
ATEISMO MARXISTA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN AMERICA LATINA: ¿OPOSICION O COLABORACION?

Pedro José Ramírez

«La única liberación prácticamente posible (...) es la liberación desde el punto de vista de la teoría que proclama al hombre como esencia suprema del hombre». C. Marx. Contribución a la Crítica del Derecho de Hegel.

«La Teología de la Liberación intenta articular una lectura de la realidad a partir de los pobres y en interés por la liberación de los pobres (...) medita teológicamente y postula acciones pastorales que ayuden a caminar a los oprimidos». L. Boff. Libertad y liberación.

INTRODUCCION

Aunque los aires liberales de la década nos hablan de remoción de ideologías, de muros, de nacionalidades y fronteras -hay quienes piensan que las leyes del mercado están uniendo el mundo - y también del incremento de los indicadores macroeconómicos como solución a las aspiraciones de bienestar, el tema de la liberación del hombre, más allá del viejo y del nuevo orden, sigue siendo actual y radical.

Para algunos, la crisis del socialismo real con sus implicaciones ateo-marxistas, ha hecho volver las aguas hacia el sentido correcto de la historia, desde el punto de vista hegeliano y de la sociedad abierta. Para otros, la crisis ha generado un sentido de orfandad y de indefensión, particularmente en los pueblos del Tercer Mundo, enfrentados ahora solos ante las inescrupulosas potencias del primer mundo.

Cualquiera que sea el enfoque que se le dé a las políticas actuales de globalización, la liberación del hombre sigue siendo radical en todo proyecto o programa de desarrollo humano; sigue siendo una emergencia, sobre todo si tomamos en cuenta que los pobres cubren el 80% de la población del planeta, que en la América Latina 270 millones se debaten en la pobreza, y en Centroamérica las estadísticas no son menos reveladoras: de una población de 29 millones el 48.2% vive en extrema pobreza y 21.4% no alcanza a cubrir sus necesidades básicas (Flacso; 1992: 11).

Realidades como éstas, en el siglo pasado llevaron a Marx a reflexionar y a criticar la sociedad y la religión de su época, consideradas como responsables de la desigualdad y de la degradación del ser humano. En la segunda mitad de este siglo, la Teología de la Liberación, con un esfuerzo serio y original, ha asumido el mayor desafío que - en términos del

Cardenal König, Arzobispo de Viena - el ateísmo marxista haya planteado al cristianismo. ¿En qué consiste tal desafío? El desafío consiste en ser testimonio de una opción preferencial para los pobres, de pensar en la fe y de organizar la acción pastoral en función de una liberación de todo el hombre, quien tiene la responsabilidad de transformar las estructuras de opresión. A este respecto señala L. Boff: la Teología de la Liberación lejos de ser fuente de alienación medita y postula acciones pastorales, que ayudan a caminar a los oprimidos.

Este ensayo es una reflexión sobre la liberación en el ateísmo marxista y en la Teología de la Liberación. Con este fin lo hemos dividido en dos grandes partes: en la primera, trataremos de examinar y valorar las principales tesis de Marx, en las que critica a la religión, como fuente de alienación; examinamos el contenido liberador del ateísmo marxista, sus alcances y sus limitaciones. En una segunda parte, a la luz de las críticas planteadas a la utopía ateo-marxista, queremos conocer y apreciar la naturaleza y el mensaje de la Teología de la Liberación, su acercamiento y colaboración con el ateísmo marxista. En estas reflexiones existe de fondo una inquietud: ¿Es liberador el proyecto de la Iglesia de los pobres porque asume las tesis del ateísmo marxista?

2. ATEISMO MARXISTA: UNA LIBERACION INCOMPLETA

La crítica marxista a la religión no es un discurso formal, vacío y ajeno a su vida. Es una crítica radical y sistemática, por cuanto es el resultado de un proceso racional de objetivación, de sustitución y de identificación de la esencia suprema del hombre, a partir de sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad.

Este proceso alcanzó arraigarse a la llegada de Marx a Berlín en 1837 y logró su primera expresión en los escritos doctorales de 1839 - 1841. En este proceso de conformación teórica tienen capital importancia la influencia liberal posnapoleónica, Hegel, Feuerbach, Bauer, entre otros.

