

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y MARXISMO

Por *Enrique DUSSEL*
UNAM-UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA, MÉXICO

1. *Dimensión epistemológica: fe y ciencias sociales*

LA TEOLOGÍA es una reflexión que surgiendo de la praxis necesita un instrumental teórico para llevar a cabo su propio discurso.¹ Después de aclarado este primer asunto, nos quedan todavía otros tres. ¿De qué marxismo se trata?; ¿por qué se usa el instrumental marxista?; ¿cómo usan el marxismo los teólogos de la liberación?, siendo este último el descriptivamente más importante.

1.1. *Teología y discurso científico*

NO abundaremos sobre este punto porque ha sido tratado en otro artículo (método y epistemología de la TL); sin embargo, queremos situar la cuestión. Toda teología, en todos los tiempos, usó un cierto discurso científico como mediación para la construcción de su reflexión.

La fe es el momento fundamental del discurso teológico. La fe, por su parte, es un aspecto de la *praxis*: de la *praxis cristiana*. La acción (*praxis*) cristiana incluye la "luz" bajo cuya claridad puede constituir a dicho operar como "cristiano". Es decir, en la *praxis* cotidiana la fe existencial, cotidiana o profética, ilumina ese

¹ Kenneth Aman ("Using Marxism: A Philosophical Critique of Liberation Theology", en *International Philosophical Quarterly*, 4 (1985), pp. 393-401) critica que la Teología de la Liberación "use" al marxismo como un "instrumento" (como la *ancilla theologiae* medieval). Sin embargo, el autor no comprende que no es posible para un creyente otra posición que, por otra parte, en nada demerita al marxismo. Hay entonces críticas desde la derecha y desde la extrema izquierda contra nuestra teología.

acto como seguimiento de Jesús de Nazaret. De la misma manera, la praxis (que incluye la fe como su fundamento cristiano) es el antecedente constituyente de la teología. La teología no es sino un discurso teórico (espiritual, sapiencial y metódico, pero siempre igualmente "práctico" para Tomás de Aquino), que partiendo de la praxis cristiana, a la luz de la fe, reflexiona, piensa, fundamenta racionalmente la realidad, los problemas que dicha praxis afronta cotidianamente. Lo propio de la teología —con respecto a la reflexión cotidiana o profética; la primera, la "normal" cristiana de una época, y la segunda, la extraordinaria e innovadora— es el ser un discurso "metódico"; es decir, según las reglas o exigencias más desarrolladas de la racionalidad de la época. En el contexto babilónico del siglo VI a.C., el "mito adámico" es una construcción teológica en correspondencia con lo mejor de la racionalidad simbólica de su tiempo (por ejemplo, con respecto al mito de Gilgamesh). En la época de Jesús, nuestro Señor usaba los instrumentos teológicos de su momento (de las escuelas rabínicas, farisaicas, etcétera). Desde el siglo II de nuestra era,² con la aparición de las escuelas teológicas cristianas griegas (primero de los padres apostólicos y apologistas o con los Alejandrinos, tales como Orígenes), la fe cristiana construyó el discurso teológico con la "ciencia" (*episteme*) de su época: la filosofía (y teología) platónica. Sus "categorías" permitieron construir una teología cristiana con instrumentos que habían sido considerados en el siglo I intrínsecamente perversos, por ser parte de la cultura "pagana", anticristiana. En el siglo XII, Alberto Magno y Tomás de Aquino usaron a Aristóteles en el tiempo que dicha filosofía había sido *explícitamente condenada*. El Estagirita dio el sistema categorial para desplegar un discurso teológico que hegemonizará la teología católica hasta nuestro tiempo.

En el siglo XIX, Moehler, un teólogo alemán, usó los instrumentos de la filosofía de su época para renovar profundamente la teología católica alemana —sumamente atrasada con respecto a la protestante, que se había instrumentado con la mejor filosofía de la Ilustración y del pensamiento hegeliano. Habrá que esperar hasta el siglo XX, para que desde una filosofía existencial de tipo heideggeriano, un Rahner, o desde la "escuela crítica" de Frankfurt, un Metz, pongan a la teología a la altura del pensamiento de su tiempo.

Es decir, siempre la teología ha debido empuñar un método (en la tradición casi exclusivamente filosófica) para, desde la pra-

² Véase mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.

xis, desde la fe, construir un discurso metódico, racional, científico. Por esto, para Tomás, la teología era una "ciencia" (aunque muy particular).

1.2. ¿Por qué se usa el instrumental de análisis marxista?

LA Teología de la Liberación surge de una experiencia de la praxis cristiana, de la fe. Juan Luis Segundo nos cuenta que en 1953 recibió de Melevez en Lovaina la intuición fundamental;³ personalmente recuerdo haber recibido de Paul Gauthier en Nazaret, de 1959 a 1961, la exigencia de evangelizar a los pobres, ya que nuestra regla de vida se inspiraba en Isaías 61,1 (Lc 14:18): "El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha consagrado para evangelizar a los pobres".⁴ Comblin escribió en 1959 su obra *Fracaso de la Acción Católica*, donde se inicia un pensar teológico desde América Latina. Gutiérrez recuerda que en 1964 tuvo ya las primeras intuiciones como experiencia de una espiritualidad, de una teología como sabiduría.⁵

En realidad, históricamente, antes que la teología estuvo la praxis cristiana y la fe de la Iglesia, de grupos cristianos y de los futuros teólogos. La cuestión es que la teología latinoamericana naciente debía exponer, justificar, para servir a los militantes cristianos, fueron las razones teológicas que dieran cuenta del sentido del "compromiso político" de dichos cristianos. Pero, ¿por qué comprometerse políticamente? Para efectuar un cambio social, económico y político que permitiera a las clases explotadas (primero), a los pobres (más teológicamente) y al pueblo latinoamericano (por último)⁶ alcanzar una vida justa, humana, realizada. Es la doble exigencia de pensar teológicamente el "compromiso político" para servir a los oprimidos, a los "pobres", al pueblo, lo que exigía a la teología naciente usar otros instrumentos analíticos, interpretativos que los conocidos por la tradición teológica anterior. Ante la ausencia de una filosofía adecuada constituida, era necesario echar mano de las ciencias sociales críticas latinoamericanas. No sólo ciencias sociales (como la sociología, economía, et-

³ Juan Luis Segundo, *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardinal Ratzinger*, Madrid, Editorial Cristiandad, 1985, pp. 98ss.

⁴ Paul Gauthier, *Jesús, l'Église et les pauvres*, Tournai, Ed. Universitaire, 1962.

⁵ Cf. Roberto Oliveros, *Liberación y teología*, México, CRT, 1977.

