

sias americanas no son ya sectas, ellas son más bien, institucionales exponentes de la religión popular” (250).

Douglass fue sin duda el mayor defensor de la religión popular en la Conferencia de Oxford. Lamentamos que no se hayan publicado todos los materiales, que la Conferencia tuvo a su disposición. Pero lo expuesto, será suficiente, para marcar el parentesco de la problemática de la religiosidad popular en Oxford, Medellín y San Miguel, a pesar de las grandes diferencias, de lugar, tiempo, pueblos y religión.

Creo también, que la problemática presentada por Douglass, está profundamente emparentada con la problemática de Volkskirche (Iglesia del pueblo) y Gemeinde-kirche (Iglesia-comunidad), que actualmente tan discutida es en Europa, tanto entre los católicos como entre los protestantes.

La crítica de Hans Schilling a la concepción de Iglesia-comunidad, lo muestra claramente: “Otra participación, que no sea la comunitaria y plenamente integrada en la existencia de la Iglesia, no está prevista. Miembros que solo pagan y propician, pero permanecen distanciados, como actualmente sucede con la mayor parte de los católicos... están excluidos de la Iglesia-comunidad por definición”<sup>35</sup>.

Pero de ese problema nos ocuparemos en otra oportunidad.

<sup>35</sup> Ver Hans Schilling, “Kritische Thesen zur «Gemeindekirche»”, en: *Diakonia*, 6. Jahrgang, Heft 2 (1975), 78-99. La cita en pág. 82. Tanto el Heft 2, como el 3, están dedicados al tema, y traen abundante bibliografía.

## ANÁLISIS MARXISTA Y TEOLOGÍA DE LA PRAXIS EN AMÉRICA LATINA

Por E. J. LAJE, S.J. (San Miguel)

“No deja de ser curioso, dice G. Cottier, que un número creciente de cristianos parece sentirse atraído por el marxismo, precisamente cuando este movimiento presenta signos de sofocación y de crisis, y cuando doctrinalmente oscila entre el marasmo y el estallido. Dicen que toman del marxismo su análisis de la sociedad, y agregan que tal *análisis* es *científico*. Con ello pretenden poderlo disociar de su ideología global y de su ateísmo. El derrumbe del monolitismo doctrinal da base, sin duda, a la idea de que es posible operar una selección entre los diversos aspectos del marxismo, como si fuera posible aislarlos unos de otros”<sup>1</sup>.

Pero, ¿es esta selección posible? Los ideólogos de la teología de la praxis, que han optado por el socialismo marxista como camino de liberación, parecen pensar que sí.

Pablo VI, sin embargo, nos advierte que es ilusorio y peligroso aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología del marxismo<sup>2</sup>.

Por esta razón, nos proponemos *analizar* los elementos del *análisis marxista* adoptados por la teología de la praxis, como los encontramos en sus principales expositores.

Los elementos del análisis marxista aplicados a la teología, que intentamos analizar, son los siguientes:

1. El materialismo histórico aplicado a la teología como método hermenéutico.
2. La lucha de clases como praxis histórica de la fe.
3. La realidad concreta de América Latina interpretada por la teoría de la dependencia estructural como punto de partida de la reflexión teológica.

<sup>1</sup> G. Cottier, *Esperanzas enfrentadas: cristianismo y marxismo*, Cedral, Bogotá, 1975, p. 293.

<sup>2</sup> *Octogésima Adveniens*, 34.

4. La praxis marxista convertida en ortopraxis, que ocupa el lugar de la ortodoxia.

5. El monismo inmanentista del devenir histórico aplicado a la historia de la salvación.

## I. EL MATERIALISMO HISTORICO APLICADO A LA TEOLOGIA

Juan Luis Segundo piensa que ha llegado “la hora de la epistemología, es decir, la de analizar, más que el contenido, el método mismo de la teología latinoamericana y su relación con la liberación”<sup>3</sup>.

Llama a este método *círculo hermenéutico*, y en una primera aproximación lo define de esta manera: “El continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. El carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente”<sup>4</sup>.

Segundo establece dos condiciones necesarias para un círculo hermenéutico en teología: 1) “Que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general. Sólo un cambio tal o, por lo menos, la sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas nos permitirán alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a descender a la realidad y a hacerse nuevas y decisivas preguntas”<sup>5</sup>. 2) Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los proble-

<sup>3</sup> J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1975, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 13.

mas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras”<sup>6</sup>.

Estas dos condiciones, añade Segundo, suponen a su vez cuatro puntos decisivos en el círculo: “Primero: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; segundo: la aplicación de la sospecha ideológica a toda superestructura ideológica en general y a la teoría en particular; tercero: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes; cuarto: nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición”<sup>7</sup>.

Para Segundo deben quedar claros estos puntos:

“1. Que una teología digna de ser tomada en cuenta por un hombre cabal brota, no de un interés científico y académico, sino de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar y mejorar el mundo.

2. Que, a menos que comprenda los mecanismos ideológicos de la sociedad establecida, la teología, en lugar de pasar del borrador al limpio la palabra de Dios, es un inconsciente portavoz de las experiencias e ideas de las clases y grupos sociales dominantes.

3. Que sin una sensibilidad comprometida en hacer de la teología un instrumento y un arma al servicio de la ortopraxis, es decir, de una praxis social y liberadora, un falso concepto cuasi-mágico de la ortodoxia disuelve la teología en conceptos universales y ahistóricos.

4. Que tenemos que rescatar la soberana libertad de la palabra de Dios, para poder decir en cada situación lo que es creadoramente liberador en dicha situación”<sup>8</sup>.

### Análisis del círculo hermenéutico de Segundo

No hace falta mucha imaginación para “sospechar” que el método de Segundo no es más que el materialismo histórico de Carlos

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 13.

*Ibid.*, p. 14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

Marx, con sus nociones de infraestructura y de superestructura (ideología), aplicado a la teología.

Así lo confirma explícitamente el mismo Segundo en otras páginas de su libro: "...con una teoría como el materialismo histórico, llegamos al segundo punto de nuestro círculo: tenemos una teoría que nos permite descubrir la verdadera realidad en el sentido mismo de nuestro compromiso histórico.

"Para nuestros fines aquí baste decir que el materialismo histórico podría sintetizarse en esta sola frase del *Manifiesto*: *Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante*. Esto significa, por un lado, que aun el proletariado debe cambiar su manera de pensarse a sí mismo, dado que esa manera, aparentemente *natural*, le ha sido impuesta por las clases dominantes para ocultarle los mecanismos del modo de producción existente contra los cuales debería luchar; y, en segundo lugar, que debemos considerar las ideas de cada época —y entre ellas, las filosóficas, las religiosas, las políticas, etcétera— como más o menos determinadas por el modo material de producción propio de dicha época.

"En otras palabras, el materialismo histórico nos enseña dos cosas: primera, que la superestructura teórica y práctica depende inconscientemente, pero en gran medida, de la estructura económica de la sociedad; y, segunda, que aun si no es posible esperar un profundo cambio de la superestructura si no se modifica la estructura económica, los cambios ideológicos son, con todo, no sólo posibles, sino aun decisivos para que la clase proletaria se vuelva consciente de sus propios intereses y posibilidades. O sea para que, amén de oprimida, sea revolucionaria"<sup>9</sup>.

Y más adelante añade: "La manera difícil, pero científica, de tratar los problemas religiosos —la única que Marx acepta en teoría— supone, por lo tanto: a) que cada forma religiosa tiene un lugar específico en la superestructura ideológica de una determinada época; b) que las actuales formas religiosas, aun las aceptadas por la clase oprimida, vienen de una experiencia vital hecha

<sup>9</sup> Ibid., pp. 20-21.

por las clases dominantes, y c) que el descubrir esa conexión ayuda a las fuerzas revolucionarias del proletariado"<sup>10</sup>.