Uno de los aspectos más recurrentes en el método de trabajo marxista es la crítica: crítica al Estado, crítica al gobierno, crítica a los diferentes estamentos de la sociedad, pero sobre todo crítica a la religión, ya que ésta - apunta Marx - es el presupuesto de toda crítica (Marx; 1974: 93). Dos aspectos queremos analizar en esta parte: en primer lugar, la crítica marxista a la religión como antiliberalizadora, y en segundo, la liberación del ateísmo marxista.

2.1 Crítica marxista a la religión como antiliberalizadora.

En sus escritos doctorales ya Marx da muestra de su gran intuición acerca de la necesidad de liberación del hombre y de su elevada dignidad; ideas que van a ser ejes de todo el resto de su pensamiento. En estos escritos exalta la figura de Prometeo, por responder de la manera más digna a Hermes, el mensajero de los dioses: «Jamás cambiaré mis cadenas por el servilismo del esclavo. Mejor es estar encadenado a una roca, que obligado al servicio de Zeus» (Marx; 1974: 48).

De Prometeo afirma que es el más noble de los santos y mártires del calendario de la Filosofía. Reconoce la alta dignidad del hombre, por lo que arremete, siguiendo el pensamiento de Epicuro, contra quienes piensan que el hombre tiene necesidad del cielo. Atribuye tal necesidad a la superstición humana, a la ignorancia y a la simpleza.

Estas falsas explicaciones - señala Marx - lejos de liberar al hombre, lo aprisionan, franquean los límites de la ciencia natural y lo arrojan en los brazos del mito. Por eso, él rechaza con vehemencia e indignación tales explicaciones y plantea que es «norma absoluta que nada puede atribuirse a una naturaleza indestructible y eterna.» En este mismo sentido recuerda que ya Epicuro nos llevó al alma de la filosofía natural, cuando señaló el carácter absoluto y la libertad de la auto-conciencia individual, poniendo la «religión bajo sus pies», según el elogio de Lucrecio. Dios existe, afirma Marx, solamente para aquellos que creen en un mundo irracional. La autoconciencia esencial y la autonomía demandan un hombre absolutamente libre (Marx; 1974: 52-61).

Otro aspecto importante de la crítica marxista a la religión es la crítica a la tesis de la creación. Pretende Marx demostrar que el hombre es «causa sui», subsiste totalmente por sí mismo, ya que depender

de otro sería una servidumbre insoportable, opuesta a la historia natural:

«Un ser sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su existencia (...) Para el hombre social toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable de su nacimiento de sí mismo, de su proceso de originación» (Marx; 1974: 154).

La liberación del hombre, por tanto, no sería completa si tuviera que depender su existencia de una naturaleza extraterrestre. Marx, por eso, vincula al hombre a la naturaleza y al trabajo como «causa sui», y recurre a conceptos como «geognosia» y «generatio aequivoca» - conceptos no del todo claros en los Manuscritos - para explicar el proceso de desarrollo de la naturaleza y el advenimiento de la esencialidad del hombre. Desde esta perspectiva, Dios sobra en el discurso humano y la religión es superada en la medida en que el hombre alcanza una autoconciencia positiva.

¿Cómo se alcanza esta auto-conciencia? En la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, señala Marx que la crítica a la religión es un paso necesario en el camino hacia la auto-conciencia. La crítica es un medio para eliminar la «dicha ilusoria» y alcanzar la dicha real.

«La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por lo tanto en torno de su rol real» (Marx; 1974: 94).

Sin embargo, Marx advierte que no basta con este tipo de crítica teórica. Es necesario atacar el problema en su raíz, por lo que esta crítica debe llevar a los hombres a «echar por tierra todas las relaciones, en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable». Se trata entonces de pasar de una emancipación teórica a una emancipación práctica.

Esta emancipación práctica, para que se dé en forma efectiva, debe estar asociada a nuevas relaciones sociales, a un nuevo modo de producción, que elimine todo tipo de alienación social, económica y política.

¿Cómo lograr esta emancipación efectiva en un Estado que se autodefine confesional? Ahora Marx orienta su crítica a la religión en cuanto organización social e histórica, que forma parte del sistema del Estado y contribuye a crear y a mantener un Estado confesional.

La crítica marxista denuncia con sobrada razón la triste experiencia de las relaciones entre «el trono y el altar», por cuanto se convierten en una amenaza

real y dañina para la auto-conciencia contemporánea. Por esto, señala que no tiene sentido la emancipación parcial, porque ésta sólo genera una nueva situación de privilegios. La única solución que resuelve el problema de raíz, es la abolición de la religión:

«La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis religiosa. ¿Cómo se resuelve esta antítesis? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una antítesis religiosa? Aboliendo la religión. (...) La emancipación de la religión es planteada como condición, tanto para el judío, que puede emanciparse políticamente, como para el Estado, que ha de emancipar y que debe, al mismo tiempo, ser emancipado» (Marx: 1974: 109).

