a lo largo de América Latina en diferentes congresos o encuentros teológicos que han tenido como temática de fondo el "hecho mayor", es decir, el compromiso de los cristianos en la praxis histórica de la liberación. De este modo, la obra es esencialmente de teología de liberación y no sólo por la temática convergente de fondo sino también por el enfoque o punto de vista del autor.

La presentación que el mismo Assmann hace de su libro, si bien es escueta, trasluce adecuadamente no sólo sus intenciones particulares de teólogo sino su tono y estilo personales: crítico, polemizante y sugerente. En este sentido su obra quiere ser "desafiante" para los cristianos y teólogos en su manera de vivir y reflexionar su fe cristiana; quiere ser "palabra de acción" más que "acción de palabra"; busca reflexionar en la praxis de fe de "los que dan el paso" en la lucha por la liberación y -

quiere, finalmente, asentar que es en "el compromiso" efectivo por la liberación donde se verifica y se expresa la fe del cristiano (1).

Penetrando un poco más a fondo en la "Teología desde la praxis de la liberación", se podría señalar los siguientes puntos que la caracterizan a nivel teológico:

- a) En el pensar de Assmann, la teología tiene un carácter provisional e histórico; busca por tanto, superar la pretensión totalizadora de la teología. Así lo señala: "esta teología provisoria y humilde ya no está interesada en primer lugar, en la tarea de establecer abstractamente la verdad en un sentido intemporal, sino que quiere temporalizar la verdad como histórica y efectiva" (2);
- b) su teología se afina en lo concreto y contextual histórico (3), lo cual supone evidentemente un estudio y penetración analítico-estructural de dicho contexto (4) y,
- c) su teología pretende ser un servicio a la acción liberadora y en concreto a la pastoral de la Iglesia pero de una Iglesia que no posee su razón de ser en sí misma sino en su servicio al mundo. Se trata entonces, de una teología en busca de acción liberadora, al servicio de la evangelización (5).

Caracterizada así, la obra que estudiamos, pasamos a analizar los conceptos o categorías marxistas que más utiliza el autor en su quehacer teórico como primer paso para establecer la valoración del marxismo en su teología.

2- CATEGORIAS MARXISTAS EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

El estudio realizado en la obra assmanniana nos revela que su autor utiliza para la interpretación de la realidad, los siguientes esquemas o categorías: la relación teoría y praxis, infraestructura y superestructura y su respectiva relación, ideología, fetichismo de la mercancía, -- clase social y lucha de clases. La filiación de tales categorías indistintamente es marxista, de modo que de entrada puede afirmarse que H. Assmann usa de manera decidida el instrumental marxista en su quehacer teológico.

Iremos mostrando a continuación como aparecen dichas categorías en la "Teología desde la praxis de la liberación"; la manera como las vayamos exponiendo nos permitirá descubrir cómo usa y, por tanto, cómo las entiende; con lo cual esperamos irnos acercando a la comprensión global -- que el autor tiene del marxismo.

2.1. Relación teoría-praxis

Tocamos con este esquema un delicado problema de la epistemología marxista. Aquí pretendemos mostrar cómo el teólogo entiende la relación aludida para verificar o invalidar la impronta o influencia marxista en su teología.

A nivel propiamente teológico, Assmann enfrenta el problema polemizante y criticando a uno de los representantes de la teología política europea: J. B. Metz. Este anunciaba la necesidad de reflexionar en términos nuevos la relación teoría-praxis a fin de romper con la dicotomía --

todavía prevalente en el discurso teológico; sin embargo, a juicio de Assmann, se queda corto al respecto o sencillamente no es consecuente al distinguir o separar de la teología dogmática, la moral o ética política, distanciándose por ahí del contexto concreto de la praxis. Su teología política, por lo tanto, se distancia de la praxis y, así lo declara al considerar que ésta al ser una "teología escatológica, sólo puede tocar y determinar su orientación hacia la acción en forma indirecta, a través del camino de una ética política" (6). Esto le parece a Assmann sería inconsecuencia y por tanto extraño, pues el teólogo europeo no asume en su teología política la tarea que a él mismo le parecía imposible de escapar, es decir, la de la nueva determinación de la relación teoría-praxis.

En este sentido, Assmann pretende realizar lo que aquél sólo anunciaba, es decir, "reflexionar unitariamente sobre el amor (como praxis histórica, humana y liberadora y al mismo tiempo como realidad vivificadora de la fe) como el único soporte válido para la autoconcientización del hombre (teoría) y la única manera de su realización histórica como hombre (praxis)" (7).

De esta manera, la relación teoría-praxis a nivel teológico, Assmann la entiende como una relación de unidad, que tiene como soporte y punto de unidad el amor.

Descendiendo de este nivel, el teólogo declara que "se inaugura un lenguaje, en el cual la tarea de transformación del mundo se conjuga tan íntimamente a la de su interpretación, que esta última es vista como -

imposible sin la primera. Se declara el fin de toda "logía" que no sea "logía" de la praxis. Se rompe el hechizo verbal de la palabra eficaz. Se denuncia la "gratificación substitutiva" del "decir la verdad", en la medida en que no se apoya en el "hacer la verdad" (8).

De este modo, Assmann entiende que la teoría "pasa a ser encarada enteramente como función crítica de la acción y deja, por lo tanto, de poseer su mundo propio" (9). Critica, por tanto, todo tipo de reflexión que se refugia en un mundo verbal revestido de densidad ontológica; critica las filosofías y teologías que buscan establecer "un cielo de verdades eternas" sin la conexión intrínseca con la praxis. En ese tipo de concepción declara, "la praxis es vista como algo posterior, decurrente, como la "aplicación" de la "verdad" preexistente a lo real" (10). Se establece así, un mundo de la verdad que en realidad no es más que "el de la realidad pensada, no el de la realidad que existe. El de la eternidad, no el del tiempo" (11). Sin embargo, concluye, el mundo y la verdad de la teoría y reflexión no puede ser otro que el de la propia praxis (12), puesto que "ya no nos es posible creer en la posibilidad de predeterminar la --verdad en una esfera propia de la misma, separada de la esfera de lo real histórico" (13).

El sentido que va revelando esta forma de entender las relaciones teoría-praxis es sin duda alguna marxista. Específicamente las consideraciones críticas sobre una teoría de esencias y de una praxis como aplicación o decurrencia de la teoría, nos recuerda el pensamiento de A. Gramsci al respecto. En efecto, Gramsci repiensa el marxismo en términos de "Filo-

sofía de la praxis" y considera la praxis como unidad de pensamiento y acción. De esta manera encuentra la teoría y praxis una precisa relación de unidad y no de subordinación de uno u otro aspecto. El proceso del pensar queda entonces definido así: de la vida al pensamiento; del trabajo, que es conocer actuando, al conocer como teoría abstracta, y no al revés (14).

Sin embargo, si lo expuesto hasta el punto dejasen dudas de reverberaciones de epistemología marxista en el modo como se concibe la relación enunciada, el siguiente texto obliga a dispararlas por completo. En efecto, declara Assmann:

"No sólo no existe revolución sin teoría revolucionaria -como por otro lado, no existe teoría revolucionaria sin praxis, porque ha de ser teoría en y de la praxis-, sino también no existe verdadera teoría revolucionaria sin la elaboración de un proyecto histórico" (15).

La influencia marxista en Assmann es evidente al respecto; de modo que no queda duda que el sentido que usa y que asume de la relación teoría-praxis, es el sentido propio de la epistemología marxista. Y es que él mismo lo confiesa cuando criticando la teología política europea señala que "hasta ahora en la reformulación de la relación teoría-praxis los teólogos europeos de la teología política dejaron demasiado de lado el marxismo" (16).

Por otra parte, cuando Assmann habla de praxis, la entiende concretamente ubicada en el contexto dependencia-liberación (17), por lo cual,

si bien ésta no se reduce a la praxis de liberación sociopolítica la concibe, sin embargo, en términos de liberación, de donde adquiriría, por tanto, horizonte y determinación la praxis histórica global. En este sentido señala que hablar de la praxis de liberación significa referirse a la acción eficaz (18). Ahora bien, pareciera con esto sugerirse una concepción pragmatista y utilitaria de la praxis como de la teoría (verdad). Sin embargo, tal como concibe la "acción eficaz" de la praxis, no lleva a privarla de su contenido ético-político y no se limita, por tanto, su sentido a lo pragmático-utilitario (19). Para el tecnologismo y pragmatismo, la "acción eficaz" se entiende en términos de "rendimiento", se concibe como algo enteramente cuantificable. Por el contrario, señala el teólogo, la eficacia histórica de la praxis humana exige criterios de cualificación. De esta manera hay que tener presente "que esta praxis es precisamente histórica en la medida en que es transformadora, en la línea humanizante, y no simplemente reproductiva del mundo... Se trata de criterios-índice por los que el mundo a través de la acción eficaz del hombre, es transformado en mundo más humano. - Cuando se insiste en el sentido de liberación que debe tener esta praxis, se evidencia más aún que es de mejoramiento cualitativo al servicio del hombre que estamos hablando" (20).

En este sentido, Assmann reconoce en la noción de eficacia de la praxis la dimensión intrínseca de la verdad-praxis (21) distinguiéndola del concepto de praxis como rendimiento; con lo cual los criterios de veracidad de la praxis se fijan en lo cualitativo, es decir, en la dimensión humanizante, y no en lo reproductivo cuantitativo que por lo demás es propio

del pragmatismo utilitarista. Con todo, Assmann pretende subrayar para la teología, la dimensión histórica de la verdad, es decir, la dimensión de la praxis que al parecer en el lenguaje teológico del pasado no revestía importancia central; lo cual permitía concebir un "mundo de la - verdad", "una esfera intocable, por encima de las vicisitudes de la historización de la verdad" (22).

Considerado el aspecto eficaz de la praxis, el teólogo termina puntualizando con respecto a la teoría. De esta manera establece la relación en los siguientes términos: "La reflexión sobre esta praxis, humana y eficaz, sólo se considera válida cuando es hecha "de dentro", en la proximidad máxima del nivel estratégico-táctico de la acción humana, sin lo cual esta reflexión no sería conciencia crítica y conciencia proyectual, revisión y prospección de la praxis como tal" (23).

Finalmente, hay que señalar que esta manera de concebir la relación entre teoría y praxis, en sentido marxista, potencia la conducta crítica y desideologizante del teólogo precisamente ante los dogmatismos y autoritarismos que definen la verdad a priori, independientemente de su verificación, así como de los reaccionarismos que ven en la superestructura de los "valores en sí" la referencia a la cual se puede apelar para resistir a los cambios históricos.

2.2. Infraestructura y superestructura

Tocamos aquí dos categorías centrales en la interpretación de la realidad histórica de la teoría marxista, el esquema denominado base-superes-

estructura.

De acuerdo a Marx, la totalidad social forma una estructura que se reduce a tres niveles: la base económica, el Estado y las formas sociales de conciencia. De modo simplificado el paradigma estructural se lo presenta en dos niveles: una base económica que designa un determinado estado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción y, la superestructura que representa las relaciones jurídico-políticas y las formas sociales de la conciencia (24).

Definitivamente tal esquema es fundamental para el teólogo brasileño en su captación de la realidad socioeconómica y política. En efecto, los utiliza como mediación para la reflexión teológica. Para él, la teología que no recurre a los componentes infraestructurales y superestructurales, sencillamente es una teología insatisfactoria (25).

Sin embargo, en términos de mayor utilización hay que señalar que de modo explícito es el aspecto superestructural el que más se destaca en su obra, dando por supuesto los análisis dialéctico-estructurales de la base, los que no obstante son nombrados. Cuestión por lo demás comprensible si tenemos en cuenta su quehacer específico. En este sentido tocaremos sólo de paso la primera categoría para centrarnos posteriormente en la superestructura y en las relaciones que se establecen entre ambas.

2.2.1. La Infraestructura

En contraste con la teología progresista europea, Assmann considera que la teología de la liberación realiza una denuncia abierta de

"los componentes de la infraestructura y superestructura del poder"

(26). Y es que el teólogo parte, así como en general la teología de la liberación, de los análisis estructurales "dependentistas" que señalan como falaz la salida de las economías latinoamericanas mediante modelos desarrollistas. Dichas soluciones, se piensa, no son más que el esfuerzo del neo-capitalismo para integrar sus contradicciones estructurales (27). De esta manera, globalmente se considera que los modelos desarrollistas no representan más que un callejón sin salida por lo cual se denuncia que su precio efectivo es "la marginalización creciente de amplios sectores del pueblo" (28). En tal sentido, el concepto de "desarrollo" para las economías latinoamericanas se revela como falso y dejando de tener una significación técnica pasa a adquirir una connotación de ideología política (29).

Desde estos supuestos estructurales es que el autor pasa a señalar que los cristianos comprometidos en el proceso de liberación "tienen que reconocer la primacía de los cambios infraestructurales" de modo que "el enfrentamiento abierto al imperialismo, en su juego interno y externo, no es sólo un eslogan revolucionario, sino la referencia sobre todo infraestructural de los cambios por realizar" (30).

Lo anterior revela entonces que para Assmann, los cambios de estructura que deben realizarse y que el proceso de liberación debe aportar tienen que ser primordialmente infraestructurales, es decir, cambios económicos, sociales, políticos, cambios de contexto infraestructural. Lo cual -- prueba que no sólo usa la categoría sino que al hacerlo se define en un

sentido propiamente marxista, pues para él como para el marxismo, "la importancia de las concretizaciones infraestructurales en sin duda primordial" (31).

2.2.2. La Superestructura

Señalado que para H. Assmann las concretizaciones infraestructurales poseen importancia esencial desde un punto de vista teórico así como estratégico-táctico, apuntaremos cómo usa el segundo aspecto del esquema, la superestructura.

El puesto central que ocupa la base económica no debe llevar a obnubilar la importancia de lo superestructural pues la lucha ideológica es un factor fundamental en la posibilidad del avance de los procesos de liberación, señala el teólogo (32). En este sentido, reconoce que si bien el aporte de los cristianos comprometidos debe apuntar a la revolución infraestructural (33), como de hecho así ocurre, históricamente su presencia y eficacia se ha mostrado sobre todo en la lucha ideológica, es decir, "como brecha o incisión profunda en la superestructura representada por las concepciones burguesas tradicionales" (34). Considera, por tanto, que la acción revolucionaria de los cristianos se ha revelado enormemente efectiva pues por ello, "prácticamente está deshecha la figura tradicional del cristiano ideal, pacíficamente insertado en el "orden", fomentador incondicional de la "paz" ante todo, tranquilo colaborador de las reglas del juego del status quo" (35).

Sosteniendo este punto de vista y siendo consecuente con él, como teólogo y desde un punto de vista sociológico realiza un análisis del fenómeno -

socio-cultural cristiano en América Latina (36), es decir, de un fenómeno superestructural. Muestra allí, cómo lo religioso y "lo cristiano" ha sido usado como mecanismo de dominación al dejarse absorber y asimilar en la ideología de las clases dominantes. En dicho estudio señala que "es en la superestructura de nuestros pueblos, y no solamente en la infraestructura, que se petrifican muchos bloqueos al cambio. Por eso el desbloqueo de tales frenos adquiere una significación relevante - en el proceso revolucionario" (37). De ahí la importancia que reviste lo superestructural y sus respectivos análisis. Y es que, lo que se resumía usualmente con la palabra "superestructura", señala, se ha vuelto tierra por conocer y conquistar en la discusión marxista actual, incluso se ha vuelto en gran parte tierra de "los otros". Por ello critica a quienes no lo ven así y "creen poder solucionar todos los problemas con un simple envío esloganístico al instrumental de análisis del marxismo" (38). Para estos últimos, considera que les es enteramente fundamental profundizar en el contexto latinoamericano lo que se debe entender por "relativa autonomía" de los elementos de la superestructura (39).

Continuando con el estudio mencionado, el teólogo apunta que las ideologías de las clases dominantes ha contado en el pasado y sigue contando en el presente con un real poder de integración y absorción de muchos elementos provenientes de la ideología de las clases dominadas. Ante tal situación formula una hipótesis interpretativa que, por el análisis que revela de un fenómeno superestructural y por el uso de terminología marxista, consideramos de importancia destacarlo textualmente.

La hipótesis a que nos referimos es la siguiente:

"Lo cristiano", ha servido a lo largo de la historia latinoamericana y sigue siendo utilizado en gran medida en el presente como vehículo canalizador -cultural, ético, político y aún directamente religioso- de aspiraciones cotidianas y de anhelos profundos del pueblo sencillo y dominado, que fueron introducidos a través de esa canalización en la ideología de las clases dominantes; esa introducción se produjo a través de una matriz superestructural de "traducciones" de los anhelos y aspiraciones populares -"lo cristiano"- que permitió hacer implícitas y ocultas en gran medida las conexiones con lo infraestructural (intereses clasistas de los dominadores), explicitado seductivamente, en un discurso ideológico universalizador y populista, parcelas re-traducidas de la ideología de las clases dominadas; aún en su vertiente liberal y "arreligiosa", la ideología de los dominadores se ha nutrido constantemente de la matriz de retraducciones de "lo cristiano" bajo el aspecto ético y cultural; re proyectada sobre las masas, la ideología de los dominadores pudo valerse de mecanismos de asimilación e internalización, también éstos fuertemente condicionados por "lo cristiano"; en esta forma - el encarcelamiento de las conciencias en la dominación internalizada constituye un ámbito histórico, sociocul-

tural de conciencias arrinconadas en "lo cristiano" (40).

En tal perspectiva hay que señalar que para Assmann, tal como intenta mostrarlo en su análisis sociocultural, la lucha ideológica debe penetrar - hasta las raíces de los problemas socioculturales; sólo así, piensa, lo táctico y estratégico tendrá afincamiento en lo real (41), y por tanto, eficacia histórica. Por otra parte, considera que en momentos de ruptura de sistema lo superestructural adquiere importancia singular.

Queda suficientemente mostrado cómo usa y entiende el teólogo el esquema de la superestructura. Se descubre con ello la importancia que le otorga a dicho esquema como lucha ideológica, imprescindible para el proceso de liberación. De nuevo encontramos en las consideraciones assmannianas influencia del marxismo de Gramsci.

En efecto, el marxista italiano, destaca la importancia superestructural de la hegemonía ideológica que ejerce el sistema y que, por tanto, reclama especial atención al rol de la lucha ideológica en el proceso revolucionario. Piensa Gramsci que el dominio de clase y, por tanto, la hegemonía ideológica, es ejercido tanto a través del "consenso" popular como por medio de la coerción física del aparato estatal. Esta hegemonía se da a través de la educación así como por los medios de comunicación social y sus técnicas sofisticadas de control. Por consiguiente y, en la medida en que ese fenómeno superestructural, en el que se integran creencias, valores, mitos, etc., funcionan a nivel de masas con el fin de perpetuar el orden existente, es preciso que la lucha de liberación - se esfuerce en la tarea de analizar y evidenciar los mecanismos de domi-

nación ideológica a fin de promover una visión "contra-hegemónica"

(42). Nos parece que no son sino estos precisamente los supuestos presentes en las consideraciones y análisis del teólogo brasileño.

Valga finalmente tan sólo apuntar que en la crítica que hace a esquemas mecanicistas de las relaciones entre la infraestructura y superestructura, que veremos inmediatamente (43), tiende a ver en la "conciencia social" una realidad humana impulsora de la historia. Y con esta idea pasamos a considerar cómo se presenta en la "Teología desde la praxis de la liberación", las relaciones enunciadas.

2.2.3. Relaciones entre infraestructura y superestructura

Ante todo Assmann destaca que "una exagerada ortodoxia marxista se revela incapaz de tomar en cuenta una serie de factores característicos de la situación latinoamericana" (44). Con tal afirmación está subrayando la importancia de la lucha ideológica y de los análisis de las formas de conciencia social. Y es que, como insinuamos arriba, lo que se resumía y comprimía con la palabra "superestructura" se ha vuelto, - piensa el autor, tierra por conocer en el marxismo actual. Considera, por tanto, que "es preciso un sano reconocimiento de la forma incompleta del instrumental científico que se suele denominar materialismo histórico" (45) en nuestro ambiente latinoamericano.

En tal perspectiva, enfilando la crítica a una "exagerada ortodoxia marxista", le parece que es fundamental profundizar en nuestro contexto lo que se debe entender por "relativa autonomía" de los elementos de la -

superestructura (46). De modo que ésta no consiste en un mero "reflejo" de la estructura ni su misión se limita a ello. La superestructura, -- además de ser muy compleja, posee su propia autonomía y un poder de real influencia histórica capaz de infraestructurar. Cuestión por lo demás poco vista o ignorada por marxistas apresurados, que sobrevalorando los elementos infraestructurales descuidan la real importancia de aquélla. A estos últimos Assmann les recuerda la famosa Carta de Engels a Bloch, en donde se afirma que es sólo "en última instancia" que el factor de la producción y reproducción de la vida real determina la historia y que, por tanto, factores de la superestructura ejercen también su influencia sobre el curso de los hechos históricos (47).

Por todo esto, considera necesario superar "esquemas demasiado mecanicistas de la relación entre la infraestructura y la superestructura" (48) que llevan a hacer coincidir de un modo simplista la "conciencia social" con elementos de la superestructura; lo cual para el teólogo brasileño constituye un "error analítico fatal". Las relaciones infra-superestructurales no son relaciones mecánicas; lo superestructural no es mero epifenómeno de la base, posee "una relativa autonomía" y es -- susceptible de influir por ello en la contextura real de los hechos -- históricos. Por otra parte, la "conciencia social", no se identifica sin más con lo superestructural objetivado; es mucho más que eso, pues está en la base como en la superestructura, su ubicación es "diacrónica" y por ello, puede considerarse "una realidad humana impulsora de la -- historia".

Terminemos puntualizando estas ideas con palabras del propio teólogo:

"...Para ser más o menos exhaustivo, dicho análisis debería comenzar con la superación de esquemas demasiados mecanicistas de la relación entre la infraestructura y la superestructura, buscando determinar más claramente la ubicación diacrónica de la "conciencia social" como una realidad humana impulsora de la historia que está - constantemente en ambas, en la infra y la superestructura, que se mueve precisamente en una línea móvil de su mutua intersección -en una especie de "entre" que es - siempre también "en"- y que infraestructuriza la superestructura y viceversa. Un error analítico fatal es hacer coincidir sencillamente la "conciencia social" con elementos de la superestructura, en los cuales "aparece", porque significa eliminar de antemano los aspectos implícitos y el parámetro oculto del cual se alimenta - gran parte de las motivaciones de la conciencia colectiva..." (49).

Nos parece que con esto queda suficientemente mostrado cómo entiende el autor las relaciones mencionadas de este esquema marxista de importancia fundamental. Queda mostrada su crítica a enfoques estrechos de marxismo mecanicistas y dogmáticos que a su entender, por aplicar esquemas a la realidad, no sólo simplifican los hechos sino los desfiguran con las consiguientes implicaciones que esto tiene en lo táctico y estraté-

gico de la lucha revolucionaria.

2.3. La Ideología

Se trata de otra categoría constitutiva del análisis marxista. Nuevamente expondremos la forma cómo nuestro teólogo usa dicho esquema con lo cual se espera comprobar que su sentido y significado es propiamente marxista.

Ante todo, Assmann reconoce un doble concepto de ideología: "uno negativo, en el sentido de proyección idealizadora y legitimadora del statu quo; otro positivo, en el sentido de "ideología de lucha" o sea, ideología que expresa la opción ético-política" (50).

En el primer caso se trata, por tanto, de una forma de conciencia alienada y potencializadora del estado de cosas existente. En este sentido, posee una función valorativa en cuanto pretende dar por buenos los principios y valores que rigen el sistema social dado o buscando justificar éticamente, ocultando o desfigurando, la situación presente, adjudicándole un carácter justo y humano. En el segundo caso se entendería como una sistematización de principios, valores y fines que orientaría la transformación revolucionaria de la sociedad.

Son éstos los dos sentidos explícitos de ideología que reconoce el teólogo. Sin embargo, el estudio de su obra revela un tercer sentido del concepto, si bien implícito. Cuando lo usa se descubre que se está refiriendo a un condicionamiento global de cualquier manifestación inte-

lectual que por lo demás es insoslayable dado el carácter histórico y ubicado de cualquier producción (51).

Es evidente que tales sentidos del concepto son los que Marx y el marxismo ha reconocido. Para el primer significado, sólo por señalar algunas obras de Marx, puede verificarse en la "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", en la "Ideología alemana" o en "La miseria de la filosofía" (52); para el tercero, específicamente podría señalarse el "Prólogo a la contribución de la Economía Política" (53).

Desde estos supuestos Asmann desarrolla toda una crítica a las teologías que por no descubrir la ineludible ubicación social del pensamiento y su dimensión ideológica se convierten en sacralizadoras del statu quo (54). Se trata de teologías de corte reaccionario e idealista que buscan justificarse en referencias cristianas supratemporales. Asimismo, crítica y condena las ideologizaciones de los "modelos desarrollistas" que admitirían posibilidades de evolución eficaz hacia formas verdaderamente más humanas y liberadoras dentro del sistema capitalista en el — contexto latinoamericano (55).

Cabe preguntarnos aquí, en qué ve el autor de manera explícita el carácter ideologizante de las producciones intelectuales; en concreto de las teologías a que nos hemos referido. Al respecto el teólogo es sumamente claro. Se trata, como en el caso que Marx denunciaba en Hegel o en los "economistas vulgares", de la tentación idealista y totalizadora y por lo tanto, ahistórica. Así lo señala: "La tentación clásica de la teología ha sido la del horizonte totalizador con el consecuente rechazo de

una historicidad provisoria, pero concreta y real" (56). Ha sido la búsqueda idealista por establecer "verdades supratemporales" desde supuestos "purismos teológicos". De tal manera que, "mientras se persista en esta búsqueda idealista no se logrará superar el error quizá más funesto de las teologías del pasado: el de la totalización teológica" (57). En tal sentido, superar la pretensión totalizadora y descubrir su real historicidad es precondition para desideologizarse. Por ello, la teología que acepta su "carácter provisorio" y su ineludible "ubicación social", no busca establecer abstractamente la verdad en un sentido intemporal, señala, sino busca temporalizar la verdad como histórica; busca, ya no la simple interpretación sino la transformación del mundo. Y es que ha descubierto que "la vía de la ideologización ha sido siempre la de la deshistorización" (58).

Para Assmann, por tanto, es la totalización teológica y sus pretensiones de "ciencia pura" las que idealistamente y por consiguiente, ideológicamente, han llevado a la teología a pretender establecer "verdades intemporales", lo que de una u otra forma ha contribuido como soporte ideológico al mantenimiento del statu quo. Por otra parte, ha sido esta supuesta "teología pura" y su idealismo los que han posibilitado los pretendidos apoliticismos y neutralismos de la fe cristiana reflexionada en la teología. Sin embargo, señala que "de hecho no existió jamás ni existe actualmente una teología supratemporal, sin conexión con opciones -- históricas manifestadas y ocultas. No existe una teología de puras verdades eternas. Toda teología es necesariamente histórica en el sentido de que posee un arraigo social y, por ende, un trasfondo ideológico" (59).

En este sentido, si pues la teología no puede sustraerse a un arraigo social por ser histórica, con lo cual le es imposible rehusar a un transfondo ideológico y a opciones históricas definidas, deberá por tanto autocriticarse reconociendo su ineludible ubicación social de manera consciente. Con esto necesariamente tendrá que optar por una ideología, pues, la fe cristiana entendida globalmente en su concreta configuración histórica, que pretende por tanto participar críticamente en la praxis, no puede soslayar implicaciones socioeconómicas y políticas; de manera que tendrá que vérselas irremediamente con las ideologías. Lógicamente, no le queda sino rechazar la ideología en sentido peyorativo de proyección idealizadora y legitimadora. De tal manera que asumiendo la provisoriaidad, sin olvido de las referencias transhistóricas, le es posible a la teología "... asumir la ideología como instrumento de transformación del mundo" (60), es decir, la ideología en sentido positivo ya señalada.

En concreto, cuál será esta ideología? Para tratar de responder con el mayor apego posible al autor, es necesario hacer algunas acotaciones previas.

Para Assmann, si la fe y la teología no quieren permanecer en abstracciones vacías, en idealismos carentes de repercusión real y si por el contrario; pretende entenderse como praxis histórica en la línea de la liberación, entonces la teología y "la fe cristiana es indisociable de un proyecto histórico socioeconómico y político" (61) y tendrá, en consecuencia, que operar a nivel estratégico táctico (62); sin agotarse por

supuesto en este plano. Nos encontramos, por tanto, con una doble opción por parte de la teología: opción a un nivel de determinada orientación política y opción a nivel estratégico-táctico (63).

Respondiendo ahora a la pregunta apuntada podríamos señalar que la opción ideológica de Assmann comprende "la opción genérica por un tipo de sociedad socialista" (64), una vez criticado y desenmascarado el "desarrollismo", por lo que toca al primer aspecto y, para el segundo juzga que "...mientras faltan instrumentos analíticos y de elaboración estratégico-táctico más concretos y complejos, el recurso al instrumental analítico del marxismo se ve como imprescindible" (65).

Queda claro, por tanto, que la opción ideológica personal del teólogo se declara en una línea abiertamente marxista. El problema a plantear sería entonces, qué clase de marxismo es el que acepta como opción ideológica que opera a nivel estratégico-táctico; porque evidentemente, el marxismo no es un todo monolítico. Sin embargo, a este problema se le dará solución posteriormente.