⁶ Sobre la evolución de los contenidos semánticos de "pobre" a "pueblo" véase mi artículo "El paradigma del Exodo en la Teología de la Liberación", en *Concilium* 209 (1987), pp. 99-114.

cétera), sino ciencias sociales *críticas* (porque se trataba de descubrir y situar la realidad de la injusticia) y *latinoamericanas*, porque nuestro continente tenía cuestiones *propias* que resolver. No fue entonces una decisión *a priori*, dogmática o epistemológica. Desde la *praxis* y la *fe cristianas*, y por criterios fundamentalmente espirituales y pastorales (el "hecho" de que los cristianos se comprometían en la política para luchar contra la injusticia, y tal como lo exigía la doctrina social de la Iglesia), se hacían necesarias categorías de análisis adecuadas.

Es así como la naciente teología latinoamericana usó los instrumentos categoriales marxistas (históricamente procedentes del marxismo de tradición francesa, que ya se usaban en grupos estudiantiles y obreros). Juan Luis Segundo, J. Comblin, Gustavo Gutiérrez, yo mismo, integramos la generación que estudió en Francia (o Bélgica). Dicho instrumental —ya veremos cuál y de qué manera fue usado— permitió a la nueva *Teología*, que desde 1968 comenzó a denominarse *de la Liberación* —en tesis de Rubem Alves en Princeton—,⁷ llegar a resultados insospechados en el plano del análisis de las realidades históricas, sociales y políticas (pero igualmente en otros planos, una vez descubierta su metodología, aplicable a otros niveles de la reflexión, tal como acontecerá con la Teología de la Liberación de la mujer, de las razas oprimidas, etcétera). Se trata, si se nos permite, de una "revolución epistemológica" en la historia mundial de la teología cristiana. Por primera vez se usaron las ciencias sociales críticas. La economía política y la sociología, originadas en pleno siglo XIX, nunca se habían usado consecuentemente por la teología cristiana. Así como con el "modernismo" se produjo una crisis por el uso de la *historia* en la teología (desde Renan hasta Blondel), de la misma manera la Teología de la Liberación produjo una crisis al subsumir las *ciencias sociales*, y, entre ellas, como su núcleo crítico, al marxismo. Cuando se mire esta crisis desde el siglo XXI, se verá la importancia que tuvo como función misionera en el mundo contemporáneo —a fines del siglo XX—, en el mundo de los pobres, en América Latina, África y Asia y, muy particularmente, en las naciones de "socialismo real" —ya que allí es la única teología ininteligible, comprensible, profética posible.

⁷ *Toward a Theology of Liberation*, que se publicó bajo el título *Theology of human hope*, Washington, Corpus Books, 1969. (Hay versión en español, *Religión: ¿pópulo o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970).

1.3. ¿Cuál es el marxismo que subsume la Teología de la Liberación?

VOLVEREMOS sobre este punto más adelante —al explicar las razones de la “Instrucción” contra la Teología de la Liberación de la Congregación de la Doctrina de la fe de 1984—, pero desde ya, como puede suponerse, los teólogos de la liberación asumen un “cierto tipo” de marxismo. —y excluyen otro implícita y a veces explícitamente.

De los posibles marxismos, en primer lugar, hay una unánime negación del “materialismo dialéctico”. Ningún teólogo de la liberación acepta el materialismo de Engels en la *Dialéctica de la naturaleza* o el de Lenin, Bujarin o Stalin, en cuanto “filosofía” —a la manera de Konstantinov.⁸ A Marx se lo acepta y asume en cuanto crítico social. El acceso a Marx mismo es doble; por una parte, por lecturas secundarias, como Yves Calves en Francia o Welte en Alemania); por otra parte, principalmente, al comienzo, por el “joven” Marx (hasta el *Manifiesto* de 1848). En la primera generación de teólogos (desde Juan Luis Segundo a Comblin, Gustavo Gutiérrez, o en mi posición del comienzo de la década de los sesenta), la influencia francesa fue muy determinante. De J. Maritain se pasó a asumir a E. Mournier, y de allí al pensamiento de Lebret en “Economía y Humanismo”. Teilhard de Chardin igualmente inspiró el pensamiento de esa época. Pero Marx llega vía la revolución cubana (1959), y por ello la lectura es simultánea: el joven Marx, obras del Che Guevara, Gramsci y Lukács. Veremos después, en cada uno de los teólogos, estas influencias. Es decir, un Marx “humanista” —en la denominación de la época—, francamente no dogmático, ni economicista, ni materialista ingenuo. Los padres Cordonel y Blanquart, franceses, influirán igualmente la primera “recepción” del marxismo en la futura Teología de la Liberación. No se tuvo un serio acceso directo al Marx “definitivo” (desde el 1857 en adelante y, como veremos, será poco frecuente hasta hoy).

Posiciones tales como las de Korsch, Goldmann o aún Trotsky (aunque este último indirectamente) no han influido a la Teología de la Liberación. En cambio, hubo varias corrientes que se hicieron presentes desde 1968.

Además de la de Antonio Gramsci, ya indicada (y que crecerá con el tiempo, pero ya presente desde el inicio), la primera línea que se manifiesta es la de la Escuela de Frankfurt, en especial en

⁸ Véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 36-37.

el Marcuse "norteamericano" —tan presente en una obra como la de Rubem Alves en 1968—, y difusamente utilizado por los demás, también por la teología de J. B. Metz en Alemania. El pensamiento de Bloch repercute igualmente de manera global —en especial a través de Moltmann, en la cuestión de la utopía y la esperanza. Y, principalmente, la obra de Althusser, que traducido pedagógicamente por Martha Harnecker en sus famosas obras,⁹ influirá no sólo en la Teología de la Liberación (en su segunda generación principalmente),¹⁰ sino en la totalidad del pensamiento marxista latinoamericano.

De los marxistas latinoamericanos, además del Che Guevara, un Mariátegui y un Sánchez Vázquez estarán presentes en algunas de las obras de nuestros teólogos. Por supuesto, el pensamiento de Fidel Castro, desde 1959, será lectura corriente, principalmente en su posición sobre la religión —en la línea de Rosa Luxemburgo, que tuvo influencia en Brasil en el movimiento de la *Acción Popular*.

Junto con los franceses nombrados, Giulio Girardi, teólogo italiano de la liberación, influirá igualmente por su clara postura marxista —al comienzo decididamente "clasista" y que posteriormente asume al "pueblo" como el sujeto histórico de la praxis de liberación.

Pero, en realidad, mucho más que este marxismo que podríamos llamar "teórico", el marxismo que marcó a la Teología de la Liberación fue el marxismo sociológico y económico *latinoamericano* de la "dependencia" —desde un Orlando Fals Borda, hasta un Theotonio dos Santos, Faletto, Cardoso, etcétera (muchos de los cuales, en realidad, no eran ni son marxistas). Es esta sociología de la "dependencia", en su crítica al funcionalismo y al desarrollismo (y un Gino Germani influirá todavía a J. Comblin o J. L. Segundo), la que permite la ruptura epistemológica de la Teología de la Liberación. Por ello, la posición de un Gunder Frank —con todo lo criticable que se lo considere— será determinante en la Teología de la Liberación anterior a 1972. De la misma manera, la postura de F. Hinkelammert —como marxista y teólogo— significará quizá la única presencia del Marx "definitivo", ya que al fin de la década de los años sesenta, en Santiago, se estudió en grupo seriamente *El capital* (en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional), lo que posibilitará un particular des-

⁹ *Conceptos elementales del materialismo dialéctico*, México, Siglo XXI, 1974.