La emancipación real y completa no es un problema fácil de resolver. Por eso Marx advierte que la emancipación política puede darse sin incluir la eliminación de la religión. Esto significa que la razón o la fuente de la religión no está en la esencia del Estado, sino en otras contradicciones de la sociedad, que le dan vida y la hacen tomar «un ser genérico» a tal grado que se convierte en el «espíritu de la sociedad burguesa».

¿En que radica la contradicción de la sociedad burguesa? Según la crítica de Marx el derecho humano a la libertad de la sociedad capitalista no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino en la separación, en ser «una mónada aislada, replegada sobre sí misma». La contradicción reside en que el derecho a la libertad emerge de la propiedad privada, que a su vez autoriza a disfrutar y a disponer arbitrariamente sin atender las necesidades de los demás. Desde esta perspectiva se comprende que la sociedad burguesa sea «bellum omnium contra omnes» (una guerra de todos contra todos) y el derecho a la libertad que en lugar de contribuir a la liberación, coarte la liberación misma del hombre (Marx; 1974: 117-126).

En estas condiciones el cristianismo como religión acabada alcanza desde el punto de vista teórico la autoenajenación del hombre y de la naturaleza, el judaísmo en la parte práctica lo enajena convirtiéndolo en objeto mercancía y cargándolo con una esencia ajena, el dinero (Marx; 1974:157).

Como consecuencia de esta esencial enajenación el hombre experimenta un desgarramiento interior, una doble moral entre lo que le dice la economía y los dueños del capital y lo que le predica la religión, la moral (Marx; 1974: 161). De esta manera, «la miseria religiosa es expresión de la miseria real» y suspiro de la criatura oprimida y dividida (Marx; 1974: 94).

Ante tal enajenación, en Tesis sobre Feuerbach, Marx critica la posición meramente interpretativa de los filósofos (Marx: 1973: 11) y en Ideología Alemana plantea un enfoque naturalista e immanentista del hombre, tesis fundamental de su concepción materialista de la historia:

«Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto en lo que producen, como con el modo cómo producen (...). La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia, ajena, sino tal y como realmente son; es decir tal y como actúan y como producen materialmente (...)» (Marx; 1973: 20).

De lo expuesto se infiere que la crítica marxista a la religión es sistemática y radical: "Los individuos, la sociedad y el Estado no son según la imaginación propia o ajena sino según su acción y producción material. La historia de la sociedad es la historia del trabajo del hombre, donde no tiene cabida la ilusión de la religión. Esta sólo genera división, miseria y desgarramiento". Por eso, para Marx, la auténtica liberación es una liberación sin Dios, es una liberación en la que el hombre es el ser supremo (Marx; 1973: 100).

Estas tesis marxistas, asumidas en su totalidad y reinterpretadas por Lenin, vertebraron por más de 60 años la formación humanista y científica del hombre soviético y siguen siendo parte esencial de la educación científica, política e ideológica en países como China, Vietnam, Cuba, etc., que luchan actualmente por hacer viable un proyecto alternativo de tipo socialista.

¿En qué términos el ateísmo marxista vertebró y vertebra aún la educación del hombre socialista? El ateísmo marxista está vinculado, de raíz, al proceso integral de la educación del hombre socialista. Toda la educación formal e informal está orientada a ofrecer una visión científica del mundo (no religiosa) y a formar una personalidad necesaria y útil para dicha sociedad. La formación científica tiene un objetivo primario que consiste en esclarecer y eliminar las viejas reminiscencias de la anterior concepción del mundo, los puntos de vista científicos errados y las representaciones religiosas. A este respecto, examinemos lo que los ideólogos de la educación soviética y cubana señalan referente a la religión:

«El principal contrario de la educación científica es la religión. La tarea de la escuela es educar a los escolares en el ateísmo consciente, prepararlos para que sean capaces de llevar a cabo una lucha intransigente contra la religión. Es tarea de cada maestro el despertar la sed de conocimientos, el interés por las cuestiones de la concepción del mundo y sobre esta base enseñar a los escolares a realizar conclusiones ateístas de una forma independiente» (Ajain; 1978: 97).