Con todo, finalmente cabría problematizar al autor cuestionando si acaso es inmune el instrumental marxista a una ideologización. Al respecto Assmann responde que no. Efectivamente es susceptible a ser ideologizado. Sin embargo, indica que lo que distingue una ideología de otra no es tanto su estructura íntima de funcionamiento (v.gr. la tendencia de la ideología a la totalización) sino su referencia, su objetivo, su direccionalidad. Por ello, para distinguir una ideología con direccionalidad aceptable de otra no aceptable, le parece que hay que recurrir

de nuevo a las preguntas radicales sobre el hombre, pero mediatizándolas por la praxis humana, para no quedarse sólo en enunciaciones de niveles de comprensión de tipo ontológico (66).

Todo lo cual permite comprender no sólo la opción ideológica particular del autor sino también la opción del tipo de ideología que la teología latinoamericana debe asumir. Esto nos aproxima a su vez a comprender - las relaciones específicas que su teología guarda con respecto al marxismo. Por otra parte queda claro que los sentidos con los cuales usa la categoría de ideología son propiamente marxistas.

2.4. El Fetichismo

El fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital es otro esquema consabidamente marxista. También éste es usado en la "Teología desde la praxis de la liberación", como instrumento de interpretación y análisis de la realidad económica capitalista.

Por efecto de la compleja división social del trabajo, de acuerdo a Marx, el valor cobra autonomía con respecto a las relaciones de producción. De manera que el valor de cambio se autonomiza primero en forma de una mercancía especial y, luego, se autonomiza el intercambio con respecto a los cambistas (67). En eso consiste precisamente el fenómeno del fetichismo.

Assmann reconoce que el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital es una categoría enteramente clave en el pensamiento de Marx.

No puede por tanto, ser reducida a una mera metáfora. Y es que el capitalismo vive, señala, del constante ocultamiento de la realidad a través de mecanismos fetichizadores. Es su religión diaria, "una religión en la cotidianidad" (68). Reconoce, por ende, que el fetichismo consiste en un fenómeno ideológico, es decir, en una mistificación ocultadora de la realidad.

Sin embargo, reconocido el carácter enmascarador del fetichismo, el autor subraya más aún la noción de poder opresor que comporta, descuidado o suprimido por ciertas lecturas marxistas. En tal sentido, nos dice que "la dominación y el poder, más que el carácter mistificador pero jamás sin él, son la médula del fetichismo capitalista" (69). Por ello critica la lectura althusseriana de Marx, pues éste eliminó la cuestión del poder dominador en la noción del fetichismo. Le parece que no se capta lo que Marx quiso explicitar con tal categoría, como esencia última del capitalismo, cuando se lo entiende como simple proceso de radical mistificación y ocultamiento de la realidad. Insiste, por lo tanto, que la noción de poder opresor, que se afirma y mantiene precisamente a través de ese ocultamiento mistificador, es un elemento esencial de la noción misma de fetichismo (70).

Puntualizando lo anterior, es necesario reconocer que el autor si bien es cierto interpreta el fetichismo en una línea eminentemente marxista, sin embargo no se queda en la simple repetición de la teoría. Por ello critica a los marxistas que se quedan en los meros esquemas con el consiguiente olvido de lo más importante, el análisis de la realidad; lo

cual permite que el fetichismo canalizado a través de los "símbolos-raíz" y mitos sea usado en contra del proceso de liberación (71). Y es que, fácilmente se olvida que no todo fue dicho por Marx, puntualiza, "ni mucho menos se dijo la última palabra sobre la constante y cada vez más sofisticada necesidad ulterior de fetichismo en la evolución del capitalismo hasta su fase actual. El perfeccionamiento de la inversión religiosa materialista del capitalismo continúa, la fetichización de todo es el destino ineluctable del capitalismo" (72).

Consecuentemente, Assmann se preocupa por análisis concretos sobre los mecanismos de dominación que posibilitan una penetración en el universo simbólico, mítico y religioso de la cultura de nuestros pueblos. Porque está convencido de que si no son analizadas las necesidades emotivo-utópicas de las masas en beneficio de la revolución y si no se ejerce una operación de desocultamiento de la fetichización en el ánimo de las masas, la ideología de la dominación con sus medios continuará usando las expresiones culturales humanizadoras de nuestros pueblos en procura de la explotación, deshumanizando e imposibilitando la liberación (73).

2.5. Lucha de clases

Finalmente nos encontramos con la categoría de "lucha de clases". El estudio de la obra nos revela que el teólogo la usa, si bien no es posible determinar con exactitud si acepta con ello toda la praxis que el concepto marxista desata, lo cual en todo caso, no es la cuestión que precisamente nos interesa.

Conviene aquí distinguir lo que la categoría marxista significa como -

análisis de la realidad social y sus implicaciones con las cuales se ha presentado y/o se la ha presentado en la estrategia de la revolución. Lo primero podríamos llamarlo el tema, o mejor dicho, el hecho en sí mismo que, por lo demás, es "tan insofismalmente real en los hechos más brutales de dominación" (74).

Sin duda alguna, el teólogo se ocupa fundamentalmente del primer aspecto y el acento en su reflexión teológica, que recuérdese debe bajar a nivel estratégico-táctico, estriba en contribuir a desideologizar los sentidos y asociaciones que la ideología de la dominación a través de "lo cristiano" ha llevado a convertir en tema tabú o en un tema en "cautiverio" (75).

Ante todo destaca que la opción de los cristianos comprometidos con la liberación significa una "abierto introducción" de la lucha de clases en el seno de las iglesias. Y ello por dos razones: porque por un lado - son minoría entre los cristianos, lo que les lleva a entrar en alguna - forma de conflicto y, por otro lado, porque ante el hecho de la explotación, al cual les es imposible sustraerse les obliga a situarse del lado de los explotados, lo que implica de una u otra forma una opción en contra de sus otros hermanos en la fe (76).

En tal sentido señala, "estos cristianos se ven, por lo tanto, obligados a denunciar la ideología de una falsa unidad-sin-conflictividad en la iglesia... ya no pueden aceptar que a pesar de explotados y explotadores, siempre existan sin más condiciones eucarísticas" (77).

Critica, por otra parte según apuntábamos, cómo el discurso que reproduce las relaciones de dominación readapta constantemente "lo cristiano" a las necesidades de los explotadores, precisamente en lo que tiene que ver con la lucha de clases. Así se propugna un cristianismo dialéctico que se asimila en la superestructura universalizante de la ideología dominante. Este hecho, el autor lo denuncia como un límite, un bloqueo para las posibilidades normales de los cristianos en el compromiso revolucionario. Porque por muy evidente que sea la lucha de clases en la realidad objetiva de los hechos no es un tema fácilmente subjetivable en la conciencia, precisamente por lo ya señalado. En tal sentido, la "lucha de clases" se convierte en una temática "en cautiverio"; por lo tanto, urge ser liberada de las asociaciones negativas (v.gr. "odio", "violencia", etc.) que se unen a ese tema desde el primer instante que se lo enuncia (78).

En esta misma línea, señala que "la lucha de clases" es una tarea por realizar al interior de la conciencia dominada y al interior de la cultura popular que de una u otra forma ha internalizado al dominador. Se trata, por tanto, "de una lucha de clases que tiene una dimensión que debe efectuarse también como lucha del pueblo consigo mismo. Ya que la conflictividad histórica exigida por la revolución socialista tiene esta doble faz: lucha contra el enemigo "otro" y lucha (transideologización y revolución cultural) del pueblo consigo mismo, porque el enemigo de clase se encuentra también internalizado..." (79).

Como ha podido verse, Assmann usa de nuevo una categoría marxista, esta

vez aquélla que quizá sea con la cual más se ha mostrado reñido el cristianismo popular pero sobre todo el oficializado en el magisterio eclesiástico. Valga destacarse de nuevo que la reflexión del teólogo se orienta a desideologizar el uso del concepto por parte de la ideología dominante, de un lado, y a denunciar cómo "lo cristiano" ha sido manipulado por aquélla; situación que por lo demás ha funcionado como límite y bloqueo para el proceso de liberación.

Queda así mostrado cuáles son las categorías marxistas más importantes que el autor usa en su obra; se muestra con ello a su vez, el modo como las comprende, lo que va perfilando la concepción que de marxismo tiene y, por lo tanto, qué es lo que de éste tiene como mediación la teología de la liberación.

3- CONCEPCION DE MARXISMO EN HUGO ASSMANN

El uso del marxismo en la teología de la liberación del escritor brasileño en estudio, queda evidenciado en la exposición que precede. Se ha verificado que su reflexión teológica está mediada por categorías eminentemente marxistas. Ante este hecho por una parte, y ante la evidencia histórica y teórica de que no existe un marxismo sin más, pretendemos aquí perfilar la concepción particular que de éste se muestra operante en la "Teología desde la praxis de la liberación". En sus rasgos generales, por lo demás, tal concepción adquiere línea definitoria global en el uso y manera como entiende los esquemas marxistas ya señalados; de modo que aquí no se hará otra cosa que recoger y sistematizar lo ya

dicho. Este apartado, por lo tanto, debe considerarse en unidad con el anterior.

3.1. Declaración marxista de Assmann

Al estudiar la categoría de ideología se destacaba un rechazo a la ideología en sentido peyorativo y una adhesión al sentido que la expresa como instrumento de transformación; cuestión que por lo demás, era experimentada como necesidad de la praxis cristiana que busca vivir la fe y el amor de manera eficaz e histórica. Subrayaba el autor, por otra parte, que "mientras faltan instrumentos analíticos y de elaboración estratégico-táctica más concretos y complejos, el recurso al instrumental analítico del marxismo se ve como imprescindible" (80).

Con lo dicho queda claro que hay una incorporación del marxismo en el autor y en su teología. Ahora bien, aquí se está viendo en el marxismo algo externo a la teología y al teólogo, susceptible de ser asimilado por ambos. El marxismo es visto "desde fuera" en esta versión. Sin embargo, también es visto y entendido por Assmann "desde dentro". Y es que el autor se considera a sí mismo marxista. Expresamente lo dice: "Por eso es importante que los marxistas ACEPTEMOS inequívocamente el desafío de profundización histórica de la criticidad..." (81). Y con esta posición se permite hablar de "compañero marxista" o "compañero de izquierda" (82).

Por un doble motivo nos parece importante destacar esta cuestión. Primero, por lo que es el objetivo de esta parte, buscamos caracterizar, -

por lo tanto, el marxismo de un teólogo marxista y, segundo, porque tradicionalmente el marxismo ha sido enjuiciado por los cristianos, pero fundamentalmente por la Iglesia institucional, como algo extrínseco y dañino a la Iglesia y al cristianismo; de este modo las relaciones más progresistas que se entablaban entre cristianismo y marxismo eran a lo sumo las de "un diálogo respetuoso". Sin embargo, con la situación particular de Assmann, que no es la única pero es muy representativa, las relaciones entre marxismo y cristianismo cambian cualitativamente y adquieren nuevo sentido y significado. Se realiza con ello algo siempre condenado por la Iglesia, es decir, la posibilidad de ser cristiano y ser a la vez marxista y, por otra parte, la de luchar al interior de la comunidad cristiana y, por ende, desde la fe en Jesús, como marxista militante.

3.2. Crítica de Assmann al interior del marxismo

Recordemos que Assmann considera que "una exagerada ortodoxia marxista se revela incapaz de tomar en cuenta una serie de factores característicos de la situación latinoamericana" (83). En este sentido, rechaza aprisionamientos en esquematismos tradicionales con respecto a las categorías de infraestructura y superestructura. Por ello muestra su reconocimiento a los que llama "los mejores heréticos del marxismo", Gramsci y Lukacs, pues no fue sin fundamento su replanteamiento del tema de la "conciencia social" (84).

Por otra parte, cuando tratábamos las relaciones entre infra y superestructura, se evidenciaba su crítica a esquemas economicistas y mecani-

cistas que hacían ver en la superestructura meros reflejos de la base y por otro lado hacían coincidir sin más la conciencia social con lo superestructural. Señalaba asimismo, que en el contexto latinoamericano se hace necesario profundizar en lo que debe entenderse por "relativa autonomía" de los elementos de la superestructura (85). Subrayaba por ello que si bien las concretizaciones infraestructurales son esenciales, no deben operarse sin embargo en detrimento de lo ideológico y superestructural. Por todo esto destacaba como una necesidad la "superación de esquemas demasiado mecanicistas de la relación entre la infraestructura y la superestructura" (86).

Desde esta perspectiva apunta que es necesario reconocer la forma incompleta del instrumental científico que se suele denominar materialismo histórico. Por eso critica de simplistas a quienes pretenden solucionar todos los problemas con un simple envío esloganístico al instrumental de análisis científico del marxismo. Esa postura, le parece muy poco radical y muy poco marxista (87).

De otro lado, se muestra crítico contra lecturas de teóricos marxistas que distorsionan el pensamiento de Marx. En concreto, la lectura althusseriana le parece distorsionante por lo que respecta a la eliminación que hace de la cuestión del poder dominador en la noción del fetichismo de Marx (88).

En efecto, Althusser considera el fetichismo simplemente en términos de mistificación ocultadora de la realidad, producto de la base material. Lo ve, por lo tanto, como manifestación necesaria de la realidad econó-

nica, de la base; de manera que sucede independientemente de los individuos y de las clases sociales (89). Piensa que el fundamento objetivo del fetichismo radica en la "natural opacidad" de la estructura social capitalista y no en la complejidad de la división social del trabajo como es en realidad.

Lógicamente, si el fundamento del fetichismo se coloca en la "natural opacidad" de la estructura, éste es un fenómeno que se impone y es efectivo para una y otra clase social, pues ni una ni otra tienen que ver con aquél al menos directamente. He ahí el punto débil y criticable de Althusser, pues al independizar el fetichismo de la estructura de clases, no se ve cómo pueda ponerse en relación con los aspectos superestructurales de la dominación ideológica que ejerce la clase dominante.

Por otra parte, en la estructura del modo de producción capitalista, la división social del trabajo es indisociable de la estructura de clases en cuanto que el proceso de producción se halla bajo la dirección y control de la clase dominante. Por lo tanto, si la base del fetichismo lo constituye la división social del trabajo, como hemos afirmado, éste se encuentra en intrínseca relación con las clases, concretamente con la clase dominante que en definitiva lo avala, refuerza y profundiza. De este modo se descifra el vínculo que intrínsecamente guarda el fetichismo con la estructura de clases y con la ideología dominante que finalmente lo sobredetermina.

Se comprende entonces el escamoteo del aspecto de dominación y poder que encarna la teoría del fetichismo en la interpretación de Althusser y,

por tanto, se niegue con ello su carácter superestructural. En este sentido, Assmann críticamente destaca dicho aspecto que encierra el fetichismo como categoría que revela la esencia última del capitalismo. De esta manera, al marxismo de Althusser lo acusa de "poseer debilidades mayores" así como a "ciertas normas demasiado racionalistas y esquemáticas de presunto marxismo" (90).

A los marxistas simplistas que creen entender la complejidad de la realidad con la mera enunciación de principios o esquemas marxistas y que, por tanto, descuidan la historicidad concreta de los hechos, les recuerda que "no todo fue dicho por Marx, por ejemplo, sobre los recursos fetichizadores que el capitalismo empleó, y sobre la constante y cada vez más sofisticada necesidad ulterior de fetichismo en la evolución del capitalismo hasta su fase actual" (91). Pero es que incluso hay realidades, señala el teólogo, en que "Marx no supo decir nada importante o satisfactorio", como por ejemplo, sobre el aspecto más importante de la historicización del problema de la muerte (92).

En esta postura crítica al interior del marxismo, como se ha ido explicando, Assmann va mucho más lejos. No sólo critica a ortodoxias dogmáticas marxistas y a economicismos y simplismos, sino incluso señala lagunas en Marx, como se ejemplificó, así como en la tradición marxista. Efectivamente, enumera por lo menos nueve temas cojos en el marxismo. Ellos son:

- 1) Las exigencias de transhistoricidad que implica una dialéctica siempre inconclusa;

- 2) la persistencia de contradicciones en la sociedad sin clases;
- 3) la dimensión escatológica de la propia noción radical de la sociedad sin clases;
- 4) las condiciones de la libertad en una sociedad planificada y tecnológica (cosa muy distinta del tema liberaloide de la "libertad" con el cual la derecha juega);
- 5) los temas éticos aludidos por el discurso sobre el "hombre nuevo";
- 6) la mezcla indebida de cuestiones científicas y problemas que no lo son en el lenguaje sobre la postura materialista;
- 7) el rechazo de toda autosuficiencia cientifista que deriva hacia positivismo de nuevo corte;
- 8) el carácter inconcluso de cualquier concepción del hombre, porque el hombre es un ser histórico cuya realidad debe ser re-inventada constantemente;
- 9) la fecundidad condicionante de las estructuras materialistas de la conciencia que no anula determinísticamente la libertad creativa, etc. (93).

3.3. Marxismo crítico

Nos parece dejar suficientemente mostrada la actitud crítica marxista de Assmann al interior del marxismo. De modo que la característica fundamental de su marxismo es la criticidad; criticidad que adquiere complemento con su postura de radical historicidad.

En efecto, si bien el teólogo ha señalado como imprescindible recurrir

al instrumental analítico del marxismo, y su opción ideológica particular se inscribe en él, señala explícitamente "la exigencia de no separar dicho instrumental de la exigencia global de una postura de radical historicidad, postura consecuentemente "materialista" en el sentido humano que Marx confería a este término" (94). Por eso apunta enfáticamente que "los marxistas aceptemos inequívocamente el desafío de profundización histórica de la criticidad" (95). De tal manera que Assmann se pronuncia a favor de un marxismo que confiere más atención a los hechos y a la realidad concreta que a los esquematismos de análisis e interpretación que, en todo caso, son principios heurísticos y no explicación en sí misma de los hechos concretos.

En este sentido, al parecer Assmann se estaría acercando a lo que él denomina el "nuevo marxismo" latinoamericano que, por una parte, se muestra discrepante del reformismo de los partidos comunistas de línea moscovita (96) y, por otra, se muestra crítico de los dogmatismos y mecanicismos de la ortodoxia marxista.

De tal manera que el marxismo de Assmann se caracteriza por la asunción de los instrumentos historicizantes de su instrumental de análisis y no por la aceptación de una filosofía global marxista.

Por tanto, la teología de la liberación de Assmann, no puede ser acusada de usar acríticamente el marxismo, como lo hace al parecer, en alguna medida, el último documento del Magisterio de la Iglesia (97). En Assmann se encuentra no sólo una actitud crítica, como queda mostrado, sino incluso una iconoclastia desde dentro del marxismo al igual que -

como la realiza deshaciendo los ídolos del creyente al interior de la Iglesia.

4- CONCEPCION DE CRISTIANISMO EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DE HUGO ASSMANN

Nos preguntamos ahora en el estudio de la "Teología desde la praxis de la liberación", cuál es la concepción de cristianismo que ahí expresa su autor. En otras palabras, nos preguntamos qué características identifican la práctica de fe en Jesús en el contexto latinoamericano. La sospecha que mueve este apartado es la siguiente: ante la concreta situación que vive América Latina de dependencia, miseria y explotación y, ante el "hecho mayor", es decir, la inserción de los cristianos en el proceso de liberación, la fe cristiana o el cristianismo adquiere una fisonomía particular. Perfilarla, es por tanto lo que se pretende.

4.1. El concepto de praxis histórica

La investigación sobre lo que es la fe o el cristianismo (términos que usaremos indistintamente) en Assmann, tropieza con el concepto de "praxis" y, específicamente con el de "praxis histórica". Ambos conceptos aparecen muy ligados a la fe o al cristianismo. Sólo para ejemplificar lo dicho, el autor señala: "la referencia central es la praxis liberadora de los cristianos" (98); o de este otro modo: "una reflexión crítica sobre la praxis histórica de los hombres será teológica en la medida en que ausculte en esta praxis la presencia de la fe cristiana" (99). De manera que para cumplir con lo que pretendemos hacer de hacer

primero algunas acotaciones sobre la praxis.

Ya nos referíamos al concepto con ocasión de la relación entre teoría y praxis. Ahora nos ocuparemos brevemente de una de sus denotaciones más importantes y que el autor privilegia, es decir, la praxis histórica.

El sujeto de la praxis histórica es para Assmann el hombre, tomado en sentido particular concreto, como en sentido genérico (100). Su objeto es expuesto como lo político entendido como acción transformadora de la sociedad (101), la transformación del mundo en línea humanizante (102) y no simplemente reproductiva (103). En este sentido, señala que la praxis es precisamente histórica en la medida en que es transformadora en la línea humanizante (104). Considera también que cuando la acción del hombre es despolitizada, deshistorizada, ya no es la "praxis histórica" (105).

Con estas acotaciones básicas podemos entrar a caracterizar su concepción de fe y por tanto de cristianismo.

4.2. Fe como praxis

Ante todo, un acento constante en Assmann es afirmar la fe como praxis; habla de la fe de los cristianos hecha praxis, de los valores de la fe que hay en la praxis. En tal sentido es explícito cuando dice: "el aspecto fundamental de la fe es el de la praxis histórica" (106). En otros textos precisa más, cuando por ejemplo habla de la "reflexión cristiana sobre la fe como praxis histórica situada" (107), o cuando se re-

fiere a la dimensión humano liberadora de la fe: "la fe debe ser entendida como praxis histórica en la línea de la liberación del hombre, y la praxis como el hacerse verdad de la verdad de la fe" (108).

Como puede verse, Assmann pone el acento en la dimensión de praxis de la fe. Y lo pone precisamente para destacar críticamente que la fe no puede reducirse a la mera práctica religiosa. Textualmente lo dice: "la fe debe ser entendida fundamentalmente como praxis, en el sentido de praxis histórica y no simplemente en el de práctica religiosa" (109). Y es que el teólogo parte de un supuesto, a saber: "de que es la globalidad compleja de todos los aspectos críticamente concientizables de la praxis, lo que interesa a la teología. La "verdad" de la fe, su verificación, su "hacerse verdad" históricamente, abarca la totalidad viva de la praxis. El aspecto "en cuanto fe" no es separable del resto" (110). Y es que la praxis histórica del hombre es praxis en el mundo, por tanto, tomar teológicamente en serio lo que es el hombre y su historia implica verle como unidad totalizada. Por ello le parece a Assmann, que la dimensión de fe es algo intrínseco y no un aspecto tangencial de la praxis. Por ello critica perspectivas básicamente privatizadas de cristianismo o reducidas y circunscritas al pequeño mundo personal e interpersonal.

4.3. Corporificación histórica de la verdadera fe

Por otra parte, considera Assmann que la verdadera fe no puede contentarse con una referencia a un Cristo abstracto. A este respecto acota

que cristiano verdadero es aquél que "descubre y se adhiere aquí y ahora, al Cristo presente y contemporáneo en los hermanos, sobre todo en los oprimidos..." (111). Y es en relación a los hermanos y específicamente ante los oprimidos donde el cristiano va a verificar su fe; en la lucha contra las estructuras injustas, objetivación del pecado, es donde se realiza históricamente la adhesión del cristiano a Jesús. Por eso enfáticamente sostiene que "'verdadera", históricamente, la fe sólo puede ser, cuando "se hace verdad", vale decir, cuando es históricamente eficaz para la liberación del hombre. De este modo la dimensión de -- "verdad" de la fe, se liga estrechamente a la dimensión "ético-política" (112).

Y es que la situación de miseria de América latina, en donde se niega de múltiples maneras en las estructuras de pecado al Dios de la vida, es el mundo donde la comunidad cristiana debe vivir y celebrar su fe; no tiene otra alternativa y su misión se definirá ante tal situación. Sólo mediante un rompimiento con tal estado de cosas, al cual el cristiano y/o la Iglesia está ligado de una u otra forma, y mediante un compromiso por una sociedad nueva, es como el cristianismo hará creíble a los hombres latinoamericanos el mensaje de amor de que es portador. Sólo así la fe cristiana adquirirá historicización. En este sentido es precisamente que Assmann subraya la dimensión histórica de la fe y la reflexiona como praxis.

Por lo tanto, la fe cristiana y/o el cristianismo, ante los desafíos de la liberación no puede dar una respuesta privatizada, ni puramente in-

traeclesial (113). El cristianismo no puede excusarse de dar historización de su fe en la contextura real de los hechos, asimismo la teología debe bajar y estar en ellos (114). El cristianismo, le parece al autor, está directamente relacionado con el amplio proceso de liberación del hombre y con los pasos históricos de este proceso, porque son "material" de la anticipación del "reino". Este cristianismo, por tanto, tiene que ser fermento de criticidad en este proceso de liberación. Por eso, deberá resistir frente a la tentación de dejarse usar como arma de los poderosos que, a través de "localizaciones adecuadas" o simples identificaciones del "reino" con determinadas configuraciones históricas, pretenden frenar el proceso (115).

En conclusión, el cristianismo que se descubre en Assmann es aquél que elimina toda fe en un Dios ahistórico y toma en serio al prójimo como lugar en donde se ilumina su existencia humano-divina y como punto originario de su experiencia de Dios. Es, por otra parte, el que descubre y se adhiere a Cristo aquí y ahora, al Cristo presente y contemporáneo en los hermanos, sobre todo en los oprimidos. Es, asimismo, el que a partir de su adhesión radical al prójimo, descubre la dimensión humana, personal y comunitaria del encuentro, ya que el prójimo tomado en serio, le parece constituir el punto originario de interrogantes radicalizadores en relación al sentido de la historia. En tal perspectiva, cristiano es para Assmann, como él mismo lo apunta, el que "en medio de la amplitud del proceso de liberación de los "muchos hermanos", ya incluye como implicación más profunda el misterio innombrable de un tú fundante, de un Dios personal implicado en esa comunión de personas comprometidas en su libe-

ración mutua" (116).

Valga finalmente destacar, como derivado de lo anterior, no sólo el carácter histórico con que concibe el teólogo la fe cristiana, sino también el rescate que pretende de lo que considera la originalidad del pensamiento bíblico, es decir, la mentalidad histórica del judeo-cristianismo. Originalidad que, por otra parte, se encuentra reñida con la mentalidad griega (fijista, ahistórica, etc.) de la cual evidentemente, ha sido muy influido el cristianismo. En este sentido busca resaltar la - historización de la experiencia del encuentro con Dios; la experiencia de Dios, sostiene, se realiza en la historia y es en ella desde donde aquél interpela. Por ello, destaca que el Dios cristiano es un Dios provocante, esto es, aquél que llama hacia adelante en la historia, a reconocerlo en el hombre y en el movimiento histórico (117).

5- ELEMENTOS DE CONVERGENCIA ENTRE MARXISMO Y CRISTIANISMO EN HUGO ASSMANN

Caracterizada la concepción de marxismo y cristianismo en la Teología de H. Assmann, nos permite ahora entrar a considerar los elementos que posibilitan la relación enunciada. Valga señalar que aquí nos ceñimos al cristianismo explicitado en la teología de la liberación representado en este capítulo por uno de sus exponentes. En todo caso, no se trata de un nuevo cristianismo formalmente hablando puesto que en los puntos esenciales del dogma católico permanece invariable; sin embargo, en la práctica pastoral e histórica indudablemente que ofrece novedad. Nos preguntamos, entonces, por los puntos de convergencia entre cristianismo y marxismo.

5.1. Opción y compromiso histórico por los oprimidos

Ya nos hemos referido a este aspecto precisamente como uno de los puntos de arranque de la teología de la liberación. El cristianismo vivido como praxis de liberación en América latina, decididamente supone una opción y compromiso por los desposeídos y oprimidos. La opción fundamental de los cristianos en nuestro contexto es una opción por los oprimidos para la liberación.

Y es que muchos cristianos están convencidos de que la fe no puede ser vivida coherentemente, sino en un compromiso con los desclasados y, en un compromiso que no se quede a nivel idealista, sino que se compromete a crear las condiciones objetivas de la liberación. En este sentido interpretan la radicalidad de Jesucristo; su mensaje únicamente lo ven satisfactorio cuando éste se articula con una revolución global que alcance lo económico y lo político. En esto precisamente encuentran su punto de contacto con el marxismo puesto que su actualización del amor cristiano se ve en la necesidad de usar instrumentos científicos y políticos para hacer operativa la liberación; instrumentos que, por otra parte, no los puede dar de sí ni el evangelio ni la teología. Y es desde estos presupuestos que Assmann ha juzgado como imprescindible recurrir al instrumental de análisis del marxismo (118).

Sin embargo, con lo explicitado hasta acá no estaríamos precisamente ante una relación de convergencia (elementos de coincidencia) sino ante una de complementariedad. Hay que destacar, por tanto, que históricamente el marxismo ha optado también por los explotados, determinados socioeconómi-

camente en la "clase proletaria". Su práctica teórica y política definitivamente adquieren sentido histórico en función de las clases oprimidas y dominadas.

Desde estos supuestos nos encontramos que es en la praxis social donde marxismo y cristianismo se encuentran y comparten aspectos en común de índole distinta pero que se simplifican en los de tipo práctico-político, para operativizar su praxis de amor y, los de tipo teórico, para interpretar la realidad a fin de que su reflexión de fe adquiera relieve histórico.

Desde la opción por los oprimidos, al igual que los marxistas, los cristianos se comprometen en su proceso de liberación (119). El amor cristiano adquiere ahí verificación y radicalidad, al ser capaces incluso de dar la vida por sus semejantes, lo que por otra parte toca al centro de las cuestiones humanas ligadas a la liberación y, por tanto, en ello convergerían tanto marxistas como cristianos, lo que a su vez para los cristianos es signo y realidad de participar en la cruz de Cristo (120).

