

- la reducción de la persona humana a una sola dimensión de su existencia.

- la fatalización de la historia, cuyo curso pretende ser fijado por la concepción imperial en un 'presente' que se detiene, o que a lo más evoluciona cuantitativamente, quitándole así (a la historia) su dimensión de futuro, cualitativamente nuevo.

- la reducción de la racionalidad a la ciencia positiva, con la consecuente exclusión de la revelación como factor de racionalidad creadora de historia; también, con la consecuente exclusión de la humanidad, de aquellos pueblos que son juzgados como 'no nacionales'.

"Estos contenidos son negados como incoherentes con los valores y verdades de fe y al ser además, componentes del *ethos* imperial, éste queda denunciado por el juicio de discernimiento teológico".

VII. "La teología tiene, pues, una tarea de discernimiento de la situación histórica. Le compete, pues, a la teología, en tal situación, legitimar con un saber que parte de la fe, la lucha del pueblo".

VIII. "Desde el momento en que la teología asume el *ethos* y las expresiones culturales del pueblo, se torna ella misma expresión de ese pueblo y para el pueblo. Es decir, en tal teología el pueblo puede reconocer su propio *ethos* y sus propias creaciones, que le son como devueltos por la teología, en un estadio de elaboración reflexiva, en la que queda más explicitada la dimensión cristiana de su *ethos* de lucha por la liberación".

IX. "Esto lleva a proponer a la discusión la siguiente afirmación: la teología no es solamente la expresión racional y sistemáticamente elaborada de los contenidos universales y permanentes de la fe del Pueblo de Dios, sino, también, expresión de la particular cultura y situación histórica que vive ese Pueblo. En América Latina la teología es expresión de un Pueblo de Dios universal, que peregrina en la historia, y también expresión de una porción particular de ese Pueblo de Dios que, en su fe, peregrina a través de una concreta historia de dominación".

X. "La teología tiene también una tarea refleja de revisión y autocrítica. Bajo este aspecto la teología latinoamericana ha de someter a revisión sus propias expresiones y creaciones, entre ellas la llamada 'teología de la liberación', para que pueda conservar su autenticidad evangélica y cultural.

"También ha de revisar su aceptación de aquellas expresiones teológicas que, surgidas en otros ámbitos culturales, llegan a América Latina, para no asimilarlas sin suficiente crítica y, en todo caso, para 'reconvertirlas' en favor de nuestro Pueblo creyente de América Latina. Entre tales expresiones contamos las que suelen ser llamadas con los títulos de 'teología de la secularización', 'teología política', 'teología de la esperanza', 'teología de la muerte de Dios'".

ANOTACION ACERCA DEL TEMA DEL HOMBRE NUEVO

por A. MURGUÍA (Buenos Aires)

I

El tema propuesto a nuestra consideración es amplio, y su amplitud es deliberada. Dado que es un peligro el que la amplitud se transforme en vaguedades o expresión de deseos, el primer paso es delimitar el nivel temático.

La trama de estas líneas la constituye un tema zarandeado en nuestra América, pero que agita también otros continentes, a veces en los mismos términos con variaciones nominales otras. Dicho tema es el de la finalidad de los movimientos en lucha por el poder a veces, que lo detentan en algunos lugares, o que lo defienden en otros.

La finalidad de los movimientos aludidos se suele resumir en dos palabras: "hombre nuevo". En torno a esta expresión gira el debate, en torno a su posibilidad, imposibilidad y consistencia¹.

Los frentes de esta discusión son diversos, y distintas sus argumentaciones. Aquí escojo un frente en el interior mismo del marxismo, el que opondría las tesis de Ernesto Guevara a las de Luis Althusser. Las he elegido porque muestran hábitos diferentes de reflexión y proyectos distintos del análisis de la realidad.

El objeto de estas páginas no es político, en cuanto que su objeto no es el deseo de triunfo o de fracaso; el objeto de este texto es un conocimiento.

II

El texto de Guevara que directamente habla de nuestro tema, *El socialismo y el hombre en Cuba*², data de 1965; es el último capítulo suyo antes de abandonar la isla.

Su propósito es circunstancial, ya que se trata de refutar diversas afirmaciones acerca de la supeditación en el socialismo del individuo en aras del Estado. En su opinión esta afirmación es errónea, y para

¹ Julio Mafud, en su libro *Hombre nuevo y liberación* (1973), proporciona un registro de los lugares comunes acerca del tema.

² Las citas corresponden a E. Guevara, *Obra revolucionaria*, ERA, México, 1969.

probarlo recuerda la importancia que poseía cada hombre como “factor fundamental” durante los años de la guerra contra Batista.