De aquí se desprende que la educación atea marxista es parte esencial de la educación científica, y que la moral religiosa contiene una esencia mistificadora y alienante, opuesta a la dignidad y al

desarrollo del hombre. Un arma poderosa en esta lucha contra la religión, señala Pablo Valdés, es la formación dialéctico-materialista. La construcción del socialismo, agrega, debe darse con una sólida formación y desarrollo de una concepción científica del mundo (Valdés; 1979: 108). A diferencia de la relativa libertad en el manejo del proceso educativo en la sociedad capitalista, en la sociedad socialista el Partido establece las políticas, vela y controla el proceso educativo y la metodología materialista y dialéctica con el fin de formar a las nuevas generaciones y a todo el pueblo en la concepción científica del mundo, es decir, la del materialismo dialéctico e histórico (Valdés; 1979: 109).

Estas tesis repetidas veces analizadas, rechazadas o apoyadas, merecen en estos tiempos de crisis de ideologías y de cambios ser revaloradas en el contexto de una nueva filosofía de la historia y de un nuevo concepto de ciencia, con el fin de examinar el contenido liberador del mensaje marxista y la posibilidad de la coexistencia del proyecto de la Teología de la Liberación dentro de un modelo de socialismo que aún sigue «creyendo» en el ateísmo científico.

2.2 Libertad y Liberación en el Ateísmo Marxista

¿Cuál es el contenido liberador del ateísmo marxista? En *El Capital*, Marx anuncia el porvenir de una sociedad de hombres libres donde la superación de la religión es esperada, luego de que se haya alcanzado un cambio en las formas de producción y cuando las relaciones de los hombres sean transparentes e inteligibles.

«El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer cuando las condiciones de la vida laboral práctica del hombre ofrezcan permanentemente unas relaciones transparentes y racionales de los hombres entre sí y en la naturaleza» (Marx; 1973: 262).

La libertad en Marx no es algo meramente teórico y atemporal. Es un proceso de emancipación real e histórica, asociado a nuevas relaciones sociales y a nuevos modos de producción. Por esto, libertad y liberación se corresponden de modo tal que en la medida en que avanza el proceso de desalienación de todas las formas de opresión se entra a una nueva fase social de vida donde las relaciones son transparentes y racionales y la religión, en consecuencia, sobra.

Alcanzadas estas condiciones la individualidad queda afirmada, y el trabajo se vuelve disfrute y placer a la altura de la conciencia y las necesidades humanas. Entonces, la humanidad «libre» es creadora de sí misma, y los individuos, superados sus fines egoístas, son capaces de unirse a la especie sin necesidad de ningún mediador. Esta sociedad, en palabras de Fetscher, ocupa el lugar de Dios y adquiere las perfecciones divinas (Fetscher; 1973: 304).

¿Qué valor tiene la crítica marxista a la religión y su contenido liberador? ¿Es una liberación integral? Jean Lacroix señala que es necesario volver a estas tesis marxistas y entenderlas en el contexto estrecho de una filosofía racionalista y científicista de esta época (Lacroix; 1965: 26). A esta apreciación agrega Fetscher «la crítica de Marx a la religión debe ser entendida a la luz de la filosofía de Hegel y de la antropología de Feuerbach, quienes consideran «abolida» la religión». Sin embargo, esta crítica posteriormente será modificada por el monismo materialista del siglo XIX y por la visión de mundo de un partido proletario de masas (Fetscher; 1973: 291).

Volviendo al centro de la cuestión se debe indicar que hay una justa motivación inmersa en la vida y la crítica marxista. Esta motivación es una fe en el hombre y en que el hombre es el ser supremo para el hombre. De esta convicción y praxis se deriva lo que la mayoría ha dado en llamar «el Humanismo marxista».

Para Giulio Girardi el marxismo es un Humanismo, porque afirma la libertad y la dignidad del hombre, porque afirma que el hombre es un fin y rechaza toda forma de opresión, que ponga al hombre en manos de un amo. Reconoce que en Marx la historia del hombre es un proceso incesante de liberación y de humanización. ¿Por qué entonces su oposición radical al cristianismo? Para Marx, bajo la influencia de Hegel, se identifica la relación religiosa con la relación entre amo y esclavo. Desde esta perspectiva, según Girardi, se explica que el marxismo vea en la religión una forma de alienación y en Dios el monarca absoluto y el tirano (Girardi; 1970: 50-56).