De manera que en unos como en otros existe la opción por los oprimidos y con ello por la liberación, y esto último es también punto de comunicación. Efectivamente, el marxismo se ha presentado como una teoría de la revolución contra el sistema capitalista y sus consecuencias. El cristianismo, históricamente hablando se ha presentado también con un mensaje de liberación. En América latina se tiene conciencia que ese mensaje de Jesús está claramente en relación a la situación de injusticia en que viven las grandes masas populares y en ese contexto es donde se pretende -

encarnarlo. Lo cual significa asumir ese mensaje como proceso de liberación en una lucha a muerte contra toda forma de pecado pero especialmente contra el pecado estructural y la "violencia institucionalizada", lo que en términos políticos significa revolución contra el sistema capitalista. De modo que en la praxis social histórica, de nuevo está coincidiendo marxismo y cristianismo.

5.2. Rechazo global del capitalismo

La denuncia crítica y profética del capitalismo y su rechazo como sistema económico y político es un postulado central en la teología de la liberación. En Assmann esto es evidente. Tras de denunciar y criticar la sociedad en la forma de su statu quo y desideologizar y rechazar las alternativas desarrollistas en sus diversos matices, considera que el proceso de liberación es un "camino revolucionario" y, por tanto, implica rechazo y negación de las estructuras existentes (121). De modo explícito lo apunta: "los latinoamericanos empeñados en mudanzas estructurales y urgentes se ven prácticamente forzados a una acción antisistémica, en la cual la línea política, intensificada en una operación anti-capitalista, asume carácter prioritario en las enunciaciones" (122).

La denuncia a sistemas económicos y políticos que oprimen al hombre es una actitud de hondo contenido profético y bíblico. La teología de la liberación que opta por los dominados lo asume de manera decidida y seria. Y es que la opción por los oprimidos para que ésta sea efectiva, exige un compromiso concreto en la denuncia y acción y, por tanto, exige concreción en

sus rechazos. De este modo, el rechazo al sistema es explícito y en esto encontramos nuevamente un punto de convergencia con los marxistas, -- pues éstos evidentemente sólo se entienden como anti-capitalistas y así se proclaman.

Cristianismo y marxismo coincidirían, por tanto, en el rechazo global - ideológico y práctico del sistema capitalista inhumano; inhumanidad que se traduce en dominación-opresión, violencia institucionalizada, dependencia e imperialismo..

5.3. Búsqueda de una alternativa social

Finalmente, cristianismo y marxismo coinciden en la búsqueda de un nuevo tipo de sistema socioeconómico y político contrapuesto a la iniquidad estructural del statu quo.

Assmann en este punto es muy claro. Sostiene la opción genérica por un tipo de sociedad socialista; opción que si bien no representa como tal - un proyecto técnico detallado (123), sin embargo sí representa una postura anti-sistémica y un rechazo a modelos desarrollistas. Incluso manifiesta la existencia de sectores cristianos comprometidos con cambios estructurales que ya optaron por un proyecto histórico contrapuesto al statu quo (124).

Y es que los cristianos comprometidos son conscientes de que el acto real de su fe, como corporificación concreta de una praxis en medio del proceso histórico, exige e incluye una opción relacionada con proyectos histó-

ricos (125).

De manera que el rechazo del que hablamos arriba, así como la denuncia, no puede ser algo meramente verbal, sino que implica la búsqueda de otra alternativa social. La lucha al lado de los oprimidos en contra de la explotación y dominación, supone y exige búsqueda de nuevas relaciones humanas, sociales y políticas.

Aquí es donde los cristianos se encuentran con los proyectos socialistas y donde comparte con los marxistas elementos en común. Desde luego que estos cristianos así como Assmann, no sostienen que un modo concreto de socialismo o de una sociedad comunista utópica sean ya la realización del "reino de Dios"; lo cual tampoco implica que éstas sean condenadas a priori como mediaciones históricas y aproximativas de aquél. En todo caso, en este proceso de alternativa social hay elementos en común de marxistas y cristianos lo que no impide para estos últimos una visión crítica y, - por lo tanto, no hay en ellos olvido de la "reserva escatológica" o de - las referencias transhistóricas que supone la radicalidad cristiana.

En conclusión, nos encontramos que cristianismo y marxismo tienen elementos en común que posibilita una complementariedad profunda; concretamente en la opción por los oprimidos, en el rechazo del sistema capitalista y - en la búsqueda correlativa de otra alternativa social. Desde luego que esta comunión de elementos y su complementariedad no disuelve por sí sola sus puntos problemáticos y conflictivos, lo cual no es nuestro problema. Sin embargo, este terreno común que presentan constituye un paso cualitativo en las relaciones de marxismo y cristianismo y tal vez sea un punto

sólido desde el cual se puedan enfocar novedosamente sus problemas y buscarles solución.

6- RELACION MARXISMO-CRISTIANISMO EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DE HUGO ASSMANN

Finalmente nos interesa puntualizar la relación entre marxismo y cristianismo en la teología de Assmann. Se trata precisamente de puntualizar puesto que en gran medida dicha relación ha quedado definida a lo largo de los aspectos que anteriormente hemos estudiado. En este sentido, esta parte no hay que verla simplemente como la última de la investigación sino fundamentalmente como conclusiva de todo el estudio.

6.1. Una nueva teología

Ante todo hay que destacar que la teología de la liberación se presenta no como un nuevo capítulo o tratado de teología sino fundamentalmente como una nueva forma de pensar y hacer la "ciencia de la fe". Se trata, por tanto, de un horizonte novedoso desde el que se piensa el contenido total de la fe en función de determinadas prácticas de transformación históricas, contextualizadas y fechadas en la América latina (126).

La comprensión que de sí misma tiene esta teología, en definición de -- Assmann se expresa, "...como reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación en sentido de toma de cuerpo de la fe...", o "...como reflexión crítica sobre la praxis histórica actual en toda su complejidad concreta" (127).

Su punto de partida o lugar teológico privilegiado decididamente se expresa que es la realidad: "...El "texto" es nuestra situación. Ella es el "lugar teológico" referencial primero" (128). Dicha realidad concreta o praxis histórica sobre la cual la teología es reflexión crítica, es fundamentalmente la "praxis histórica de liberación" y aún más significativamente la praxis histórica de los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, lo que por otra parte, Assmann denomina el "hecho mayor" (129).

Pero, en qué reside concretamente la novedad de esta teología?

En alguna medida está ya apuntado cuando afirmamos su punto de partida o lugar teológico; con ello queda supuesto que se parte fundamentalmente de la realidad y no de las verdades, referencias o fuentes tradicionales del pasado (v.gr. la Biblia, la tradición, el magisterio, etc.), lo que constituye evidentemente un principio metodológico revolucionario en la teología. Explicitando entonces la novedad metodológica hay que decir - que esta "reflexión teológica sólo se instaura a partir de un análisis de la realidad; los documentos asumen la forma tripartita: análisis de la realidad, reflexión teológica, consideraciones pastorales. El sentido de la innovación metodológica que esto significa para la teología, es tocado con mucha frecuencia en los escritos sobre "teología de la liberación" (130).

Assmann reconoce que este método de forma tripartita fue inaugurado en el Concilio Vaticano II, con la "Gaudium et Spes", pero éste ha resultado paradigmático para la teología latinoamericana (131).

De tal manera que la reflexión crítica (segundo momento del método) sobre la praxis histórica supone análisis de la realidad, es decir, exige mediaciones científicas. He ahí el punto de relación que se establece con el marxismo como análisis científico de la realidad social. Veámoslo más despacio con Assmann.

La reflexión crítica supone básicamente asumir un lenguaje analítico de tipo dialéctico-estructural. El teólogo brasileño lo considera como uno de los puntos metodológicos básicos de la teología de la liberación. Así lo manifiesta: "No se puede hacer teología política realmente detectora de aspectos críticos de la fe como praxis histórico-liberadora sin asumir un lenguaje analítico. Esto determina una relación nueva entre teología y ciencias humanas, que representa uno de los puntos metodológicos básicos de dicha teología. Ya que hay enorme diferencia entre un análisis meramente descriptivo... y un análisis dialéctico-estructural que va hacia las causas de los mecanismos de dominación" (132).

De modo que para Assmann no bastan los análisis descriptivos, con lo cual está descartando la posibilidad de que sean sociologías de corte funcionalista las mediaciones adecuadas para la reflexión teológica. Indiscutiblemente que esto apunta al problema de elección de los instrumentos y, por lo tanto, implica cuestiones ético-políticas. En efecto, así se -- destaca: "...no basta un tipo de análisis meramente descriptivo de problemas aislados. Se exige un análisis dialéctico-estructural, que lleve hasta las raíces mismas de los problemas y señale las causas. Nadie ignora que eso implica un paso ético-político en la elección misma del

instrumental del análisis, que seguramente no puede ser el de la sociología funcionalista norteamericana. Una reflexión teológica, ubicada en el contexto latinoamericano y apremiada por "el desafío de un compromiso liberador y humanizante", no puede escapar a una opción analítica relativa a los datos de las mismas ciencias" (133).

Por otra parte, juzga Assmann que no es simplemente por ser meramente descriptivo el funcionalismo por lo cual se descarta como el instrumental idóneo para la teología. Es que se muestra ideológicamente negativo en algunas de sus dimensiones; por ejemplo, cuando caracteriza los sistemas sociales como normalmente abiertos a los procesos innovadores profundos y sólo excepcionalmente marcados por la tendencia al cierre y al aislamiento. La historia de América Latina señala, es un desmentido cabal a esta ideología, porque revela la normalidad de lo contrario (134).

La alternativa para la teología que busca un entroncamiento de los elementos de análisis de la infraestructura de la realidad con las mismas fuentes de la fe (135) y que pretende una referencia constante y valiente de la infraestructura de los mecanismos de dominación (136) es, por lo tanto, una: el instrumental de análisis científico del marxismo. Explícitamente el autor lo ha señalado cuando se ha referido al "análisis dialéctico-estructural".

Se concluye, por lo tanto, que nuestro autor por principio metodológico de la teología, que consiste precisamente en un esfuerzo de lectura racional de la realidad histórica, se ve en la necesidad de recurrir a las mediaciones que de ésta ofrece el instrumental científico del análisis mar-

xista. Juzga que éste ofrece una mejor penetración analítico estructural de la realidad latinoamericana. Con todo lo cual se le dan a la teología de la liberación una de sus características distintivas, no sólo por el uso que hace de las mediaciones de las ciencias humanas y sociales sino porque éstas son, en el caso de Assmann, de precisión marxista.

Hay que insistir que el autor habla enfáticamente del instrumental del análisis marxista; no se trata, por tanto, de una mediación y/o aceptación de un marxismo filosófico. Tampoco se trata de una aceptación acrítica de un marxismo vulgar o de su forma incompleta con que se suele denominar materialismo histórico (137). Ambas cuestiones nos parece haber dejado suficientemente precisadas cuando se han estudiado las categorías marxistas que el autor usa así como su concepción del mismo.

Pero la teología de la liberación como reflexión crítica sobre la praxis de liberación es fundamentalmente un servicio de evangelización de la fe transformadora; por lo tanto, "evidentemente quiere ser articulación histórica del amor-praxis, y no simple enunciación de un mensaje" (138). De manera que es una reflexión sobre la praxis en la proximidad del nivel estratégico-táctico pues, sólo así será conciencia crítica y conciencia proyectual, revisión y prospección de la praxis como tal (139).

En tal perspectiva, en la teología de Assmann nos encontramos con otro punto efectivo de relación con el marxismo, sólo que aquí no es a nivel propiamente de mediación metodológica sino en razón de complementariedad de la acción eficaz de la fe. Efectivamente, si la teología pretende contribuir al proceso de liberación de modo concreto deberá, por tanto,

bajar en su reflexión a nivel estratégico-táctico, a la contextura real de los hechos y de sus implicaciones necesariamente políticas. Evidentemente que aquí tendrá que vérselas con los proyectos históricos, sólo que ahora de manera consciente y crítica puesto que el cristianismo y la Iglesia, por lo demás, jamás han permanecido escépticos en este terreno, por más que se lo haya pretendido y pretenda. En tal sentido, debe haber un reconocimiento por parte de cristianos y teólogos de lo insuficientes que resultan ser los aportes tradicionales de la ética social cristiana y de la doctrina social de la Iglesia para operacionalizar las implicaciones más radicales de la fe como praxis de liberación. Por eso señala el teólogo que "...mientras faltan instrumentos analíticos y de elaboración estratégico táctica más concretos y complejos, el recurso al instrumental analítico del marxismo se ve como imprescindible" (140).

Por lo tanto, marxismo y teología de la liberación se relacionan no sólo en razón de la lectura racional de la cual pretende partir el discurso de la fe, sino también en razón de la efectividad que el "amor-praxis" y, por tanto, la fe, procura tener en la realidad histórica latinoamericana. En este sentido y para concluir, sostiene Assmann que la reflexión teológica tiene que pasar por dos niveles más además del análisis socioeconómico y político; esto es: el nivel de opción por determinadas tesis políticas y el nivel estratégico-táctico, es decir, la implementación planificada de la óptica más genérica de las tesis políticas de la praxis política eficaz (141).

7- CONCLUSIONES

La valoración del marxismo en la teología de la liberación ha quedado evidenciada a lo largo del estudio realizado en la teología de Assmann. El marxismo, según se ha visto, es aceptado y valorado fundamentalmente en términos de ciencia social y sólo por ello se justifica racional y críticamente como mediación del discurso de una teología que pretende seriedad en la interpretación de la realidad latinoamericana.

Recojamos finalmente, en este sentido, los puntos conclusivos pertinentes a nuestro objeto de estudio.

- 1) Queda mostrado no sólo que la teología de la liberación usa el marxismo para realizar su tarea propia sino también los esquemas o categorías concretas que más utiliza.
- 2) La manera como se usan dichas categorías y las referencias explícitas acerca del marxismo que Assmann, en este caso dice usar, muestra que la teología de la liberación asume en principio el instrumental de análisis del marxismo. Por lo tanto, la mediación analítica de esta teología es fundamentalmente marxista.
- 3) Se critica enfáticamente las versiones dogmáticas y mecanicistas del marxismo que llevan a una anteposición de esquemas teóricos y simplistas sobre la realidad efectiva de los hechos. En este sentido, se busca rescatar y se insiste en ello, el principio metodológico que Marx asumió con seriedad, cual es su postura de radical historicidad.
- 4) En tanto mediación analítica, por tanto, su teología de la libera-

ción descarta y explícitamente rechaza el marxismo entendido como filosofía, es decir, como visión última y totalizante de la realidad.

- 5) En el caso concreto de Assmann, sin embargo, se aceptan los elementos marxistas que como ideología de lucha articularía principios, valores y fines que orientaría la transformación revolucionaria. Hay, por tanto, una doble opción a nivel marxista: por las tesis de su orientación política y por la estrategia y táctica de lucha. Ahora bien, esto último se juzga condicional pues, la opción es válida mientras falten instrumentos más concretos y complejos.
- 6) Además del uso del marxismo en los sentidos explicados, en la teología de Assmann se descubre una influencia de los presupuestos de la epistemología marxista que son asumidos en el quehacer teológico. Lo cual implica una relación de mayor profundidad con el marxismo. Son ejemplo de esto, la manera como entiende las relaciones entre teoría y praxis así como el condicionamiento de la producción teórica por su ubicación social.
- 7) Hasta este nivel de la investigación queda claro que las relaciones entre marxismo y teología de la liberación se operan a nivel del método teológico que ésta sigue en su quehacer teórico. Se le considera al marxismo como ciencia y se le usa como mediación socioanalítica. De modo que las relaciones se dan a nivel del discurso teórico. Con ello sin embargo, la reflexión sobre la praxis de liberación va apuntando y evidenciando que el lugar real y verdadero en donde se producen las relaciones enunciadas acontece a nivel de la praxis histórica política. Cristianos y marxistas se unen en la -

transformación de la realidad histórica latinoamericana. Se va re-considerando entonces, que es la praxis el criterio y lugar adecuado para establecer las relaciones y purificar o invalidar posibles o falsas identidades; con lo cual se abandona como lugar central de búsqueda de encuentro el nivel puramente teórico, en donde se había empantanado el intento de relaciones; éste, al parecer, ya dio todo de sí.

- 8) Por otra parte, en cuanto al tipo de cristianismo que efectivamente entra en relación con el marxismo y con marxistas es aquél que está interesado en la transformación de las estructuras injustas de la sociedad; se muestra convencido de que el mensaje de liberación de Jesús no se puede vivir angelicalmente a pesar de la opresión. Su fe, por tanto, se verifica en la praxis de liberación más que en el culto externo de las prácticas religiosas tradicionales.
- 9) Con esto queda claro que es sólo una praxis nueva de la fe y, por tanto, una nueva relectura de sus fuentes desde una realidad histórica determinada, la que posibilita una manera novedosa de entender el marxismo por parte del cristianismo. Al parecer, es este hecho precisamente el que ha llevado a un cambio cualitativo en el tipo de relaciones marxismo-cristianismo.

NOTAS

- (1) Assmann, H. Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente. Salamanca, ed. Sígueme, 1976. Cfr. p. 11
- (2) Ibid. cfr. pp. 116, 63, 102
- (3) Ibid. cfr. pp. 77-78

- (4) Ibid. cfr. pp. 104, 50-51
- (5) Ibid. cfr. pp. 52, 42
- (6) Ibid. cfr. pp. 89-92; cfr. pp. 18-19
- (7) Ibid. p. 91
- (8) Ibid. p. 63
- (9) Idem
- (10) Idem
- (11) Idem
- (12) Idem
- (13) Ibid. p. 102
- (14) Cfr. Marco teórico de esta investigación, p.
- (15) Ibid. p. 135
- (16) Ibid. p. 18
- (17) Ibid. cfr. pp. 67 y 27-42
- (18) Ibid. cfr. p. 64
- (19) Idem
- (20) Ibid. p. 67
- (21) Idem
- (22) Ibid. p. 66
- (23) Ibid. p. 65
- (24) Marx, C. Contribución a la crítica de la economía política, México, 1970. Cfr. pp. 12-13
- (25) Assman, H. op. cit. cfr. pp. 20-21
- (26) Ibid. pp. 20-21
- (27) Ibid. cfr. p. 20
- (28) Ibid. p. 34
- (29) Idem
- (30) Ibid. p. 135
- (31) Ibid. p. 197
- (32) Idem
- (33) Ibid. cfr. p. 134
- (34) Ibid. p. 132
- (35) Idem
- (36) Dicho análisis tiene por título: "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista", pp. 171-202. Como estudio de un fenómeno superestructural (lo sociocultural cristiano) muestra como lo religioso cristiano ha sido un mecanismo de dominación al dejarse absorber en la ideología de las clases dominantes y ha llevado a las masas a internalizar aquella ideología.
- (37) Ibid. p. 133
- (38) Ibid. p. 180
- (39) Ibid. cfr. p. 133
- (40) Ibid. pp. 183-184
- (41) Ibid. cfr. p. 198
- (42) Más al respecto en Marco teórico, cfr. p.
- (43) Ibid. cfr. pp. 187-188
- (44) Ibid. p. 133
- (45) Ibid. p. 180
- (46) Ibid. cfr. p. 133

- (47) El texto que cita Assmann es el siguiente:
 "Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia, determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. La situación económica es la base, pero diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta -las formas políticas de lucha de clases y sus resultados, las constituciones que, después de ganada la batalla, redacta la clase triunfante, las formas jurídicas...- ejercen también su influencia sobre el curso de los hechos históricos y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma".
 La fuente que se cita es: "Engels, F. carta a Bloch, en K. Marx, F. Engels, Obras escogidas, Moscú, 1966
- (48) Ibid. p. 186
 (49) Ibid. pp. 186-187, 197
 (50) Ibid. p. 84
 (51) Ibid. cfr. pp. 115-116
 (52) Marx, C. Crítica a la filosofía del Estado de Hegel, México, FCE. Cfr. su crítica al misticismo lógico y el empirismo vulgar de Hegel en el #262
 Marx-Engels, La ideología alemana. México, Ediciones de cultura popular, 1976, cfr. p. 78
 Marx, C. Miseria de la filosofía, México ed. de cultura popular, 1972. Cfr. pp. 85, 90-91
- (53) Echeverría, S. "La ideología en Marx". Boletín de ciencias económicas y sociales. UCA. San Salvador, vol. VIII No. 3, 1985, cfr. pp 141-144
- (54) Assmann, H. op. cit., cfr. pp. 114-116, 118
 (55) Ibid. cfr. pp. 34-35, 40
 (56) Ibid. p. 114
 (57) Ibid. p. 114
 (58) Ibid. cfr. pp. 115-116, 118
 (59) Ibid. pp. 116-117
 (60) Ibid. p. 116
 (61) Ibid. p. 118
 (62) Ibid. cfr. p. 131
 (63) Idem. Cfr. más al respecto en pp. 104-105
 (64) Ibid. p. 166
 (65) Ibid. p. 131
 (66) Revista Strömata, enero/junio, 1972, No: 1-2. Diálogos tras la ponencia de Assmann: "Liberación: notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico". Se recogen ahí intervenciones del autor en el diálogo. Cfr. p. 90
- (67) Echeverría, S. op. cit. cfr. pp. 144-147
 (68) Assmann, op. cit. cfr. p. 257
 (69) Idem
 (70) Ibid. p. 250
 (71) Ibid. cfr. p. 189
 (72) Ibid. pp. 182-183

- (73) Ibid. cfr. sus ensayos: "Las necesidades emotivo-utópicas de las masas" y "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista".
- (74) Ibid. p. 185
- (75) Ibid. cfr. pp. 185 y 236-237
- (76) Ibid. cfr. pp. 131-132
- (77) Idem
- (78) Ibid. cfr. pp. 188, 236-237
- (79) Ibid. p. 202
- (80) Ibid. p. 131
- (81) Ibid. p. 196, el subrayado es nuestro.
- (82) Ibid. cfr. pp. 174, 176
- (83) Ibid. p. 133
- (84) Ibid. cfr. p. 251
- (85) Ibid. cfr. pp. 132-133. En este estudio cfr. pp. 170-179.
- (86) Ibid. pp. 186-187
- (87)
- (88) Ibid. cfr. p. 250
- (89) Echeverría, S. op. cit. cfr. pp. 145-147
- (90) Assmann, H. op. cit. cfr. p. 258
- (91) Ibid. cfr. pp. 182-183
- (92) Ibid. cfr. p. 137
- (93) Ibid. cfr. p. 196
- (94) Ibid. p. 180
- (95) Ibid. cfr. p. 196
- (96) Ibid. cfr. p. 33
- (97) "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación". En: Revista Latinoamericana de teología, San Salvador, CRT, UCA, vol. 1, No. 2, 1984, pp. 123-143
- (98) Assmann, H. Op. cit. p. 47
- (99) Ibid. p. 49
- (100) Ibid. cfr. pp. 19, 45, 64, 92
- (101) Ibid. cfr. p. 19
- (102) Ibid. cfr. p. 45
- (103) Ibid. cfr. p. 67
- (104) Ibid. cfr. p. 67
- (105) Ibid. cfr. p. 64
- (106) Ibid. p. 22
- (107) Ibid. p. 34
- (108) Ibid. p. 22
- (109) Ibid. p. 70
- (110) Ibid. p. 73
- (111) Ibid. p. 149
- (112) Ibid. p. 71
- (113) Ibid. cfr. p. 58
- (114) Ibid. cfr. p. 73
- (115) Ibid. cfr. p. 58
- (116) Ibid. p. 149
- (117) Ibid. cfr. pp. 21, 32, 146-147

- (118) Ibid. cfr. p. 131
- (119) Ibid. cfr. pp. 41, 110, 113, 22, 59, 75, 85, 130
- (120) Ibid. cfr. p. 117
- (121) Ibid. cfr. pp. 20, 27, 33, 39-40, 123-124, 130
- (122) Ibid. p. 166
- (123) Ibid. p. 166
- (124) Ibid. cfr. p. 168
- (125) Consultar más en este estudio en p. 183
- (126) Assmann, H. Op. cit. p. 24
- (127) Ibid. p. 102, 24
- (128) Idem
- (129) Ibid. cfr. p. 151
- (130) Ibid. cfr. pp. 50-51
- (131) Ibid. cfr. p. 50
- (132) Ibid. p. 25
- (133) Ibid. p. 141
- (134) Ibid. cfr. pp. 163-164
- (135) Ibid. cfr. p. 24
- (136) Ibid. cfr. p. 162
- (137) Ibid. cfr. p. 180
- (138) Ibid. p. 52
- (139) Ibid. cfr. p. 65
- (140) Ibid. cfr. pp. 131
- (141) Ibid. cfr. pp. 104-105

V. MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION
EN GUSTAVO GUTIERREZ.

Comprender la relación que establece con el Marxismo la Teología de G. Gutiérrez exige de antemano conocer cuál es la concepción que tiene éste tanto del marxismo como del cristianismo, de lo contrario no será posible entender con amplitud la justificación metodológica que aduce para establecer tal relación, ni la forma concreta como ésta se realiza. De ahí la razón de anteponer tal concepción al estudio específico.

Dos obras se han tomado como base: Teología de la liberación y Marxismo y Cristianismo. La primera, obra principal del autor e ineludible para aquéllos que se adentran al conocimiento de la Teología de la Liberación. La segunda es una conferencia pronunciada en la Jornada "Participación de los cristianos en la Construcción del Socialismo en Chile" (1971). Fundamentalmente el mismo contenido ha sido expuesto por el autor en cursos y conferencias posteriores. Es importante en cuanto trata explícitamente nuestro tema de estudio.

1. CONCEPCION DEL CRISTIANISMO EN G. GUTIERREZ

Gutiérrez desde la misma introducción de su obra "Teología de la Liberación. Perspectivas", nos alerta sobre un contenido que mostrará la necesidad de retomar los grandes temas de la vida cristiana y la exigencia de un radical cambio de perspectiva: "Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un com-

promiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de tomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectivas y dentro de una nueva problemática planteada por ese compromiso" (1). Todos estos aspectos - dice - son el objetivo de la "teología de la liberación".

El compromiso del que se habla se circunscribe dentro de un único proceso de liberación, descartando con ello la división o separación de la historia en sacra y profana.

Para G., plantearse la pregunta por la significación teológica de la liberación es al mismo tiempo cuestionarse sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia: "Hoy la gravedad y amplitud del proceso que llamamos de liberación es tal, que la fe cristiana y la Iglesia son puestas radicalmente en cuestión. Es a ellas a quienes se pide que manifiesten su significado frente a una tarea humana que se ha hecho adulta" (2). Para él, es el proceso de liberación, en el cual - cristianos y no cristianos se encuentran comprometidos, el que está exigiendo una redefinición de la fe y de la misión de la Iglesia. Y responder a esa exigencia es lo que pretende la mayor parte de su obra "Teología de la Liberación".

Exponemos a continuación los aspectos principales que definen su concepción sobre la fe cristiana.

1.1. La praxis cristiana se inscribe dentro de un único proceso liberador.

Para G., ha llegado el momento de establecer cuál es la relación que hay

entre salvación y proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia, o en otras palabras ¿qué significa a la luz de la Palabra, la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo? Pero - realizar esa tarea compleja y difícil implica precisar lo que se entiende por salvación, noción central del misterio cristiano y que carece en la teología actual de una reflexión profunda y lúcida. Será necesario, - pues, una revisión crítica de la noción de salvación que recoja los avances teológicos de los últimos tiempos, algunos de los cuales ya están -- presentes en el Concilio Vaticano II (3).

La teología y pastoral vigentes en América Latina en gran parte ha entendido la noción de salvación como una vida ultraterrena, individualista, espiritualista. Se trata de la salvación del alma, mediante la curación del pecado en la vida presente, que carece de valor en sí, ya que es sólo una prueba en relación con el fin "trascendente". Lo que importa es la salvación eterna, evitando los pecados y recibiendo los sacramentos - sin que las tentaciones y peligros de este mundo aparten al hombre de su último fin. Esto es para G. situarse en una perspectiva moralista, y en una espiritualidad de evasión de este mundo. Se trata de una visión estrecha de salvación que es preciso superar junto a otras reducciones de la noción de salvación. Así, la reducción eclesiocéntrica, que limitaría la salvación a aquéllos que formen parte de la Iglesia institucional, es rechazada en los siguientes términos: "El punto de vista histórico - nos permite, en efecto, salir de una estrecha óptica individual, para - ver con ojos más bíblicos, que los hombres son llamados al encuentro con el Señor, en tanto que constituyen una comunidad, un pueblo. Más que -

una vocación se trata por eso de una convocación a la salvación" (4). No se trata aquí de una superación cuantitativa y extensiva de la noción de salvación, sino de una superación cualitativa e intensiva que hace - que el problema de la salvación salga de los límites estrechos de la pastoral eclesiástica o de la acción de los cristianos y se refiere a la - praxis social del hombre en la historia.

Una tercera reducción de la noción de salvación que sería consecuencia de las dos anteriores - la sobrenatural y la eclesiocéntrica- sería la - reducción escatológica. La relación natural -sobrenatural se transpone en temporal- espiritual; se reconoce a lo temporal una autonomía y consistencia propias no sólo frente a la jerarquía eclesiástica sino incluso frente a la misma misión de la Iglesia: "Esta (la Iglesia) no debe intervenir institucionalmente en materia temporal, salvo -según la antigua tradición- a través de la moral, lo que, como se precisará, significa en la práctica hacerlo a través de la mediación de la conciencia del cristiano. La edificación de la ciudad terrestre tiene, pues, su consistencia propia.