¹⁰ Véase Clodovis Boff, *Teología do político*, Petrópolis, Vozes, 1978.

pliegue del marxismo en una corriente muy creativa de la Teología de la Liberación en la década de los ochenta.

Toda esta compleja historia no ha sido estudiada adecuadamente hasta el presente —ya que tampoco existe una historia del marxismo latinoamericano contemporáneo, y menos dentro de los movimientos cristianos.¹¹ Pero a partir de esta mera enumeración puede concluirse cuán simplista es la crítica del pensamiento conservador contra la Teología de la Liberación cuando la acusa de "marxista" —como imputación ideológica. Ella misma, con total responsabilidad cristiana, tuvo *mucho antes que sus críticos* la lenta tarea de asumir un "cierto" marxismo compatible con la fe cristiana de los profetas, de Jesús y de la más antigua y reciente tradición eclesial —y ecuménica, por supuesto. El dogmatismo estalinista o el economicismo de manuales, el marxismo "filosófico", le resultan totalmente ajenos.

1.4. ¿Cómo incorporan los teólogos de la liberación el marxismo?

SI debiéramos exponer el tema adecuadamente, el espacio de un libro entero sería insuficiente. En estas cortas páginas, entonces, haremos un esbozo inicial de la cuestión en alguno de los teólogos, y más a manera de ejemplo parcial que de exposición del asunto.

La teología del desarrollo fue premarxista;¹² las primeras obras de J. L. Segundo o de Comblin igualmente lo fueron.¹³ En cambio, la teología de la revolución ya usó instrumentos de análisis marxistas,¹⁴ pero no de la misma manera que la Teología de la Liberación. Pienso que la diferencia, históricamente, consistió en la

¹¹ Véanse Samuel Silva Gotay, *El pensamiento revolucionario cristiano en América y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1981, y Roberto Oliveros, *op. cit.*

¹² François Houtart y Oscar Vertrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires, 1967; V. Cosmao, *Signification et théologie du développement*, París, 1967.

¹³ Del primero, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo, 1962, o *¿La cristiandad, una utopía?*, Montevideo, 1964, y aún *Teología abierta para el laico adulto*, Buenos Aires, 1968; y del segundo *Théologie de la paix*, París, 1960-1963 y *Théologie de la révolution*, París, 1970-1974.

¹⁴ Véase por ejemplo Helmut Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, München, Kaizer, 1968; mucho antes Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, Madrid, Ciencia Nueva, 1969, o Carlos Pinto de Oliveira, *Evangelho e revolução social*, São Paulo, Duas Cidades, 1962; Jean Cardonnel, *L'évangile et la révolution*, París, 1968, Cf. R. Vekoemans, *op. cit.*, pp. 100-112.

teoría de la dependencia, que "latinoamericanizó" el marxismo y le dio dimensión histórico-social. Hugo Assmann fue el primero en indicar adecuadamente el "demarcaje" entre estas teologías (teología del desarrollo, de la revolución, de la esperanza de Moltmann, política de Metz, etcétera).¹⁵ No habría que olvidar, como punto de partida, el libro que hizo historia: *Marx y la Biblia*, de Porfirio Miranda,¹⁶ donde de manera frontal, y bíblica, se plantea la cuestión. Pero, paradójicamente, es un cristiano quien mira a Marx, y no una interpretación propiamente marxista de dicho encuentro.

Rubem Alves, en su tesis *Toward a theology of liberation*, (Princeton, 1968),¹⁷ manifiesta la problemática del 68 norteamericano, bajo la presencia de Marcuse, y desde la tradición protestante de la teología de la revolución, pero ahora por primera vez superada. Para nuestro teólogo, el "humanismo político" —de un Marcuse— supera el tecnologismo mecanicista,¹⁸ y muestra la importancia de lo político; por su parte, el "mesianismo humanístico" —el marxismo filosófico— no logra definir bien la trascendencia en el movimiento de la liberación (obra del "humanismo mesiánico" cristiano). Las citas del joven Marx, de Marcuse, de Álvaro Vieira Pinto (*Consciencia e Realidade Nacional*),¹⁹ de Bloch, de Paulo Freire, nos muestran el tipo de marxismo en uso. No se trata todavía del análisis social.

Por su parte, Hugo Assmann expresa: "El lenguaje de 'liberación' es lenguaje de articulación de las consecuencias revolucionarias que es preciso sacar, en el nivel socio-político, del lenguaje analítico de la 'independencia'. Se liga directamente al nuevo enfoque analítico del fenómeno del subdesarrollo".²⁰

Es una crítica al lenguaje "desarrollista" que surgió entre ciertos científicos sociales latinoamericanos —no necesariamente marxistas—, que dieron razones para explicar la pobreza, la opresión del pueblo latinoamericano. Assmann usa categorías marxistas pero, nuevamente, de tipo gramsciano y lukacsiano (crítica anti-economicista de las ideologías), aunque se acepta el paradigma

¹⁵ Cf. *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1971, cap. 2, pp. 27-102.

¹⁶ Véase su primera publicación en México, 1969, en Salamanca, Sígueme, 1972; en New York, Orbis Books, 1974.

¹⁷ Véase más arriba, nota 7.

¹⁸ Rubem Alves oculta un tanto el significado de sus categorías: "humanismo político", "mesianismo humanístico", "humanismo mesiánico", etcétera.

¹⁹ ISEB, Río de Janeiro, 1962.

²⁰ *Op. cit.*, p. 122.

de supra e infraestructura. De una amplia formación en este pensamiento marxista —con conocimiento igualmente de la tradición alemana—, analiza la “verdad” de un discurso desde la praxis que lo funda. Sin embargo, nuevamente crítico del marxismo tradicional, muestra la importancia revolucionaria de la lucha ideológica —en la que la teología toma igualmente parte. Por ello, como hemos dicho, es el primero que puede realizar la tarea de “demarcar” o distinguir claramente la Teología de la Liberación de las teologías europeas posconciliares, teología de la esperanza, teología política, teología de la revolución del Tercer Mundo, etcétera.²¹ Efectuó claros análisis de la estructura simbólica como supraestructura.²² En su discurso se critica el dogmatismo estalinista, y aún el pensamiento de Althusser, por no situar adecuadamente la cuestión del fetichismo y la relación entre teoría y praxis.