En esta crítica marxista y rechazo de la religión hay una influencia agustiniana, luterana y occamista, por cuanto presentan la relación con Dios en términos exclusivistas y voluntaristas. De aquí se deduce, según Girardi, la lógica marxista: para afirmar al hombre se sacrifica a Dios (Girardi; 1970: 57).

No queda duda de que el ateísmo marxista afirma un Humanismo, pero ¿este tipo de Humanismo ofrece una liberación real al individuo? González Ruiz afirma que el Humanismo marxista está orientado hacia la construcción del «hombre genérico», que no es el «hombre abstracto», sino el hombre de la especie humana, vinculado a la sociedad y a la naturaleza (González; 1972: 56-57).

Para este planteamiento antropológico el hombre individual es una abstracción. Por eso, agrega González R., este enfoque tiene su talón de Aquiles en su concepción de la muerte. Aquí la explicación marxista queda lógicamente atrapada: «no sólo minimiza la muerte del individuo», sino que anula por completo su existencia. Este enfoque además pone en evidencia dos grandes limitantes: Por una parte contradice el esfuerzo milenarista orientado a afirmar la individualidad de la persona humana y la autoestimación

(Fukuyama ha señalado que la anulación de este aspecto ha sido clave en la crisis del socialismo real) y por otra parte ha fundamentado los monstruosos totalitarismos históricos.

Desde otro ángulo, miseria y liberación, según Marcuse, son dos realidades que surgen de la naturaleza de la forma de trabajo. Esta es la gran intuición marxista. La depreciación y envilecimiento del hombre y de la sociedad va de la mano con la explotación y el incremento de la riqueza capitalista. Pero por otra parte, Marx ve en el trabajo también la actividad «consciente libre», un medio indispensable para desarrollar la «naturaleza universal» del hombre. Aquí aparece toda la influencia del pensamiento de Feuerbach y Hegel en Marx. Una vez que el trabajo ha permitido alcanzar el estado de la razón, la libertad y la realización plena del hombre sólo se consigue en la medida en que todos los hombres son libres y poseen consciencia de su «esencia universal» (Marcuse; 1979: 269-270).

Esta visión marxista de la liberación nos introduce en la utopía de la autorrealización de la humanidad. Desde esta interpretación marcusiana la liberación es un proceso y el individuo no es una abstracción. Cada individuo es libre en la medida en que «la naturaleza es su obra y su realidad», es decir, que pueda «reconocerse a sí mismo en el mundo, que él mismo realiza». Entonces, no basta la crítica a la religión y a la sociedad, no basta la filosofía. Es necesario para Marx la unión del pensamiento y la acción, del pensamiento y del ser (Marx; 1974: 147). La liberación y autorrealización, por tanto, exigen transformar la economía, transformar la relación del obrero con el producto de su trabajo y también la relación del obrero con su propia actividad. La autorrealización es consciencia y también es práctica y demanda una transformación de las condiciones materiales de vida, de modo que contribuya directamente a realizar la esencia universal del hombre (universelles Wesen).

La interpretación marcusiana es distinta a la de González Ruiz. Para Marcuse la verdadera historia de la humanidad es la «historia de los individuos libres, en la que los intereses de la totalidad estarían íntimamente vinculados a la existencia individual de cada persona. Hay una corresponsabilidad histórica, concreta en cada momento de la existencia de los individuos. La abolición de la propiedad privada, en la perspectiva marxista, tendría la finalidad de unir los derechos de la totalidad y del individuo (Marcuse; 1979: 278).

Marcuse, sin embargo, es completamente claro en su crítica al proyecto socialista de la ex-Unión Soviética y, desde luego, también a los proyectos socialistas periféricos. Para él, liberación y felicidad de los individuos están íntimamente relacionados de modo

tal que es en los individuos libres y no en un nuevo sistema de producción donde se ejemplifica y se evidencia el Humanismo marxista y el nuevo sistema liberador. ¿En qué consiste este nuevo sistema liberador? Es un sistema que no sólo implica la eliminación de la alienación religiosa y política, la eliminación de la propiedad privada y de las clases sociales, sino también la abolición del trabajo. «El nuevo trabajo que genera libertad está en función de las habilidades y de la felicidad de los individuos asociados» (Marcuse; 1979: 287).