Consecuentemente, la función de la Iglesia en el mundo se precisa. La Iglesia se dirá, tiene dos misiones: evangelización y animación de lo temporal (5). Según G., esta "distinción de planos", presente en los documentos del Concilio Vaticano II, ha contribuido a clarificar la misión de la Iglesia y el papel del sacerdote frente al laico. Hoy la Iglesia rechaza la mentalidad de la "cristiandad" de establecer el Reino de Dios sobre la tierra, pues se reconoce a éste su trascendencia. Pero esta -

misma "distinción de planos", que ha contribuido en dar consistencia a lo temporal y fortalecido la exigencia de la eficacia de la acción para la construcción de una sociedad justa y solidaria, ha fomentado también una cierta separación entre lo temporal del mundo y lo espiritual de la Iglesia, refugiándose ésta en una neutralidad que puede ser ideológicamente instrumentalizada. Así, en América Latina, continente de opresión y miseria, respetar la autonomía, la neutralidad frente a lo temporal podrá equivaler a una sutil ideología de conservación del injusto "statu quo", que se manifiesta cuando la jerarquía eclesiástica reprueba una actitud, considerada subversiva, de un movimiento de apostolado laico o de un grupo sacerdotal. "Concretamente en América Latina la distinción de planos sirve para disimular la real opción política de un grueso sector de la Iglesia por el orden establecido" (6). En el fondo, el limitar la misión de la Iglesia a lo espiritual significaría una reducción escatológica de la obra salvadora de Cristo, sacándola "de donde late el pulso de la historia, de donde unos hombres, unas clases sociales, pugnan por librarse de la esclavitud u opresión a que los tienen sometidos otros - hombres y otras clases sociales" (7).

Ante los reduccionismos de la noción de salvación G. afirmará que "no hay dos historias, una profana y otra sagrada "yuxtapuestas" o "estrechamente ligadas", sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana.

1.2. La salvación se realiza a través de la mediación humana.

La comunión con los hombres es la mediación necesaria de la salvación como comunión con Dios e incluso constituye ya, si bien no totalmente, el contenido mismo de la salvación, definida como la plena comunión de los hombres con Dios y comunión de los hombres entre sí.

Según G., es el proceso de secularización el que ha contribuido a la revalorización del hombre, de su historia y su mundo: "La mundanidad aparece así como exigencia y condición de una auténtica relación del hombre y la naturaleza, de los hombres entre ellos y finalmente, de éstos con Dios" (8). Esta autocomprensión antropológica del hombre no se contrapone a la perspectiva cristocéntrica de la revelación, sino que la refuerza. El señorío del mundo por el hombre es la mediación del señorío de Cristo. En esta perspectiva, el devenir histórico de la humanidad puede y debe ser situado en el horizonte salvífico cristofinalizado. -- Hay una sola historia. Una historia cristofinalizada. Con esto G. se está colocando en un polo opuesto de una interpretación individualista, moralista y sacramentalista de la salvación, a la cual tendían las corrientes teológicas que distinguían excesivamente lo sobrenatural de lo natural, lo temporal de lo espiritual, lo histórico de lo escatológico. Se esfuerza por hacer ver cómo la obra salvífica de Dios abarca todas las dimensiones de la existencia humana superando toda dualidad esporecedora. Desde un punto de vista histórico y existencial es todo el hombre y todos los hombres los que están llamados al encuentro con el Señor, ya desde ahora en la historia y en tanto que constituyen una comunidad.

No cabe excluir lo temporal de la salvación, ya que la gracia de la salvación está presente en todo lo creado. No cabe hablar propiamente de un mundo profano que está en contraposición con lo sagrado, sino que tal distinción debe situarse más profundamente entre el egoísmo y el altruismo en el amor a los demás. El hombre Latinoamericano, cristiano o no, al participar en el proceso de liberación está ya participando en la obra salvadora (9).

1.3. El compromiso en la praxis de liberación define fundamentalmente la fe cristiana.

Para G., la aceptación por parte del hombre de la autocomunicación divina no es la fe entendida como creencia intelectual, ni siquiera la caridad como amor directo a Dios, sino el amor humano altruista y universal, que a su vez implica la actitud solidaria en la praxis de liberación. Al centrar la especificidad de lo cristiano en la caridad, G. se coloca en la misma línea de preocupación de la teología progresista, la cual entiende que salvarse es alcanzar la plenitud del amor, es entrar en el circuito de la caridad que une a las personas trinitarias: es amar como Dios ama. Esto es estar de acuerdo con la más genuina teología bíblica neotestamentaria: "El hombre está destinado a la total comunión con -- Dios y a la más completa fraternidad con los demás hombres (...). El camino que lleva a esa plenitud no puede ser otro que el del amor mismo, el de la participación en esa caridad, el de aceptar, explícita o implícitamente, decir con el Espíritu" "Abbá, Padre" (Gal. 4,6). Aceptación que es el fundamento último de toda fraternidad entre los hombres" (10).

Este amor humano tiene carácter salvífico para todos los hombres, creyentes o no. Pero para los cristianos que este amor se revele al mismo tiempo explícitamente como mediación salvífica implica cargarlo más de significación y repercusiones.

Para G., el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo; el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo; amar al prójimo es mediación necesaria del amor a Dios; amar al prójimo es amar a Dios (11).

La aportación más original de G. no es tanto el proponer la gracia de la caridad como centro de la vida cristiana, sino el reconocer el carácter salvífico del amor humano en sí mismo, superando una concepción sobrenatural de la caridad cristiana, superpuesta al amor humano. Según su concepción "la caridad no existe al lado o por encima de los amores humanos, no es lo "más sublime" de que un hombre es capaz, en tanto que gracia que se superpone al amor humano. La caridad es el amor de Dios en nosotros, y no existe fuera de nuestras posibilidades humanas de amar, - de forjar un mundo nuevo fraterno" (12).

Pero el amor al prójimo, la caridad tiene carácter político, en cuanto que el hombre al que se ama no es sólo el prójimo considerado individualmente, sino que "es el hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales. Es igualmente, la clase social explotada, el pueblo dominado, la raza marginada" (13). En Latinoamérica la caridad política, radicalmente vivida, lleva a la solidaridad con la clase -

explotada en el enfrentamiento de clases sociales. Para G., "nuestro amor no es auténtico si no toma el camino de la solidaridad de clase y de lucha social. Participar en la lucha de clases no solamente no se opone al amor universal, sino que ese compromiso es hoy la mediación necesaria e insoslayable de su concreción: el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos"

(14). Lo anterior no justifica odiar a la clase opresora, sino al contrario, la participación en la lucha de clases es el único medio para amar a los enemigos, pues el enfrentamiento les hará ver su responsabilidad en la situación de injusticia y les moverá a salir de ella.

La caridad política solidaria con los oprimidos debe ser, pues, una praxis de liberación en cuanto busca el cambio de estructuras socioeconómicas injustas que son causa del enfrentamiento de clases sociales e impiden la comunión de todos los hombres. La praxis de liberación entendida cristianamente quiere liberar tanto a los oprimidos como a los opresores. A los primeros se les libera de la miseria en que viven, a los segundos de la propia injusticia de la que son responsables. Esa liberación se presenta como mediación necesaria para poder lograr la comunión de clases, pueblos y razas y por ello mismo tiene carácter salvífico de comunión con Dios.

Para G., el contenido intelectual explícito de la fe no tiene el carácter de requisito salvífico, ya que la universalidad de la salvación impide reducir la eficacia de ésta sólo a aquéllos que tienen acceso a las verdades de la fe. Con lo anterior no está negando el sentido y la im-

portancia de la "ortodoxia" que ilumina el contenido de la revelación, sino que quiere devolverle a la "ortopraxis" la importancia que le corresponde según esa misma revelación. La verdad de la fe no puede limitarse a ser contemplada, sino que debe hacerse, "verificarse" en la praxis. Una fe que se redujese a la proclamación de dogmas sería estéril ya que el verdadero conocimiento de Dios implica la actuación de la justicia (15).

La fe verdadera tiene, pues, que "verificarse", hacerse verdad en la praxis de fraternidad universal. Sin embargo esta fraternidad está amenazada y rota por la injusticia social que alcanza dimensiones escandalosas en América Latina. Ante esta realidad el cristiano debe incorporarse a la praxis liberadora radical que aporta Cristo al redimir al hombre del pecado y de todas sus consecuencias y que a su vez incluye necesariamente las liberaciones sociopolíticas. Allí mostrará su fe al hombre cristiano. Sin esa praxis liberadora la fe pierde su autenticidad; así se está redescubriendo en el Evangelio la unión íntima entre la fe y la caridad. El amor es el sustento y la plenitud de la fe y de la praxis liberadora.

1.4. La liberación posee en Gutiérrez un triple significado.

Para G. la salvación va tomando carne en la medida en que los cristianos se comprometen en la praxis liberadora. De ahí que denomine a su reflexión "teología de la liberación".

"Hablar de teología de la liberación -dice- es buscar una respuesta al -

interrogante: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre"? (16)

La originalidad de la reflexión teológica que propone G. no debe verse tanto en la designación de la obra redentora y salvadora de Jesucristo como liberación, aspecto apuntado ya por Medellín (Justicia 3-5), sino en la explicación de la triple significación de la liberación: como liberación socio-política, como liberación auténtica histórica y como liberación redentivo-salvífica.

Lo que pretende su teología es iluminar desde la fe esos tres niveles de liberación, respetando su distinción epistemológica y mostrando su implicación mutua en el único y complejo proceso de salvación en Cristo: "Si la historia humana es una, me parece que hay que concebir el proceso de liberación como un proceso también único. Proceso único no quiere decir indiferenciado. En este proceso único que es la liberación, hay que distinguir tres niveles.

- Liberación política (económica, social, etc.) que es creación de una sociedad justa, etc.
- Liberación del hombre a lo largo de la historia. El tema del hombre nuevo; aquél que busca una liberación política busca más que eso, busca crear un hombre y una sociedad cualitativamente distinta.
- Liberación del pecado y entrada en comunión con Dios.

Me parece que no podemos entender en esta visión de fe la una sin otra. Hemos hablado del pecado como realidad intrahistórica e incluso política.

Liberación del pecado supone liberación política y supone la creación de un hombre-distinto y viceversa" (17).

En la liberación económica, social y política son las clases sociales y los pueblos oprimidos los que se liberan de las estructuras y regímenes opresores a través de una revolución social que inaugure una sociedad - socialista auténticamente humana y democrática. G., echando mano de la racionalidad científica que le proporcionan las ciencias sociales nos - presenta en su "Teología de la Liberación" páginas de apretado contenido (18).

En la liberación histórica permanente es el hombre y la humanidad entera los que se van haciendo cada vez más conscientes de su propio destino y emancipando de todo lo que se opone el despliegue de todas las dimensiones del hombre nuevo en una sociedad cualitativamente diferente por medio de una revolución cultural permanente. En este nivel, es la imaginación utópica la fuente epistemológica que permite la creación del proyecto histórico a realizar. Este segundo nivel de significación de la liberación que denominados utópico-histórica tiene una función hermenéutica clave dentro de la reflexión teológica de Gutiérrez (19).

En la liberación redentivo-salvífica es Cristo el que por su muerte y resurrección redime al hombre del pecado, como alienación fundamental, raíz de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre para vivir en comunión con él, fundamento de toda comunión entre los hombres. La fuente epistemológica en este nivel es la fe cristiana, en cuanto -- aceptación de la Palabra de Dios, recogida especialmente en la Biblia y

releída en la comunidad eclesial en un contexto histórico de praxis de liberación (20).

Si bien los tres niveles de significación de la liberación poseen su propia fuente epistemológica están estrechamente relacionados. Es por eso que para G. hablar de Teología de liberación es hacer un ensayo por ver cómo se relacionan entre sí los diferentes niveles de significación del término liberación (21). Entre estos niveles no existe separación real, pues los tres no son sino aspectos significativos de un mismo proceso - único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo.

Hemos considerado indispensable exponer en este apartado los niveles que implica la liberación dado que en G. la relación con el marxismo se entabla en los dos primeros niveles de significación.

2. LA CONCEPCIÓN DE MARXISMO EN G. GUTIÉRREZ.

Una de las corrientes de pensamiento que, juntamente con el cristianismo, mayor influjo ha tenido en la formación de la reflexión teológica de G. es el marxismo. El mismo declara que no se trata tanto de que los cristianos colaboren con marxistas, sino de una confluencia mucho mayor: -- "Hay una forma de colaboración al interior de nosotros mismos, que es la de mi fe cristiana con mi marxismo" (22).

No es fácil sin embargo exponer la recepción que del marxismo hace G. ya que éste no ha publicado una sistematización de los elementos marxistas

que inspiran su reflexión, si bien ha tenido cursos y conferencias sobre el tema, además de las referencias dispersas al mismo a lo largo de su obra (23).

Sin embargo como línea de orientación general se debe decir que para G. el marxismo, al cual él se remite en su reflexión, no es una filosofía en cuanto concepción total de la vida. Rechaza el marxismo de las presentaciones oficiales del Partido Comunista de la Unión Soviética, el cual es entendido como una doctrina monolítica que consta de tres partes principales: la filosofía, la economía política y la doctrina política, unidas en una inseparable unidad. La primera parte comprende el materialismo dialéctico, -que incluye la teoría filosófica y epistemológica- y el materialismo histórico -que aplica las leyes fundamentales de aquél al desarrollo social de la historia. El marxismo - leninismo, pues, en la ideología soviética se comprende no sólo como una teoría comunista económico-político-social, sino como una concepción total de la vida, sobre la que se basa esa teoría.

G. afirma que, así como el cristianismo, el marxismo precisa de una tarea de desideologización. Su reflexión teológica cuenta con el esfuerzo por comprender al marxismo a partir del pensamiento de Marx.

Según G., el núcleo original y más genuino del marxismo está constituido por la nueva relación epistemológica dialéctico-materialista entre la teoría y la praxis, descubierta por Marx, así como las nociones científico -histórico-materialistas de la teoría transformadora de la historia, expuestas inicialmente por Marx y susceptibles de verificación y en su

caso, de complementación y corrección según los diversos contextos históricos (24).

G. reconoce como central en el pensamiento de Marx la crítica epistemológica que aparece en las "Tesis sobre Feuerbach": "Conocer será para Marx algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo" (25). Acepta por tanto la nueva relación teoría-praxis propuesta por Marx. Se opera una "ruptura epistemológica", un salto cualitativo en la manera de conocer, según el cual el pensamiento tiene que surgir de la praxis y dirigirse a ella para convertirse así en teoría transformadora, que se verifica en la misma praxis. De ahí el interés de Marx en centrar su estudio en las condiciones materiales de la vida, a través de la economía política, para poder elaborar una ciencia de la historia que permita su transformación revolucionaria. Para G. Marx a partir de la crítica epistemológica va construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica": Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia" (26). Considera que el "materialismo histórico" de Marx no es una filosofía de la historia, sino ante todo "un método de interpretación histórica de la sociedad", que reconoce en las condiciones materiales de la vida, identificadas como el conjunto de las relaciones de producción que forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determina-

das formas de conciencia social.

Gutiérrez asume la aportación de Marx al esclarecimiento de los antagonismos sociales y ante ello comenta: "El objetivo que Marx se propone es abolir lo que origina la existencia misma de las clases sociales.

Pero las causas de la lucha de clases no se superan si antes no se toma conciencia de esta lucha y de sus exigencias en la construcción de una nueva sociedad" (27).

De lo que se trata es romper con el basamento de esta sociedad: La propiedad privada de los medios de producción. La revolución social, que permite la liberación en su significación económico-político-social, es por ello una revolución socialista que se mueve en el plano de la racionalidad científica del materialismo histórico marxiano: "Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia (referida a América Latina), puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O por lo menos hacer que ésta sea posible" (28).

Gutiérrez reconoce también elementos utópico-humanistas en el proyecto histórico marxiano. Se trata de la temática del "hombre nuevo", del "hombre total" expuesta sobre todo en los escritos de juventud de Marx (29). Además de recoger las intuiciones fundamentales del pensamiento marxiano, G., dada su postura crítica recoge las aportaciones del neo-marxismo europeo y del marxismo latinoamericano. De la escuela marxista italiana recoge el pensamiento de A. Gramsci, que reconoce el valor de -

la filosofía popular y espontánea de la masa, que no debe ser absolutamente contrapuesta a la filosofía científica, sino que a través de una filosofía de la praxis debe buscarse la unidad ideológica de todo el bloque social, no limitando la actividad científica y manteniendo a las masas en un nivel cultural bajo, sino construyendo un bloque intelectual-moral que haga posible el progreso intelectual de las masas.

Del pensador francés L. Althusser, "el marxista más original de los últimos años", recoge, no sin cierta reserva crítica, su concepción del marxismo "fundamentalmente como ciencia", frente a una interpretación excesivamente humanista. Aceptando que el marxismo es fundamentalmente una ciencia hará notar que la posición de Althusser es excesivamente rígida debido a su concepción estructuralista y, por lo tanto, neopositivista, de la ciencia; lo que le impide una valoración positiva de la utopía, - contrapuesta a la ideología, como movilizadora de la praxis revolucionaria (30).

En G. se aprecia también la influencia de E. Bloch, uno de los representantes de la llamada "corriente cálida del marxismo" que pretende corregir el dogmatismo de ciertas interpretaciones marxistas. Presta atención a su obra "El Principio Esperanza", basada en la "Ontología del Aún-no ser", en la que este autor se abre a la esperanza dinámico-ontológica de llegar a lo real a través de lo que todavía no está presente. Es clara la influencia de este autor en la concepción de Gutiérrez sobre la utopía (31). Dos latinoamericanos marxistas influyen también en la concepción del marxismo de Gutiérrez: Mariátegui y el "Che" Guevara.

Es en sintonía con la línea de su compatriota Mariátegui que G. entiende el Marxismo no como un cuerpo de principios y consecuencias rígidas, sino como quien proporciona, a través de las categorías epistemológicas y -- científicas del materialismo histórico un "método de interpretación histórica de la sociedad", abierto a la crítica proveniente de la misma realidad histórica. Citando a Mariátegui, marxista latinoamericano con fuerte influencia de Gramsci, se expresa en los siguientes términos: "Según Mariátegui, el marxismo no es "un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales... El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sin descuidar ninguna de sus modalidades". Y es que para Mariátegui el materialismo histórico es ante todo, como para muchos en América Latina "un método de interpretación histórico de la sociedad". Fiel más allá de todo dogmatismo, a sus fuentes, a las intuiciones centrales de Marx, y simultáneamente fiel a una realidad histórica original (32).

El marxismo del "Che" Guevara, que considera revestido de los elementos utópicos aceptados en la misma obra de Marx, le lleva a entender que el marxismo además de ser instrumental socioanalítico es, a partir de ese análisis, constructor de un proyecto histórico en el que se superan los antagonismos de la sociedad actual. "El hombre nuevo del "Che" Guevara -dice- es la utopía. (...) El famoso articulito o carta "El socialismo y el hombre en Cuba" está llena de esa idea del hombre nuevo, de amor, etc., que es lo que moviliza finalmente, y ahí se planteará cómo crear un hombre nuevo en una sociedad socialista" (33).

3. RELACION MARXISMO-CRISTIANISMO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACION DE G. GUTIERREZ

3.1. Justificación metodológica de la utilización del marxismo.

La reflexión teológica de G. nos ha planteado que los hombres, cristianos o no, se comprometen mediante la praxis en un único proceso de liberación, proceso en el cual reconocen tres momentos o niveles en mutua relación e interdependencia: el nivel socioeconómico-político, el nivel utópico-histórico y el nivel de la fe o redentivo.

Es dentro del anterior esquema de significación de la liberación que se entiende la valoración que hace G. del marxismo.

Para el momento socioeconómico-político de la liberación ni el Evangelio ni la reflexión teológica aportan racionalidad propia; ésta le corresponde a las ciencias sociales. Y el teólogo al emplear las distintas disciplinas sociales que aportan el mejor conocimiento de la realidad lo hará respetando el campo propio de dichas disciplinas humanas.

Para G., el encuentro de la teología con el marxismo no es directo, pues afirma que en ningún momento, ni explícita ni implícitamente, su reflexión teológica se propuso un diálogo con el marxismo. El encuentro se realiza con las ciencias sociales; con el marxismo sólo de manera indirecta: "Tener en cuenta el contexto de la pobreza y la marginalización, en orden a una reflexión teológica, lleva (...) a su análisis desde el punto de vista social y para ello se hace necesario apelar a las disciplinas correspondientes. Esto significa que si hay encuentro éste se da

entre teología y ciencias sociales, y no entre teología y análisis marxista, salvo por los elementos de éste que se hallan en las ciencias sociales contemporáneas, en particular tal como se presentan en el mundo latinoamericano" (34).

Son las ciencias sociales y no la teología las que deben proponer los instrumentos de análisis, las soluciones estratégicas y las alternativas políticas. Los elementos a que se ha hecho referencia son fundamentalmente las categorías del materialismo histórico. Ya hemos visto como el materialismo histórico, entendido como ciencia de la historia, es para G. el aporte fundamental de la obra de Marx. Son los elementos del materialismo histórico los que considera aportes permanentes a las ciencias sociales contemporáneas, y como tales es que los utilizará para el análisis social y económico de la realidad latinoamericana.

Es ésta la relación fundamental, aunque según él indirecta, de la Teología de la liberación y el marxismo. Se rechaza por ende, el marxismo entendido como concepción totalizadora de la vida (35).

Pero G. utiliza también el marxismo para el segundo momento de la liberación. Aunque no lo afirme expresamente, su reflexión teológica relativa al nivel utópico-histórico está construido con elementos que reconoce tanto en Marx como en otros marxistas europeos y latinoamericanos. El momento utópico de la liberación, tal como lo desarrolla G. es de cuño eminentemente marxista: "El proyecto histórico, la utopía de la liberación como creación de una nueva conciencia social, como apropiación social no sólo de los medios de producción, sino también de la gestión

política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la liberación cultural, es decir, el de la creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad distinta y solidaria" (36).

En el texto anterior podemos apreciar tanto categorías del materialismo histórico como elementos propiamente utópicos del marxismo.

Dado que el Evangelio no proporciona una utopía, pues ésta es obra humana, G., asimilando los aportes de distintos autores sobre el momento utópico de la praxis humana, de manera especial del campo marxista, construye una que resulta ser en sus elementos la utopía, el "lugar" histórico, que construye el marxismo desde su praxis revolucionaria.

Para G., pues, la praxis de liberación no está determinada solamente por el proyecto histórico; éste aunque basándose en la racionalidad científica se construye fundamentalmente desde la imaginación.

En la siguiente sección se presentan algunos elementos marxistas que sobresalen en la teología de G.; y además se exponerá cómo el elemento utópico es considerado como de convergencia entre marxismo y cristianismo.

3.2. Elementos marxistas en la Teología de G. Gutiérrez.

3.2.1. La Praxis: Categoría epistemológica.

G. recoge positivamente la crítica epistemológica hecha por Marx, tanto del idealismo dialéctico de Hegel como del materialismo antiguo inclui-

do el de Feuerbach, superando dialécticamente a ambos. De este último tomará la objetividad del mundo exterior y del primero la capacidad transformadora del hombre. Conocer será para Marx algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo. G., acepta la nueva relación teoría-praxis propuesta por Marx. Se trata de una -- "ruptura epistemológica", de un salto cualitativo en la manera de conocer: el pensamiento tiene que surgir de la praxis y dirigirse a ella para convertirse así en teoría transformadora, que se verifica en la misma praxis. Gutiérrez, para el caso, maneja textos marxianos que explicitan tal crítica epistemológica: "La falla fundamental de todo materialismo --incluyendo el de Feuerbach reside en que sólo percibe la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como praxis no de un modo subjetivo".

"Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es transformarlo" (Tesis sobre Feuerbach) (37).

De lo anterior se desprende el porqué Marx a un cierto momento centrará sus fuerzas en la elaboración de una ciencia de la historia que permita su transformación revolucionaria. Según G., únicamente a partir de los avances de esta nueva ciencia puede el ser humano ir adquiriendo nuevas perspectivas en su relación con la naturaleza y la sociedad y de aquí una nueva autocomprensión, que permita fundamentar una nueva filosofía que responda a los interrogantes planteados por los avances científicos en relación con el sentido de la vida (38).

Entender la teología como reflexión crítica de la praxis liberadora a la

luz de la Palabra es algo que G. debe en buena medida al marxismo. El marxismo, centrado en la praxis y dirigido a la transformación del mundo ha influido en los últimos tiempos para que el cristianismo redescubra los aspectos existenciales y activos de la vida cristiana. Sostiene G. que la "teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo", y que es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia.

Es el marxismo, según Gutiérrez, quien ha hecho percibir a la teología que la praxis es lugar teológico y por tanto, fuente de conocimiento. - La teología percibe gracias a ese cotejo con el marxismo "lo que su esfuerzo de inteligencia de la fe recibe de esta praxis histórica del hombre, así como lo que su propia reflexión puede significar para esa transformación del mundo" (39). Hacer teología a partir de la praxis histórica liberadora es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente. "Pero es hacerlo no a partir de un gabinete sino echando raíces, allí donde late, en este momento, el pulso de la historia" (40). La teología así entendida es la teoría surgida desde el compromiso, desde la praxis de liberación de las comunidades cristianas a lo largo del continente latinoamericano. "La teología es una reflexión, es decir, un acto segundo, es un volver atrás, reflexionar, viene después de la acción. La teología no es lo primero, lo primero es el compromiso; la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción. Lo central es la caridad, eso es comprometerse; la teología viene después" (41). Y --

en la conclusión de su Teología de la Liberación G. reafirma la primacía de la acción: "La teología de la liberación, que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso..." (42). Queda manifiesto, pues, cómo G. asume del marxismo la primacía epistemológica de la praxis y cómo ésta es reconocida y aplicada como presupuesto de su labor teológica.

3.2.2. La Lucha de clases: elemento interpretativo básico.

El primer nivel de significación de la liberación que G. analiza es la liberación económica, social y política de las clases sociales explotadas y de los pueblos oprimidos en América Latina. Se trata de un tema insólito en una reflexión teológica de cuño tradicional y posible únicamente para un teólogo con formación científica amplia. El nivel epistemológico que predomina en el análisis y en la crítica quiere ser preferentemente de racionalidad científica, basándose en constataciones empíricas comprobables según el método de las ciencias sociales, que tratan de objetivar la realidad económica, social y política proporcionando teorías explicativas y políticas directivas, que a su vez pueden y deben ser verificadas en sus diversos grados de validez a través de sucesivos análisis.

G. como teólogo no tiene la pretensión de aportar nuevas teorías o políticas socioeconómicas, sino que más bien modestamente intenta entablar un diálogo con los representantes de las ciencias sociales actuantes en

América Latina.

La teoría interpretativa de la realidad latinoamericana que G. considera fecunda es la "teoría de la dependencia": "El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países. En efecto, la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más" (43).

G. se limita a recoger las afirmaciones de algunos de los científicos sociales latinoamericanos que sostienen la teoría de la dependencia, tanto de aquéllos de orientación un tanto ecléctica como de los que se inspiran en el marxismo. Pero afirma que esta teoría necesita de una labor de decantación que elimina los aspectos menos científicos, de precisión de los conceptos empleados y de aplicación de las grandes categorías a realidades cada vez más complejas y en constante evolución. Tarea que considera imprescindible si se quiere hacer efectiva una hipótesis fecunda, y evita pseudointerpretaciones y soluciones de facilidad (44).

Sin embargo, aunque G. recoge con optimismo la teoría de la dependencia como elemento interpretativo de la realidad latinoamericana, muy pronto nos alerta que ésta perdería su virtualidad sino se interpreta dentro del contexto mundial de la lucha de clases: "Pero sólo un análisis de clase permitirá ver lo que está realmente en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes. No tener en cuenta sino el en-

frentamiento entre naciones disimula, y finalmente suaviza, la verdadera situación. Por eso, la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial" (45).

El texto anterior nos muestra cómo Gutiérrez recoge claramente la categoría de lucha de clases, noción fundamental del materialismo histórico.

La aceptación de tal categoría es explicable dado que Gutiérrez asume del marxismo la concepción materialista de la histórica. Para él, ha sido el marxismo quien ha hecho ver con fuerza que no solamente existe una ciencia de la naturaleza sino que hay también una ciencia de la historia, que tiene leyes y maneras de conocerlas: "Conocer será para Marx algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo. Partiendo de estas primeras intuiciones, Marx irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia" (46).

Para Gutiérrez el aporte fundamental del marxismo se sitúa en esta línea. En su reflexión sobre el nivel social, económico y político de la liberación G., si bien efectúa una recepción crítica de la teoría de la dependencia más radicalmente fundamenta su argumentación en algunas categorías del materialismo histórico marxiano, tales como la lucha de --

clases y la revolución: "Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de producción, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O por lo menos hacer que ésta sea posible" (47).

Para G. reconocer la lucha de clases no depende de opciones éticas o religiosas sino de situarse en el terreno de la racionalidad científica. Es la historia la que presenta caracteres conflictivos que parecen oponerse a la construcción de la fraternidad humana: "la lucha de clases forma parte en efecto, de nuestra realidad económica, social, política cultural y religiosa. Su evolución, su alcance preciso, sus matices, - sus variaciones son objeto de análisis de las ciencias sociales, pertenecen a terreno de la racionalidad científica" (48).

Y Gutiérrez recoge la aportación de Marx al esclarecimiento de los antagonismos sociales, en la carta de éste a J. Weydemeyer: "En lo que me concierne no es mío el mérito de haber descubierto ni la existencia de clases en la sociedad moderna, ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases y los economistas burgueses habían estudiado su anatomía económica. Lo que hice de nuevo fue: 1. demostrar que la existencia de clases no está ligada sino a etapas del desarrollo histórico determinado de la producción; 2. que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3. que esta dictadura mis-

ma no constituye sino una transición a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases (...)" (49).