Por su parte, Juan Luis Segundo, que se había formado en la sociología más bien funcionalista durante la década de los cincuenta, adopta también categorías marxistas de análisis —en especial el concepto de ideología.²³ Usó las ciencias sociales desde sus primeras obras (*Función de la iglesia en la realidad rioplatense*, 1962), y es un maestro en la práctica de la “crítica”. Devela los momentos encubridores y de falsificación en las teologías europeas o norteamericanas, y aún en los documentos romanos —como en el caso de su obra crítica *Teología de liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*.²⁴

Gustavo Gutiérrez, que desde 1964 comienza a descubrir las futuras pistas, en su *Teología de la Liberación* —cuyos primeros trazos aparecen en 1968 como crítica del desarrollismo— cita a Gramsci en la primera nota de su libro,²⁵ como una declaración de principios respecto de cuál será el marxismo que interesa —el antieconomicista, no materialista dialéctico, decididamente político y de análisis cultural. De allí la tesis fundamental de que la teología —como la filosofía en sentido gramsciano— es una “re-

²¹ Cf. “Teología de la liberación. Una evaluación prospectiva” (1971), véase *supra*, nota 15.

²² Clásico es el artículo “El cristianismo, su plusvalía simbólica y el costo social de la revolución socialista”, en *op. cit.*, pp. 171-202, donde se critica la ceguera “simbólica” de las izquierdas.

²³ Hasta su extenso análisis de un tomo completo al comienzo de su *Cristología (El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, Madrid, Cristianidad, 1982, t. I)*. Sobre nuestro tema había escrito: “Evangelio, política y socialismo”, en *Actualidad pastoral* (1972), pp. 303-306, 327-331, 356-357 y otro sobre “La Iglesia chilena ante el socialismo” (mimeografiado), Talca, Fundación Larraín, 1971, p. 25.

²⁴ *Op. cit.*, más arriba.

²⁵ Salamanca, Sígueme, 1972, p. 21.

flexión crítica sobre la praxis"²⁶ cristiana. Como toda la Teología de la Liberación de la década de los sesenta, parte de la crítica de la "noción de desarrollo",²⁷ y sitúa a la *liberación* como su antítesis. Se citan autores tales como Althusser,²⁸ Kosik,²⁹ Lukács,³⁰ Mariátegui³¹ y Sánchez Vázquez³² —y, por supuesto, al propio Marx. Todo ello muestra el uso de un marxismo crítico, latinoamericano y antieconomicista, que ayuda al análisis político. Y, citando al "Che" Guevara, escoge este texto: "Déjeme decirle —escribe el "Che" y cita G. Gutiérrez—, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos".³³

Al marxismo se lo encuentra también indirectamente, entre las ciencias sociales pertinentes, como instrumento para descubrir y describir el hecho de la pobreza del pueblo latinoamericano y los proyectos de liberación concretos. Su trabajo *Marxismo y Cristianismo*, nunca publicado como libro, muestra la manera ponderada y profundamente teológica del uso de categorías marxistas (como lucha de clases, revolución y utopía).

José Míguez Bonino, en su obra *Cristianos y marxistas*,³⁴ con el subtítulo: "El mutuo desafío para la revolución", es quizá la única obra dedicada explícitamente a tratar las vinculaciones del marxismo y cristianismo entre los teólogos de la liberación —aunque Miranda, igualmente, lo trató en *Marx y la Biblia*.³⁵ El conocimiento de Marx del teólogo argentino no es nuevo, y ya se pudo observar su profundidad en el prólogo crítico a la obra de R. Alves, cuando escribía, en 1969:

¿No surge el renacimiento del marxismo humanista de la situación de los países desarrollados...? ¿No es la nuestra una situación muy distinta, en la que la humanización requiere un planteamiento más

²⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁷ *Ibid.*, p. 43ss.

²⁸ *Ibid.*, pp. 54, 57, 130, 134, 322, 359, 360.

²⁹ *Ibid.*, pp. 49, 59.

³⁰ *Ibid.*, pp. 59, 280.

³¹ *Ibid.*, pp. 35, 129, 130, 131, 312.

³² *Ibid.*, p. 31. También usa a Marcuse (pp. 53, 56, 59, 60, 310), Ernst Bloch (pp. 62, 279, 280, 281, 288, 289, 292, 296, 311, en la cuestión de la utopía).

³³ *Ibid.*, p. 132. Cita a Fidel Castro en pp. 131, 140, 145.

³⁴ Publicado sólo en inglés (Eerdmans, Grand Rapids, 1976).

³⁵ Véase más arriba, nota 16.

elemental y "materialista", que incorpore eficazmente la racionalidad política, científica y tecnológica, sin la cual la liberación puede transformarse en un mero juego dialéctico? ³⁶

Llama la atención la penetración "sacramental" de la cuestión en esa época, cuestión que retomaremos más adelante.

Como teólogo del movimiento "Cristianos para el socialismo", en 1972, Pablo Richard —junto a Gonzalo Arroyo, su fundador—, ³⁷ incorpora categorías marxistas. Es Gramsci su referencia obligada, en especial en su tesis sobre *Muerte de la cristiandad y nacimiento de la Iglesia*, ³⁸ que es usado de manera sistemática para definir el marco teórico.

En Leonardo Boff el rechazo del capitalismo "se orienta a una liberación en el marco de una sociedad diferente". ³⁹ La teología se construye desde dos ámbitos: la fe (bíblica, según el magisterio y la tradición) y la realidad social. ⁴⁰ Para descubrir esa realidad, sobre la que reflexiona la teología, "es preciso recurrir a las ciencias sociales humanas, tales como la antropología, la sociología, la psicología, la politología, la economía y la filosofía social". ⁴¹ Es allí donde se encuentra el marxismo. Pero aclara que la teología latinoamericana "hace 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". ⁴²

La obra *Teologia do Politico e suas mediações*, de Clodovis Boff, ⁴³ es quizá el más sistemático trabajo teológico que intenta asumir el marco teórico de Althusser. Es una práctica teórica sumamente rigurosa en la subsunción del marxismo francés de la

³⁶ En "Prólogo" a Rubem Alves, *Religión: ¿copio o instrumento de liberación?*, pp. X-XI.

³⁷ "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", en *Cuaderno de la Realidad Nacional*, 12 (1972), pp. 144-153. Véase *Origen y desarrollo del movimiento Cristianos por el Socialismo. Chile 1970-1973*, París, Centre Lebre, 1975.

³⁸ São Paulo, E. Paulinas, 1984 (en portugués).

³⁹ *La fe en la periferia*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 125.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

⁴² *Ibid.*, pp. 75-76.

⁴³ Véase más arriba, nota 10.

década de los setenta. Muestra cómo puede usarse un marco categorial marxista en una teología estrictamente cristiana de lo político. Sería necesario efectuar un trabajo análogo, pero ahora teniendo, en la década de los ochenta, a Marx mismo como referencia. Volveremos sobre el tema más adelante.

Por su parte, Jon Sobrino indica que muchas de las teologías europeas responden a las objeciones de la "primera Ilustración", la kantiana que pone en tela de juicio la relación fe-razón. Mientras que la "segunda Ilustración", la de Marx, lo hace con la relación "fe-cambio histórico". ¿Para qué sirve la religión en las transformaciones históricas? La fe como justificación de la dominación o de la liberación.⁴⁴ Es aquí donde la Teología de la Liberación asume al marxismo: como teología que no sólo *interpreta* la realidad sino que también justifica su *transformación* aun revolucionaria.