Así, en la utopía ateo-marxista y en los proyectos socialistas hasta ahora ensayados pareciera existir un sentido trágico e incompleto de la liberación. El individuo, por una parte, es plenamente consciente de su papel histórico y de la necesidad de transformar las estructuras opresivas, pero por otra parte, esta lucha individual queda difusa y diluida en una lucha por la «especie», en una lucha sin esperanza, sujeta a nuevas explotaciones y a nuevas falsas conciencias dentro de un nuevo sistema de producción opresivo. Es incompleta, porque no abarca al hombre integral en todas sus necesidades y aspiraciones. Estas críticas planteadas al ateísmo marxista adquieren consistencia con la crisis del socialismo real, que pone en evidencia las fragilidades del sistema en cuanto tal.

3. TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y PROYECTO SOCIALISTA

Conocidas las principales críticas del ateísmo marxista a la religión y algunos cuestionamientos al contenido liberador del ateísmo, queremos examinar en qué consiste este movimiento de la Teología de la Liberación. ¿Es posible un acercamiento y colaboración entre el proyecto ateo-marxista y la Teología de la Liberación? ¿Es liberador el proyecto de la Iglesia de los pobres, porque asume las tesis del ateísmo marxista? Analicemos estas inquietudes.

3.1 Naturaleza y Mensaje de la Teología de la Liberación

En América Latina, la Teología de la Liberación surge en el contexto de una Iglesia en proceso de renovación, como consecuencia del Concilio Vaticano II y de una mayor conciencia social sobre los graves problemas de pobreza y de violación a los derechos humanos que experimentan los pueblos de este subcontinente. En 1972, Gustavo Gutiérrez, uno de los primeros teóricos del movimiento, escribía acerca de la naturaleza de la Teología de la Liberación:

«No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos, que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se «deduzca» una acción polí-

tica. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso, que se quiere hacer más radical, total y eficaz» (Gutiérrez; 1972: 15).

Más adelante Gutiérrez nos dice que el propósito de la Teología de la Liberación es hacer una teología crítica referente al proceso liberador del hombre en la historia. Este proceso liberador contiene la lucha por construir «una sociedad justa y fraterna, donde los hombres puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino» (Gutiérrez; 1972: 16).

Según este breve manifiesto, la Teología de la Liberación no es una huida a «los radicales cuestionamientos de la fe», ni una ideología que alimente una acción política - aquí el término político es utilizado con ambigüedad -, pero sí una fe que conduce a un compromiso y este compromiso está orientado radicalmente a la construcción de una «sociedad justa y fraterna».

Leonardo Boff, otro representante de la Teología de la Liberación, la describe como experiencia radical que parte de la «inhumana pobreza» en que viven millones de latinoamericanos. Por eso, no basta con sentir, protestar y colaborar solidariamente con el pobre; es necesario articular la fe a prácticas éticas, sociales y de promoción de todos los hombres y del hombre todo. Se trata entonces de sustituir una actitud asistencialista y paternalista, en el fondo farisea, por un compromiso «más radical, total y eficaz» (Boff; 1982: 14).

Desde otro ángulo, Pablo Richard nos presenta la Teología de la Liberación como la Iglesia de los pobres. La distingue del modelo histórico de la «Cristiandad», que organiza a la Iglesia como estructura de poder dentro de un sistema político-social de dominación. La Iglesia de los pobres significa «un desplazamiento» de la Iglesia institucional hacia los pobres y oprimidos de la sociedad, hacia relaciones de fraternidad y hacia nuevas maneras de vivir y reflexionar la fe, la comunidad, la liturgia, la espiritualidad, etc. (Richard; 1987: 20-21).

El modelo y el mensaje de la Iglesia de los pobres es totalmente nuevo, original y radical, por cuanto rompe con el modelo tradicional del cristianismo - o más bien Cristiandad - que nos llegó con los colonizadores ibéricos. Desde esta perspectiva, la Iglesia de los pobres ofrece una vivencia política de la fe activa, comprometida y de reconstrucción de la Iglesia en función de la vida de las mayorías.

3.2 Acercamiento y colaboración de la Teología de la Liberación con el ateísmo marxista

El acercamiento de la Iglesia al marxismo no es casual. La historia de la Iglesia desde la comunidad de los primeros cristianos hasta los momentos actua-

les ha dado muestra de una enorme capacidad de asimilación y de alianza con los poderes establecidos, sobreviviendo incluso a la crisis de tales poderes. Aclarado este punto, observemos como después de la II Guerra Mundial y dado el fortalecimiento del bloque soviético con la entrada de la Europa del Este, la Iglesia Católica pasa de la crítica abierta a un reconocimiento y simpatía por las tesis humanistas del marxismo.