Descubierto el nexo entre el "círculo hermenéutico" de Segundo y el "materialismo histórico" de Carlos Marx, podemos avanzar en nuestro análisis con la pregunta por sus "presupuestos" filosóficos.

Esto es así, porque aunque "Marx cree entregar un análisis y una explicación sociológica y, sobre todo, económica de la estructura y del funcionamiento de la sociedad capitalista y de su necesaria evolución", sin embargo, "junto al análisis científico, su explicación se apoya sobre una filosofía preconcebida que sirve de tamiz a la lectura y comprensión de los hechos. Estos se interpretan dentro de una visión global, recibiendo una colocación y una significación determinadas"<sup>11</sup>.

En efecto, "la idea de infraestructura supone dos afirmaciones a priori. La primera es que todos los elementos que constituyen la vida de una sociedad, son comparables con las partes de una totalidad, dependientes unas de otras, a imagen de los órganos de un ser vivo. La segunda es que uno de estos elementos (las *relaciones de producción*) es la razón explicativa de todos los demás"<sup>12</sup>.

La primera afirmación a priori, la idea de totalidad orgánica, se apoya en una concepción vitalista de la historia, que, como es bien sabido, se inspira en el panlogismo hegeliano, que, al identificar equivocadamente la oposición de contradicción y la oposición de relación, hace de la correlación la categoría fundamental, única y universal<sup>13</sup>.

Cae así en el error de disolver todo lo real y todo pensamiento en puro devenir y proceso, y de someter todo proceso a un esquema a priori, de un ritmo ternario de tesis-antítesis-síntesis<sup>14</sup>.

En este error se apoya la afirmación hegeliana de que la verdad se encuentra en el todo y no en cada uno de los momentos que forman parte del todo.

<sup>10</sup> Ibid., p. 23.

<sup>11</sup> G. Cottier, o. c., p. 298.

<sup>12</sup> G. Cottier, o. c., p. 73.

<sup>13</sup> Cfr. G. Cottier, o. c., p. 142.

<sup>14</sup> Cfr. G. Rodríguez de Yurre, *El Marxismo*, BAC, Madrid, 1976, t. I, p. 86.

“Hegel está ciertamente influido por Spinoza, cuyo panteísmo exige la reducción de toda la realidad a una única sustancia, la cual es, al mismo tiempo, materia y espíritu. Pero Hegel transforma esa sustancia única en un proceso, en una realidad universal esencialmente dinámica. El absoluto es la totalidad de tal proceso; los diversos seres son eslabones de ese proceso en el que encontramos el hacerse y desahacerse, el aparecer y desaparecer, el formarse, transformarse y extinguirse”<sup>15</sup>.

La confusión, y consiguiente identificación de contradicción y contraposición, llevan a Hegel y Marx al intento de substituir el principio de *contradicción* por el principio de *la contradicción*, que creen descubrir en el corazón de los real.

Este principio, sin embargo, como observa P. B. Grenet, “toma un sentido bastante distinto en el panlogismo de Hegel y en el materialismo de Marx:

— según Hegel, la realidad es espíritu, el ser es logos, el curso de la naturaleza y de la historia es discurso. Desde este punto de vista, la idea de que la realidad determinada pasa a su contradictorio adquiere un sentido: una pluralidad de conceptos que se excluyen y de juicios que se contradicen, pueden engendrar la verdad de un conocimiento completo que integra todos estos elementos como otros tantos momentos superados;

— según Marx, la realidad es materia. So pretexto de restablecer la dialéctica, Marx la incorpora a la materia: lo cual ya no significa nada. El juego de manos del materialismo dialéctico consiste en atribuirse a sí mismo la vida espiritual y en incorporarla a la materia, de donde la hará salir a su antojo”<sup>16</sup>.

La segunda afirmación a priori, que supone la idea de infraestructura, es que las relaciones de producción son la razón explicativa de la superestructura (religión, ética, derecho, política).

Esta afirmación resulta insostenible, no sólo si se reconoce que el hombre es un ser inteligente y libre, sino también si se tienen en cuenta los resultados de la investigación científica.

En efecto, “en su forma originaria el determinismo social marxista ha sido abandonado por la ciencia en el mundo no soviético.

<sup>15</sup> G. Rodríguez de Yurre, o. c., t. I, p. 86.

<sup>16</sup> P. B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1965, p. 208.

El propio Marx no intentó ni siquiera aportar pruebas históricas concretas de que la fuerza impulsora última de la evolución fuera siempre la transformación del carácter de la producción. Por el contrario, la historia muestra sin ningún género de dudas que en toda evolución social actúan toda una serie de causas además de las económicas: las condiciones geográficas y climáticas, las disposiciones físicas y psíquicas de los distintos pueblos y, sobre todo, factores espirituales, entre los que figuran de manera primordial las concepciones filosóficas y religiosas. La determinación en concreto de estas últimas, con respecto a la evolución de la estructura económica medieval hacia el capitalismo de la época moderna, ha sido obra de M. Weber y W. Sombart, principalmente”<sup>17</sup>.

### **Crítica del “círculo hermenéutico” de Segundo**

1) No se trata de un método científico sino de “ideología”, que puede definirse por los elementos siguientes: “a) Es visión total (Weltanschauung) de la historia y de la realidad; b) es el hecho de un grupo social que se juzga portador de una misión histórica; c) es una teoría directamente inspiradora de la acción político-histórica; d) enfoca mutaciones sociales y políticas que se conciben como inspiradoras de una nueva historia, lo cual explica su tono militante; e) recubre una evaluación del destino socio-político como destino último del hombre”<sup>18</sup>.

2) Contiene presupuestos filosóficos que conllevan: a) una concepción panteísta del mundo y de la historia con la consiguiente negación de un Dios trascendente; b) una concepción del cambio en la historia, que niega todo valor universal y metahistórico a la verdad revelada, y por consiguiente resulta irreconciliable con la concepción católica del dogma y del Magisterio de la Iglesia.

3) Supone en su base una concepción de la fe como praxis política: “Es menester aceptar, dice Segundo, y nuestro círculo hermenéutico se basa en ello, que una opción política de cambio en pro-

<sup>17</sup> J. Messner, *La cuestión social*, Rialp, Madrid, 1960, p. 230; para una reseña más amplia de la investigación realizada, cfr. N. Monzel, *Doctrina Social*, Herder, Barcelona, 1972, t. II, pp. 619-724.

<sup>18</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, BAC, Madrid, 1974, p. 270.

de la liberación es un elemento intrínseco y desideologizador de la fe”<sup>19</sup>. No es esta la concepción de la fe que encontramos en el Nuevo Testamento<sup>20</sup> y en el Magisterio de la Iglesia<sup>21</sup>. Según la revelación cristiana, la fe es el sí libre y personal del hombre —sostenido por la gracia— dicho a Dios, quien es el primero en tomar la iniciativa de invitarlo a creer en su Palabra y en sus promesas<sup>22</sup>.

## II. LA LUCHA DE CLASES COMO PRAXIS HISTORICA DE LA FE

Los teólogos de la praxis ven en la lucha de clases una exigencia del amor cristiano. Se inspiran generalmente en un trabajo de J. Girardi titulado “Amor cristiano y lucha de clases”<sup>23</sup>.

J. Girardi se pregunta, ¿qué es la lucha de clases? Y responde: la lucha de clases es al mismo tiempo un hecho y un método.