Otto Maduro efectuó innovadores estudios sobre la cuestión de la religión en el joven Marx y en el católico joven Engels.⁴⁵ Mientras que un Juan Carlos Scannone⁴⁶ formaría parte del ala de la Teología de la Liberación que se opone al marxismo —debido a condicionamientos propios de la realidad nacional—, al igual que Lucio Gera.⁴⁷

No habría que olvidar el uso del marxismo en la más profunda corriente de la espiritualidad y la mística, en el caso de un Arturo Paoli⁴⁸ —debido a sus estudios hegelianos y marxistas en Italia, junto al futuro Pablo VI como asesor de la Acción Católica Italiana—, o un Ernesto Cardenal en su libro *Santidad en la revolución*,⁴⁹ que marca un desbloqueo histórico hacia los procesos revolucionarios, que en el caso de los guerrilleros del Teoponte alcanzan un real grado místico —dejando o no de lado su oportunidad política—: Néstor Paz Zamora.⁵⁰

Habría que nombrar todavía a muchos más, tales como Raúl

⁴⁴ *Liberación y cautiverio*, México, 1970, pp. 177-201.

⁴⁵ Véase especialmente Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, México, CRT, 19.

⁴⁶ Cf. *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976.

⁴⁷ Cf. "Aspectos eclesiológicos de la teología de la liberación", en CELAM, *Liberación: diálogos en el CELAM*, pp. 381-391; *La Iglesia debe comprometerse en lo político*, Montevideo, 1970.

⁴⁸ Cf. *Diálogos de la liberación*, Buenos Aires, Lohlé, 1970; *Meditazione sul Vangelo di Luca*, Brescia, Morcelliana, 1972.

⁴⁹ Buenos Aires, 1971.

⁵⁰ *Teoponte; una experiencia guerrillera*, Oruro, CEPI, 1971. Edición de Hugo Assmann.

Vidales,⁵¹ Luis del Valle,⁵² Jorge Pixley,⁵³ Elsa Tamez,⁵⁴ Beatriz Melano Caouch,⁵⁵ Julio Santana,⁵⁶ Luis Alberto Gomes de Sousa,⁵⁷ Gilberto Giménez,⁵⁸ Alex Morelli,⁵⁹ y tantos otros. Dejamos para más adelante las posiciones de F. Hinkelammert, y la mía propia.

Anticipando las conclusiones finales, podemos concluir de todas maneras que, como puede observarse, la Teología de la Liberación usa un *cierto* marxismo de una *cierta* manera, nunca incompatible con los fundamentos de la fe. Algunos tienen una posición más claramente "clasista", otros más cercanamente "populistas"; algunos usan sólo el instrumental de la crítica ideológica, otros de la social y aun propiamente económica —como veremos en el párrafo 2. Algunos, también, se oponen al marxismo globalmente —aunque les resultará difícil definirse como miembros del movimiento teológico. Algunos se inspiran en una corriente más francesa del marxismo, otros en la italiana o alemana, y, en la mayoría de los casos, simultáneamente en varias de ellas; todos, sin embargo, incorporan las tesis de la corriente latinoamericana de la dependencia —definida con mucho cuidado, teniendo conciencia de las críticas levantadas en este aspecto. Puede entonces afirmarse que es el primer movimiento teológico que asume el marxismo —teniendo en cuenta todas las limitaciones indicadas— en la historia mundial de la teología cristiana (y en esto se anticipa a las demás religiones universales).

⁵¹ Cf. *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, Bogotá, Indo-América Press, 1972 y *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, CEP, 1975.

⁵² Numerosas publicaciones en la revista *Christus* (México), desde 1968, y organizador del Centro de Reflexión Teológica (México).

⁵³ Sus comentarios sobre el *Exodo* (New York, Orbis, 1987), y su obra sobre *El Reino de Dios* (New York, Orbis, 1984) abren camino en la exégesis de liberación.

⁵⁴ Pionera de la exégesis y la teología feminista latinoamericana.

⁵⁵ Feminista y teóloga argentina.

⁵⁶ Cf. "ISAL: un movimiento anti-imperialista y antioligárquico", en *NADOC*, 95 (1969); *Teoría revolucionaria. Reflexión sobre la fe como praxis de liberación*, en "Pueblo oprimido, Señor de la Historia", pp. 225-242; y muchas obras más.

⁵⁷ Cf. "El futuro de las ideologías y las ideologías del futuro", en *Vispera* 12 (1969), pp. 23-31; "Condicionamiento socio-político de la teología", en *Christus* 479 (1975), pp. 14-18.

⁵⁸ Cf. "El golpe militar y la condenación del CPS en Chile", en *Contacto* 1-2 (1975), pp. 12-116; y *Cultura popular y religión del Anáhuac*, México, CBE, 1978.

⁵⁹ Cf. *Libera a mi pueblo*, Buenos Aires, Lohlé, 1971; "Fundamentación teológica de la acción por la justicia", en *Vida Espiritual*, 47-9 (1975), pp. 36-63.

2. Rumbos que se abren en el presente

LA Teología de la Liberación usa su instrumental científico en el sentido de Tomás de Aquino, es decir, que la teología es "ciencia" porque practica un *método*, en su caso aristotélico, de manera habitual y según la tradición de las teologías anteriores, desde el tiempo de los padres apostólicos, los padres de la Iglesia, los teólogos latinos medievales, etcétera. Es, sin embargo, *la primera teología* que usa el marxismo como una mediación válida —tras haberlo previamente constituido en su nivel no contradictorio con la fe cristiana. Los Padres de la Iglesia hicieron uso del platonismo, Santo Tomás del aristotelismo, la teología de un Rahner, por ejemplo, del heideggerianismo. En el siglo XIX el uso de la "ciencia" historia causó la crisis del modernismo; y, sin embargo, hoy toda teología es "histórica" —la crisis ha pasado. De la misma manera acontecerá en el siglo XXI con el marxismo. Lo interesante es que haya sido una teología de los países periféricos la primera en intentar, por la necesidad de su opción práctica y liberadora, su uso. Ha sufrido por ello la crítica, la incompreensión y hasta aparentes condenaciones, pero el camino transitado ha quedado abierto y generaciones futuras podrán atravesarlo con seguridad, ortodoxia, justicia. Consideremos sólo algunos retos del "presente", que abren un promisorio futuro.

2.1. Recepción de categorías marxistas en el magisterio eclesial

DESEO dar un solo ejemplo, porque se podrían encontrar muchos otros, pero éste es lo suficientemente fuerte como para permitir comprender la situación. La Iglesia vive ya en millones de sus miembros la realidad de un mundo no-capitalista, en el socialismo real. En ese mundo, el marxismo, con sus categorías, es parte de la vida cotidiana —*Lebenswelt* lo llamarían Husserl o Habermas. En *Laborem exercens*, encíclica de 1981, se usan ciertamente numerosas categorías y, paradójicamente, hay un conocimiento muy inteligente de Marx —en muchos pasajes— *en contra del marxismo* ingenuo, economicista, estalinista. Veamos algunos casos.