Y al comentar el texto anterior G. aclara que la lucha de clases es inherente a la organización clasista de la sociedad; que el objetivo que Marx se propone es abolir lo que origina la existencia misma de las clases sociales; que las causas de la lucha de clases no se superan si antes no se toma conciencia de esa lucha y de sus exigencias en el proceso de construcción de una nueva sociedad.

Se reconoce, pues, la aportación marxiana al análisis científico de la historia, es decir, el descubrimiento de las tendencias dinámicas que determinan dialécticamente la formación, evolución y desaparición de las - clases sociales.

Ante esta realidad presentada por la racionalidad científica, la pregunta que se plantea desde la fe cristiana es cómo ser cristiano dada la - existencia de este enfrentamiento de clases. Para G. la neutralidad en esta materia no es posible, pues, "forjar una sociedad justa pasa necesariamente hoy por la participación consciente y activa en la lucha de -- clases que se opera ante nuestros ojos" (50). Y sostiene desde una perspectiva teológica que el cristiano apoyado en el postulado fundamental - del Evangelio, del amor universal a todos los hombres, tendrá que optar. Siguiendo en este punto a G. Girardi, se esfuerza en hacer ver cómo la -- participación en la lucha de clases, solidarizándose con la clase explotada, no sólo no es incompatible con el mandamiento cristiano del amor - universal, sino que es precisamente la realización concreta de éste:

"Combatir real y eficazmente, no odiar; en eso consiste el reto, nuevo como el Evangelio: amar a los enemigos (...) Hoy en el contexto de la lucha de clases, amar a los enemigos supone reconocer y aceptar que se tiene enemigos y que hay que combatirlos (...), nuestro amor no es auténtico si no toma el camino de la solidaridad de clase y de lucha social" (51). No actuar así es perderse en abstracciones, en "llamamientos líricos a la armonía social". El cristiano al participar en esta lucha, solidarizándose con el oprimido, mostrará su amor también para con el opresor, al liberarle de su propia e inhumana condición de tal.

Participar en la lucha de clases es hoy, para G., la mediación insoslayable para lograr la concreción del amor universal: el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos (52).

3.2.3. La revolución: mediación de la liberación.

El tema de la revolución, como mediación para la liberación económica social y política de las clases sociales y pueblos oprimidos, es central en la teología de la liberación de Gutiérrez; la recepción del lenguaje revolucionario en su reflexión teológica se muestra evidente al abordar sus obras.

Desde el inicio se adhiere a las conclusiones de los científicos de la dependencia en torno a la inviabilidad del desarrollo autónomo latinoamericano dentro del marco del sistema capitalista internacional. Y dada esta inviabilidad del desarrollo autónomo, debido a la dependencia,

aparece la necesidad de liberarse de ella, participando activamente en el proceso de liberación, siendo esta participación la clave hermenéutica que abre la posibilidad de comprender más profundamente la racionalidad científica del proceso y sobre todo las motivaciones de justicia que lo inspiran: "Dependencia y liberación son términos correlativos. Un análisis de la situación de dependencia lleva a sacudirse de ella. Pero al mismo tiempo, la participación en el proceso de liberación permite adquirir una vivencia más concreta de esa situación de dominación, percibir su densidad, y lleva a desear conocer mejor sus mecanismos; permite también poner de relieve las aspiraciones más profundas que están en juego - en la lucha por una sociedad más justa" (53).

G. insiste en el fracaso comprobado de los esfuerzos reformistas y desarrollistas, precisamente por no haber atacado la principal causa de la situación, que es la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos en relación a otros, expresión de dominación de unas clases sobre otras. Considera que el desarrollo auténtico de América Latina sólo se dará si ésta se libera de la dominación ejercida por los grandes capitalistas y, en especial por el país hegemónico: los Estados Unidos de Norteamérica, y sus aliados naturales: los grupos dominantes nacionales (54).

De lo anterior desprende G. la necesidad de la revolución, como mediación para la liberación de América Latina, necesidad reforzada por la evidencia de los comprometidos ya en el proceso de liberación: "Se hace en -- efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán

de su situación sino mediante una transformación profunda, una revolución social, que cambie radical y cualitativamente las condiciones en que viven actualmente" (55).

La revolución social a la que se refiere G. no es una revolución liberal que busca una mayor participación popular en las tareas de gobierno según los esquemas liberales más o menos democráticos, sino que es una revolución socialista en cuanto que busca también la transformación del modo de producción económico - paso del modo de producción capitalista al socialista- mediante la apropiación social de los medios de producción: "Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista, o por lo menos, hacer que ésta sea posible" (56).

Para Gutiérrez, la lucha de clases tiene un carácter claramente revolucionario, y se orienta a suprimir la apropiación por unos pocos de la plusvalía creada por el trabajo de los más. Esta apropiación social de los medios de producción se considera como paso necesario para construir una sociedad socialista, más justa, libre y humana.

Al hablar de revolución G. se hace portavoz de los sectores oprimidos que van tomando lentamente conciencia de sus intereses de clase y de la necesidad del proceso revolucionario para transformar el sistema económico, social y político. De ahí que G. no especifique con precisión el tipo de estrategia y táctica que deberían adoptar esa revolución, ya que

en este punto no hay una orientación uniforme entre los comprometidos en el proceso de liberación: desde la movilización por medio del foquismo guerrillero, hasta un nacionalismo de izquierda con reformas revolucionarias. De cualquier manera considera que entre los diversos grupos incorporados al proceso de liberación la "inspiración socialista" es la más fecunda y la de mayor alcance, aunque no pueda hablarse de una orientación única (57).

Dos puntos le parecen a G. importantes para encauzar debidamente este proceso revolucionario de liberación. Por primero, no debe limitarse a un ámbito nacional, sino que debería envolver todo el subcontinente latinoamericano, para asegurar así la comunidad histórica y cultural de los pueblos latinoamericanos. En segundo lugar, es necesario romper la dependencia cultural y los mimetismos o inconsciente y lanzarse a la búsqueda de vías socialistas propias "indo-americanas", que más allá de todo dogmatismo sean fieles a las intuiciones generales de Marx y simultáneamente a la realidad histórica original latinoamericana. Gutiérrez propone como ejemplo inspirador de esta doble fidelidad a J. Carlos -- Mariátegui, para quien el marxismo "no era un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales (...). El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades" (58).

Mariátegui, y por tanto Gutiérrez, al entender la revolución superando los ámbitos nacionales, comparte la intuición marxiana, respecto a la necesidad de la revolución a nivel mundial.

En el segundo aspecto, es clara la influencia de Gramsci. Mariátegui, seguidor de éste, va a revalorizar todos los aspectos de la realidad latinoamericana; sin menospreciarlos, deben integrarse en la construcción de un socialismo latinoamericano. Y esto es posible pues para él el marxismo es ante todo "un método de interpretación histórica de la sociedad" y "no una filosofía de la historia". Y sostiene además que es preciso hacer un esfuerzo para liberar la racionalidad científica del "materialismo histórico" de todo elemento ideológico, separándolo del "materialismo dialéctico" filosófico entendido como concepción total de la vida. Y en la misma línea, y siguiendo también a Mariátegui, G. avisa que "sólo una praxis revolucionaria suficientemente vasta, rica e intensa, y con la participación de hombres provenientes de diversos horizontes, puede crear las condiciones de una teoría fecunda" (59). Esto parece una clara referencia a la colaboración entre socialistas de diversa procedencia, cristiana o no, en la praxis social hacia la construcción del socialismo.

3.3. La utopía: elemento de convergencia entre marxismo y cristianismo.

Uno de los puntos centrales en el pensamiento de G., clave para la comprensión profunda de su reflexión teológica, es el segundo nivel significativo de la liberación, que concibe al hombre como agente de su propio destino en la historia, que se va emancipando de todos los obstáculos en la conquista paulatina de una libertad real y creadora, que a través de una revolución cultural y permanente lleva a la construcción de un hombre nuevo en una sociedad cualitativamente diferente, más justa

y más solidaria (60).

Para el primer nivel o significación de la liberación la racionalidad la tienen las ciencias sociales. De ahí, que G. recoja las aportaciones de los científicos sociales latinoamericanos y los aportes del marxismo, en tanto ciencia de la historia. Para este nivel el cristiano no cuenta con elementos aportados desde su fe.

Si esto es así, la pregunta abierta iría encaminada a establecer cuál es el punto de enlace entre cristianismo y marxismo, ya que aunque en ese primer nivel no se tocan, cristianos y marxistas están comprometidos conjuntamente en un mismo proceso de liberación. Más aún, cristianos marxistas no ven contradicción en su propio compromiso.

La respuesta de G. es que el punto de enlace, de convergencia, se da en el segundo nivel o significado de la liberación, el cual se puede denominar utópico-histórico. Esta liberación emancipadora del hombre a lo largo de la historia tiene como fuente de conocimiento la racionalidad imaginativa utópico-histórica, o sea la imaginación no fantasiosa, sino racional y creativa, que concibe la historia como un proyecto a realizar en la que el hombre analizando su pasado histórico retrospectivamente, busca descubrir el sentido de su existencia y lo proyecta prospectivamente hacia el futuro (61).

Para G. la relación marxismo-cristianismo tiene que verse en el contexto amplio de la acción política. Al reconocer, siguiendo en esto a Blanquart, que en la acción política hay dos niveles, el nivel de la ciencia

y el nivel de la utopía, sostiene que este último es el lugar de encuentro entre marxismo y cristianismo. Para G., tanto cristianos como marxistas construyen un proyecto histórico, una utopía, que aunque no idéntica posee "suficientes puntos de contacto, de coincidencias, identificaciones parciales como para unirse en una praxis común política" (62).

Con el término utopía G. quiere designar lo que ha significado en las últimas décadas, es decir, como proyecto histórico de una sociedad cualitativamente distinta y que expresa la aspiración al establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los hombres. Sostiene, en la línea de la célebre Utopía de Tomás Moro, que el pensamiento utópico asume su calidad subversiva y movilizadora de la historia, pues le caracteriza la relación con la realidad histórica, la verificación en la praxis y su índole racional (63).

La utopía se relaciona con la realidad histórica en tanto significa necesariamente una denuncia del orden existente, y además, un anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad: "Es algo que lleva hacia adelante, es un proyecto hacia el futuro, un factor dinámico y movilizador de la historia. A esto último es lo que se considera el carácter prospectivo de la utopía (64).

Pero la denuncia y el anuncio se realiza solamente a través de la praxis histórica. Eso es lo que se quiere decir cuando se habla de la utopía como movilizadora de la historia y subversiva del orden existente, pues si la utopía no llevara a una acción en el presente sería una eva-

sión de la realidad. La utopía debe conducir a un compromiso en pro del surgimiento de una nueva conciencia social, de nuevas relaciones entre los hombres.

Y Gutiérrez anota, a la vez, que la utopía pertenece al orden racional: "La utopía es algo racional o, como algo irracional, es el aspecto de imaginación. Sin imaginación no hay ciencia. Lo que los sociólogos llaman imaginación sociológica, por ejemplo, es lo que permite crear en sociología. La utopía es la creadora de la acción política. Fundamentalmente, la utopía es algo racional que aparece justamente en los momentos de crisis. Es la gran protesta. Cuando la ciencia se dogmatiza y en cierto modo se ideologiza, cuando los moldes se ideologizan, la utopía aparece para romper esos moldes. La acción política es, entonces ciencia, por un lado, y utopía por otro" (65).

G. discute con Althusser y le reprocha el que no dé cabida a la utopía dentro del marxismo y reaita a ésta al plano de la ideología. Le reconoce el haber destacado que el marxismo es fundamentalmente ciencia pero no comparte con él el enviar todo lo que no es ciencia al mundo de la inconciencia, a lo emotivo. Althusser dice no vé que en lo que él llama ideológico hay algo que no es, que la utopía es algo racional.

La utopía para Gutiérrez, entendida como motor de la historia y moviéndose constantemente es el punto de contacto entre fe y acción política con la ciencia (66). Este momento utópico no se opone a la ciencia sino que más bien la potencia, pues además de mover la praxis posibilita el conocimiento de la realidad en tanto modelo que relativiza los logros

obtenidos. "Lo que es un proyecto -dice- está muy metido en el plano científico, sin perder la ciencia su autonomía. No es tampoco yuxtapuesto; la utopía no se yuxtapone, es decir, se trabaja científicamente movido por la utopía y de hecho, en las realizaciones científicas, hay utopía" (67). En apoyo a lo anterior G. hace referencia a "El Capital", en donde a pesar de ser trabajo científico nota una especie de indignación en Marx cuando analiza la sociedad capitalista. Tal indignación viene -- del análisis de un sistema que es también objetivo y que encierra una actitud rechazable. Hay algo que está dentro del sistema de producción capitalista que él analiza, un fondo de concepción del hombre, de utopía, que él rechaza con la suya. Todo lo anterior es lo que Althusser rechaza y lo considera ideología. Y es que Althusser reconoce en Marx una "ruptura epistemológica" que se opera entre los trabajos de juventud y de madurez de Marx, ruptura que señala el paso de la ideología a la ciencia, reenviando todo elemento utópico de la obra de Marx a la ideología. -- Gutiérrez, en cambio, hablará de una evolución que respeta la unidad profunda de la obra marxiana, rechazando la unilateralidad tanto de una "reducción científica" como de una "reducción antropológica". Los elementos utópico-históricos del proyecto histórico marxiano los encontrará tanto en el joven Marx como en el Marx de "El Capital" (68).

Gutiérrez influido por Althusser reconocerá que el marxismo es fundamentalmente una ciencia, pero no lo reducirá a ello. Piensa que entenderlo sólo como ciencia es empobrecerlo, pues posee además los elementos utópicos que provocan la movilización de las masas. El marxismo es ciencia y es utopía. Es una ciencia en proceso, pues la utopía le hará ir rela-

tivizando sus propios logros.

Los proyectos del "hombre matinal" y del "hombre nuevo" de Mariátegui y del "Che" Guevara, respectivamente, le parecen a G. símbolos movilizados para los que luchan en el proceso de liberación. "El socialismo ahora -decía el "Che" Guevara-, en esta etapa de la construcción del socialismo y del comunismo, no se ha hecho simplemente para tener fábricas brillantes, se está haciendo para el hombre integral, el hombre debe transformarse conjuntamente con la producción que avance, y no haríamos una tarea adecuada si solamente fuéramos productores de artículos y no fuéramos a la vez productores de hombres" (69).

Para G., la fe y la acción política, el cristianismo y el marxismo, entendido éste como praxis política, entran en relación correcta y fecunda a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, es decir, a través de la utopía. Para él, marxistas y cristianos, pueden entender la liberación política como un camino hacia la utopía de un hombre más libre, más humano, protagonista de su propia historia. Es esta utopía la que lleva a cristianos y marxistas a denunciar y rechazar la sociedad capitalista vigente y comprometerse en la praxis revolucionaria que la destruye y va creando las bases de otro modelo de sociedad alternativa: "El proyecto histórico -dice G.- la utopía de la liberación como creación de una nueva conciencia social, como apropiación social no sólo de los medios de producción, sino también de la gestión política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la revolución cultural, es decir, de la creación permanente de un hombre nuevo en una -

sociedad distinta y solidaria" (70). En otro lugar hemos apuntado como para G. ese modelo alternativo se identifica con la sociedad socialista.

La liberación social, económica y política será entendida para el cristiano como la concreción de la liberación del pecado, raíz última de toda injusticia, de todo despojo, de toda disidencia entre los hombres.

4. CONCLUSIONES:

Hemos querido exponer principalmente la valoración y utilización que hace del marxismo la teología de G. Gutiérrez. Ello implicó mostrar, en primer lugar, la justificación metodológica de la utilización del marxismo en su quehacer teológico y luego pasar a exponer, por un lado, los elementos que asume de tal racionalidad, y por otro, la convergencia que encuentra entre marxismo y cristianismo.

Todo lo anterior exigía, sin embargo, mostrar desde qué concepción de cristianismo y de marxismo parte G. para validar tal utilización y reconocer tal convergencia.

Presentamos a continuación los puntos que consideramos resumen los aspectos citados.

1. Para G. la praxis cristiana se inscribe dentro de un único proceso liberador, en donde no se puede separar lo profano de lo sagrado, lo natural de lo sobrenatural, lo temporal de lo espiritual. Se trata de un proceso de salvación - liberación que exige la comunión con los hombres como mediación necesaria para la comunión con Dios.

2. Lo que define fundamentalmente la fe cristiana no es la aceptación de un contenido intelectual explícito de la fe sino el compromiso en la praxis de liberación. Con lo anterior G. sin negar el sentido y la importancia de la "ortodoxia" devuelve a la "ortopraxis" la importancia fundamental que a ésta le asigna la misma revelación. La fe sería vacía si no se "verifica", si no se hace verdad en la praxis de fraternidad universal.
3. La liberación en G. posee un triple nivel o significado: derrumbar estructuras socio-económico-políticas injustas, buscar a lo largo de la historia la creación de un hombre nuevo y una sociedad cualitativamente distinta y liberar a los hombres del pecado para hacerlos entrar en comunión plena entre sí y con Dios.
4. Para el momento socio-económico-político de la liberación ni el Evangelio ni la reflexión teológica aportan racionalidad propia; ésta les corresponde a las ciencias sociales. El teólogo debe echar mano de las distintas disciplinas sociales que aportan el mejor conocimiento de la realidad, y lo hará respetando el campo propio de dichas disciplinas humanas.

Según G. su teología no ha pretendido ni explícita ni implícitamente entrar en diálogo ni mucho menos asumir la racionalidad marxista para su análisis de la realidad latinoamericana. Afirma que el encuentro de su teología es con las ciencias sociales, y que con el marxismo ése se realiza solamente a través de los elementos que éste ha aportado a las ciencias sociales contemporáneas. Por tanto considera

que el uso que la teología hace del marxismo es en la medida en que éste forma parte constitutiva del instrumental socioanalítico que los científicos sociales consideran explica mejor la realidad latinoamericana y abre los caminos para su transformación.

5. Para G. el aporte principal de Marx es el materialismo histórico, entendido éste no como una filosofía de la historia sino "como método de interpretación histórica de la sociedad". Ha sido el estudio directo de la obra marxiana y la influencia de Althusser y de Mariátegui, entre otros, lo que le ha llevado a tal conclusión. No acepta, por tanto, que el marxismo sea ese todo monolítico - materialismo - histórico y materialismo dialéctico- pregonado por el marxismo -leninismo del Partido Comunista de la Unión Soviética, del que se desprende que el marxismo es una concepción totalizante.
6. Gutiérrez asume de Marx, en primer lugar, lo que considera central - en el pensamiento de éste y que permite un salto cualitativo en la manera de conocer: la crítica epistemológica. Según ésta, el pensamiento tiene que surgir de la praxis y dirigirse a ella para convertirse así en teoría transformadora que se verifica en la misma praxis. Y en segundo lugar, las categorías que Marx forja para la elaboración de la ciencia de la historia, es decir, el materialismo - histórico. Dos de ellas utiliza de manera sobresaliente: lucha de clases y revolución. La primera entendida como la realidad que está a la base de todo antagonismo social y ante la cual el cristiano no puede permanecer neutral; la segunda entendida como la única alternativa para superar la conflictividad de la sociedad presente.

7. Gutiérrez utiliza también el marxismo en la consideración del segundo momento de la liberación, aunque no lo afirme expresamente. Su reflexión teológica relativa al nivel utópico-histórico está construido con elementos que él mismo reconoce tanto en Marx como en otros marxistas europeos y latinoamericanos. La influencia de Bloch, de Mariátegui y del "Che" Guevara, entre otros, le llevan a concluir que a pesar de que el marxismo es fundamentalmente ciencia, posee un proyecto histórico, una utopía, la cual además de potenciar la praxis de liberación posibilita un mejor conocimiento de la realidad.
8. Para G., es el proyecto histórico, la utopía, el lugar de convergencia entre marxismo y cristianismo. Entendiendo a ambos como praxis política de liberación afirma que es en la acción política, a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, es decir, a través de la utopía, donde entran en relación correcta y fecunda marxismo y cristianismo. Para él, tanto marxistas como cristianos pueden entender la liberación política como un camino hacia la utopía de un hombre más libre, más humano y protagonista de su propia historia.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- (1) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. Perspectivas. Salamanca, Sígueme, 1973. Pág. 15.
- (2) Ibid. Pág. 18
- (3) Ibid. Cfr. Pág. 193-200
- (4) Ibid. Pág. 106
- (5) Ibid. Pág. 89
- (6) Ibid. Pág. 96
- (7) Ibid. Pág. 240

- (8) Ibid. Pág. 100
 (9) Ibid. Cfr. pp. 106-108
 (10) Ibid. Pág. 257; Cfr. pp. 254-265
 (11) Ibid. Cfr. pp. 260 ss.
 (12) Ibid. Pág. 258
 (13) Ibid. Pág. 264
 (14) Ibid. Pág. 358
 (15) Ibid. Cfr. pp. 27, 32-34
 (16) Ibid. Pág. 73
 (17) Gutiérrez, G.: Marxismo y Cristianismo. En Cristianos Latinoamericanos y Socialismo. CEDIAL, Bogotá, 1972. Cfr. Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. Op. Cit. Pp. 67 ss.
 (18) Cfr. Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. O. Cit. pp. 43-52, 113-131
 (19) Ibid. Cfr. pp. 52-62; 68, 238-241; 315-318; Cfr. Gutiérrez, G. Marxismo y Cristianismo, Op. Cit. pp. 23-33
 (20) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. O. Cit. pp. 62-69; 199-265; 297-309
 (21) Ibid. Cfr. p. 73
 (22) Gutiérrez, G. Marxismo y Cristianismo. O. Cit. p. 29
 (23) Por ejemplo en Teología de la Liberación, en las pp. 49, 56-58, 130, 279, 286-288, 314, 355; y en Marxismo y Cristianismo
 (24) Cfr. Teología de la Liberación. p. 56-58 y Marxismo y Cristianismo.
 (25) Teología de la Liberación. P. 57. Cfr. 279 ss. y 287 ss.
 (26) Ibid. p. 57
 (27) Ibid. p. 355
 (28) Ibid. p. 52
 (29) Ibid. Cfr. p. 49 y en Marxismo y Cristianismo, p. 20
 (30) Cfr. en Marxismo y Cristianismo pp. 22-23
 (31) Cfr. Teología de la Liberación, O. Cit. 291-296
 (32) Ibid. p. 130
 (33) Marxismo y Cristianismo, p. 25
 (34) Ver G. Gutiérrez, "Teología y Ciencias Sociales", en Revista Latinoamericana de Teología. San Salvador, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Vol. I, No. 3 p. 262
 (35) Ibid. Cfr. p. 260
 (36) G. Gutiérrez, Teología de la Liberación. O. Cit. p. 318
 (37) Ibid. p. 279
 (38) Ibid. Cfr. p. 35
 (39) Ibid. p. 32
 (40) Ibid. p. 40
 (41) Citado por Manzanera M. Teología y Salvación-Liberación en la Obra de G. Gutiérrez. Bilbao, España, Mensajero 1978. p. 41
 (42) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. O. Cit. p. 387
 (43) Ibid. Cfr. p. 118
 (44) Ibid. p. 124
 (45) Ibid. p. 125
 (46) Ibid. p. 57 Cfr. Marxismo y Cristianismo. pp. 24-25

- (47) Gutiérrez, G. Teología de la Liberación. O. Cit. p. 32; Cfr. pp. 129-131
- (48) Ibid. pp. 353-354
- (49) Ibid. p. 355
- (50) Ibidem.
- (51) Ibid. p. 357
- (52) Ibid. Cfr. p. 358
- (53) Ibid. p. 113
- (54) Ibid. Cfr. p. 126
- (55) Ibid. pp. 126-127
- (56) Ibid. p. 52
- (57) Ibid. Cfr. pp. 128-129
- (58) Ibid. p. 130
- (59) Ibid. p. 131
- (60) Ibid. Cfr. p. 68
- (61) Ibid. Cfr. pp. 52-62, 68, 238-241, 315, 318 y Marxismo y Cristianismo
- (62) Marxismo y Cristianismo, pág. 29, Cfr. pp. 24-25
- (63) Cfr. Gutiérrez, Teología de la Liberación. O. Cit. pp. 309-310
- (64) Ibid. Cfr. pp. 311-312
- (65) Marxismo y Cristianismo. p. 25
- (66) Ibid. p. 27
- (67) Ibid. p. 32
- (68) Cfr. Teología de la Liberación. pp. 49-314 y Marxismo y Cristianismo, p. 20
- (69) Citado por Gutiérrez, G. en Teología de la Liberación, p. 317
- (70) Ibid. p. 318

VI. MARKISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN
LEONARDO BOFF

El interés por el estudio de la teología de la liberación de L. Boff, continúa siendo el mismo ya especificado en los capítulos anteriores dedicados a H. Assmann y C. Gutiérrez. Se trata de investigar la valoración que del marxismo tiene en su teología el autor brasileño.

La producción teológica de L. Boff en que se ha realizado la investigación comprende dos obras fundamentalmente: 1) Teología del cautiverio y de la liberación, que apareció originalmente en Petrópolis en 1975 y que nosotros hemos estudiado en la edición española de 1978. Se trata de un volumen de más de trescientas páginas en donde se reflexiona la fe, desde la perspectiva propia de la teología de la liberación, pero a partir de las condiciones y limitaciones que supone un régimen de cautividad advenido para la Iglesia latinoamericana inmediatamente surgida la praxis liberadora de los años sesenta y principales de los setenta. -- 2) y, La fe en la periferia del mundo, con subtítulo: El caminar de la Iglesia con los oprimidos. Esta, apareció también en Petrópolis en 1978, que nosotros analizamos en la edición española de 1981. Se trata de una colección de ensayos cristológicos y eclesiológicos que componen un volumen de más de doscientas cincuenta páginas. Allí, se reflexiona la fe a partir de dos lugares: el lugar social y el lugar de la revelación. Se enfrenta a los desafíos del lugar social por lo que supone el drama que vive el pueblo en la "Periferia" y se muestran las razones de orden teológico e histórico que explican el cambio de la Iglesia a fa-

vor de los oprimidos y empobrecidos.

El método que hemos seguido es el siguiente. Abordamos, en primer lugar, la concepción que del marxismo tiene el teólogo. En segundo lugar, explicitamos las categorías e intuiciones básicas, de índole marxista, que aparecen en sus obras. Tratamos luego, el cristianismo que se expresa en su teología en sus características generales, para desarrollar en cuarto lugar, los aspectos fundamentales en los que se observa coincidencia de éste con el marxismo. Finalmente, trabajamos explícitamente la relación que la teología de la liberación de L. Boff guarda con el marxismo, para concluir destacando los puntos que mayor pertinencia tienen con la perspectiva de la investigación.

1. CONCEPCION DE MARXISMO EN L. BOFF

El estudio realizado en la obra teológica ya delimitada de Leonardo Boff, revela un tratamiento del marxismo en términos de rigurosidad y sistematicidad. En efecto, la mediación socioanalítica de la teología, por lo que toca al marxismo, está equipada de una consideración a fondo de lo que es este fenómeno en sus distintas dimensiones. Su discurso teológico, mediado por dicha teoría, como mostraremos más adelante, es consciente de la complejidad que entraña el marxismo no sólo por lo que toca a sus relaciones específicas con el cristianismo sino por lo que es en sí mismo como fenómeno teórico.

En esta primera parte, vamos a hacer evidente lo señalado; de manera que nos proponemos sistematizar su concepción del marxismo. Empezamos, en-

tonces, por los presupuestos de su interpretación.

1.1. Presupuestos para una interpretación objetiva del marxismo.

L. Boff busca acercarse a una comprensión lo más serena y objetiva del marxismo; críticamente, por tanto, establece al menos dos presupuestos que pretenden garantizar una interpretación adecuada en términos de objetividad.

En primer lugar, destaca cómo es que nació el marxismo históricamente y cómo o en función de qué se ha desarrollado. Sostiene que el marxismo nació y se ha desarrollado en función de unas determinadas prácticas políticas que buscan dar una respuesta operativa al problema de la creación de estructuras y formaciones sociales que den como resultado una mayor participación, justicia y libertad para el mayor número posible de hombres. En este sentido, una recta comprensión del marxismo supone no situarlo ente todo en una instancia teórica, sino en una instancia práctica. Su pregunta fundamental por tanto, no es por la verdad de la historia y de la sociedad sino más bien la que se formula en los siguientes términos: ¿cómo se ha de transformar la realidad para que sea más humana y, por ello mismo, más verdadera? De tal manera que el marxismo, repetimos, se sitúa fundamentalmente en una instancia práctica, en los conflictos y las luchas sociales capaces de emancipar a los oprimidos. Si deseamos entender la utilidad del marxismo, concluye Boff, "hemos de comenzar por aquí; no es el marxismo, al menos en primer lugar, una escuela académica equiparable a otras (Kant, Hegel o Aristóteles)" (1).

Por otra parte, llama la atención el teólogo que no hay que considerar en principio al marxismo como un cuerpo cerrado de doctrina, sino "como un tipo de práctica histórica libertaria que, en función de su eficacia exige un momento teórico, el cual según Marx, cambia conforme a las nuevas exigencias de la misma práctica" (2).

Como puede notarse ya desde tal presupuesto Boff está caracterizando el marxismo, en principio, como un pensamiento de la praxis, de la transformación revolucionaria. Fundamentalmente es valorado en términos que distan mucho de ser los mismos con los que se suele caracterizar las filosofías típicas de la tradición occidental. En este sentido, en cuanto se destaca en primera línea el aspecto transformador y revolucionario del marxismo, Boff se coloca en la tradición interpretativa del mismo como la de Gramsci, Kosic y Sánchez Vázquez, por citar algunos teóricos contemporáneos que más han destacado este aspecto.