“Es un hecho: es decir, la división de la sociedad en clases irreductiblemente antagonistas entre ellas, en sus intereses económicos, políticos, sociales, y por tanto, en su cultura. Más concretamente, la división de la sociedad entre opresores y oprimidos, entre los que deciden y los que ejecutan. Este hecho es además considerado como una ley histórica: es decir, que puestas ciertas condiciones, por ejemplo, el régimen de propiedad privada de los grandes bienes de producción, la lucha se vuelve necesaria. Es una ley histórica también en el sentido de que la lucha de clases condiciona necesariamente otros aspectos de la vida social, y por tanto, es un factor fundamental de la evolución histórica.

“La lucha de clases es además un método que se impone a las clases oprimidas para liberarse, en el sentido de que la transformación de la sociedad pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de luchas de las clases oprimidas contra las clases dominantes. Por tanto, la lucha de clases expresa el estado de alienación y el método

<sup>19</sup> J. L. Segundo, o. c., p. 111.

<sup>20</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén*, nota a Rom 1,16a.

<sup>21</sup> Cfr. *Dei Verbum*, 5-6.

<sup>22</sup> B. Sorge, *Razones y ambigüedades de los “Cristianos por el Socialismo”*, Criterio, nº 1707-08, 23 de enero de 1975, pp. 14-16.

<sup>23</sup> J. Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca, 1971.

para solucionarlo: una situación impuesta y una iniciativa tomada”<sup>24</sup>.

Girardi examina luego el rechazo cristiano de la lucha de clases en su contenido y en sus razones. En cuanto al contenido, Girardi dice que el rechazo de la lucha de clases como hecho, se debe a una tendencia constante a no reconocer en su radicalidad la división de la sociedad en clases, y a no condenarla en su injusticia y por consiguiente a no comprometerse para eliminarla. Esta tendencia se debería a que se piensa en términos de reforma y no de revolución, en el supuesto de que las clases no tienen intereses contrastantes sino convergentes, de que la división expresa una diversidad de capacidades y tareas inscrita en la naturaleza de las cosas por el Creador, y de que todo cambio es utópico porque la naturaleza es inmutable. En cuanto a la lucha de clases como método, los cristianos rechazan sus objetivos (romper el orden establecido por la naturaleza y por Dios), sus motivos (odio, resentimiento, egoísmo), y sus medios (la violencia)<sup>25</sup>.

Según Girardi, las razones de este rechazo son de orden *cultural*: una visión de la realidad estática, jerárquica y providencialista; una actitud moral y espiritual de docilidad y conformidad; concepción individualista de los problemas humanos. Y de *orden estructural*: el condicionamiento clasista puede engendrar una actitud de identificación sociológica con la clase dominante. Girardi considera que es necesario tomar conciencia científicamente de esos condicionamientos para denunciar el compromiso de la Iglesia con la cultura burguesa<sup>26</sup>.

Por último, Girardi expone lo que él llama la nueva conciencia cristiana frente a la lucha de clases. Frente a la lucha de clases como hecho: se trata de una cuestión histórica, la lucha está en las cosas, lo queramos o no; la alternativa no está en admitir o no la lucha de clases, sino en qué parte nos vamos a alistar; no se puede reconocer la división de clases como legítima; el mundo no es algo terminado, sino tarea que Dios ha confiado al hombre. Frente a la lucha de clases como método: distinción entre lucha y odio; el

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 85-87.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 87-90.

Evangelio manda amar a los enemigos pero no dice que no tengamos que combatirlos; el amor exige la lucha, porque la experiencia histórica muestra que la clase privilegiada no renuncia nunca espontáneamente a sus posiciones de poder <sup>27</sup>.

### Análisis de la lucha de clases como un hecho

La afirmación de que la lucha de clases es un hecho resulta ambigua y engañosa, y puede inducir en error al lector desprevenido, porque no se trata de la simple afirmación de la existencia de un conflicto de clases en la historia humana, sino de una interpretación de la naturaleza de ese conflicto.

En efecto, la afirmación marxista de que la lucha de clases es un hecho significa que el antagonismo de clases, que observamos en la historia, es algo estructural, y que tiene el carácter de ley histórica.

Y esto ya no es la simple observación de un hecho, sino una interpretación que se apoya en presupuestos de orden "ideológico".

Estos presupuestos son los siguientes:

- 1) Una antropología colectivista.
- 2) La transferencia de la dialéctica hegeliana al plano social.
- 3) Una teoría de la explotación.

#### 1. Una antropología colectivista

"Primitivamente el hombre era, según Marx, un ser genérico, vale decir, histórico-social. En el transcurso, empero, del proceso histórico se particularizó. En la lucha por dominar y emanciparse de la naturaleza histórico-social o genérica del hombre, única en un principio, se dividió según los distintos intereses individuales de sus componentes. El resultado de este proceso fue la introducción de la propiedad en los medios de producción motivada por la división del trabajo; esa forma de propiedad es la expresión de la fragmentación, de la parcelación de la naturaleza genérica del hombre, es decir, de su alienación. En tanto esta alienación no haya sido superada, o, lo que es lo mismo, en tanto la existencia humana, hoy

<sup>27</sup> Ibid., pp. 90-05.

alienada, no haya sido constituida de nuevo en su ser real, nos encontramos en lo que Marx llama la prehistoria de la humanidad" <sup>28</sup>.

En efecto, en sus escritos de juventud, Marx concibe al hombre como ser genérico real (wirkliches Gattungswesen). Siguiendo a Feuerbach identifica la esencia del hombre con el género humano. Es decir, identifica un concepto lógico (género), con un concepto metafísico (esencia).

Por eso, cuando dice que la esencia humana es una, le atribuye el mismo tipo de unidad que al género humano: la unidad numérica. Se olvida así de la abstracción e individuación, y de que la esencia humana es formalmente una e idéntica, pero numéricamente múltiple porque en la realidad se da toda entera en cada individuo.

A partir de *La Ideología Alemana* (1845-1846), Marx deja de usar los términos filosóficos "Gattung" y "Wesen", pero no abandona su concepción genérica del hombre, sólo la expresa en términos menos filosóficos: fuerza de trabajo.

Y según *El Capital* (1867-1883), en la sociedad comunista, los individuos dispensarán sus múltiples fuerzas individuales de trabajo "como una sola y misma fuerza de trabajo social" <sup>29</sup>.

#### 2. Transferencia de la dialéctica hegeliana al plano social

Marx substituye la Idea de Hegel por el hombre como ser genérico. Ya no es el Logos el que se realiza dialécticamente en la historia, sino el hombre colectivo.

Marx atribuye a una clase determinada el papel jugado por la antítesis (negación) en la dialéctica de Hegel. El proletariado es la antítesis de la burguesía: es la clase esencialmente dominada frente a la clase esencialmente dominante.

La necesidad histórica exige, tanto en Marx como en Hegel, que no pueda darse la liberación sin una opresión previa; para que sea posible la emancipación radical es necesario partir del despojo total. Así lo afirma claramente en la *Contribución a la crítica de*

<sup>28</sup> P. P. Müller-Schmid, *Los fundamentos filosóficos de la teoría de la Nueva Izquierda sobre la alienación del hombre en la sociedad capitalista*, Estudios Filosóficos, 22 (mayo-agosto, 1973), 201.

<sup>29</sup> Cfr. P.-D. Dognin, *Introducción a Karl Marx*, Cedral, Bogotá, 1975, pp. 59-68.

la filosofía del Derecho de Hegel: “Es necesario constituir una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no sea una clase de la sociedad burguesa, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera que tenga un carácter universal por sus sufrimientos universales y no reivindique ningún derecho particular, porque no se le ha hecho ningún mal particular, sino el mal en sí; una esfera que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin, consecuentemente, emancipar a todas ellas, que sea, en una palabra, la pérdida completa del hombre y no pueda reconquistarse a sí misma más que por la recuperación completa del hombre. La descomposición de la sociedad en cuanto clase particular, es el proletariado”.