La estructura fundamental de la encíclica describe las mutuas relaciones de *trabajo-pan-vida*.⁶⁰ La *vida* es el origen: la *persona*

⁶⁰ "Con su *trabajo* el hombre ha de procurarse el *pan* cotidiano" (Primera línea de la encíclica y núms. 1, 9, etcétera). Sobre el "mantenimiento de la vida", véase prólogo, núms. 1, 2, 3, 8, 10, 14, 18; etcétera.

humana es un ser vivo, porque vivo consume su vida: tiene *necesidades*;⁶¹ las necesidades exigen la actividad creadora del trabajo que produce el *pan* (el "producto" en cuanto tal en el pensamiento bíblico), que consumido *satisface* la necesidad y repara y aumenta la vida. Éste es el "ciclo vital".⁶² Marx enuncia todo esto de manera prototípica:

Yo habría objetivado mi *individualidad* y su peculiaridad en mi producción [léase: mi *pan*], habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión *vital individual*, y al contemplar el objeto [el *pan*], la alegría *individual* de saber que mi *personalidad* es un poder objetivo. Mi trabajo sería expresión de vida libre, por tanto goce de la *vida*.⁶³

Hablando de la relación entre trabajo o producción y consumo o satisfacción, indica Marx, en un claro "personalismo": "En la primera [la producción] el productor se objetiva como *cosa*; en el segundo [el consumo] la cosa creada por él se hace *persona* (*personifiziert*)".⁶⁴

Y en el famoso texto se repite: "La mercancía [léase: el *pan*] es un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades *satisface necesidades humanas*".⁶⁵

Las necesidades son *humanas* para Marx. "El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas",⁶⁶ indica la encíclica.

En consonancia con la doctrina social católica, se enuncia en la encíclica que la *dignidad de la persona humana* es el fundamento de la dignidad del trabajo. En este punto la coincidencia con Marx es incluso literal: "Algunos trabajos realizados por el hombre pueden tener un *valor* objetivo, ... sin embargo ... ellos

⁶¹ "...por *satisfacer* las propias *necesidades*" (núm. 4); "...adaptándolo a sus *necesidades*" (núm. 5); etcétera.

⁶² Cf. mi obra *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 1984, sobre el "círculo pragmático" y el "círculo poético" o productivo. El primero necesidad-consumo; el segundo necesidad-producción-producto-consumo.

⁶³ *Cuaderno de París* (1844), MEGA I, 3 (1932), pp. 546-547; México, Era, 1974, pp. 155-156.

⁶⁴ *Grundrisse*, ed. alem., p. 12; ed. cast., México, Siglo XXI, 1974, t. I, p. 11.

⁶⁵ *El capital*, t. I, cap. I, ed. alem., p. 17; ed. cast., México, Siglo XXI, 1976, p. 43.

⁶⁶ *Laborem exercens*, prólogo. En el *Manuscrito I* de 1844, Marx explicaba claramente la diferencia del trabajo humano, que tiene conciencia y libertad, de la mera acción animal.

se miden con el metro de la *dignidad del sujeto* mismo del trabajo, o sea de la persona".⁶⁷

Marx dice explícitamente:

El trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*) ... existe sin mediación, ... y sólo puede ser una objetividad no separada de la *persona* (*Person*): solamente una objetividad que coincide con su inmediata *carnalidad* (*Leiblichkeit*).⁶⁸

El trabajo ... es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, es decir *subjetiva* del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como *actividad*, ... como fuente viva de valor.⁶⁹

Por ... capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la *carnalidad*, en la *persona viva* (*lebendigen Persoenlichkeit*) de un ser humano.⁷⁰

El autor de ciertas páginas de la encíclica conoce muy bien la obra de Marx. Habla de *capacidad de trabajo* (*Arbeitsvermöge*)⁷¹ que Marx usa en los *Grundrisse* (1857-1858), en los *Manuscritos* del 1861-1863 y de 1863-1865, pero que reemplaza por *fuerza de trabajo* (*Arbeitskraft*) en *El capital*, de 1867, y por ello el marxismo posterior dejó de usarlo. Para Marx el "trabajo" mismo no tiene valor (económico), sino sólo la "capacidad de trabajo",⁷² porque es la "fuente creadora de valor",⁷³ porque tiene dignidad (es un *fin*) y no es un *medio* (el *valor* de la mercancía). Y para Marx, como para la encíclica, la persona, la subjetividad, la dig-

⁶⁷ LE, 6.

⁶⁸ *Grundrisse*, ed. alem., p. 203; ed. cast. t. I, pp. 235-236. Cf. *La producción teórica de Marx*, cap. 7, pp. 139 ss.

⁶⁹ *Ibid.* Se encuentra el mismo texto en los *Manuscritos* del 61-63 (MEGA II, 3, p. 147. Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.1).

⁷⁰ *El capital* (1873), t. I, cap. 4, MEGA II, 5, p. 120, 1866; ed. cast. p. 203. Esta cuestión la explicaremos en una obra en curso, donde expondremos *El capital*, a modo de comentario científico.

⁷¹ P. e.: "como capacidad de trabajo o aptitud para el trabajo" (LE 5); "La capacidad de trabajo" (LE 12).

⁷² "Lo único que se contraponen ante el trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, *el trabajo vivo*... Uno es valor de uso incorporado, el otro se da como actividad humana en proceso; uno es valor, *el otro es creador de valor*. Se intercambiará valor dado por la actividad *creadora de valor*" (*Manuscrito del 61-63*), Cuaderno I; MEGA II, 3, p. 30). Cf. *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.1.

⁷³ Para Marx "creación" de valor es "desde la nada" del capital: "¿Cómo ha de salir de la producción mayor valor que el que ingresó en ella, salvo que se cree algo de la nada (*aus Nichts*)". (*El capital*, t. III, cap. 1, MEW 25, p. 48; ed. cast. t. III, p. 43.

nidad del trabajo (el "trabajo vivo")⁷⁴ es la fuente del valor de todas las cosas: aun de la cosa denominada *capital*.⁷⁵

Hay entonces total coincidencia en que el "trabajo objetivo"⁷⁶ —categoría propiamente marxista— funda su valor en el "trabajo subjetivo"⁷⁷ —también es categoría marxista: el trabajo como sujeto y subjetividad del texto citado de los *Grundrisse* y otros muchos.

En la encíclica ("la primacía del hombre en el proceso de producción,"⁷⁸ la primacía del hombre respecto de las cosas")⁷⁹ se afirma "el principio de la prioridad del trabajo frente al capital",⁸⁰ porque el capital es sólo trabajo objetivado, acumulado.