En segundo lugar, supuesto para una comprensión del marxismo lo constituye una crítica capaz de derribar los obstáculos epistemológicos fundamentales que la impiden y bloquean en sus términos justos. Boff, en este sentido, es crítico de los obstáculos que la interpretación dominante ha creado en relación al marxismo. Por ésta se ha creado una corriente ideológica en la que se vinculan al marxismo cosas como el ateísmo, la violencia, la represión humana, la colectivización despersonalizadora, los campos de concentración, etc. (3). En rigor, este tipo de razonamiento no le parecen argumentos válidos, pues, por ahí mismo se puede objetar al capitalismo e incluso al cristianismo. Es preciso, por tanto,

superar este tipo de obstáculos y tratar de ver qué es lo que verdaderamente está en litigio al hablar de marxismo, concluye el teólogo.

1.2. Distinción de los sentidos del marxismo.

Boff, propone por tanto, distinguir los diversos sentidos y niveles epistemológicos del marxismo, dado que no constituye un todo monolítico. -- Fundamentándose en la "Pacem in Terris" de Juan XXIII y en la "Octogesima Adveniens" de Paulo VI, a la vez que distingue las distintas concepciones del marxismo las evalúa racional y teológicamente. Veámoslo.

1.2.1. Marxismo como práctica histórica de lucha de clases.

Ante todo reconoce que la lucha de clases es, antes que cualquier otra cosa, un dato analítico. Es un dato insoslayable de la realidad. En la sociedad existen intereses divergentes y antagónicos; por eso se dan conflictos y tensiones entre los grupos que encarnan dichos intereses. De acuerdo al marxismo no se trata tanto de condenar moralmente a la sociedad de clases, cuanto de superarla políticamente mediante la derrota de la clase capitalista y la victoria de la clase trabajadora, la cual no reproducirá el sistema derrotado, sino que creará un nuevo tipo de relaciones sociales basadas en la propiedad social de los medios de producción (economía) y la socialización de los medios de poder (política). El enfrentamiento, por tanto, se da entre oprimidos y opresores; la lucha es a muerte, pero es una lucha capaz de ocasionar un salto cualitativo en la forma de convivencia, una forma más participada y fraterna.

Al cristiano, no le queda sino insertarse en esa lucha que está ahí en realidad. Sin embargo, éste tiene su propio modo de hacerlo. Al igual que el marxista, sueña con una sociedad en la que no haya pobres ni ricos, sino relaciones de justicia, comunión y participación. Combate y debe combatir las causas que originan la lucha de clases, actúa sobre los polos de relación oprimido-opresor, pues la opresión atraviesa el corazón de ambos y, por eso, ambos necesitan convertirse y ser hombres nuevos. - Con todo, su lucha adquiere o debe adquirir un aire diferente, en virtud del convencimiento de que también el opresor, a pesar de todo, es hijo - de Dios, imagen y semejanza del Padre, y por ello, susceptible de ser amado y perdonado (4).

Lo importante del juicio que nos ofrece Roff sobre este sentido del marxismo estriba en el reconocimiento de la lucha de clases como dato primario de la realidad social. Otra cuestión es su justificación ética, lo que no es el punto. Sin embargo, su juicio adquiere matices peculiares - por lo que toca a la práctica del cristiano que viviendo la realidad de la lucha de clases, no obstante, su fe le impone un horizonte especial de concretización.

1.2.2. Marxismo como práctica económica-política.

Le parece al teólogo que este marxismo debe ser juzgado políticamente - por el tipo de sociedad que produce y por las condiciones que crea para que pueda realizarse "la felicidad" social. Lo que el juicio teológico dice es "que el ideario socialista-comunista, si llegara a historizarse,

ofrecería a la fe más posibilidades que el capitalismo de realizar tópicamente la utopía cristiana acerca del hombre y de la sociedad" (5).

1.2.3. Marxismo como práctica teórico-filosófica.

Se trata de un tercer escalón del marxismo: el materialismo dialéctico. Boff reconoce que este marxismo sólo aparece a partir de 1877-1878 con la crítica de Engels contra Eugen Dühring. No se trata, por tanto, de la postura del Marx histórico, aún cuando éste haya sido personalmente un ateo convencido.

Característico de esta filosofía es la eliminación de la diferencia entre naturaleza e historia mediante un único principio omniexplicativo de todo lo real: la materia dialécticamente interpretada. Sus tres tesis fundamentales articuladas en el Anti-Dühring son: 1) La unidad del mundo consiste en su materialidad; 2) Las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo; 3) El movimiento es la forma de existencia de la materia. La diferenciación del movimiento (mecánico, químico, biológico, consciente) es la causante de la diversidad cualitativa de las manifestaciones del único principio monista, la materia. Este marxismo, en tal perspectiva, se presenta como una alternativa al espiritualismo, como un radical materialismo filosófico. Se opone a todas las concepciones espiritualistas y religiosas. Se niega, por tanto, toda referencia trascendente a la historia y a un sentido más allá del espacio y el tiempo (6).

El juicio teológico de Boff sobre este marxismo es totalmente negativo.

Le parece que el cristianismo se encuentra en el extremo opuesto y, por lo tanto, no hay conciliación posible con él. De manera que el materialismo dialéctico es criticado y rechazado totalmente por estar en una oposición frontal con el cristianismo.

1.2.4. Marxismo como práctica científica (materialismo histórico).

Se trata de una cuarta acepción de marxismo que se entiende como un riguroso método de examen de la realidad social y política que pretende descifrar, bajo un punto eminentemente científico, los auténticos resortes de la evolución de la sociedad y la estructura de una formación social. - El juicio epistemológico que le merece el marxismo como materialismo histórico lo formula en los siguientes términos: "Digamos, ante todo, que nos hallamos ante una teoría, no ante unos dogmas; el Marx histórico era perfectamente consciente de que su teoría es un conjunto abierto que debe desarrollarse... Como toda teoría, el materialismo histórico no trata de presentar conocimientos concretos, sino un arsenal de instrumentos - abstractos (conceptos, modelos, paradigmas), mediante los cuales se producen conocimientos. El objeto del conocimiento son las formaciones socio-históricas y sus coyunturas" (7).

Por otra parte, explica que el término "materialista" que acompaña a esta acepción, pretende significar que se trata de una alternativa al idealismo en la interpretación de las formaciones socio-históricas. En este sentido, el marxismo afirma que las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida está, en última instancia, en la base de todo

el edificio socio-histórico y de las instancias ideológicas y jurídico-políticas. Sin embargo, apunta que estas instancias no son pura reflexión especulativa de la base material, sino que poseen una existencia -relativamente autónoma y unas leyes de funcionamiento propias, conservando una permanente referencia de última instancia a la infraestructura económica (8).

Sostiene asimismo que, al hablar de materialismo histórico se pretende afirmar que las condiciones materiales, dentro de una totalidad social, no se definen de una vez para siempre, sino que varían históricamente y se relacionan dialécticamente entre sí y con todas las demás instancias.

Finalmente deja claro que, en tanto teoría científica, el materialismo histórico es discutible como lo es cualquier otra teoría. De tal manera que su valor estará en relación a la luz que sea capaz de arrojar sobre los problemas en litigio, especialmente como crítica del sistema capitalista y proposición y defensa del socialismo (9).

1.3. Materialismo histórico: Marxismo de L. Boff.

Las prácticas marxistas anteriormente expuestas, constituyen para Boff escalones diferenciados de marxismo, lo que sitúa a cada uno en un nivel epistemológico distinto. Es ésta la hipótesis que ilumina su comprensión del marxismo como fenómeno teórico global y en ella estriba la veracidad de sus juicios al respecto. Puntualicemos finalmente las características sobresalientes del marxismo que le merece un juicio más positivo y que, por tanto, se trata de una concepción particular impli-

cita en su teología.

De los marxismos anteriormente expuestos, Boff se pregunta cuál de ellos puede ser útil a la teología. Su respuesta es categórica: "el marxismo como teoría científica de las realidades socio-históricas, porque nos ayuda a entender no a Dios, la gracia o el Reino, sino la formación, los conflictos y el desarrollo de las sociedades humanas" (10).

De tal manera que L. Boff sin desconocer la complejidad que encierra el marxismo, como se ha mostrado, su concepción particular del mismo se define en los términos de materialismo histórico, es decir, como teoría científica de interpretación de la realidad socio-histórica.

Ahora bien, esta forma de entender el marxismo como se insinuaba, se basa en un supuesto: que las prácticas marxistas descritas se sitúan en escalones diferentes y, por tanto, cada uno se coloca en un nivel epistemológico distinto lo que redundará en un enjuiciamiento lógicamente diverso (11).

En este sentido, considera que la vinculación entre un escalón y otro, digamos entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, no es necesaria e intrínseca, sino histórica y coyuntural (12). Por eso, a su entender, es posible separarlos, sin que esto signifique desnaturalización para su precisa identidad epistemológica.

No nos compete entrar en el análisis de la justeza teórica de las distinciones que realiza Boff. Sin embargo, sí nos corresponde acotar - que a la base de ella se encuentran los aportes de los más destacados -

teóricos marxistas contemporáneos (Althusser, Sartre, Gramsci, Colletti, etc.) para quienes el materialismo dialéctico tal como es entendido aquí, es un producto metafísico de responsabilidad exclusiva de la inadecuada comprensión de Engels sobre la dialéctica hegeliana y, por tanto, en alguna medida, de la especificidad marxista.

Concretamente, por otra parte, el aporte de Althusser al pretender hacer del marxismo una rigurosa epistemología científica estaría fundamentando y avalando las distinciones del teólogo brasileño.

Por otra parte, en la breve pero precisa exposición que hace las tesis principales del materialismo histórico, se destacan algunos puntos que conviene poner de relieve. En primer lugar destaca la índole científica de la teoría marxista, por lo tanto, no se trata de un conjunto de dogmas cerrado sobre sí mismo. En segundo lugar, como teoría es un conjunto de instrumentos abstractos que guían y orientan la investigación; no presenta, por tanto, conocimientos o verdades concretas sino los instrumentos posibilitantes de su producción. En tercer lugar, la interrelación de las instancias la presenta en términos dialécticos, de modo que las de índole superestructural poseen una relativa autonomía. Todo lo cual constituye una versión crítica distinta de la "vulgata" del marxismo dogmático, es decir, de la concepción metafísica desdialéctizada, en algunos aspectos, del materialismo histórico y dialéctico.

En conclusión, la concepción del marxismo que tiene L. Boff se define propiamente como materialismo histórico, como teoría científica y método de análisis socio-histórico. En tanto práctica teórico-filosófica, el

marxismo es rechazado por encontrarse al extremo opuesto del cristianismo (13),

Por otra parte, se descubre en sus juicios sobre el marxismo la inspiración de los aportes de Althusser, por lo que respecta a la práctica científica del marxismo y, de Gramsci, por lo que toca a las consideraciones del marxismo como pensamiento de la praxis revolucionaria (14).

Para concluir con el marxismo que Boff utiliza, entraremos a exponer algunas de las categorías, esquemas o intuiciones fundamentales marxistas que el estudio de su obra teológica revela.

2. ELEMENTOS MARXISTAS EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DE LEONARDO BOFF.

El discurso propiamente teológico de Boff supone los análisis de la realidad sociohistórica realizados por los especialistas. La teología respeta la racionalidad propia de la ciencia (15). En este sentido el teólogo no se pone a realizar los análisis económicos, sociológicos o políticos, de manera concreta; no es su atribución. Lo que realiza es una labor de interpretación de los datos de la ciencia que revelan la estructura de la realidad socio-económica y los mecanismos de dominación que margina a las mayorías latinoamericanas de los beneficios económicos y sociales.

Ahora bien, no todo esquema analítico revela tales resultados, de ahí que, de acuerdo a Boff, la fe "lleva a cabo un discernimiento para detectar cuál es el esquema analítico que mejor traduce las exigencias -

de la propia fe" (16); todo lo cual, potenciado por la experiencia espiritual ante el pobre, ante la pobreza de las inmensas mayorías (17). En tal perspectiva, la fe y la teología optan por un determinado análisis que más se adecue a su dirección y que maneje categorías afines a ella; que más vigorosamente descifre los mecanismos que, según aquella, constituyen el pecado estructural y que pongan opciones que sean consideradas como las mediaciones más adecuadas a la salvación y a la liberación integral del hombre, para promover con mayor eficacia la justicia y la transformación cualitativa con mayor participación y fraternidad (18). - De tal manera que el análisis que se privilegia para leer la realidad es el de la dependencia (19), subsidiario del marxista. Y en este sentido preciso nos proponemos mostrar algunos esquemas o intuiciones marxistas que usa Boff para interpretar la realidad social latinoamericana.

2.1. Categoría clave para el teólogo es el de clase social. Las características propias de esta categoría como es su naturaleza analítica e histórica, sus notas de asimetría, oposición y antagonismo, así como su constitución por el lugar que ocupan los grupos sociales en el proceso de producción, son evidentes en el esquema tal cual lo usa Boff. Así, en su discurso, los pobres no son un individuo sino "toda una clase social de explotados" (20); son el polo dialéctico social más frágil (21), que como clase exige una solidaridad y amor colectivo (22). Se trata de clases dominantes, hegemónicas, dominadas, subalternas y oprimidas (23).

2.2. Para la Iglesia, la opción por los pobres, señala Boff, "supone - una opción de clase -hay que reconocerlo-, porque los pobres constitu-

yen las clases populares desasistidas" (24); ahora bien, dicha opción no se agota en esa clase, pero es desde los pobres que la Iglesia se dirige o debe dirigirse a otras clases. Opción de clase es, por tanto, otro esquema marxista presente en su reflexión teológica.

2.3. Para interpretar la estructura global de la sociedad e identificar la causa fundamental que descubre las dimensiones de la explotación económica de las mayorías, Boff la realiza con un esquema genérico de procedencia marxista. De este modo, señala que "la causa principal reside en los moldes capitalistas de nuestra convivencia social. Una pequeña minoría se apropia una gran parte de la riqueza producida por el trabajo de todos, controla el Estado y los diversos aparatos y detenta el monopolio ideológico" (25).

2.4. Los paradigmas del materialismo histórico en su interpretación de la estructura social son evidentes. Explícitamente apunta Boff que parte de un supuesto: que la sociedad se construye, se desarrolla y modifica en virtud de la interacción dialéctica de tres instancias: la económica, responsable de la vida, la política, responsable del ordenamiento social y la simbólica (ideológica), responsable de los diversos valores, ideales y aspiraciones de los hombres. Hasta el punto, dicho esquema también podría calificarse de weberiano; sin embargo puntualiza: "aceptamos también que lo económico organiza, en última instancia, la complejidad de lo real, porque muestra las necesidades más fundamentales de la vida y de la subsistencia" (26), con lo cual el modelo se confirma totalmente marxista.

Pero más aún. La explicación que ofrece de la interacción de las instancias de la estructura social, Boff la revela en una línea eminentemente althusseriana. En efecto, que la instancia económica será el referente último, dice, "no significa que sea automáticamente la instancia dominante, sino que se limita a definir la instancia última. Lo que confiere unidad a una determinada fase social puede serlo la instancia política o la simbólica que, de este modo, pasan a ser las instancias dominantes" (27). Efectivamente, Althusser es quien explica que la determinación de la economía consiste en asignarle a una instancia particular el papel de instancia dominante; en otras palabras, la economía lo que hace es desplazar el papel de instancia dominante a una instancia en particular y asignarle los papeles específicos a las demás instancias. De este modo, la economía es determinante en última instancia, no porque las demás instancias sean sus epifenómenos, sino porque determina cuál es la dominante.

2.5. Influencia de epistemología marxista también es perceptible. En efecto, una de las intuiciones del marxismo al respecto consiste en postular al proletariado como lugar de definición de las prácticas teóricas y de las prácticas-prácticas. La ubicación social tiene sus propias trampas epistemológicas; de modo que lugares asepticos en la producción teórica no existen. En este sentido, Boff destaca que "todo discurso — está vinculado a un lugar social" (28) y que los oprimidos definen — "...el lugar hermenéutico y el lugar social de nuestras prácticas teóricas y práctico-prácticas" (29). Reconoce asimismo que esto supone rechazar "los esquemas burgueses de nuestra formación intelectual y re-

quiere una vigilancia ideológica de nuestros discursos, a fin de que no sean manipulados en función del statu quo..." (30).

2.6. La importancia que concede el marxismo a la clase proletaria no acaba allí. Para éste, el proletariado constituye un potencial transformador y revolucionario, capaz de construir la realidad histórica desde sí mismo. Por tanto, en términos de filosofía de la historia el marxismo concede atributos de mesianismo y de sujeto de la historia al proletariado. Esta intuición también se encuentra en Boff; que sea tomada realmente del marxismo o no, es cuestión que no interesa. Lo que importa es lo que el teólogo subraya, que "las clases subalternas, ... se manifiestan como nuevo sujeto de la historia" (31) o, de este otro modo, que son "los pobres, los nuevos sujetos de la historia" (32).

2.7. Las consecuencias de la opción de clase por los pobres en lo que tiene que ver directamente con el quehacer del teólogo, Boff lo explica con el concepto gramsciano del "intelectual orgánico". De este modo, - considera que en el proceso global de liberación el teólogo puede vivir comprometido a partir de su práctica teórica, ejercida dentro de una - opción clara y profunda por los oprimidos. De manera que "su función - es la del intelectual orgánico: ayuda a las clases oprimidas a tomar - conciencia, a descamascarar las ideologías castradoras, a elaborar y - mantener la visión global" (33). En otras palabras, desde y con los pobres y mediante su quehacer específico, el teólogo se compromete con -- ellos y con su destino en otro nivel de lucha.

2.8. Finalmente, el concepto de revolución, Boff lo entiende a la ma-

nera de Gramsci. La revolución debe tocar hasta las sedimentaciones culturales, es decir, el ethos cultural de un pueblo. Por eso, los análisis de la realidad, además de ser estructurales deben serlo también de cuño cultural (34), porque "cualquier revolución que no transforme ese ethos cultural que subyace a nuestra historia occidental será únicamente variante del mismo tema, pero no una verdadera liberación" (35), concluye el teólogo.

Son éstas las categorías o intuiciones básicas, fundamentalmente marxistas, que mueven la hermenéutica socioanalítica latente en la teología de Boff. Como se ha notado en la exposición, Boff no entra en análisis específicos de naturaleza sociológica, económica o cultural, lo que le habría exigido un uso más abierto del instrumental del materialismo histórico y le habría enfrentado con disquisiciones de rigor sobre las mismas categorías; lo cual haría más evidente el marxismo. En todo caso no es ésta su tarea y para lo que es la suya propia basta lo apuntado para -- probar que, el marxismo como práctica científica, es usado como mediación interpretativa de la realidad latinoamericana.

La concepción de marxismo del teólogo queda con esto expuesta. Los esquemas acotados corroboran su concepción de marxismo en tanto materialismo histórico. Y con esto, pasamos a considerar la concepción de cristianismo que tiene el teólogo brasileño.

3. CONCEPCION DE CRISTIANISMO EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DE LEONARDO BOFF.

El interés por puntualizar algunas notas sobre el cristianismo de Boff no obedece a la sospecha de que éste introduzca modificaciones substanciales al dogma cristiano-católico. Estriba, en los matices y nuevas perspectivas con las cuales reinterpreta las fuentes de la fe, perspectivas que por lo demás, le vienen dadas desde la situación de dependencia y opresión propias del tercer mundo y que iluminan o reflexionan una nueva manera de practicar la fe. Así comprendido, este cristianismo presenta unas notas características que pretendemos mostrar, y que en alguna medida promueven o posibilitan un acercamiento peculiar al marxismo, con el que poseen elementos en común. Cuestión a tratarse posteriormente.

3.1. Lugar desde donde se lee la Sagrada Escritura.

Las fuentes de la fe, de acuerdo a L. Boff, se leen siempre desde una situación determinada, desde una época con sus problemas específicos. Determinar por tanto, el mensaje principal de la Biblia presupone aclarar quiénes y cómo son los que la leen (36). Y es que "todo mundo lee con los ojos que tiene" (37); por eso considera que ante todo es imprescindible dejar claro qué ojos y qué situación es la de los latinoamericanos desde la cual leen e interpretan los textos sagrados.

Las novedades cristológicas y eclesiológicas que ofrece la teología de Boff adquieren en este punto la clave de su comprensión. El tipo de -

textos bíblicos a los cuales dirige su mirada, las frases que subraya así como los mensajes que le llaman más la atención, vienen sugeridos y exigidos por la realidad subcontinental americana. Ella define, como - decíamos arriba, el lugar hermenéutico de las prácticas teóricas y práctico-prácticas (38).

En esta perspectiva, destaca algunos índices que caracterizan la realidad del continente, de tradición cristiana. En éste se verifican unas escandalosas contradicciones: un pueblo, reducido a masa, que no puede tomar parte en la decisión del destino de sus respectivas naciones; - unas grandes mayorías de pobres que ansían la liberación; enfermedades endémicas que asolan a las familias, analfabetismo, bajos ingresos y - ausencia de medios de participación. Desde aquí surgen las preguntas cristianas y cualifican la fe: "¿cómo ayuda al hombre la fe bíblica a recuperar su dignidad perdida y arrebatada? ¿Cuál es la imagen de Dios que nos presentan las Sagradas Escrituras?...¿Se trata de un Dios insensible a los gritos de Job sufriente hoy, o se trata de un Dios que toma partido y tiene el corazón sensible al dolor de sus hijos" (39).

Puesto que el cristiano como hombre es una totalidad concreta, la realidad que vive le constituye y condiciona; la fe, por tanto, que se considera un aspecto constitutivo de su ser, adquiere de ahí una cualificación determinada. En este sentido, la realidad en que vive el hombre entra de lleno para determinar aspectos y prácticas de la fe. Por eso, el cristianismo que se manifiesta en Boff, en alguna medida le caracteriza la realidad histórica, en la que como doctrina formal aquél se hace

presente.

3.2. La fe verdadera no es adhesión a verdades.

Hay una concepción bastante vulgarizada que entiende la fe como adhesión a las verdades reveladas contenidas en la Sagrada Escritura o en la tradición de la Iglesia. Supuestamente, piensa Boff, este tipo de fe es adhesión al misterio de Dios que se ha autocomunicado de forma definitiva y victoriosa en Jesucristo muerto y resucitado. En ello se -- capta el Sentido que pro-voca al hombre. Este Sentido, puede ser expresado en un lenguaje de verdades al cual se adhiere el cristiano. Pues bien, la fe que se entiende meramente como adhesión intelectual de verdades sobre el destino fundamental del hombre y del mundo, piensa Boff que no es la fe verdadera (40).

Y no lo es por el tipo de práctica que desata. Es una práctica de fe del poder argumentativo y apologético, orientada sobre todo a la seguridad, antes que a la verdad. La teología que la reflexiona se destaca por la búsqueda de claridad de las fórmulas, "por su afán de ortodoxia, por el acabamiento perfecto de sus definiciones que se oponen al carácter opaco y enmarañado de la vida concreta. Es una teología que se -- mueve por deducciones de unos principios inalterables o de unas frases escriturísticas, que sirven de parámetros para juzgar la experiencia - real" (41). Boff le recuerda a esta concepción de la fe y a este tipo de teología, el peligro de pasar a ser fácilmente la ideología de una pequeña élite ilustrada (42); por lo que "nunca puede olvidarse del -- sentido de las verdades abstractas y de las formulaciones teóricas; no

están allí para substituir a la experiencia de la fe, sino para iluminarla. Nacieron de la vida y tienen que volver a la vida" (43).

La fe verdadera, por lo tanto, es la que se hace verdad, la que se practica existencialmente. El que conoce las verdades no es precisamente el que se salva, "sino el que practica la verdad. Practicar la verdad en el sentido bíblico... consiste en transformar de tal forma la vida que ésta se deje empapar de la realidad de Dios sentida y sufrida dentro de la propia existencia" (44). De tal manera que la fe cristiana es mucho más un modo de vivir y de comportarse frente a la totalidad de las manifestaciones del mundo que adhesión a un contenido fijo y determinado de verdades.

3.3. La fe es un modo de ser.

Se deduce de lo anterior que la fe no es un modo psicológico sino más bien un modo ontológico del ser del hombre. En otras palabras, "una manera de situarse en el mundo y sintetizar toda la realidad a partir de Dios y de Cristo..." (45).

De manera que el cristianismo es un modo de existir y una actitud fundamental. Vivir en la dimensión cristiana significa vivir a la luz de la realidad totalizante de Dios. Es considerar al mundo, la historia y la vida humana desde Dios (46). Define la postura total del hombre frente a Dios como sentido último de la realidad, en consecuencia ordena toda su vida con sus distintas prácticas (47). En definitiva la fe es el --móvil de toda praxis del cristiano. Es experiencia y praxis (48).

La fe se constituye por tanto, en una praxis. Se manifiesta como práctica realizadora de amor eficaz; se manifiesta informada por la caridad y solidaridad especialmente para con los "más pequeños", para con los pobres y necesitados de liberación (49). Se trata de la que inspira una praxis de amor, de lucha por la justicia y fraternidad, de búsqueda de comunión y liberación (50). Es una fe que se constituye como praxis liberadora.

3.4. Fe como praxis liberadora.

La realidad y situación sociohistórica del hombre cristiano que lee la Palabra de Dios, según decíamos, tiene implicaciones con la determinación del mensaje principal que aquella lectura le revela. En este sentido, la fe como modo de ser, de cara a la realidad latinoamericana, se desarrolla de modo específico como "praxis que se compromete con la liberación" (51).

La manera de comportarse del hombre latinoamericano ante su realidad a la luz de la Palabra de Dios consiste en enrolarse en una praxis histórica de liberación. De acuerdo a Boff, "una fe que sea realmente fe en Dios y en Jesucristo lleva a un proceso liberador, de denuncia de las opresiones concretas que corporifican el pecado como repulsa de Dios y del hermano, y de compromiso efectivo en la gestación y la creación de una sociedad más justa e igualitaria" (52). En este sentido, la conversión se articula en términos de cambios sociales que llevan consigo procesos demorados y pasos estratégico-tácticos donde se concreta un pro-

ceso liberador (53).

Desde estos supuestos, Boff juzga que en la situación de Tercer Mundo dependiente, la fe pensada y vivida de forma histórica, orienta a una opción ideológica de liberación, a un cierto tipo de análisis, así como a un compromiso concreto. De tal manera que en este contexto, leer el evangelio y seguir a Jesús de manera no liberadora significaría necesariamente volverlo del revés o interpretarlo continuamente de un modo ideológico, en el sentido peyorativo de la expresión (54).

Este tipo de cristianismo, por lo tanto, ha alcanzado a ver la dimensión liberadora presente en la fe cristiana y en la vida de Jesús; por ello, no reduce la expresión de fe exclusivamente al ámbito del culto y de la piedad, sino por el contrario, se compromete en distintas prácticas socio-políticas y en ellas pone el acento. De este modo, los cristianos "se empeñan en la defensa de los derechos humanos, especialmente de los pobres, en la denuncia de las violencias del sistema capitalista y neocapitalista, en la constitución de comunidades de base en las que el pueblo expresa, nutre y articula su fe con las realidades vitales que le oprimen" (55).

Es en esta entrega y compromiso serio en la praxis de liberación donde el cristiano, piensa Boff, torna y hace verdad el significado original de Dios; es decir, realiza su experiencia. En esa entrega a la tarea de liberación es donde va surgiendo para el creyente Aquello que es mayor que todo, que impulsa como sed de justicia, hambre de solidaridad, angustia de fraternidad y que se constituye como polo de referencia de sus

deseos. Cuando eso sucede concluye el teólogo, "entonces surge aquéllo que llamamos Dios y experimentamos a Dios en su diaphanía histórica"

(56). En el proceso de liberación, por tanto, el cristiano vive su fe y realiza la experiencia espiritual de Dios.

Muchos otros aspectos podrían destacarse sobre la concepción del cristianismo de Boff. Hemos querido puntualizar, sin embargo, unas notas que atisben su originalidad y que en cierta medida se relacione más con la perspectiva de nuestro estudio. Pasamos con esto a señalar algunos elementos comunes que se presentan tanto en el cristianismo como en el marxismo.

4. ELEMENTOS DE CONVERGENCIA ENTRE MARXISMO Y CRISTIANISMO EN LEONARDO BOFF.

Buscamos en esta parte determinar algunos aspectos en que coinciden marxismo y cristianismo según L. Boff.

Estos elementos se articulan alrededor de dos puntos: la opción y compromiso histórico por los oprimidos y el rechazo global del capitalismo y búsqueda de una alternativa social. Como se puede notar, si bien ambos puntos no son del todo extraños a la teoría cristiana y marxista, es en su praxis histórica respectiva donde adquieren máxima expresión. Y en este nivel se sitúan tales convergencias.

4.1. Opción y compromiso histórico por los oprimidos.

La reflexión y la praxis eclesial que desata el cristianismo pensado en

la teología de la liberación, tiene como lugar de origen y referencia la opción por los marginados y oprimidos. Los oprimidos se constituyen como el sector de la población depositario de la acción de amor del cristiano. Pero no sólo eso. Se definen también como el lugar social y hermenéutico de las prácticas teóricas (57), es decir, a partir de sus ansias y exigencias de transformaciones estructurales se trata de ver y pensar la realidad.

De esta manera, la opción por los oprimidos, que es un compromiso por su liberación, tiene sus implicaciones como información del análisis que se realiza de la realidad. Los cristianos comprometidos, al analizar la realidad, lo hacen "desde el lugar del oprimido, con su óptica, con sus intereses y en función de la transformación social más justa para ellos" (58).