Este texto muestra la importancia que Marx da a la *negatividad* en la historia. “Lo positivo, para darse, tiene que vaciarse en su *rostro*. La negación que es el alma de la dialéctica —y de la revolución— llama a la negación de la negación; la negación absoluta engendra el positivo absoluto: el camino que lleva a la dominación pasa por el anonadamiento más completo. Del exceso de su desposeimiento es de donde el proletariado saca la razón y el fundamento de su misión liberadora y revolucionaria. La alienación no aparece aquí como un accidente histórico inexplicable: forma parte integrante de la noción misma de proletariado. Este no puede definirse más que correlativamente a la burguesía que le domina y le aplasta: es esencialmente reconquista de su *otro*, auto-creación de lo que estaba perdido y, por ello, el verdadero motor de la historia. La historia pasa así de la servidumbre a la emancipación del hombre, recorriendo todas las determinaciones sociales que son las diferentes *clases* y *estados* sociales. Al final, el proletariado, por haber sido al principio miseria absoluta y negación de todas las determinaciones, se crea como la realización de la suprema esencia del hombre”<sup>30</sup>.

La originalidad de Marx respecto de Hegel está en poner en lo económico el origen de la lucha de clases y en haberla expresado en su teoría general del materialismo histórico. “La contradicción fundamental de la historia es la oposición irreductible entre las

<sup>30</sup> Cfr. J.-M. Van Canghai, *Introducción a Carlos Marx*, Studium, Madrid, 1972, pp. 64-66.

fuerzas productivas convertidas en sociales en la gran industria y las relaciones de producción que siguen basándose en la propiedad privada de los medios de producción”<sup>31</sup>.

El carácter ideológico y no científico de esta concepción marxista ha sido demostrada por la moderna sociología de los conflictos<sup>32</sup>.

Así el sociólogo alemán R. Dahrendorf<sup>33</sup>, considerado como uno de los principales sociólogos contemporáneos que han estudiado estos problemas, reprocha tres errores fundamentales al análisis marxista:

1) Marx ha reducido todos los conflictos sociales, o al menos los conflictos sociales históricamente importantes, a conflictos de clases.

Cae así en una simplificación abusiva porque la lucha de clases no es más que uno de los conflictos de intereses que dividen la sociedad. Todos los otros conflictos que conmueven a la sociedad no se reducen necesariamente a la lucha de clases, aun cuando pueda ser así en determinadas circunstancias.

Marx cometió el error de universalizar la situación de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XIX. Pero los conocimientos actuales ya no permiten mantener ese juicio.

2) Marx ha creído que el conflicto de clase desemboca inexorablemente en la revolución.

Pero se puede demostrar empíricamente que hay otras salidas. “El caso más frecuente es el de una clase dominante que adopta las ideas nuevas y opera por sí misma unas transformaciones, suficientes para desarmar a los potenciales factores de revolución”<sup>34</sup>.

3) Marx ha situado el origen de las clases sociales y de los conflictos de clases en la propiedad de los medios de producción.

“Este error se encuentra en el origen mismo del profetismo utópico de Marx, quien creyó en el advenimiento de una sociedad sin

<sup>31</sup> J.-M. Van Canghai, o. c., p. 66.

<sup>32</sup> Cfr. G. Rocher, *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona, 1973, pp. 491-513.

<sup>33</sup> *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, Stanford, 1959.

<sup>34</sup> G. Rocher, o. c., p. 495.

clases tras la desaparición del principio de la propiedad. Sin duda, en la sociedad capitalista de comienzos del siglo XIX que Marx conoció, la propiedad y el control de los medios de producción aparecían indisolublemente vinculados. La evolución ulterior del capitalismo ha demostrado, sin embargo, su posibilidad de disociación. En la gran empresa característica del capitalismo moderno, la propiedad está a menudo diseminada entre miles de accionistas que no ejercen control alguno. Este se encuentra efectivamente en las manos de tecnócratas y burócratas sin derecho alguno de propiedad sobre la empresa. Así, pues, el control de los medios de producción, más que la propiedad de los mismos, es el factor esencial y primordial del conflicto de clases”<sup>35</sup>.

Es interesante notar que esto mismo sucede en los países comunistas aun bajo la dictadura del proletariado. Problema que subsiste y que no ha sido resuelto incluso en la experiencia de autogestión de Yugoslavia.

### 3. Teoría de la explotación

Para Marx el régimen salarial capitalista es una expoliación del obrero a través de la plusvalía. Esta consistiría en la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio del trabajo.

Las fuerzas de trabajo del obrero, según Marx, tienen un valor de uso (aptitud para hacer algo), y un valor de cambio (cantidad de trabajo acumulada en las fuerzas del trabajador, y que se mide por el número de horas necesarias para producir lo que restablece esas fuerzas: alimentos, ropa...).

El capitalista, afirma Marx, paga al obrero por el valor de cambio de su trabajo (salario) y se queda con el producto elaborado por el obrero. Pero el valor de éste medido por las horas de trabajo socialmente necesario que ha costado producirlo es mayor que el salario.

Esta diferencia (plusvalía) da origen a la acumulación del capital.

Esta teoría marxista tiene estos puntos criticables: 1) supone

<sup>35</sup> G. Rocher, o. c., p. 496.

falsamente que sólo el trabajo produce valor de cambio sin tener en cuenta la utilidad del producto, ni tampoco el servicio que presta el capital; 2) de facto sigue considerando el trabajo como una mercancía más, y no como un acto humano, que debe ser retribuido no sólo según las exigencias de la justicia conmutativa, sino también según las exigencias de la justicia distributiva y social; 3) no soluciona el problema del salario justo, porque debido a su concepción colectivista del hombre, sólo propone cambiar la apropiación privada de la plusvalía por la apropiación colectiva. Es decir, propone un capitalismo colectivista en lugar de un capitalismo privado, pero el obrero sigue igual, sólo cambia de amo.

### Análisis de la lucha de clases como método

También la lucha de clases como método lleva en sí una fuerte carga “ideológica”, porque la acción revolucionaria es verdad para el marxismo, y lleva en sí su propia justificación.

El marxismo desemboca de esta manera en la identificación de la moral y de la revolución del proletariado. Un acto es bueno si prepara la revolución, es malo si se opone a ella. Por eso, los únicos hombres efectivamente morales son los que actúan en el sentido de esta revolución.

Así lo afirma Lenin con toda claridad: “¿Existe una moral comunista? Sí, ciertamente. Se pretende a menudo que carecemos de moral. La burguesía nos reprocha frecuentemente a nosotros comunistas, el negar toda moral. ¿En qué sentido negamos la moral y la moralidad? Las negamos en el sentido burgués según el cual esa moralidad deriva de ordenanzas divinas... Toda esa moralidad tomada de concepciones exteriores a las clases o aún a la humanidad, la negamos... Nuestra moralidad está enteramente subordinada al interés del proletariado, y a las exigencias de la lucha de clases. En efecto, decimos: *la moralidad es lo que sirve para destruir a la antigua sociedad explotadora y para agrupar a todos los trabajadores alrededor del proletariado, con el objeto de crear una nueva sociedad comunista...*”<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Citado por P. Bigo, en *Meditación sacerdotal sobre el Marxismo*, Christus, 36 (1971), 39.



“No puede afirmarse más claramente, dice Bigo, que el marxismo-leninismo sustituye los criterios de la moralidad (lo justo y lo injusto) por criterios de clase; la dialéctica de clases va hasta definir el bien y el mal. . . frente a la acción revolucionaria no hay valor que subsista, porque esta acción como la concibe y la dirige el marxismo constituye una totalidad, *resuelve el problema del hombre*. La línea definida por las masas, es decir por el partido determina la verdad. El adversario es el enemigo. Ya no existe nada en él que tenga valor. Ya no hay en él —y en los valores que atestiguan— esperanza alguna. En suma, ya no hay común humanidad: la dialéctica de clase, en su interpretación materialista, llega a producir una escisión radical que excluye de la humanidad por el sólo hecho de no participar en la visión política de marxismo. Nunca un cristiano podrá coincidir con el comunista en una sustitución tan radical de los criterios del valor”<sup>37</sup>.