Por último, la encíclica critica el aislamiento de las personas en la sociedad capitalista, desde la existencia o "el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas",⁸¹ lo que nos recuerda un texto de los *Grundrisse*:

La libre *individualidad* fundada en el desarrollo universal de los individuos en la subordinación de su productividad *comunitaria* ... como patrimonio social, constituye el tercer estadio. La producción *comunitaria* (*gemeinschaftliche*) está subordinada a los individuos y controlada *comunitariamente* por ellos como patrimonio propio ... Es el libre intercambio entre individuos asociados sobre el funda-

⁷⁴ Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14.2: "Crítica desde la exterioridad del trabajo vivo". Marx efectúa una crítica de la objetividad cósmica del capital desde la *subjetividad personal* del trabajador.

⁷⁵ El "fetichismo" no es sino la inversión: la *persona* del trabajador deviene cosa; y la *cosa-capital* persona. Cf. mi artículo "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx", en *Cristianismo y sociedad*, 85 (1985), pp. 7-60.

⁷⁶ Marx habla de trabajo "objetivado" o sentido objetivo del trabajo.

⁷⁷ Marx indica que el "trabajo vivo" es el trabajo como acto, como actividad, como subjetividad o sujeto; es el individuo mismo de la persona del trabajador, pobre, desnudo, la referencia continua de todo su pensamiento crítico. Toda su obra es una *ética*: "Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero me hubiera considerado poco práctico de haber muerto sin al menos haber terminado el manuscrito de mi libro", *El capital* (MEW 30, p. 542; carta del 30 de abril de 1867).

⁷⁸ Para Marx, el "trabajo vivo" subsumido en el capital es usado, consumido como "proceso de trabajo" en el seno del capital (en los *Grundrisse*, *Manuscritos del 61-63 y 63-65*, y en *El capital*).

⁷⁹ *LE* 11.

⁸⁰ *Ibid.*, 11.

⁸¹ *Ibid.*, prólogo.

mento de la apropiación y del *control comunitario* de los medios de producción.⁸²

Para Marx, como para la encíclica, el trabajo humano (el "trabajo vivo" o la "subjetividad del trabajo"), como individualidad en comunidad, es el punto de partida de la crítica ética, es decir, la persona humana del trabajador. Categorías tales como "medios de producción",⁸³ el trabajo "objetivo" como tecnología,⁸⁴ o afirmaciones como la de "que no se puede *separar* el capital del trabajo, y que de ninguna manera se puede contraponer el trabajo al capital",⁸⁵ son *estrictamente* categorías o distinciones de Marx mismo, que la encíclica usa para criticar al marxismo estalinista, dogmático y economicista, y con razón. La encíclica, como la Teología de la Liberación, hace un cierto uso categorial de Marx, así como Santo Tomás usó a Aristóteles.

2.2. Teología y economía crítica

LA Teología de la Liberación usó desde su inicio las categorías sociológicas, políticas y de análisis ideológico. Sin embargo, una *teología de la economía*, en el sentido de la *sacramentalidad del pan* (el producto) del trabajo,⁸⁶ dentro de las relaciones sociales, como construcción del Reino o su negación, es relativamente reciente. La obra de Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*,⁸⁷ desde una teología de la vida abren nuevo camino. El uso del marxismo —en su nivel propio: económico y filosófico— es pleno, y asumido desde una fe cristiana que nada pierde de su propia tradición. La crítica del fetichismo en Marx se sitúa dentro de la crítica de la idolatría de los profetas y Jesús. La revaloriza-

⁸² *Grundrisse*, ed. alem. 75-77; ed. cast. I, pp. 85-86.

⁸³ LE 12, 13, 14, etcétera.

⁸⁴ LE 5.

⁸⁵ LE 13. Al comienzo del *Cuaderno de París* (1844) Marx anota que no se "puede separar" el trabajo del capital como si fueran dos "cosas" autónomas, porque todo el capital es sólo trabajo objetivado. No son dos cosas: es una "subjetividad" (el trabajo) y el capital es sólo esa misma subjetividad *objetivada*. Se supera así la "Trinidad" (los tres factores: trabajo, capital, tierra) criticada por Marx en *El capital* t. III (cap. 7 del *Manuscrito del 65*, folios originales 528 ss., en el archivo de Amsterdam). Para todo esto véase mi obra de próxima publicación sobre los *Manuscritos del 63-65* (tercera redacción de *El capital*).

⁸⁶ Véase mi artículo "El pan de la celebración eucarística", en *Concilium* 182 (1982), pp. 236-249.

⁸⁷ San José de Costa Rica, EDUCA, 1977; y *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI, 1984.

ción de la "carnalidad" (*basar* en hebreo y *sarx* en griego, que no es el mero "cuerpo")⁸⁸ es coherente con la experiencia cristiana:

Esta enorme valorización de la vida real en el materialismo histórico, sin embargo, tiene en el mensaje cristiano una correspondencia decisiva. En el mensaje cristiano la resurrección es una resurrección del hombre en su vida real ... La valorización de la vida real ha sido siempre el punto de partida de las ideologías de los oprimidos, en oposición a la absolutización de los valores por parte de la dominación ... La especificidad del marxismo es la praxis, que desemboca en la trascendencia interior a la vida real. La especificidad cristiana es la esperanza en las posibilidades de esta praxis más allá de la factibilidad humana calculable. El puente común es la vida real y material [sacramental] como última instancia de toda la vida humana.⁸⁹

Ya no se trata de separar la filosofía marxista —que se niega—, y el análisis —que se acepta. Ahora se trata de una *relectura* completa y cabal de Marx mismo desde una perspectiva cristiana, teológica. Como Tomás de Aquino *entró* al campo del "aristotelismo" y "desde dentro" inició una tarea *creadora*, lo mismo acontece con este último capítulo de la Teología de la Liberación, el más reciente y pleno en posibilidades.

Por mi parte, en la obra *Ética comunitaria*, he intentado un discurso teológico cristiano, esencialmente bíblico, y, *al mismo tiempo*, estrictamente marxista. El concepto de "comunidad" en los *Hechos de los apóstoles* (2,42-47) y en los *Grundrisse* (y sus manuscritos posteriores hasta *El capital*) guían mis pasos. Los conceptos (y categorías) tales como persona, relación social o comunitaria, pecado y dominación, alienación o subsunción, trabajo, valor o "sangre", producto o "pan", son estrictamente cristianos y tradicionales y estrictamente en consonancia con las "categorías" que Marx constituyó en el período definitivo de su vida (1857-1880). Si se compara mi obra *La producción teórica de Marx*⁹⁰ con la *Ética comunitaria*, podrá observarse que la hipótesis epistemológica de la última, es el uso sistemático de las categorías de Marx (en el sentido de las obras publicadas en MEGA por el Instituto Marxista de Berlín oriental), con precisión estricta, y un uso de las categorías bíblicas en su sentido estricto hebreo, griego-

⁸⁸ Véase mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, ya citada más arriba.

⁸⁹ *Las armas ideológicas de la muerte*, pp. 240-241.