Por otra parte, cuando se habla de un compromiso por la "liberación" de las mayorías populares, se expresa un compromiso y una opción muy concreta. Cuando los cristianos hablan en estos términos, hablan de una liberación que no es ni reformista ni progresista, sino precisamente liberadora y que supone una ruptura con el statu quo vigente. Se trata, por tanto, de "una liberación que hace referencia a las estructuras, no sobre las personas, tratando de cambiar la correlación de fuerzas entre los grupos sociales, a fin de que nazcan unas estructuras nuevas que supongan una mayor participación de los excluidos" (59).

De tal manera que cuando se habla de liberación, señala Boff, no se ---

trata al menos en un primer sentido inmediato, de una liberación del pecado, del egoísmo u otros vicios que desde luego perturban la convivencia humana y la relación con Dios; se trata de una liberación que "debe interpretarse principalmente -aunque no exclusivamente- en el sentido de liberación económica, política y social de los pueblos oprimidos" (60). Para Boff esto es importante destacarlo, porque al hablar en términos de pecado y de gracia, sin atender a las mediaciones y a las prácticas en las que se concretan, significa variar de contenido la temática de la liberación o deshistorizar su contenido socio-analítico. En este sentido, hay que evitar caer en el espiritualismo y en una transferencia semiántica e idealista del lenguaje liberador (61).

La opción y compromiso histórico por la liberación de los oprimidos, -- lleva al teólogo, como decíamos, a ver la realidad social a partir de los pobres, a analizar los procesos en interés de los pobres y a actuar en la liberación junto con los pobres. En esta perspectiva dicha opción es política, ética y evangélica. En efecto, es política desde el momento en que se define el teólogo o cualquier cristiano como agente social que ocupa determinado lugar, el de los pobres y oprimidos, en la correlación de fuerzas sociales. Es asimismo, una opción ética, porque no se acepta la situación como está, se experimenta indignación frente al escándalo de la pobreza y se manifiesta claramente un interés por la promoción de los pobres, la cual sólo es posible si se produce un cambio estructural de la realidad socio-histórica. Por último, es una opción evangélica, porque los pobres según los evangelios, fueron los primeros destinatarios del mensaje de Jesús y constituyen el criterio esca-

tológico por el que se define la salvación o condenación de todos y cada uno de los hombres (62).

Como puede verse, estos aspectos de la práctica cristiana son comunes a la praxis histórico-política del marxismo. En efecto los pobres, leídos socioanalíticamente como proletariado, constituyen para el marxismo el lugar social y hermenéutico de sus prácticas teóricas como práctico-prácticas. La clase proletaria es el horizonte de comprensión de la realidad del capitalismo así como la fuerza social que genera su transformación, para reestructurarla de acuerdo a sus intereses. La liberación que propugna la praxis política del marxismo es por tanto, de y para los pobres socioeconómicamente determinados.

4.2. Rechazo global del capitalismo y búsqueda de una alternativa social.

Para la fe que se practica y que se reflexiona en América Latina, la historia es siempre historia de la salvación o de la perdición, de la acogida o del rechazo de Dios (63). Desde esta perspectiva puede interpretarse de un modo histórico-salvífico, lo histórico y lo económico, como instancias en las que se estructura la salvación o la perdición del hombre. Por tanto a los sistemas que estructuran la realidad socio-histórica les es inherente un contenido teológico objetivamente, en tanto en ellos está en juego la justicia o la injusticia, la fraternidad o la ausencia de la misma.

El capitalismo, de acuerdo al magisterio pontificio, es "un sistema que

considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la competencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes... Pero, si es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña..." (64).

Ante este capitalismo así descrito, al que incluso habría que agregar algunos matices que en nada lo mejora por lo que toca al que se vive en América Latina con sus caracteres imperialistas, Boff se pregunta por su cualificación teológica: "¿hasta qué punto favorece el que se anticipen y concreten la gracia y la santidad en las relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con Dios? (65). Si es correcta la definición que da Paulo VI, señala, hay que afirmar que éste se constituye más como articulación de la historia del pecado que de la historia de la gracia (66). Por tanto, el rechazo y la condena a tal sistema es evidente.

Sin embargo, aún cuando la condena moral del capitalismo debe de realizarse, no consiste en esto lo más importante. El problema fundamental para la comunidad cristiana no se reduce, sostiene Boff, a condenar moralmente el sistema capitalista, con todos sus ideales y prácticas que engendran la injusticia social y producen una ignominiosa pobreza. La principal preocupación consiste en la forma concreta de superarlo histó-

ricamente. En otras palabras considera que "el problema de fondo es más político que moral; más que revelarse proféticamente contra una injusticia estructural (lo cual es abstracto), es necesario superar las estructuras injustas (que es algo concreto)" (67).

Y es que son éstas precisamente las exigencias de los pobres y oprimidos. Para ellos, no se trata de condenar moralmente el sistema, ni incluso de reformarlo a fin de obtener mejoría general en sus condiciones de vida. Sus exigencias "se orientan a una liberación en el marco de una sociedad diferente" (68). Es en este contexto donde se plantea el problema de una alternativa social, concretamente del socialismo.

Al respecto, Boff sostiene que el socialismo se plantea en primer plano no tanto como alternativa ética y política, sino como fase histórica que sucede dialécticamente al capitalismo y como concreción del dinamismo propio de la historia; que sólo entonces se produce la libertad humana - como proyecto histórico y opción política (69).

El cristiano se compromete en esta lucha en contra de las injusticias que el sistema promueve y permite y busca la construcción de un nuevo orden social. La fe cristiana les alienta en sus esfuerzos porque ninguna situación históricamente dada constituye el marco definitivo del hombre y del mundo. Ninguna formación social, apunta, traduce la totalidad del Reino de Dios. Por ello, concluye, "en principio, la fe cristiana secunda los dinanismos históricos de aquellos grupos que buscan -- unas más elevadas formas sociales de participación, las cuales se supone que están más próximas a la realidad del Reino de Dios" (70).

Para el marxismo y los marxistas la lucha contra el sistema capitalista y la construcción de un orden social en donde el proceso productivo se oriente en función de las necesidades reales de la sociedad y no en función del lucro de una minoría, constituye el meollo de su teoría y de su práctica. También para ellos, lo importante no reside en desautorizar, mediante la crítica y juicio moral, el sistema, sino en comprometerse orgánicamente en la construcción de una nueva forma de convivencia social que suponga su aniquilación y superación.

De nuevo, marxismo y cristianismo coinciden en la praxis histórica en tanto para ambos el capitalismo supone un mal que hay que superar mediante un nuevo modelo social que garantice mayor justicia, participación y fraternidad.

5. RELACION MARXISMO-CRISTIANISMO EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DE LEONARDO BOFF.

La relación del marxismo con el cristianismo reflexionado en la teología de la liberación es un hecho; a tal punto que en la praxis histórica latinoamericana, presentando elementos en común, intereses y razones, logra un potenciamiento no sólo para la práctica particular de uno u otro, sino para la praxis histórica global. En este sentido, la relación que establecen por lo que toca a intereses histórico-políticos ha alcanzado evidencia en el desarrollo de la parte última de este estudio. Los esquemas, categorías o intuiciones marxistas operantes en la teología de la liberación que ya fueron expuestos, por otra parte, quedan comprendidos también como expresión de la relación enunciada. Sin embargo, queda

por tratar específicamente y de modo sistemático la relación que guarda el marxismo con el discurso teórico de la teología de la liberación.

En otras palabras, hace falta puntualizar lo que en dicha teología tiene que ver el marxismo. Es este el objeto e interés de las páginas que siguen y que como tal deben entenderse en una línea conclusiva de toda la investigación.

5.1. Teología de la liberación y marxismo.

De acuerdo a L. Boff toda teología se hace a partir de dos lugares: el lugar de la fe y el lugar de la realidad social dentro de la cual se vive la fe. El primero viene dado; lo constituye la Biblia, el Magisterio de la Iglesia y la Tradición del pueblo de Dios; el segundo, ha de ser identificado, en cuanto se trata de la realidad socio-histórica en que la fe es vivida (71). El centro de nuestro interés radica precisamente en el segundo lugar y es lo que vamos a examinar.

La realidad sociohistórica es compleja y los mecanismos de su funcionamiento no están a la vista. De ahí que para obtener un acceso más objetivo a la realidad, dentro de la cual ha de pronunciarse el discurso de la fe, "es preciso recurrir a las ciencias sociales humanas, tales como la antropología, la sociología, la psicología, la politología, la economía y la filosofía social" (72). Estas ciencias, señala Boff, ayudan a descodificar la complejidad de lo real, la estructura de la realidad social y económica, los mecanismos y centros de poder, etc.

Toda teología trabaja siempre dentro de un cierto tipo de análisis de -

la realidad histórica, consciente o inconscientemente, ya sea producido por el empirismo, el utopismo, el idealismo y el ingenuismo de una interpretación no-crítica, ya sea elaborado críticamente mediante los instrumentos de las ciencias sociales (73). El primer tipo de análisis, dice Boff, "puede inducir a la teología a ciertos equívocos y soluciones teológico-pastorales un tanto miopes, meramente asistencialistas, paternalistas o, en el mejor de los casos, reformistas. El segundo tipo tiene más probabilidades de ofrecer a la lectura teológica un texto menos ambiguo y que propicia unas mayores posibilidades de acierto" (74).

De una u otra forma, según lo dicho, el discurso teológico se encuentra mediado por una percepción de la realidad social. Ahora bien, de lo que se trata para la teología de la liberación es que esta mediación sea objetiva y crítica pues en ello estriba, en buena medida, la bondad y seriedad de la "ciencia de la fe". En este sentido, la teología de la liberación tiene que escoger los instrumentos socioanalíticos para tal fin. Pero no se trata de un escoger sin más, porque "la fe entra en la determinación del tipo de análisis de la realidad. Constituye el horizonte mayor y las opciones de fe influyen en las opciones concretas por un determinado esquema científico de interpretación, por un modelo político - concreto, por esta ideología en lugar de aquella otra..." (75). De este modo, regido por esta fe y en función de la obra de la fe, piensa Boff, el teólogo se somete a la mediación socioanalítica. La fe le ayuda a situarse plenamente dentro de la realidad conflictiva, es decir, al lado de los pobres e inserto en el lugar que ocupa el pueblo marginado (76).

Nos estamos refiriendo, por tanto, al primer paso metodológico dado por la teología de la liberación: el análisis de la realidad. Con los instrumentos adecuados suministrados por las ciencias sociales y humanas, la teología analiza la realidad sociohistórica. El análisis y esquema interpretativo le viene sugerido por la fe, en cuanto éste debe adecuarse a su orientación y dirección y maneja categorías afines a ella (77). En este sentido, el análisis viene informado por la opción previa por los pobres y su liberación a la que la fe ilumina y exige. Por eso, señala Boff que "el análisis se realiza desde el lugar del oprimido, con su óptica, con sus intereses y en función de la transformación social más justa para ellos" (78).

Desde luego que esto no implica desconocer los análisis realizados desde la perspectiva de las clases dominantes, al contrario, se tienen en cuenta porque sólo así se conserva la objetividad necesaria para captar qué fuerzas sociales están actuando en la realidad (79).

Pero la opción por los pobres, señala Boff, no garantiza necesariamente la calidad del análisis. De ahí que éste debe hacerse utilizando el apropiado instrumental de las ciencias sociales (80), sin perder desde luego, la perspectiva de fondo: la opción por los pobres; el análisis es en función de su liberación. Confiesa el teólogo que "éste es el interés declarado del análisis, que, de por sí, jamás es totalmente desinteresado" (81). Concretamente, entonces, ¿cuál es el tipo de análisis que asume y qué teoría social privilegia la teología de la liberación de Leonardo Boff?

Ante todo, el teólogo distingue dos tendencias básicas del análisis social: la tendencia funcionalista y la tendencia dialéctica (82). La primera ve la sociedad como un todo orgánico, su interés es reformista, dado que se preocupa por el funcionamiento y el perfeccionamiento de un sistema que se considera bueno y que debe ser mantenido. En este sentido, es la visión por lo general de los que detentan el poder. La segunda, contempla ante todo la sociedad como un conjunto de fuerzas en tensión y en conflicto originados por la divergencia de intereses. Atiende más a los conflictos y desequilibrios que afectan al sector de los empobrecidos y exige una reformulación del sistema social, de forma que manifieste una mayor simetría y una mayor justicia para todos. En este sentido, por lo general, es la visión de los que se hayan al margen del poder.

Ante estas tendencias, la elección de Boff es clara y determinante. Así lo manifiesta: "...la teología de la liberación ha privilegiado el análisis dialéctico de la realidad, porque responde mejor a los objetivos pretendidos por la fe y por las prácticas cristianas de liberación de los marginados y los sin poder..." (83). Y agrega en este mismo sentido, -- que en América Latina "muchos grupos hacen un uso no servil del instrumento analítico elaborado por la tradición marxista (Marx y las diversas aportaciones del socialismo, de Gramsci, del marxismo académico francés, y otras), desvinculado de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico). En este caso se considera al marxismo como ciencia, no como filosofía" (84).

La mediación psicoanalítica de la teología de Boff es, por lo tanto, el

análisis dialéctico, el materialismo histórico. De manera que no es cualquier método el que puede usar la teología de la liberación para interpretar la realidad latinoamericana sino aquél que más se adecua a la fe y maneja categorías afines a ella. Se trata del análisis que más vigorosamente descifra los mecanismos, que de acuerdo a la fe, constituyen el pecado estructural y que adecuadamente identifica los mecanismos de explotación e injusticia. Se trata, además de un método que no sólo sabe analizar, "sino que ayuda a elaborar una alternativa más humana de convivencia social" (85). El análisis marxista, el materialismo histórico es, por tanto, el método al que nos referimos.

La teología de la liberación de L. Boff intenta, pues, una articulación del discurso científico marxista en el discurso de la fe. Propone una utilización del marxismo por la teología en tanto materialismo histórico. No entiende pues, que se trate de una teología dentro del marxismo. Y esto porque "el principal referente no es el marxismo sino la teología, la cual posee su propia gramática, pero cuando pretende tener eficacia liberadora al nivel social, se apropia a su modo la contribución hecha por la racionalidad marxista y elabora su propia síntesis a la luz de sus propios criterios teológicos" (86).

El marxismo entra en el primer momento del método de la teología de la liberación como análisis crítico de la realidad social. Entra como momento que lo exige la naturaleza misma del pensamiento teológico, puesto que como dice Boff, citando a Santo Tomás, "Se equivocan quienes -- afirman que no tiene nada que ver con la verdad de la fe la idea que --

uno tenga de las creaturas, mientras piensa correctamente de Dios... En efecto, los errores sobre las creaturas rebotan a una falsa idea de Dios" (87). La teología de la liberación en su pretensión de seriedad y rigurosidad como "ciencia de la fe", necesita conocer analítica y críticamente la realidad que vive el hombre cristiano latinoamericano. Por eso usa el materialismo histórico como mediación para la hermenéutica y exégesis propiamente teológica.

6. CONCLUSIONES

Terminamos la investigación sobre la valoración del marxismo en la teología de la liberación de L. Boff, destacando los puntos que más directamente tienen que ver con nuestra temática.

- 1) Ante todo, queda claro que el teólogo brasileño es plenamente consciente del uso del marxismo en su teología. Más aún, muestra honradez en el conocimiento del marxismo en cuanto tal, es decir, como fenómeno teórico en sus múltiples dimensiones.
- 2) Desde esta perspectiva, distingue en el marxismo escalones que revelan identidades y sentidos epistemológicos distintos. De este modo, las prácticas marxistas que distingue le merecen un juicio tanto epistemológico como teológicamente diferente.
- 3) El marxismo, comprendido como práctica teórico-filosófica, es decir, como materialismo dialéctico, lo critica en términos radicales y lo rechaza por estar en una posición diametralmente opuesta con el cristianismo. Se excluye por lo tanto, cualquier vinculación que -

éste tenga o pueda tener con la teología de la liberación.

- 4) La práctica marxista con la cual entra en relación la teología de la liberación de Boff, es la que se comprende como materialismo histórico, es decir, como riguroso método de análisis científico de la realidad social y política. Se valora al marxismo, de este modo, como teoría científica y, por lo tanto, se le acepta como mediación socioanalítica de la realidad histórica para el discurso teológico.
- 5) Así comprendido el marxismo, juzga Boff, viene a ser el análisis social que mejor explica los mecanismos de producción de la riqueza y pobreza en América Latina; revela de una mejor forma la estructura de la realidad socioeconómica y política; muestra, por otra parte, adecuarse a la orientación, dirección y exigencias de la fe cristiana y ofrece, asimismo, opciones y modelos sociales que promueven mayor justicia, participación y fraternidad en la transformación cualitativa de la sociedad.
- 6) El materialismo histórico que acepta en su teología L. Boff, asume y asimila las aportaciones de prominentes teóricos marxistas. Concretamente se revela en el teólogo la influencia de Gramsci, por lo que toca a sus consideraciones de la praxis revolucionaria y sus implicaciones con los análisis de cuño estructural-superestructural, y de Althusser, por lo que se refiere a sus aportaciones para la consideración científica del marxismo y por su interpretación de la estructura con su concepto de "sobredeterminación".
- 7) L. Boff juzga que lo que lleva a poner en relación la teología de la

liberación con el marxismo es, por una parte, la experiencia espiritual ante las mayorías empobrecidas de América Latina; la fe, le parece, es orientada en dicha experiencia; y, por otra parte, la naturaleza misma del pensamiento teológico que exige conocimiento riguroso y analítico de la realidad sobre la que se emite juicios de fe. En este sentido, la seriedad de la teología como "ciencia de la fe", resulta ser potenciada por su relación con el marxismo.

- 8) Finalmente, a pesar de ser el materialismo histórico a juicio de -- Boff, la mediación socioanalítica de su teología, y si bien es cierto que de ese modo es usado, no obstante se advierten intuiciones en su pensamiento que bordean lo científico mismo de la práctica marxista tal cual él mismo caracteriza y supuestamente asume. Ejemplo de ello es el carácter de ideología en sentido positivo que tiene el marxismo, que como tal propone un modelo de sociedad nueva y que de acuerdo al teólogo muestra mayor compatibilidad con lo que la fe cristiana propone como mediación y aproximación histórica del "reino de Dios".

NOTAS

- (1) Boff, L. La fe en la periferia del mundo. Santander, Sal Terrae, 1981. Cfr. p. 92
- (2) Idem
- (3) Ibid. Cfr. pp. 92-93
- (4) Ibid. Cfr. pp. 95-96
- (5) Ibid. pp. 96-97
- (6) Ibid. Cfr. p. 97
- (7) Ibid. pp. 98-99
- (8) Ibid. Cfr. pp. 98-99

- (9) Idem
 (10) Ibid. p. 99
 (11) Ibid. Cfr. pp. 94-95
 (12) Idem
 (13) Ibid. Cfr. p. 97
 (14) Ibid. Cfr. pp. 75-76
 (15) Boff, L. Teología del cautiverio y de la liberación, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978. Cfr. p. 45
 (16) Idem
 (17) Ibid. Cfr. pp. 38-39
 (18) Ibid. Cfr. p. 45
 (19) Ibid. Cfr. pp. 45, 13-22
 (20) Boff, L. La fe en la periferia... op. cit. p. 69
 (21) Ibid. Cfr. p. 199
 (22) Ibid. Cfr. p. 243
 (23) Ibid. Cfr. p. 261
 (24) Ibid. p. 199
 (25) Ibid. p. 12
 (26) Ibid. p. 131
 (27) Idem
 (28) Ibid. p. 169
 (29) Ibid. p. 141, Cfr. p. 155
 (30) Idem
 (31) Ibid. p. 183
 (32) Ibid. pp. 193-194
 (33) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. p. 73
 (34) Ibid. Cfr. p. 48
 (35) Idem
 (36) Boff, L. La fe en la periferia del mundo, op. cit. Cfr. p. 49
 (37) Ibid. p. 50
 (38) Ibid. Cfr. p. 141
 (39) Ibid. p. 51
 (40) Boff, L. La teología del cautiverio, op. cit. Cfr. p. 78
 (41) Ibid. p. 63
 (42) Ibid. Cfr. p. 64
 (43) Ibid. pp. 64-65
 (44) Ibid. p. 78
 (45) Ibid. p. 57
 (46) Boff, L. La fe en la periferia... op. cit. Cfr. pp. 52-53
 (47) Ibid. Cfr. 129-130, 79
 (48) Boff, L. Teología del cautiverio, op. cit. Cfr. pp. 42-43
 (49) Boff, L. La fe en la periferia... op. cit. Cfr. pp. 52-53; 129-130
 (50) Idem
 (51) Ibid. p. 190. Cfr. pp. 52-53
 (52) Boff, L. Teología del cautiverio... op. cit. pp. 66-67
 (53) Cfr. Ibidem
 (54) Boff, L. La fe en la periferia... op. cit. Cfr. p. 45
 (55) Boff, L. Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante. Santander, Sal Terrae, 1982. p. 41-42

- (56) Boff, L. La experiencia de Dios, Bogotá, Indo-American Press Service, CLAR No. 26, 1977. p. 49
- (57) Boff, L. La fe en la periferia... op. cit. Cfr. p. 141
- (58) Ibid. p. 13
- (59) Ibid. p. 28
- (60) Ibid. pp. 121-122
- (61) Idem
- (62) Ibid. Cfr. p. 74-75
- (63) Ibid. Cfr. p. 128
- (64) Populorum Progressio. No. 26. Ocho grandes mensajes, (J. Iribarren y J. Gutiérrez ed.) Madrid, BAC, 1971.
- (65) Boff, L. La fe en la periferia, op. cit. p. 128
- (66) Ibid. Cfr. pp. 128-129
- (67) Ibid. pp. 125-127
- (68) Ibid. p. 125
- (69) Ibid. Cfr. p. 125
- (70) Ibid. p. 127
- (71) Ibid. Cfr. p. 9
- (72) Ibid. p. 12
- (73) Ibid. Cfr. p. 12
- (74) Idem
- (75) Boff, L. Teología del cautiverio... op. cit. p. 45
- (76) Boff, L. La fe en la periferia... op. cit. Cfr. pp. 14-15
- (77) Boff, L. Teología del cautiverio... op. cit. Cfr. p. 45
- (78) Boff, L. La fe en la periferia... op. cit. pp. 14-15
- (79) Idem
- (80) Ibid. Cfr. pp. 75-76
- (81) Idem
- (82) Idem
- (83) Idem
- (84) Idem
- (85) Ibid. pp. 252-253
- (86) Ibid. pp. 101-102
- (87) Boff, L. Respuesta de L. Boff a la carta del cardenal Ratzinger, en Revista Latinoamericana de Teología, Vol. 1, No. 3, 1984, San Salvador, CRT, UCA, p. 348

VII. CONCLUSION GENERAL

Prendemos finalmente presentar una síntesis de la investigación realizada. Fundamentalmente consiste en destacar los puntos más significativos de los autores estudiados que corroboran las hipótesis de las cuales partimos y que tienen que ver con el objeto propio de nuestro estudio.

7.1 El Cristianismo: praxis de liberación

La realidad de América Latina presentada por las ciencias sociales se decifra con las características del subdesarrollo y dependencia típicas del Tercer Mundo. Se trata de una dependencia evidentemente económica pero también política y cultural, la que produce extrema precariedad de las condiciones de vida de grandes masas de la población que les confina a una vida de marginalidad.

El cristiano lee e interpreta las fuentes de la fe siempre a partir de una situación histórica con sus problemas específicos. En latinoamérica esta realidad de opresión y miseria de las grandes mayorías es entendida por el cristiano en términos de "pecado estructural", de pecado objetivado en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales. De este modo, se interpreta que la fe no puede ser vivida como tal si no se implica en dicha realidad con un compromiso a favor de la justicia. El mandato universal de amor al prójimo adquirirá concreción, de esta forma, en un compromiso solidario con los pobres y sus luchas por la adquisición

de una humanidad digna, lo que supone una praxis de transformación de las estructuras que le signifiquen liberación efectiva.

Desde esta perspectiva, los teólogos de la liberación juzgan que la concepción del cristianismo entendido como adhesión a verdades, no traduce la esencia fundamental de la fe o por lo menos no operativiza para el -- cristiano latinoamericano una praxis que responda a las exigencias de la realidad concreta. Entienden que la fe cristiana es ante todo una praxis, y dadas las condiciones de América Latina, esta no puede ser sino de liberación, en la línea de la que aporta Cristo al redimir al hombre del pecado y de todas sus consecuencias y que, por tanto, incluye necesariamente la liberación sociopolítica. Es mediante ella que el cristiano mostrará su fe. Sin esa praxis liberadora la fe pierde su autenticidad. Con la anterior consideración pretenden redescubrir la unión íntima entre la fe y la caridad que está a la base del evangelio.

El contenido intelectual explícito de la fe no tiene el carácter de requisito salvífico, ya que la universalidad de la salvación impide reducir la eficacia de ésta sólo a aquellos que tienen acceso a las verdades de la fe. Con lo anterior no se niega el sentido y la importancia de la "ortodoxia" que ilumine el contenido de la revelación, sino que quiere devolverse a la "ortopraxis" la importancia que le corresponde según esta misma revelación. La verdad de la fe no podría consistir, por tanto, en ser contemplada, sino que debe hacerse, verificarse en la praxis. - Una fe que se reduzca a la proclamación de dogmas sería estéril, ya que

el verdadero conocimiento de Dios implica la actuación de la justicia.

En este sentido, entendida la fe como praxis histórica de liberación, los teólogos estudiados pretenden rescatar la originalidad del pensamiento bíblico, en cuanto que para éste la historia es el lugar del en cuentro con Dios, un Dios que llama en la historia a reconocerlo en el hombre y en el movimiento histórico.

Por otra parte, a partir de la década de los sesenta se desata en Améri ca Latina un amplio proceso revolucionario. En él participan los cris tianos que han descubierto las implicaciones histórico-políticas del mensaje de Jesús. Evidentemente en tal proceso no son más que una fuer za de las amplias y complejas que lo constituyen y más aún, no ejercen ningún papel de dirección por lo que toca a las estrategias y tácticas que de suyo supone la praxis político-revolucionaria.

Este amplio movimiento revolucionario ha identificado al marxismo como el instrumento válido tanto para la interpretación de la formación social latinoamericana como para la acción política y revolucionaria.

En este sentido han sido grupos de inspiración marxista los que fundamentalmente han piboteado el proceso y la estrategia de liberación al cual se han unido los cristianos. Ha sido en cotejo con ellos que el cristianismo ha redescubierto la ineludible responsabilidad de solida ridad con la causa de los oprimidos, al posibilitarle esquemas de inter pretación que muestran las verdaderas causas de la miseria y opresión -

de las mayorías y, por tanto, le ha descubierto en dimensión analítica la realidad del pobre. De esta manera, cristianos y marxistas entran en un tipo de relaciones que potencian la praxis histórica de liberación de América Latina.

La teología de la liberación es la teoría que a la luz de la fe reflexiona e ilumina dicho proceso de liberación en el cual se comprometen los cristianos. Esta teología entra consecuentemente, al igual que estos, en un tipo de relaciones con el marxismo. Su discurso de la fe no puede obviar la presencia y al influencia de la racionalidad marxista, sea ésta explícita o implícita. Y en ello precisamente se ha enmarcado nuestra investigación, que ha pretendido explicitar que es lo que tiene que ver aquella en su reflexión teológica, específicamente en la de H. Assmann, G. Gutiérrez y L. Boff. Esto ha supuesto determinar al concepción de -- marxismo que tienen dichos teólogos, los esquemas que de éste usan, los elementos que consideran convergentes entre marxismo y cristianismo, así como determinar la justificación metodológica de tal asunción por la -- teología. Pasamos, entonces, a puntualizar las conclusiones en torno a los aspectos anteriores:

7.2 Materialismo Histórico: concepción de marxismo en la teología de la liberación

El estudio realizado sobre lo que entienden por marxismo H. Assmann, G. Gutiérrez y L. Boff revela que si bien no desconocen la complejidad

que encierra dicho fenómeno, su especificidad se descifra para ellos en términos de ciencia de la historia. Consideran que el marxismo, históricamente con Marx, se desarrolló como un método de análisis de la estructura capitalista. Que la pregunta fundamental de Marx no fue por el sentido último de la historia, es decir, una pregunta filosófica, sino una pregunta en torno al análisis científico de la realidad histórica. De esta manera, la concepción que tienen los teólogos de la liberación del marxismo, pretendiendo con ésto seguir a Marx, se define como materialismo histórico.

Asumen por tanto, que el materialismo histórico consiste en reconocer en las condiciones materiales de la vida, identificadas como el conjunto de las relaciones de producción que forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. De manera que la estructura social se interpreta como una interacción dialéctica de las instancias económicas, política e ideológica, en la que la economía juega un papel de determinación última.

De este modo, es rechazada la versión del marxismo en tanto filosofía, es decir, como concepción totalizante de la realidad. Por lo tanto distinguen y separan en el marxismo la ciencia de la filosofía (materialismo histórico-materialismo dialéctico) lo que en el marxismo oficial de la Unión Soviética se considera como doctrina monolítica que no admite separación.

Por otra parte, este marxismo de los teólogos que hemos estudiado, se caracteriza por considerar la estructura social en términos rigurosamente dialécticos; critican de esta forma el mecanicismo economicista del marxismo de la "vulgata", que había incurrido precisamente en una desdialéctización al establecer de una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fijando a cada una su esencia y papel y definiendo sus relaciones en sentido unívoco.