#### **Crítica de la lucha de clases como praxis histórica de la fe**

Girardi no ha comprendido el verdadero sentido del rechazo cristiano de la lucha de clases.

La Iglesia no defiende el statu quo. Por el contrario, ha denunciado claramente los errores y abusos del capitalismo liberal. Pero, al mismo tiempo, ha denunciado como erróneas las soluciones marxistas a los males causados por el capitalismo.

Las verdaderas razones del rechazo cristiano de la lucha de clases son las siguientes:

1) La lucha de clases se apoya en los falsos presupuestos ideológicos que hemos señalado en el análisis.

2) Significa la opción por una concepción de la moral definida por la praxis revolucionaria, que se opone radicalmente a la concepción cristiana, como también lo hemos mostrado más arriba.

3) La lucha sistemática de clases supone que el origen último del mal moral está en las estructuras capitalistas, y no en el corazón del hombre.

4) Destruye el amor social. “La lucha de clases erigida en sistema compromete e impide la paz social y desemboca, finalmente,

en la violencia y en lo arbitrario, destruye la libertad y conduce a la instauración de un sistema pesadamente autoritario que tiende al totalitarismo”<sup>38</sup>.

5) “Marx, volviendo a Hegel, historiza al hombre: no se da una naturaleza humana permanente —ya que el historicismo elimina la noción metafísica de naturaleza—, sino un *conjunto* de relaciones sociales en constante evolución. El hombre no es sino un polígono de fuerzas, distinto mañana de lo que es hoy. Lo que permanece cierto es que, tanto en la noción clásica de Feuerbach, como en la historicista de Marx, lo colectivo prima sobre lo individual. La persona es negada metafísicamente, tal como se niega toda trascendencia; todo valor queda ahogado en la inmanencia. El hombre colectivo de Marx es una afirmación de esa inmanencia”<sup>39</sup>.

6) La lucha sistemática de clases significa la politización completa de la existencia: a) la verdad que no sirve a la revolución ya no es verdad; b) hace de la formación ideológica el fin último que debe determinar todos los otros fines en la educación de los jóvenes y de los adultos; c) exige la reeducación o la eliminación del adversario político; d) la ley debe ser una ley de clase, la justicia una justicia de clase, el Estado un Estado de clase, al servicio de la Revolución. El cristiano no niega que las clases oprimidas deben ser defendidas por sus propias organizaciones y por las instituciones estatales contra la amenaza permanente de su explotación. Pero no piensa que la justicia, la ley, el Estado, deban definirse por los intereses de una clase, sino por el bien común: la defensa de la clase oprimida es un factor del bien común, quizás el más importante, en ciertas circunstancias históricas, no el único; e) las organizaciones de base (cooperativas, acción comunal, sindicatos), la asistencia, el recreo, el deporte, la vida familiar misma, deben ordenarse a la revolución, fin último de la existencia, en la lógica del marxismo; f) las mismas ciencias, la misma filosofía, debe someterse a la ideología. No hay ciencia o filosofía *inocente*, neutra. Todas las formas del conocimiento tienen un significado político o no tienen sentido<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Pablo VI, *Alocución del 22-V-1966*.

<sup>39</sup> G. Cottier, o. c., p. 36.

<sup>40</sup> P. Bigo, a. c., pp. 39-40.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 39.

7) La lucha sistemática de clases lleva a un monolitismo de la estructura social que hace imposibles la participación y la pluralidad cultural.

8) Conlleva el rechazo de la fe en un Dios trascendente, “la consecuencia directa de un sistema que se presenta como solución radical del problema del hombre, que pretende sustituir toda religión y toda filosofía, es construir la sociedad de manera monolítica, porque confisca lo absoluto”<sup>41</sup>.

### III. DEPENDENCIA ESTRUCTURAL COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA REFLEXION TEOLOGICA

J. M. Rodríguez sintetiza con precisión lo que encontramos en numerosos textos de los teólogos de la liberación más representativos: “He aquí una teología que parte de una situación histórica concreta para elaborar una reinterpretación del cristianismo.

“Un signo de los tiempos, el fenómeno doloroso de los países subdesarrollados del Tercer Mundo se convierte en punto de partida y palabra primera de la especulación teológica.

“Lo revelador y sintomático está en que ese signo de los tiempos, al ser asumido como punto de partida, ya está mediatizado por la interpretación de los economistas llamados *dependencistas*, adictos o simpatizantes del marxismo.

Desde una interpretación particular de una situación histórica concreta, que se da en varios países de la tierra, se enfrenta las palabras, hechos y gestos de que nos da cuenta la sagrada escritura y se reinterpretan los conceptos básicos de la teología (creación, caída, redención, gracia, liberación). En este sentido tienen razón estos teólogos al afirmar que están construyendo una teología fundamental y no sectorial. Tanto es así, que el punto de partida es en seguida desbordado para formular un proyecto de salvación universal. El proceso revolucionario deseado no sólo contribuirá a liberar los pueblos iberoamericanos y, en general, los países del Tercer Mundo, sino que salvará a la humanidad entera”<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> P. Bigo, a. c., p. 40.

<sup>42</sup> J. M. Rodríguez, *El último modelo de la teología de la praxis*, Religión y Cultura, 20 (1974), 31.

Así Hugo Assmann afirma que el “mérito mayor de la *Teología de la Liberación* quizá esté en su insistencia en el punto de partida histórico de su reflexión: la situación de *América (Latina) dominada* . . . Esa insistencia en el entroncamiento de los elementos de análisis de la infraestructura de la realidad con las mismas fuentes de la fe, caracteriza una de las diferencias más marcantes del modo de hacer teología en América Latina, en relación a las modalidades teológicas europeas. Con eso se establece simultáneamente una diferencia no pequeña en la manera de concebir la Teología Política. No se puede hacer Teología Política realmente detectora de aspectos críticos de la fe como praxis histórica liberadora sin asumir un lenguaje analítico. Eso determina una relación nueva entre teología y ciencias humanas, que representa uno de los puntos metodológicos básicos de dicha Teología Política. Ya que hay enorme diferencia entre un análisis meramente descriptivo —que todavía predomina en los documentos de Medellín— y un análisis dialéctico-estructural, que va hacia las causas de los mecanismos de dominación, la opción por el tipo de instrumentos analíticos ya implica siempre una postura ético-política”<sup>43</sup>.

### Análisis de la teoría de la dependencia estructural

Esta teoría es reconocida explícitamente como supuesto de la interpretación de la situación de dependencia de América Latina: “En una consideración teológico-pastoral como la presente partimos del supuesto de que la realidad consiste en la dependencia . . . Desde luego, la comprobación de que la realidad es ésa, la dependencia, corresponde a las ciencias humanas, al análisis económico, político y cultural de la situación histórica . . . La Iglesia, pues, en este orden de cosas, recibe una información de las ciencias humanas, de modo que su percepción de la realidad es mediatizada en algún modo por ellas”<sup>44</sup>.

: Ciencias humanas aquí significa la teoría neo-marxista de la dependencia estructural, popularizada en América Latina después

<sup>43</sup> H. Assmann, *Opresión - Liberación. Desafío a los Cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, pp. 24-26.