La insignificancia del individuo en el socialismo es para Guevara, sólo aparente. Lo es porque todo individuo tiene una existencia doble: es único y es miembro de la comunidad, o, como él dice, de la masa. El nivel del problema se sitúa exactamente en la tensión de esa doble existencia. El objetivo revolucionario consiste de modo preciso en la resolución de ese conflicto. Dicha resolución se logra mediante un proceso educativo doble: por parte del Estado y del Partido por un lado y la autoeducación por el otro. En ambos casos la educación tiene un único objetivo: hacer cobrar a los hombres conciencia de su importancia como motores de la sociedad y del proceso social (632).

Como sabemos, el proceso a que Guevara se refiere es la “construcción del socialismo”, consistiendo ésta básicamente en una transformación de las relaciones sociales, de la infraestructura productiva y técnica.

En este punto ve Guevara un peligro: el que se trate de lograr un desarrollo rápido basándose en el interés económico. Y por ello insiste en que paralelamente al económico, “hay que hacer al hombre nuevo” (630-631). ¿Cuál va a ser el instrumento motivacional que reem-

ginal, la contribución del Che y de Cuba a la teoría del desarrollo social en América. Mediante ella se trata de perpetuar diariamente la “actitud heroica” de los días de la guerra, y ello en función del objetivo revolucionario general: “ver al hombre liberado de su enajenación”.

El andamiaje conceptual del Che es el clásico de un marxista; el pasado y el presente son enajenación, esa liberación se da en el futuro (“...el hombre nuevo que se vislumbra en el horizonte”) (639). El paso de una etapa a la otra es el paso de la “necesidad” a la “libertad” (“individuos que luchan por salir del reino de la necesidad y entrar en el de la libertad”) (639).

La diferencia radica en su insistencia en eso que denomina “moral”, y que describe así: “No se trata de cuántos kgs. de carne se come o de cuántas veces por año puede alguien ir a la playa... se trata precisamente de que el individuo se sienta más pleno, con mucha más riqueza interior y con mucha más responsabilidad” (637). Sentimiento de plenitud, “riqueza interior”, ¿no son éstas expresiones que un marxista ortodoxo calificaría como “idealismo burgués”?

III

Althusser es precisamente uno de esos ortodoxos. No es éste el lugar de una exposición de la exégesis althusseriana, recurriré a sus tesis esenciales en la medida en que afecten nuestro tema.

Althusser razona también como marxista, vale decir que para él todo fenómeno histórico tiene un condicionante y determinante infraestructural, en última instancia, económico.

Para el profesor de l'École Normale de París³, el humanismo socialista de que tanto se habla, resulta de una circunstancia histórica precisa: el paso de la Unión Soviética de la dictadura del proletariado al comunismo.

Esto en lo referente a los países socialistas; en los demás, el humanismo es formal, un humanismo de clase, en favor de los explotadores contra los explotados.

Esto también es clásico, el lenguaje habitual en un marxista, y Althusser sería uno más si se hubiese detenido aquí.

Lo distinto aparece al enjuiciar Althusser al humanismo en general. Este se hallaría compuesto por pseudoconceptos tales como “esencia humana”, “hombre nuevo”, “enajenación”. Estas expresiones son ideológicas, es decir, no científicas, y como tales, no hay en ellas verdadero saber.

A quien señale que ellas aparecen en Marx, Althusser le respondería que ciertamente es así, pero, ¿en qué Marx? En el Marx juvenil que llega hasta *La ideología alemana*, de 1845, en que Marx efectuaría eso que Althusser, repitiendo a Bachelard, denomina “ruptura epistemológica”. ¿En qué consiste ésta? En la adopción de una problemática nueva: no se planteará la historia y la política basándose en la esencia humana, sino en las relaciones sociales. El punto de partida no es ya el hombre, ni tampoco el de llegada. El objeto de la historia es, según Althusser, las sociedades dadas. ¿Qué son entonces, desde este ángulo de visión, las palabras “moral”, “mundo interior”, “enajenación”, “hombre nuevo”? Ideologías o sea, pseudosaberes.

IV

La conclusión es neta. Desde el punto de vista clásico Guevara lleva razón. El comunismo es para un marxista fruto de la historia anterior, o mejor, prehistoria anterior, “reapropiación de la naturaleza humana”, “salto al reino de la libertad”, expresiones ambas de Marx. Esto es lo clásico, entendiendo por tal, a la consideración de la obra de Marx como un todo, sin amputarla.