En la década de los 60, la Paulus Gesellschaft inaugura en Chiemsee y continúa en Salzburgo el diálogo entre marxistas y teólogos cristianos. Al mismo tiempo, las ideas socialistas ganan terreno en las universidades de Europa y de América, fenómeno entre otros que obliga a la Iglesia a repensar su estructura y su misión global y a prepararse para una virtual convivencia con el marxismo. Este «aggiornamento» de la Iglesia incluyó, entre otros cambios, apertura teológica y actualización de la doctrina social. Por su parte, la Iglesia latinoamericana, consecuente con estos cambios, ha llevado a cabo en las últimas décadas, tres conferencias de enorme trascendencia: Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).

En América Latina, ¿de qué acercamiento y colaboración estamos hablando? Para Boff ya no se trata de continuar alimentando una conciencia fariseica y una doble moral. Se trata de «conocer críticamente las causas productoras de la miseria».

¿Cómo conocer y estudiar estas causas? Aquí radica el principio del problema, ya que la teología tradicional no posee un instrumental teórico-científico para analizar el fenómeno y las causas de la pobreza. En virtud de esta carencia, los teólogos de la liberación y entre ellos Boff, ofrecen una salida al problema: retomar las categorías marxistas para el análisis de la pobreza y de la liberación.

Boff, con un esfuerzo excepcional de síntesis, nos ofrece un método que permite pasar a la Iglesia de una actitud «ilusoria» a una práctica eficaz. Este método comprende tres mediaciones o fases:

- a. la mediación socio-analítica;
- b. la mediación hermenéutica; y
- c. la mediación práctico-pastoral.

Se comprenderá que dentro de este enfoque la mediación socio-analítica es de suma importancia y enriquecedora para el análisis hermenéutico y las tomas de decisión pastoral (Boff; 1982: 15-17).

En un afán por abarcar y analizar científicamente la realidad social, Boff crea una escala de niveles de conciencia, que nos ayuda a comprender el viejo y el nuevo comportamiento de la Iglesia. Según él, existe una correspondencia entre realidad y conciencia, que mediada por el método conduce a una acción. De aquí se deriva que la acción y el compromiso de los individuos depende del nivel de criticidad y del método con que enfrenten la realidad. La lucha revolucionaria es el resultado de una conciencia crítica radical

que promueve cambios en las estructuras sociales. A continuación el Cuadro 1 plantea el esquema del análisis de las ideas de Boff.

e impulsa dicho proceso. En una forma novedosa nos revive la Iglesia primitiva y su potencial transformador cuando nos habla de la misión profética, sacerdotal y pastoral de la Iglesia de los pobres, agregando: «cuan-

Cuadro 1: esquema del planteamiento de L. Boff.

Realidad	Método	Conciencia	Resultado de la Acción
Hechos	Empirismo	Ingenua	Asistencialismo
Coyuntura	Funcionalismo	Crítica	Reformismo
Estructura	Estructuralismo Dialéctico	Crítica Radical	Liberación

to más Iglesia es ella misma, tanto más aporta a la revolución» (Richard; 1987: 50-52).

En consecuencia, podemos afirmar que desde el enfoque de los

Sin entrar a una valoración crítica de este sincretismo epistemológico, Boff privilegia el tercer nivel como la fase en que la conciencia crítica-radical es capaz de identificar al capitalismo como un sistema nefasto y de luchar no por simples reformas al sistema social, sino por una organización nueva de toda la sociedad (Boff; 1982: 18-22).

Es suficientemente claro que en estos planteamientos, los teólogos de la liberación no sólo utilizan el método marxista de análisis, sino que asumen como parte de su proyecto liberador la conciencia revolucionaria y la revolución marxista. Aunque reconocen que el «Ideario Cristiano no puede consumirse en una práctica política, ni debe quedar reducida a una forma particular de sociedad», también afirman que la fe ayuda al cristiano a optar y a apoyar aquellos movimientos históricos que son más afines a los ideales evangélicos. Para Boff, este movimiento histórico es el sistema socialista, que no debe confundirse con el «socialismo cristiano» (Boff; 1982: 24-25).