Al entender así el marxismo, los teólogos de la liberación revelan la influencia de que han sido objeto de parte del neomarxismo europeo y latinoamericano, que entre otras cosas se ha caracterizado por volver al estudio de las fuentes en busca de la especificidad de la dialéctica marxista. En este sentido hay que destacar la influencia ejercida por Althusser, el cual entiende que el marxismo es fundamentalmente ciencia; la de Gramsci, por lo que toca a sus aportes para la consideración del marxismo como pensamiento de la praxis revolucionaria y la revalorización que hace de los aspectos superestructurales.

Esta es la concepción del marxismo que comparten en términos generales los tres teólogos. Sin embargo, cada cual presenta algunas peculiaridades que conviene apuntar.

H. Assmann, en su concepción de marxismo asume los elementos que este ofrece en tanto ideología de lucha y que como tales se articulan en principios, valores y fines que orientarían la transformación revolucionaria. Acepta, por tanto, el marxismo como ciencia, pero también como

ideología con sus respectivas tesis políticas y sus estrategias y tácticas de lucha. No obstante, Assmann reconoce que ésto es válido mientras no hayan otros instrumentos más concretos y complejos.

Conviene destacar, por otra parte, que de los teólogos estudiados es el único que se reconoce y declara a sí mismo marxista. Hay que aclarar, no obstante, que su marxismo se entiende fundamentalmente en la forma descrita anteriormente, es decir, como materialismo histórico.

La concepción de marxismo de G. Gutiérrez, implica el reconocimiento de elementos utópicos. Reconoce en Marx, a través de Bloch, de Mariátegui y del "Che" Guevara, elementos que permiten desde el marxismo la elaboración de un proyecto histórico gestor de un "hombre nuevo" en una sociedad distinta. Afirma que, aunque el marxismo es fundamentalmente una ciencia es a la vez proyecto histórico, utopía. Y en este sentido discute con los que consideran lo utópico, como algo ajeno a la ciencia marxista.

Finalmente, L. Boff, se destaca por ofrecer una concepción más rigurosa y sistemática de lo que es el marxismo. En este sentido, si bien su marxismo se define como materialismo histórico, es el único que distingue de un modo riguroso los niveles o escalones en que se puede dividir la práctica marxista global, lo que le permite llegar a un juicio epistemológico diferente para cada cual. Lo anterior le confiere la características de ser el teólogo que logra un juicio teórico más justo de la racionalidad marxista.

Los elementos principales que asumen estos teólogos del marxismo se refieren tanto a la epistemología marxista como a las categorías que constituyen el materialismo histórico. La utilización de estas últimas es explicable dado que consideran al materialismo histórico como el aporte principal de la obra marxiana. Comparten con Marx el papel preponderante que se le atribuye a la praxis, no sólo como elemento indispensable para la transformación social sino por la consideración de esta como categoría epistemológica. Se trata de la nueva relación entre teoría y praxis, mediante la cual se da un salto cualitativo en el modo de conocer. El pensamiento debe surgir de la praxis y dirigirse a ella para convertirse así en teoría transformadora, que se verifica en la misma praxis.

La categoría del materialismo histórico que está presente de manera sobresaliente en las obras analizadas de los tres teólogos es la lucha de clases. Al entenderla como un dato de la realidad se ven urgidos a realizar análisis tendientes a explicar lo que el fenómeno significa para el cristiano. Clases sociales, lucha de clase y opción de clase aparecen como una trilogía que no admite separación. Según ellos, nadie en esta lucha puede permanecer neutral; y el cristiano, además, al no optar por la clase oprimida pierde la razón de ser, ya que es la incorporación en la praxis de liberación, que libera tanto a oprimidos como a opresores, lo que define su fe.

Utilizan además, cada quien con distinta intensidad y tónica, el resto de categorías del materialismo histórico. En Assmann sobresalen el fetichismo, el binomio estructura-superestructura, así como el tratamiento de la ideología. En Gutiérrez y Boff, se destaca la categoría de revolución.

En cuanto a los elementos de enlace entre marxismo y cristianismo aparecen la opción y compromiso histórico por los oprimidos, el rechazo global del capitalismo y la búsqueda de una sociedad alternativa. La peculiaridad en este aspecto la presenta Gutiérrez, en tanto hace aparecer estos elementos como fruto de una convergencia más fundamental y que se da al nivel de la acción política: la utopía o proyecto histórico. Cristianos y marxistas comparten un mismo proyecto histórico o utopía, que - sin ser idéntico posee suficientes coincidentes o elementos en común como para unirse en una única praxis de liberación.

7.3 El marxismo: mediación socioanalítica de la teología de la liberación

La teología de la liberación se define a sí misma como reflexión crítica de la praxis histórica de liberación a la luz de la Palabra. Se construye en base a tres momentos metodológicos: el primero lo constituye el análisis de la realidad, se trata de un esfuerzo de lectura crítica; el segundo, consiste en una lectura teológica de la realidad analizada, es decir, hecha a la luz de la Palabra de Dios y de la fe; y el tercer momento busca iluminar y acompañar la praxis de los cristianos.

La originalidad de la teología de la liberación viene definida por incluir como intrínseco e inherente a ella la consideración de la realidad histórica de América Latina, auxiliándose para su análisis de las ciencias sociales. En este sentido el primer momento de su método -- rompe con el modo tradicional de hacer la "ciencia de la fe". Se trata por tanto, de un nuevo horizonte desde el que se piensa el contenido total de la fe en función de determinadas prácticas de transformación históricas contextuales y fechadas concretamente.

El contexto de surgimiento de esta teología se caracteriza por la conciencia de la inviabilidad de estos pueblos mediante estrategias de desarrollo dentro del sistema capitalista. Se toma conciencia de la dependencia socioeconómica y política en que se encuentra sumergido el continente, con lo que se abre el paso a una praxis de transformación que busca nuevas alternativas de liberación.

Pero la teología no cuenta con una racionalidad para comprender los fenómenos de naturaleza histórica en los cuales vive el cristiano. Cuenta con la fe y sus fuentes pero carece de instrumentos para conocer la realidad en que aquella se vive. No obstante, la teología debe traducir el juicio de fe para la realidad e iluminarle al cristiano su práctica. Es esta la problemática que asume la teología de la liberación y es la que ha llevado a auxiliarse de las ciencias sociales.

Ahora bien, la realidad latinoamericana exige a la praxis cristiana una opción por los pobres, cuestión sostenida ya por Medellín, opción que se justifica desde un punto de vista no sólo teológico sino ético y político. Desde esta perspectiva el conocimiento y análisis de la realidad debe descifrarse desde el lugar del pobre, desde su óptica e intereses y en función de una transformación social más justa para él. De manera que no cualquier método de análisis social puede usar la teología, piensan los teólogos de la liberación, sino que éste debe informarse desde la opción por los oprimidos.

No debe extrañar esta manera de determinar un tipo concreto de método para analizar la sociedad, pues no es posible conocer los fenómenos sociales en ayunas de intereses y preconcepciones sobre lo social. De este modo, dos tendencias básicamente se reconocen en el análisis social: la tendencia funcionalista y la tendencia dialéctica. La primera ve la sociedad como un todo orgánico, se fija en su funcionamiento y supone que es un sistema naturalmente bueno y que por tanto hay que mantenerlo. La segunda, por el contrario, contempla la sociedad como un conjunto de --- fuerzas en tensión y en conflicto, originado por intereses divergentes. Al atender más los conflictos y desequilibrios que afectan al sector de los empobrecidos exige una reformulación del sistema social.

Evidentemente, dado el carácter de opresión y dependencia de Latinoamérica y dada la opción de fondo que orienta la praxis eclesial, la teología de la liberación, de acuerdo a los autores estudiados, para reflexionar al fe, no ha podido sino elegir el marxismo como método científico

para interpretar la realidad. La elección del marxismo como mediación socioanalítica de tal teología se justifica desde un doble motivo. En primer lugar, porque al situar la perspectiva desde la óptica de los pobres, el marxismo pone el interés en descifrar los mecanismos que producen la riqueza y la pobreza, mecanismo que por lo demás, al revelar un asentamiento en la inmoralidad, permite para la fe una cualificación precisa, el llamado "pecado estructural" o "pecado social". En segundo lugar, el estatuto epistemológico del marxismo incorpora en el mismo análisis el interés por la transformación a favor precisamente - de la clase proletaria, interés que es fundamental también para la reflexión teológica. De este modo el marxismo se presenta para la teología de la liberación como la mediación analítica que mejor revela la estructura de la realidad social y al mismo tiempo ofrece racionalidad estratégica-política para la transformación revolucionaria.

Por otra parte, los teólogos de la liberación que hemos estudiado, justifican el uso de la mediación socioanalítica en virtud de la naturaleza intrínseca del pensamiento teológico, en cuanto "ciencia de la fe". No puede salvarse la seriedad de la teología si esta mantiene una visión empírica o ingenua de la realidad; de ahí que necesite conocerla rigurosamente para poder emitir un juicio correcto de la fe. Juzgan en esta perspectiva que el marxismo es por hoy método riguroso de conocimiento de la realidad.

En conclusión, la mediación socioanalítica de la teología de la liberación para Assmann, Gutiérrez y Boff es el marxismo entendido como método científico de interpretación de la realidad socio-histórica. El marxismo, por lo tanto, se valora por constituir una ciencia y no por articular principios de explicación última de la realidad. En cuanto a filosofía, el marxismo les merece un juicio negativo, pues según ellos, evidencia grandes vacíos y graves contradicciones ético-políticas. En cuanto ciencia, les merece respeto, dado que muestra seriedad en el análisis y, por lo tanto, consideran que le corresponde a la práctica científica validar o refutar sus proposiciones.

Valga finalmente destacar que si bien es cierto el marxismo ha contribuido en gran manera a la teología de la liberación como se evidencia en esta investigación, a tal punto de atribuírsele por ello una característica peculiar, sin embargo no debe suponerse que la especificidad como teología le sea conferida precisamente por el marxismo. La teología de la liberación se hace cada vez más consciente de sí misma y esa experiencia le pone al descubierto que el marxismo no es más que una importante y valiosa ayuda en su desarrollo pero no por eso constituye para sí lo determinante.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Teología de la Liberación

- ALONSO, A. Iglesia y Praxis de liberación. Salamanca, Sígueme, 1964
- ALVES, R. Cristianismo, opio o liberación? Salamanca, Sígueme, 1973.
- ASSMANN, H. Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo Teológico desde la América dependiente. Salamanca, Sígueme, 1973.
- _____. Oposición-liberación: desafío a los cristianos. Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
- BOFF, C. Teología de lo político. Sus mediaciones. Salamanca, Sígueme, 1980.
- BOFF-BOFF, C.L. Libertad y liberación. Salamanca, Sígueme, 1982.
- BOFF, L. Iglesia: carisma y poder. Ensayos de Eclesiología militante. (Col. Presencia teológica #11), Santander, España, Sal Terrae, - 1982.
- _____. Jesucristo. El Liberador. Bogotá. Indo-American Press Service. (Col. Iglesia Nueva #27), 1977.
- _____. Jesucristo y la liberación del hombre. Madrid, ed. Cristiandad, 1981.
- _____. Eclesiojénesis. Santander, Sal Terrae, 1980.
- _____. Teología del Cautiverio y de la liberación. Madrid, ed. Paulinas, 1977.
- _____. La experiencia de Dios. Bogotá. Indo-American Press Service. -- CLAR #26, 1977.

- BOFF L. La Fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos. Santander, Sal Terrae, (Col. Presencia Teológica), 1980.
- CONGAR, Y. El misterio cristiano. La fe y la teología. Barcelona, - Herder, 1970.
- DUSSEL, E. Para una ética de la liberación latinoamericana. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- _____. Caminos de liberación latinoamericana I. Buenos Aires, Latinoamericana libros, 1972.
- _____. Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II. Seis Conferencias. (Cuadernos para la reflexión). Buenos Aires, Latinoamericana Libros SRL, 1974.
- FIERRO, A. El evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas. España, Verbo Divino, (Conciencia y revolución - #18), 1979.
- FRIES, H. Conceptos fundamentales de teología. Madrid, Cristiandad, - 1966.
- GALLILEA, S. A dónde va la pastoral en los cinco años de Conferencia de Medellín. Bogotá, ed. Paulinas (Col. Pastoral Popular #7), - 1974.
- _____. Teología de la liberación después de Puebla. Bogotá, Indo-American Press Service, 1979.
- _____. Teología de la liberación. Ensayo de síntesis. Bogotá, Indo-American Press Service, 1976.

- GALAT, J. Liberación de la liberación. Bogotá, ed. Paulinas, 1974.
- GUTIERREZ, G. Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina, -
Lima, Centro de estudios y publicaciones CEP, 1976.
- _____ Teología de la liberación. Salamanca, Sígueme, 1973.
- _____ La fuerza histórica de los pobres. Salamanca, Sígueme, 1982.
- GUTIERREZ-FONTAINE, G. P. y Otros. Cristianos latinoamericanos y so-
cialismo. Bogotá. Centro de estudios para el desarrollo e inte-
gración de América Latina (CEDIAL), 1972.
- LEHMANN, K. y Otros. Teología de la liberación. Comisión Teológica In-
ternacional. Madrid. BAC, 1977.
- MANZANARA, M. Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo
Gutiérrez. Bilbao, Mensajero, 1978.
- MIGUELEZ, X. La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo
Assmann y Gustavo Gutiérrez. Barcelona, Herder, 1976.
- MIGUEZ BONINO, J. La fe en búsqueda de eficacia. Salamanca, Sígueme,
1978.
- MORELLI, A. Libera a mi pueblo. Buenos Aires, ed. Carlos Lohlé, (Cua-
dernos latinoamericanos), 1971.
- MORENO, R. La científicidad de Marx según los Cristianos por el Socia-
lismo. (Tesis) San Salvador, UCA, 1975.
- MUÑOS, R. Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina. Salamanca,
Sígueme, 1974.
- _____ Tensión en una Iglesia viva. (Servicio de documentación #5 MIEC-
JECI), Lima.

- QUIROZ, A. *Eclesiología en la teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1983.
- OLIVEROS MAQUEO, R. *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Centro de Reflexión Teológica CRT, México, 1982.
- RICHARD, P. *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*. - Salamanca, ed. Sígueme, 1976.
- ROMERO, O. y Otros. *Iglesia de los pobres y Organizaciones Populares*, San Salvador, UCA editores, 1978.
- SEGUNDO, J.L. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*. Madrid, ed. - Cristiandad, 1982.
- _____. *De la sociedad a la teología. (Cuadernos latinoamericanos)*. Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1970.
- SCAMNONE, J.C. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca, ed. Sígueme, 1976.
- SOBRINO, J. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la Cristología*. San Salvador, UCA editores, 1982.
- _____. *Resurrección de la verdadera Iglesia, Santander, Sal Terrae, (Col. Presencia teológica #8), 1981.*
- _____. *Cristología desde América Latina*. México, CRT (Col. Teología latinoamericana), 1976.
- VALENZUELA, R. *De la dependencia a la teología de la liberación. Notas bibliográficas*. CIDOC. Cuernavaca, México, doc. 1/1, 1973.
- VEKEMANS, R. *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*. CEDIAL, Bogotá, 1976.

VIDALES, R. Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación. (Servicio de documentación #9) Lima, MIEC-JECI.

Desde la tradición de los pobres. México, Centro de Reflexión Teológica, 1978.

La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín. Bogotá, ed. Paulinas (Col. Iglesia popular #15-16) 1972.

La nueva frontera de la teología en América Latina. Compilado por: Rosino Gibellini. Salamanca, Sígueme, (Col. Agora), 1972.

Teología y mundo contemporáneo. Compilado por: Vargas-Machuca. Madrid, ed. Cristiandad, 1975.

Liberación: diálogos en el CELAM. Bogotá, 1974.

Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación.

Madrid, ed. Cristiandad, 1972.

Documentos

- La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda de Dios liberador. Costa Rica. Depto. Ecueménico de Investigación, 1960.

(Trabajo colectivo de biblistas, teólogos y científicos sociales).

- Liberación en América Latina. Encuentro teológico. Bogotá, 1971. Bogotá, ed. América Latina, 1971.

- La Iglesia en América Latina. Centro de estudios y publicaciones. Lima, ed. Verbo Divino, 1975.

- Panorama de la Teología latinoamericana I. Equipo SELADOC, (Col. Materiales #8). Salamanca, ed. Sígueme, 1975.
- Panorama de la teología Latinoamericana II, Equipo SELADOC, (Col. - Materiales #9), Salamanca, ed. Sígueme, 1975.
- Obispos Argentinos y Sacerdotes para el Tercer Mundo (1969-1970). Polémica en la Iglesia. Avellaneda, Argentina, ed. Búsqueda, 1970.
- Encuentro de El Escorial, 1972: Fe cristiana y cambio social en América Latina, Instituto Fe y Secularidad. Salamanca, Sígueme, 1973.
- Encuentro Latinoamericano de Teología: los métodos de reflexión teológica en América Latina y sus implicaciones pastorales en el presente y en el pasado. México, 11-15 agosto, 1974.
- Simposio sobre teología de la liberación. Bogotá, marzo 6-7, 1970. Liberación, opción de la Iglesia latinoamericana en la década del 70. (Documentos de reflexión). Bogotá, ed. Presencia, 1970.
- Iglesia de Nicaragua. Tiempo de crisis: tiempo de discernimiento y - de gracia. (Servicio de documentación #25). Lima, MIEC-JECI, julio, 1981.
- Del Secretario para los no-creyentes: "Relaciones entre el cristianismo y el marxismo, hoy". Conclusiones de la Congregación plenaria (12-15, marzo, 1974) en Roma. Revista del Instituto de Pastoral del CELAM, Medellín, vol. 1, No. 3, septiembre 1975, pp. 405-409.
- Rev. Medellín, vol. 2, No. 1, marzo 1976, pp. 144-150.

- Documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "Instrucciones sobre algunos aspectos de la 'Teología de la liberación'". En: Revista Latinoamericana de Teología, San Salvador, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, vol. 1, No. 2, mayo/agosto, 1984, pp. 123-143.
- Documentos del Concilio Vaticano II. Madrid, BAC, 1971.
- Documentos de Medellín. Edición Oficial, Bogotá, 1970.
- Colección completa de encíclicas pontificias (1830-1950). Buenos Aires, ed. Guadalupe, 1952.
- Ocho grandes mensajes. Preparada por: Iribarren-Gutiérrez, J.J. Madrid, AC, 1971.
- Documento de la Comisión teológica Internacional: La Unidad de la Fe y el Pluralismo Teológico. Tesis de la plenaria de 1972.

Documentos de los Cristianos por el Socialismo (C.P.S.)

- Artículos entregados a los participantes (en mimeógrafo)
- Aguilar, Los cristianos y el proceso de liberación en América Latina.
- Blanquart, Fe cristiana y marxismo en la revolución.
- Bonino, Nuevas perspectivas teológicas.
- Gutiérrez, G. Fraternidad cristiana y lucha de clases. Marxismo y Cristianismo.
- Olaya, Unidad cristiana y lucha de clases.

- Richard, P. Racionalidad socialista y verificación histórica del Socialismo.
- Viola, Superación del diálogo marxismo-cristianismo.
- Cristianos latinoamericanos y Socialismo. CEDIAI, Bogotá, 1972.
- Declaración de los 80 (Ibid).
- Primer Encuentro de latinoamericanos por el Socialismo. Documento Final (Ibid).
- Documento de Québec (13 abril 1975). En: Revista Medellín, vol. 2, No. 2, marzo 1976.
- Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los cinco congresos internacionales de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo. DEI. San José, Costa Rica, 1982.

Comentarios sobre los C.P.S.

- Assmann, H. "Los cristianos revolucionarios: aliados estratégicos en la construcción del socialismo". Hechos y Dichos, 426, Zaragoza, 1972.
- López, T. A. Liberación marxista y liberación cristiana. Madrid, 1974 (El análisis marxista en el primer encuentro de los C.P.S.).
- Trigo, P. "Cristianos por el Socialismo". S.I.D. Managua, 1974.
- Varios, Cristianos por el Socialismo. Montevideo, Tierra Nueva, 1973.
- Vekemans, R. "Del compromiso revolucionario a la adopción del análisis marxista". En: Tierra Nueva 7 (Bogotá 1973).

Artículos

ARBEOLA-GONZALEZ, V.J. "Socialistas y cristianos: enfrentamiento y -
encuentro". Concilium. Revista Internacional de Teología, vol.
XIII, No. 125, pp. 167-180.

ARROYO, G. "Teoría de la dependencia: la mediación científica de la -
teología de la liberación". En: Christus, vol. 45, No. 534, pp.
15-22.

ASSEMAN, H. "Fe y promoción humana". En: Perspectivas de diálogo, No.
36, agosto, 1969.

____ "Compromiso político y lucha de clases". En: Concilium, vol. IX,
No. 84.

____ "Teología de la liberación". Servicio de documentación MIEC-JECI,
Montevideo, 1970.

BIGO, P. "Concepto marxista y concepto cristiano del conflicto de cla-
ses". Medellín, vol. 2, No. 8, dic. 1976, pp. 473-482.

____ "Nexo entre el análisis marxista y el materialismo dialéctico".
En: Medellín, vol. 4, No. 15-16, sep/dic. 1978, pp. 481-491.

BOFF, L. "Salvación en Jesucristo y proceso de liberación". Concilium,
vol. X, No. 96, jun/74, pp. 375-388.

BORRAT, H. "Para una cristología de la vanguardia". Rev. Víspera. Mon-
tevideo, 17(1970) pp. 26-31.

COMBLIN, J. "Libertad y liberación. Conceptos teológicos". Concilium, vol. X, No. 96, jun/74.

DUSSEL, E. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana". En: Strómata 18 (1972), pp. 53-89 y pp. 90-105.

_____"La base en la teología de la liberación. Perspectiva latinoamericana". Concilium, vol. XI, No. 104 ab/75.

ELLACURIA, I. "Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación". En: Revista latinoamericana de teología, vol. 1, No. 2, mayo/agosto 1985, pp. 145-178.

_____"Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo". En: Concilium, vol. XIII, No. 125, 1977.

_____"Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana". En: Teología y mundo contemporáneo. Madrid, -- Cristiandad, 1975.

_____"Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano". En: Revista Estudios Centroamericanos, vol. XXX, No. 322-323, 1975.

FLORISTAN, C. "Así nació la teología de la liberación". En: Rev. CESOC. Publicación del centro de estudios sociales Ltda. Santiago de Chile, Primera edición, 1984, pp. 90-96.

FUSSEL, K. "Aspectos teóricos de la lucha de clases. Un reto a la doctrina social católica". Concilium, Vol. XIII, No. 125, may/77. pp. 220-228.

- GALILEA, S. "La vertiente política de la pastoral". Boletín IPLA 8 (1970).
- GARAUDY, R. "La base en el marxismo y el cristianismo". Concilium, vol. XI, No. 104, abr/75, pp. 62-75.
- GEFFRE, C. "La conmoción de una teología profética". Concilium, vol. X, No. 96, junio/74, pp. 301-312.
- GERA, L. "Teología de la liberación". MIEC-JECI, 10-11, Lima, 1972.
- _____. "Cultura y dependencia, a la luz de la reflexión teológica". En: Strómata, No. 1-2, 1974, pp. 169-193.
- GIRARDI, G. "Los cristianos de hoy ante el marxismo". En: Iglesia Viva, No. 52-53 (julio-octubre, 1974), pp. 325-355.
- GONZALEZ FAUS, J. "Aprendamos de la historia. A propósito de una eventual condena de la teología latinoamericana". En: Revista Estudios Centroamericanos ECA vol. XXXIX, No. 428, pp. 408-424.
- GUTIERREZ, G. "Movimiento de liberación y teología". Concilium, vol. X, No. 93, mar/74, pp. 448-456.
- _____. "Praxis de liberación y fe cristiana". MIEC-JECI, Servicio de documentación, No. 6.
- _____. "Los pobres en la Iglesia". Concilium, vol. XIII No. 124, abr/77, pp. 103-109.
- _____. "Praxis de liberación. Teología y anuncio". Concilium, vol. X, No. 96, jun/74, pp. 353-374.

GUTIERREZ, G. "Praxis de la liberación. Teología y evangelización".

En: Liberación. Diálogos en el CELAM, Bogotá, 1974.

____ "Marxismo y cristianismo". En: Cristianos latinoamericanos y socialismo. CEDIAL, Bogotá, 1972.

LA VALLE, R. "Cristianismo y marxismo. Fe y política". Selecciones de Teología, Barcelona, ed. Mensajero, vol. XIV, No. 54, abr-jun/75, pp. 199-204.

LESBAUPIN, I. "El episcopado latinoamericano y el socialismo". Concilium, vol. XIII, No. 125, pp. 272-281.

LUYCKX, M. "La Teología de la liberación". Selecciones de Teología, vol. XIII, No. 50, ab-jun/74, pp. 173-177.

MONTCLARD, X. "Dosis de ideología en el lenguaje eclesial sobre el marxismo". Selecciones de Teología, vol. XIV, No. 54, abr-jun/75, pp. 194-198.

SCANNONE, J.C. "La teología de la liberación: evangélica o ideológica". Concilium, vol. X, No. 92, mar/74, pp. 457-463.

____ "El lenguaje teológico de la liberación". Víspera 30. Montevideo.

____ "Teología, cultura popular y discernimiento". En: Teología y mundo contemporáneo. Madrid, ed. Cristiandad, 1975, pp. 351-376.

____ "La teología de la liberación". Revista del centro de investigaciones y acción social, No. 221, Buenos Aires, abr/73, pp. 5-10.

- SCANNONE, J.C. "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador". *Strómata* 18 (1972), pp. 53-89 y pp. 90-105.
- SEGUNDO, J.L. "Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos". *Perspectivas de diálogo*. Montevideo, No. 43, may/1970, pp. 76-80.
- SOBRINO, J. "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana". En: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México, 1975.
- VIDALES, R. "Logros y tareas de la teología latinoamericana". *Concilium*, vol. X, No. 96, jun/74, pp. 423-430.
- WEILE, R. "Doctrina social católica y lucha de clases". *Concilium*, vol. XIII, No. 125, may/77, pp. 210-219.

Marxismo

- ARAGÓN Y OTROS. *La evolución de la dialéctica*. Barcelona, ed. Martínez Roca, 1971.
- ALTHUSSER, L. *Revolución teórica de Marx*. México, ed. Siglo Veintiuno, 1976.
- _____. *Four Marx*. London, 1969.
- _____. *La Filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires, Cuadernos pasado y presente, 1974, pp. 125.
- _____. *Four Marx*. London, 1969.

- ALTHUSSER Y OTROS. Polémica sobre Marxismo y Humanismo. México, Siglo Veintiuno, 1976.
- BIGO, P. El análisis marxista. CIAS, Colombia S, 1971.
- BOGGS, C. El marxismo de Gramsci. México. Premia Editores, 1978.
- BUCCI-GLUCKSMANN, CH. Gramsci y el Estado. México, Siglo Veintiuno, - 1978.
- _____. Gramsci: el Estado y la revolución. Barcelona. ed. Anagrama, 1976.
- CALLINICOS, A. El marxismo de Althusser. México, Premia editora, 1976.
- COLETTI, L. El marxismo y Hegel. México. ed. Grijalbo, 1977.
- DAL PRA, M. La dialéctica de Marx. Barcelona. ed. Martínez Roca, 1972.
- ECHEVERRÍA, S. "La ideología de Marx". Boletín de ciencias económicas y sociales. San Salvador, UCA editores, vol. VIII, No. 3, 1985, pp. 132-152.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Argentina, Cuadernos Pasado y Presente, 1975.
- GARAUDY, R. Introducción al estudio de Marx. México, ed. Era, 1971.
- HARNECKER, M. Los conceptos elementales del materialismo histórico. México, Siglo Veintiuno, 1974.
- KONSTANTINOV, Fundamentos de la filosofía marxista. México, Grijalbo, 1965.
- MARCUSE, H. El marxismo soviético, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

- MARK-ENGELS, La ideología alemana. México, ed. Cultura popular, 1976.
- PETROVIC, G. Marxismo contra Stalinismo. Barcelona, Seix Barral, 1970.
- ROSSI, M. Génesis del materialismo histórico. Madrid, Alberto Corazón editor, 1971.
- SANCHEZ V. A. Filosofía de la praxis. México, ed. Grijalbo, 1971.
- SCUYRI, P. El marxismo después de Marx. Barcelona, ed. Península, 1975.
- Diccionario de Filosofía (Ferrater Mora), Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1965.
- Diccionario de Filosofía (Rossental-Iudin), Alal editores.

Socioeconomía Latinoamericana

- CARDOSO-PALEITO. Dependencia y desarrollo en América Latina. México, Siglo Veintiuno, 1972.
- FRANK, A.G. Capitalismo y subdesarrollo en América Latina. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1974.
- _____. América Latina: subdesarrollo o revolución, México, ed. Era, 1973.
- _____. Sobre el subdesarrollo capitalista. Barcelona, Anagrama, 1977.
- FURTADO, C. La economía latinoamericana. México, Siglo Veintiuno, 1976.
- JAGUARIBE y OTROS. La dependencia político-económica de América Latina. México, Siglo Veintiuno, 1978.
- RIBEIRO, D. El dilema de América Latina. México, Siglo Veintiuno, 1971.

SANTOS, T. Dos, Imperialismo y dependencia, México, ed. Era, 1978.

SANTOS Y OTROS. La crisis del desarrollo y la nueva dependencia.

Buenos Aires, Amorrortu ed. 1969.

América Latina: dependencia y subdesarrollo. Comp. Murga-Bolis, Costa

Rica, EDUCA, Aula, 1975.