¿Se equivoca entonces Althusser? A mi juicio no se trata de un simple error, sino de algo más profundo. Althusser ha entrevisto que el armazón conceptual de Marx, por lo menos en lo referente al hombre, es deficiente; se ha dado cuenta de que la respuesta marxista a ciertas

³ El texto de referencia es *Pour Marx*, Maspéro, París, 1965.

cuestiones es deplorable, cuando no inexistente; ¿qué ha hecho entonces? Ha recurrido a la trampa de ignorar esas cuestiones, denominándolas ideológicas. Liquidada aquello que no sabe contestar.

Reconozco la endeblez teórica del planteo de Guevara; pero ésta proviene no de las cuestiones mismas, sino del desenfoque de las respuestas. La endeblez teórica no se resuelve liquidando las cuestiones, sino replanteándolas. Althusser intenta salvar parte de Marx; ampliando la perspectiva sospecho que no hay que escindirlo sino replantearlo.

Ninguna lectura es inocente; Althusser lee a Marx desde las parejas ciencia-filosofía, ciencia-ideología, es decir que desde nosotros se dirige a Marx. Afirmaría que el movimiento correcto es el inverso: después de Marx, nosotros y lo que es.

El problema consiste, como siempre, en desgajar la estructura de la realidad, latente y operatoria, que guía nuestros juicios, preferencias y rechazos. Esa estructura, esquiva y fugitiva, es la meta empecinada de nuestros esfuerzos. Ella que no es sin nosotros, y nosotros, que no somos sin ella. La nombramos, y cada nombre la excede y la limita al mismo tiempo, constituyendo la tarea del pensador en esa afirmación y negación simultáneas. Tarea en que siempre es excedido, y que sin embargo es imprescindible. Nombrar sabiendo que toda palabra es excesiva e insuficiente. Pensar, suspendiendo todo lo pensado, y volviendo a pensar. Palabra y silencio. Silencio y palabra.

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

IGLESIA

G. Baum, *¿Podemos creer en la Iglesia hoy?*, Fax, Madrid, 1971, 278 págs. Como lo indica el subtítulo, la obra es una *respuesta a Charles Davis*. El autor, sin embargo, se siente muy identificado con los reproches de Ch. Davis a la Iglesia Católica, y está de acuerdo con la mayor parte de sus descripciones acerca del estado presente de las cosas (p. 10). Baum difiere de Davis solamente en la evaluación del Vaticano II. Lo ve como el comienzo, o al menos como el comienzo del comienzo, de una profunda reforma doctrinal en la Iglesia Católica. El cambio doctrinal más importante, para el autor, es la afirmación manifiesta de la actividad redentora de Dios en toda la historia humana: Dios se halla empeñado en una acción redentora dondequiera haya personas que redimir. Este movimiento doctrinal tuvo su origen en los escritos de Blondel, cuya epistemología y antropología no aristotélicas han quedado asumidas en la const. *Lumen Gentium*. La agitación que vive ahora la Iglesia, añade Baum (p. 15), y la incertidumbre doctrinal tan ampliamente extendida son señales del proceso gradual re-interpretativo de toda la doctrina eclesiástica a la luz de nuevas ideas.

J. Daniélou y C. Pozo, *Iglesia y secularización*, BAC, Madrid, 1971, 187 págs. El libro reúne siete lecciones pronunciadas en las Semanas celebradas en Burgos, en 1968 y 1969. Las lecciones analizan las corrientes teológicas que tienen como tema la secularización, e intentan un juicio crítico sobre sus aciertos y sus desviaciones posibles y reales. Llevan la firma de J. Daniélou: Secularización, secularismo y secularidad; La Iglesia, ¿pequeño rebaño o gran pueblo?; La noción de evangelización. Pertenecen a C. Pozo: Teología humanista y crisis actual en la Iglesia; Teología de la esperanza; Teología política; Presente y futuro de la teología posconciliar.

J. M. González del Valle y T. Rincón, *Iglesia - Estado y conciencia cristiana*, Palabra, Madrid, 2ª ed., 1972, 127 págs. La obra se propone poner al alcance de un gran número de lectores las bases teóricas que en el momento actual se pueden considerar como el fundamento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En la situación precedente la piedra angular, junto a la mutua autonomía, era la confesionalidad del Estado y los derechos y deberes mutuos entre él y la Iglesia. En la actual perspectiva es un doble derecho del hombre cristiano: el derecho de libertad religiosa en el ámbito civil y el derecho de libertad en lo temporal en el ámbito de la Iglesia. La obra se divide en siete capítulos: 1. Sociedad civil y Estado; 2. La Iglesia