<sup>44</sup> L. Gera, A. J. Bütig y O. Catena, *Teología, Pastoral y Dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, p. 19.

del triunfo de la revolución cubana, y que “en vez de contraponer, como polos antitéticos, por un lado, los países capitalistas avanzados (modernidad), por otro, los subdesarrollados (sociedad tradicional), por la común repulsa de las instituciones básicas de ambos mundos (la propiedad privada de los medios de producción) realza su unidad constitutiva, dentro de la cual, los países avanzados y los subdesarrollados, no serían más que la cara y el revés de una misma medalla, expresión de la contradicción interna del capitalismo, condenado, en su despliegue histórico, a crear a la vez desarrollo y subdesarrollo”<sup>45</sup>.

Según la teoría de la dependencia: “1. El mundo capitalista desarrollado y el mundo tradicional o subdesarrollado se han configurado en un *proceso histórico unitario*. Para comprender la evolución histórica de la América Latina, es imprescindible partir de una concepción atlántica, que incluya la interrelación constante y decisiva del viejo con el nuevo mundo. 2. En un país latinoamericano, ambos sectores, tanto el arcaico, tradicional o feudal, como el moderno, dinámico o capitalista, se integran, de manera funcional y complementaria en una *sola sociedad global*. La misma relación de dependencia que se da entre los países coloniales y la metrópoli, se repite en el interior de un mismo país entre las regiones más atrasadas y los centros urbanos modernizados, lo que permite hablar de un colonialismo interno”<sup>46</sup>.

José Luis de Imaz hace notar que “la fundamentación filosófica subyacente a esa literatura implica:

a) El reconocimiento de la interacción de los aspectos estructurales con los superestructurales.

b) El empleo de un método histórico-analítico centrado sobre el desarrollo económico producido en el sistema capitalista mundial, sus respectivos centros y sus correspondientes periferias.

c) La indispensable relación dialéctica entre el análisis y las exigencias de la praxis.

d) La combinación de la teoría del imperialismo con la del conflicto de clases”<sup>47</sup>.

Esta fundamentación filosófica marxista lleva a un reduccionismo. “Se acordó poca importancia a los estudios de ciencia política, a los márgenes de autonomía que suelen tener muchas decisiones públicas, al Estado-árbitro, y al estudio específico de las relaciones internacionales... Porque el reduccionismo marxista sólo se interesa en el análisis de las relaciones existentes en el interior del sistema capitalista. Tal vez por eso no realizó investigación alguna para determinar qué tipo de lazos económicos, de política internacional, etc., unen a Cuba con la primera potencia socialista. Esto ha redundado en desmedro de la teoría... La literatura dependientista combina dos elementos: análisis por un lado, voluntarismo por otro. Es lógico, son las exigencias de la praxis”<sup>48</sup>.

Este voluntarismo “reposa en la creencia de algunas leyes históricas. Luego el discurso dependientista de filiación marxista suele tener una gran coherencia lógica y analítica... no necesariamente avalada por los hechos. Porque la historia está hecha de idas y vueltas, marchas y contramarchas, y si es finalista al largo plazo no tiene porque serlo al corto. Allí radica el problema de los voluntarismos de este tipo. Porque cuando se dan de bruces frente a retrocesos imprevistos, no suelen formular la autocrítica de sus propias rigideces. Y creen que algo falló en el voluntarismo (cuando tal vez radique en el determinismo)”<sup>49</sup>.

“En cuanto al uso de la teoría del imperialismo, prosigue Imaz, todo depende de los autores. Hay algunos que parecen olvidar que los famosos 5 puntos de Lenin se basaron en observaciones recogidas entre el fin del siglo y el primer decenio del presente. Menos aún paran mientes en que la existencia de una superpotencia socialista ha modificad sustancialmente los datos de aquella envejecida realidad. Y además está China. Por supuesto que la teoría leninista sobre el imperialismo no nos puede explicar nada sobre la competencia inter-países socialistas. Menos aún hubiera podido suponer

<sup>47</sup> J. L. de Imaz, *¡Adiós a la teoría de la dependencia? Una perspectiva desde la Argentina*, Estudios Internacionales, 7 (1974), 51.

<sup>48</sup> J. L. de Imaz, a. c., 52-53.

<sup>49</sup> Imaz, a. c., p. 53.

<sup>45</sup> I. Sotelo, *Sociología de América Latina. Estructuras y problemas*, Tecnos, Madrid, 1972, p. 27.

<sup>46</sup> I. Sotelo, o. c., p. 28.

que una segunda potencia —China— al convertirse en la real antítesis del centro capitalista mundial, desplazaría a la Unión Soviética hacia el tercer término de la relación dialéctica”<sup>50</sup>.

“En cuanto a la vinculación de esta teoría con la de los conflictos de clase, todo depende del grado de autonomía que se les reconozca a las clases sociales. Pero esto es un problema de fe. Abundan los ejemplos de los imperialismos dividiendo las solidaridades de clase. Y casi no sería necesario recurrir al tan remanido de los obreros alemanes, desolidarizándose de sus pares franceses, ingleses, etc., y apoyando el inicio de la guerra del 14. Aquí más cerca, acabamos de tener un nuevo ejemplo: el de los obreros portuarios de Nueva York alineados detrás de la Standard Fruit, frente a los impuestos sancionados por los países latinoamericanos productores de bananas”<sup>51</sup>.

Después de estas críticas al reduccionismo de la teoría, Imaz presenta una serie de datos de la realidad que la resquebrajan completamente: datos sobre la inversión/reinversión de capital norteamericano; el acuerdo Nixon-Brézhnev, “condominio” de supergrandes; las empresas transideológicas; los diez países árabes petroleros que ponen en evidencia la vulnerabilidad de muchas economías altamente desarrolladas; la dirección y sentido de la “contracultura” en los países altamente desarrollados capitalistas (y socialistas); el caso argentino que muestra que el problema más grave que afecta a la teoría de la dependencia es la de su generalidad<sup>52</sup>.

### **Crítica de la dependencia estructural como punto de partida de la reflexión teológica**

Este punto de partida resulta cuestionable, no sólo por el hecho de apoyarse en una teoría cuyo valor científico está puesto bajo tela de juicio, sino también por lo siguiente:

1) Significa la opción por el “círculo hermenéutico” del materialismo histórico con una variante neomarxista: la dependencia

<sup>50</sup> Imaz, a. c., pp. 53-54.

<sup>51</sup> Imaz, a. c., p. 54.

<sup>52</sup> Imaz, a. c., pp. 56-75.

como elemento de la infraestructura. Así lo dice expresamente Assmann citando a J. L. Segundo<sup>53</sup>.

2) Al tomar, de esta manera, la situación de dependencia de América Latina, interpretada según la teoría marxista de la dependencia estructural, como palabra primera, como punto de referencia y norma suprema, relega la Revelación divina, conservada por la Iglesia en la Tradición y en la Escritura e interpretada auténticamente por el Magisterio, a un segundo plano. “Semejante concepción implica un grave viraje, casi un giro copernicano, respecto a la óptica de la teología tradicional. En la perspectiva tradicional se intentaba captar el sentido de la Palabra de Dios, conocer la doctrina de los Padres y del magisterio de la Iglesia, para iluminar con ese acervo doctrinal la realidad histórica de cada momento y nuestra condición de peregrinos. En la nueva teología, en cambio, la voluntad de Dios hay que descubrirla en la realidad, en la historia, en la praxis, en los actos humanos liberadores”<sup>54</sup>. Pero esto significa la negación lisa y llana del carácter sobrenatural, trascendente y normativo de la revelación divina.

3) Asimismo significa la negación del dogma como lo definió la constitución “*Dei Filius*” del Concilio Vaticano I: a) “Deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio”<sup>55</sup>. b) “La doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregado a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia”<sup>56</sup>. c) “Si alguno dijere que puede suceder que, según el progreso de la ciencia, haya que atribuir

<sup>53</sup> H. Assmann, o. c., p. 25.