⁹⁰ Ya citada más arriba.

cristiano. Hemos intentado superar el dualismo (filosofía y análisis de Marx) y, sin embargo, se tiene conciencia clara de *la diferencia* de los dos discursos. La Teología de la Liberación, en los próximos años, se internará creadora en estos campos *misioneros* y proféticos, para hacerse más comprensible en el mundo popular, de los explotados y del socialismo real.

2.3. *La religión en el socialismo real*

UNA de las virtualidades misioneras —como hemos dicho— de la Teología de la Liberación, es que se ha hecho comprensible en un mundo hasta hace poco tenido por ateo (en realidad antifetichista) o materialista (en realidad atento a la vida real de los oprimidos). La declaración del Frente Sandinista *Sobre la religión*, de octubre de 1980, abrió camino en el socialismo real mundial (véase 1.4). Desde ahora ser creyente y revolucionario no son dos posiciones subjetivas (y objetivas) contradictorias. El 1968 de la contradicción entre fe y política había sido superado —y la Teología de la Liberación ha sido un factor teórico fundamental de explicación. Por ello, el libro de Frei Betto, *Fidel y la religión*,⁹¹ es una obra histórica. El líder político llega a exclamar —y es importante como “testimonio” aún más que como enunciado puramente teórico:

Creo que la enorme importancia histórica de lo que tú señalas como la Teología de la Liberación ... es precisamente su profunda repercusión en las concepciones políticas de los creyentes. Y diría algo más: el reencuentro que significa de los creyentes de hoy con los creyentes de ayer, de aquel ayer lejano, de los primeros siglos, después que surge el cristianismo, después de Cristo [muestra aquí Fidel su posición luxemburguiana]. Yo podría definir ... la Teología de la Liberación, como un reencuentro del cristianismo con sus raíces, con su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa..., de tal magnitud *que ello obliga a toda la izquierda en América Latina* a tener esto en cuenta como uno de los acontecimientos *más fundamentales* de los que han ocurrido en nuestra época”.⁹²

Los críticos de la Teología de la Liberación *desde dentro* de la Iglesia olvidan por completo esta función profético-misionera de esta teología.

⁹¹ La Habana, Consejo de Estado, 1985.

⁹² *Ibid.*, p. 291.

Si a ello agregamos la "apertura" que se está dando en la Unión Soviética, es verdad que motivada por la crisis en el nivel de la baja productividad (que teóricamente pone en tela de juicio al ingenuo economicismo anterior), la función de la Teología de la Liberación, *por haber sabido usar cristianamente el marxismo*, se universaliza. No es sólo útil para América Latina, África o Asia; lo es igualmente para los países del socialismo real. Las puertas se abren. Mijail Gorbachov, en su obra *Perestroika*,⁹³ critica duramente a la burocracia⁹⁴ y al dogmatismo.⁹⁵ Tiene una visión positiva de la religión,⁹⁶ de los valores "espirituales",⁹⁷ defiende el "humanismo",⁹⁸ la democracia,⁹⁹ y exige un "leer a Lenin en forma nueva".¹⁰⁰ Ha sido un largo camino: desde la justificación de la posibilidad de una praxis cristiana comprometida con la liberación de los pobres y oprimidos (por medio de la Teología de la Liberación), la revolución nicaragüense, el mejoramiento de las relaciones Iglesia-Estado en Cuba, el descubrimiento de la religión no sólo como "opio del pueblo" sino como "remedio maravilloso",¹⁰¹ hasta la construcción de una teología plenamente consciente no sólo del uso sino hasta de *la relectura y creatividad interna del mismo pensamiento marxista*.

Conclusiones

LA Teología de la Liberación nace y aprende disciplinadamente, de la praxis del pueblo latinoamericano, de las comunidades cristianas de base, de los pobres y oprimidos. Justifica primero el compromiso político de los cristianos militantes, para después hacer lo mismo con toda la praxis del pueblo latinoamericano empobrecido. Es entonces un discurso teológico crítico, que sitúa las cuestiones tradicionales (pecado, salvación, Iglesia, cristología, sacramentos, etcétera), en un nivel *concreto*, pertinente. No niega lo *abstracto* (el pecado *en sí*, por ejemplo), pero lo sitúa en la realidad histórica *concreta* (el pecado *de la dependencia*, por ejemplo).

⁹³ México, Ed. Diana, 1987.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 52, 61, 102, 128, 138, etcétera.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 46, 49, 50, 52, 191, etcétera.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 8, 30, 44, 78, 224, etcétera. El 29 de abril de 1988, en el Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Gorbachev reconoce que fue un error haber perseguido a las iglesias, Time, Los Angeles, 5 de mayo (1988), p. 9.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 30, 31, 36, 59, 84, 90, 191, etcétera.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 37, 39, 150, 171, 179, etcétera.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 33, 34, 147, etcétera.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰¹ *Op. cit.*, de Fidel Castro por Frei Betto, p. 332.

Es por una exigencia de reflexión teológica crítico-concreta desde los pobres y oprimidos que se hizo necesario el instrumental de las ciencias humanas, y particularmente del marxismo. Es la primera teología que usa ese instrumental analítico en la historia, y lo asume desde las exigencias de la fe, evitando el economicismo, el materialismo dialéctico ingenuo, el dogmatismo abstracto. Puede entonces criticar el capital como pecado, la dependencia, etcétera. No fija alternativas políticas —porque no es función de la teología—, pero se guarda de caer en “tercerismo” (ni capitalismo, ni socialismo, sino una solución cristiana política). No deja por ello de ser una teología ortodoxa (que surge desde la ortopraxia), tradicional (en su sentido fuerte). Entra misionalmente en diálogo con el marxismo (de los partidos o movimientos políticos latinoamericanos y aún con los países de socialismo real: su discurso es comprensible para ellos).¹⁰²

En algunas décadas sus posiciones proféticas serán repetidas como “las habituales” y tenidas por todos como “las sabidas” desde siempre. La Teología de la Liberación repetirá una vez más aquello de que los profetas han de ser criticados y perseguidos, como el Jeremías aprisionado en su propia Jerusalén: “¡Oh Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te han sido enviados!” (Lucas 13,34).

¹⁰² Sobre socialismo y marxismo en América Latina véase G. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, México, FCE, t. III, 1959; t. IV, 1960; t. V, 1961. También Robert Alexander, *Communism in Latin America*, Rutgers University Press, N. Brunswick, 1959; Victor Alba, *Historia del comunismo en América Latina*, México, Ed. Occidentales, 1954; Michael Lowy, *El marxismo en América Latina*, México, Era, 1982; Sheldon B. Liss, *Marxist Thought in Latin America*, Berkeley, UC Press, 1984; y nuestro artículo “Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina”, en *Cristianismo y sociedad* (México), 74 (1983), pp. 19-36. Véase Héctor J. Samour C., tesis doctoral sobre “Valoración del marxismo en la Teología de la Liberación”, UNAM, Filosofía, 1988.