<sup>54</sup> J. M. Rodríguez, a. c., p. 24.

<sup>55</sup> Denz. 1782; Denz-Sch. 3011.

<sup>56</sup> Denz. 1800; Denz-Sch. 3020.

alguna vez a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto del que entendió y entiende la misma Iglesia, sea anatema”<sup>57</sup>.

#### IV. ORTOPRAXIS EN LUGAR DE ORTODOXIA

Los teólogos de la praxis optan por la ortopraxis en lugar de la ortodoxia. La ortodoxia está, para ellos, viciada de idealismo y de verbalismo, que habla en lenguaje abstracto de un orden inmutable y eterno y, con ello, justifica el “statu quo”<sup>58</sup>.

Es significativo en este sentido el siguiente texto de H. Assmann: “Ya quedó suficientemente señalada la ubicación central de la praxis en el punto de partida contextual de la *Teología de la Liberación*. Se inaugura pues 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”.

“La reflexión pasa a ser encarada enteramente como función crítica de la acción y deja, por lo tanto, de poseer un mundo propio. Su mundo y su verdad son la propia praxis. Se corta el camino a todo tipo de reflexión que representa el refugio en un mundo verbal revestido de densidad ontológica, que refleja la incapacidad del hombre de tratar los verdaderos problemas. La reflexión interpretativa y el lenguaje en que se expresa pasan a ser encaradas como la dimensión humanizante del acto de transformar el mundo.

“Se dirá que en eso no hay nada de nuevo porque siempre la reflexión se entendió como un servicio a la acción. Que haya pretendido serlo, se puede conceder. Que de hecho lo haya sido, debe negarse enérgicamente. Las estructuras fundamentales del lenguaje teológico tradicional no son históricas. Sus categorías determinantes buscan establecer la verdad en sí, sin la conexión intrínseca con la praxis. La praxis es vista como algo posterior, decurrente, como la *aplicación* de la *verdad* preexistente a lo real.

<sup>57</sup> Denz. 1818; Denz-Sch. 3043.

<sup>58</sup> Cfr. J. M. Rodríguez, a. c., p. 25.

“Por lo tanto, la *verdad* así comprendida, poseía su mundo propio. ¿Qué mundo era éste? El de una realidad pensada, no el de una realidad que existe. El de la eternidad, no el del tiempo”<sup>59</sup>.

#### Análisis de la ortopraxis

Ortopraxis significa simplemente praxis en el sentido marxista, que en este caso se contrapone a la ortodoxia de la teología tradicional.

“La praxis marxiana no tiene una significación pragmática. Es portadora de la ambición de la filosofía de la historia de Hegel; constituye la llave de la totalidad de la historia. La praxis reemplazó al Espíritu. Dicho en otros términos, no es posible separar el concepto marxiano de praxis de una pretensión de proporcionar el sentido de la historia. Ella es praxis histórica: no existe fuera de la *Historia*, la cual le da su sentido. Pero es cierto que ella presupone este sentido global, como también es cierto que ella lo instaura, lo crea. Ella se constituye en centro de referencia de una explicación global... la teoría marxiana de la praxis encierra un postulado: la racionalidad es inmanente a la praxis creadora de la historia, la que en este sentido viene a ser el desenvolvimiento de la razón. Así pues, la praxis expresa y crea una historia que tiene un sentido. Se piensa que este mismo sentido contiene las leyes necesarias del devenir. Frente al idealismo hegeliano, la praxis representa un concepto crítico. Sin embargo, desde el punto de vista de las motivaciones a las que ella responde, la idea de necesidad del devenir histórico inmanente a la praxis (es decir, la ortopraxis) satisface una necesidad sentida de eficacia segura”<sup>60</sup>.

La praxis marxiana supone una concepción del hombre y de la historia, y la conciencia de que el hombre está llamado a asumir una tarea histórica.

El hombre (el hombre *ser genérico* o *fuerza social de trabajo*) es praxis para Marx: a) como autocreador por su actividad específica que es el trabajo; b) por la revolución del proletariado, a través de la cual puede y debe transformar el mundo en el sentido de la historia.

<sup>59</sup> H. Assmann, o. c., pp. 87-88.

<sup>60</sup> G. Cottier, o. c., pp. 265-266.

El sentido de la historia es el advenimiento de la sociedad sin clases "la sociedad comunista".

El hombre está llamado a una acción eficaz que se inscribe en el proyecto inmanente de la historia. Por eso la praxis es el criterio del bien y de la verdad como hemos visto más arriba.

La praxis es así al mismo tiempo un método de análisis y un método de acción. Marx rechaza la acción que no se inspira en un análisis preciso de la situación, y también el análisis que no desemboca necesariamente en la acción. Todo pensamiento debe estar finalizado por la historia: el análisis alcanza su sentido en la acción que prepara la revolución.<sup>61</sup>

### Crítica de la ortopraxis

1) Al definir al hombre como autocreador implica necesariamente el ateísmo.<sup>62</sup>

2) Implica también un monismo inmanentista: "todo mana de la acción humana; todo es en suma, pura historia, pura actualidad, proceso inmanente, praxis"<sup>63</sup>.

3) Conlleva la lucha de clases y el materialismo histórico: es verdad todo lo que prepara la revolución del proletariado, es falso (ideología encubridora) lo que se le opone.

4) Su trasfondo filosófico es el vitalismo romántico inmanentista (Hegel). Ahora bien, "a la luz del pensamiento cristiano, el error del vitalismo es el de haber concebido toda la vida, incluyendo la vida espiritual, sobre la base del tipo de la vida vegetativa o animal. Tanto el Espíritu hegeliano como la Historia de Marx, se comportan como un inmenso animal. Quiérase o no, la consecuencia es la primacía que se otorga a lo irracional, al devenir y a la fuerza. Tales filosofías no han tenido en cuenta que allí donde la vida encuentra su más alta expresión, en su mayor participación de la vida infinita de Dios, se despoja más y más de las características que denotan su imperfección. La vida espiritual es vida de conocimiento y de amor, de diálogo y de amistad con el Dios trascenden-

<sup>61</sup> J.-M. Van Cangh, o. c., p. 31.

<sup>62</sup> Cfr. A. Methol Ferré, *Itinerario de la praxis*, Víspera, 6 (nov. 1972), 40.

<sup>63</sup> A. Methol Ferré, a. c., p. 42.

te. Y porque está llamada a esta participación, cada persona humana tiene valor como absoluto; es más noble la vida bajo este aspecto que la vida de la especie y que la vida social; y toda la finalidad de la sociedad no es otra cosa que la de hacer posible a cada ser humano su pleno desarrollo en su vida y en su persona. Puesto que la persona humana está invitada a entrar directamente en comunión con el Absoluto, ella es sagrada y es un santuario inviolable; su horizonte y su medida son bienes divinos que cada ser humano está llamado a poseer, a título personal, irremplazable"<sup>64</sup>.

### V. EL MONISMO INMANENTISTA DEL DEVENIR HISTORICO APLICADO A LA HISTORIA DE LA SALVACION

Hablar de Teología de la Liberación, dice Gutiérrez<sup>65</sup>, es buscar una respuesta a esta pregunta: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre? (p. 73). Se trata de la relación: Reino de Dios y construcción del mundo.

El esquema de la distinción de planos (fe-realidades terrestres; Iglesia-mundo, pp. 93 ss.) de las teologías tradicionales es un esquema agotado (pp. 108-109).

Hoy todo está coloreado políticamente. La construcción de la polis es el condicionamiento global donde el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con otros hombres, como alguien que asume una tarea en la historia. Los hombres entran en contacto entre ellos a través de la mediación de lo político (p. 77).

Además de este aspecto de *totalidad*, estamos ante una *radicalidad* creciente de la praxis social: abandono de una actitud simplemente *reformista* que no va hasta las raíces y perpetúa el sistema existente. La *revolución* social quiere decir abolir el presente estado de cosas e intentar reemplazarlo por otro cualitativamente distinto: una sociedad justa basada en nuevas relaciones de producción; fin del sometimiento de unos países a otros, de unas clases a otras y de unos hombres a otros (pp. 77-78).

<sup>64</sup> G. Cottier, o. c., pp. 33-34.

<sup>65</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, Sigüeme, Salamanca, 1972.

Ya antes Gutiérrez se había preguntado por la significación teológica del proceso de liberación, y en su respuesta había distinguido tres niveles de significación:

1. La liberación expresa las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos (p. 68). Es decir, se trata de la liberación política (p. 238).

2. Liberación del hombre a lo largo de la historia en el que el hombre va asumiendo conscientemente su propio destino y desplegando todas sus dimensiones (p. 68). Esto lleva a una revolución cultural permanente (p. 68), es decir, a la creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad distinta y solidaria (p. 318). Una sociedad cualitativamente diferente (p. 68), es decir, una sociedad socialista (p. 52).

3. Liberación del pecado, raíz última de toda injusticia y opresión, por Cristo (p. 69).

Más adelante en la cuarta parte de su libro, Gutiérrez afirma que “la salvación es, también, una realidad intrahistórica. Es más, la salvación (comunidad de los hombres con Dios y comunidad de los hombres entre ellos) orienta, transforma y lleva la historia a su penitencia” (p. 199). “Hay una sola historia. Una historia cristofinalizada” (p. 200).

#### **Análisis del monismo inmanentista del devenir histórico**

La concepción de la historia, que se expresa en los textos de Gutiérrez, deja transparentar un trasfondo hegeliano-marxista.

La idea de organismo en crecimiento, que se hace y contruye del mismo modo que una planta es la idea central de la filosofía hegeliana de la historia.

“Los mundos y las culturas, las civilizaciones y los imperios, nacen y mueren como otras tantas manifestaciones de una realidad más profunda que Hegel identifica con Dios, que es la historia universal; la faz de las épocas se forma y deforma, los tiempos se suceden, pero por detrás de estos cambios la historia del mundo prosigue su curso inexorable. La vida es portadora de los seres vivien-

tes. Es así como Hegel nos habla del *desarrollo progresivo de la verdad* que se verifica a través del flujo dialéctico de la vida y de la muerte”<sup>66</sup>.

Marx conserva el esquema vitalista de la historia. Pero a esta concepción superpone una moral: “todas las épocas se suceden necesariamente, pero la historia, así dirigida por una ley, es la historia de una alienación”<sup>67</sup>.

Como punto de partida, nos encontramos con un dato: la unidad natural de la comunidad primitiva. Viene luego la negación de esa comunidad, debida a una economía de intercambios que, practicada inicialmente entre las comunidades, termina por penetrar en ellas mismas y disociarlas. Ligada intrínsecamente a la producción independiente y a la propiedad privada, esta economía de intercambios permite que el hombre individual madure o, como dice Marx, que corte el cordón umbilical de la conexión genérica que lo liga naturalmente a los demás. Por otra parte, dicha economía mundializa a este individuo, quebrando los marcos estrechos de las comunidades naturales. Pero al culminar en la economía capitalista, encierra una contradicción interna que acarreará necesariamente su supresión y el restablecimiento del comunismo. Restablecimiento en una forma superior, pues debido a que el individuo habrá madurado, será un comunismo conscientemente aceptado y no ya un comunismo natural. Será también un comunismo único y mundial que dominará la naturaleza. Un comunismo de la abundancia y no de la pobreza<sup>68</sup>.

#### **Crítica de la aplicación a la historia de la salvación del monismo inmanentista del devenir**

1) Hay una confusión (identificación) entre la salvación en Jesucristo y la liberación política, económica y social; una confusión entre el porvenir absoluto del hombre, ya dado en Jesucristo, y el porvenir terrestre de la humanidad; y una reducción del primer mandamiento del amor de Dios al segundo, el amor al prójimo.

<sup>66</sup> G. Cottier, o. c., p. 23.

<sup>67</sup> G. Cottier, o. c., p. 31.

<sup>68</sup> P.-D. Dognin, o. c., pp. 71-74.

mo <sup>69</sup>. Esta confusión y esta reducción encierran un panteísmo larvado (monismo inmanentista).

2) El aspecto de totalidad (politización global de la vida humana y de la historia) supone la antropología colectivista marxista, y una unidad biológica de la historia (una única substancia = monismo panteísta).

3) Aunque se puede hablar de una sola historia, esta unidad no es biológica sino intencional (dada por el designio salvífico de Dios, cfr. Ef 1,3-14), y escatológica, es decir, consumada y manifestada sólo al fin de los tiempos.

4) Dada la trascendencia de la salvación y del Reino de Dios no es posible comprobar experimentalmente la coincidencia de la historia de mundo en su devenir con la historia de la salvación; a) percibimos las realidades del Reino de Dios sólo bajo el velo de la fe; b) el Reino se afirma por la elección de los infirma mundi; c) lo que se manifiesta con frecuencia es la ruptura entre los proyectos humanos y los designios de Dios: fracasos en lo humano que son fecundos espiritualmente como la Cruz de Cristo; los valores específicamente evangélicos como martirio, virginidad, y bienaventuranzas.

5) Todo proceso político-económico-social de liberación, por ser histórico, será siempre ambiguo (trigo y cizaña) debido a que el misterio de iniquidad y el misterio de salvación hacen su camino juntos en la historia.

6) La historia es obra de las libertades humanas y por eso no puede reducirse a condicionamientos económicos aunque estos tengan un influjo importante.

## CONCLUSION

Siguiendo las orientaciones de Pablo VI hemos examinado los elementos del análisis marxista adoptados por la teología de la praxis. Este examen nos ha permitido descubrir las relaciones existentes entre dichos elementos y la ideología de marxismo.

En efecto, el análisis marxista de la realidad social no logra

<sup>69</sup> Cfr. J. M. Rodríguez, a. c., p. 35.

desprenderse de los “a priori” ideológicos de la filosofía de Marx: inmanentismo dialéctico, relativismo histórico, antropología colectivista... Hemos comprobado además que estos presupuestos ideológicos mediatizan la lectura y la interpretación, que el análisis marxista hace de los hechos sociales. De esta manera ha quedado en evidencia la falsedad de su pretendida objetividad científica.

Este análisis “ideológico” aplicado a la teología lleva a una grave distorsión de la verdad revelada.

Se explica así, aunque no puede justificarse, que los teólogos de la praxis, como dice Pablo VI, “lleguen a experimentar y predicar la fascinación de la violencia, nuevo mito que asoma a la inquieta conciencia moderna: consiste en la apología del hecho consumado, de la “liberación”, que no siempre es interpretación de la libertad evangélica que brota de la verdad y de la caridad...; sino que, frecuentemente, es eufemismo que encubre métodos subversivos; esta fascinación, además, avala a veces el mimetismo de las sociologías a-cristianas, consideradas las únicas eficaces, con fe ciega, y sin previsión de las consecuencias a que llevan; ese mito no resiste ante la seducción del socialismo, entendido por algunos, es verdad, como renovación social o “socialización” renovadora, pero con el empleo de ideas, de sentimientos no cristianos y a veces anticristianos: lucha sistemática de clases, odio y subversión, psicología materialista...” <sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Pablo VI, *Discurso a los cardenales*, 23 de junio de 1972, *Criterio*, nº 1650, 24 de agosto de 1972, p. 469.