En forma más sistemática y concreta, Richard nos presenta una Iglesia de los pobres que se define y se fortalece desde dentro, a partir de las mayorías pobres y oprimidas. Señala que la relación fundamental en la Iglesia de los pobres, no es Iglesia-poder político, Iglesia-autoridad, sino Iglesia-Vida, que se expresa a través de una identificación y coherencia entre el mensaje evangélico y la defensa de la vida. ¿Cuál es el núcleo desde donde se fortalece esta Iglesia? Son las comunidades eclesiales de base (CEB), que reflexionan y viven su fe «en la presencia del Dios vivo» (Richard; 1987: 22-31). Estas comunidades, por su naturaleza eclesial-pastoral están llamadas a tener un «impacto espiritual liberador» en el conjunto del pueblo.

Otro aspecto importante que nos ofrece Richard, es la misión de la Iglesia de los pobres en un proceso revolucionario. Señala, entre otras cosas importantes, que la Iglesia de los pobres en cuanto Iglesia es capaz de aportar al proceso revolucionario, es responsable del desarrollo y expresión de la dimensión ética y espiritual del proceso revolucionario, desde el momento en que el pueblo masivamente cristiano dirige

teólogos de la liberación el acercamiento y colaboración entre el proyecto socialista y la Teología de la Liberación o Iglesia de los pobres es una iniciativa y necesidad que surge desde el interior de la misma Iglesia en busca de métodos de análisis más completos para reflexionar y vivir su fe, en unas condiciones históricas y sociales determinadas. Este mismo método socio-hermenéutico-pastoral de la fe descubre en el cristiano la responsabilidad de mantener una presencia activa y transformadora en el proceso revolucionario.

4. CONCLUSION

Las tesis marxistas que afirman que el hombre es el ser supremo para el hombre y que Dios y el cielo es la ilusión de los oprimidos son tesis que deben ser comprendidas en el contexto cultural y científico del autor, pero además adolecen de una consistente demostración. Por otra parte, su utopía de una sociedad donde nuevas relaciones sociales y nuevos sistemas de producción den origen a unas relaciones transparentes y racionales y eliminan por tanto la religión, es una prueba que hoy, con la crisis del socialismo real ha quedado postergada.

En cuanto al contenido liberador y humanista del ateísmo marxista, la crítica teórica (Girardi, González Ruiz, Marcuse, etc.) reconoce inconsistencia ontológica y epistemológica, una visión antropológica incompleta, y graves contradicciones en los ensayos socialistas, de modo que no resuelve las ansias de felicidad del hombre concreto. Este hombre marxista sustituye la ilusión de la religión por una nueva ilusión: «la sociedad de las relaciones transparentes y racionales». ¿Este Humanismo abre algún espacio de posibilidad a un «revisiónismo religioso»? Desde el punto de vista de Althusser el marxismo no es un Humanismo, sino ciencia, y como ciencia debe excluir toda ideología (la religión entre otras) como falsa conciencia de la realidad y del mundo. Por otra parte, los partidos comunistas de los Estados socialistas (los gobiernos) han mantenido como principio y objetivo del

sistema educativo el ateísmo científico, es decir, el rechazo a la religión.

A pesar de esta posición cerrada oficial - actualmente hay en Cuba indicios de apertura - la Teología de la Liberación ha asumido el desafío asimilando, en parte, las barreras categoriales del marxismo, y ofreciendo una crítica práctica al marxismo ateo y al proyecto socialista, es decir, haciendo posible una «Iglesia de los pobres» (Comunidades Eclesiales de Base), cuya fe en un Dios personal y vivo los impulsa a construir su propia liberación y salvación insertos de manera activa y consciente en el proceso revolucionario.

Los tiempos de cambio hoy nos permiten percibir mejor la falta de transparencia en las relaciones entre el proyecto ateo-marxista y la Teología de la Liberación. A este respecto, la cúpula de poder de algunos regímenes socialistas miraron y ven todavía en la Teología de la Liberación un simple aliado táctico, cuya autoridad moral, como señala Richard, se la ha ganado con la presencia y práctica dentro del proceso revolucionario. ¿En el futuro podrá ser tomada en cuenta como un aliado estratégico? Es difícil que esto suceda, si no se operan cambios esenciales en la teoría y en la práctica del marxismo-leninismo. Pero por otra parte, esta Iglesia de los pobres «que se dice frágil, sin riqueza y sin poder», desde el momento en que es una ideología, lleva el fermento del poder en sus entrañas, como se ha demostrado históricamente.

¿Desafíos para el presente y el futuro? Gorostiaga señala que es necesario repensar una teoría del socialismo y un proyecto global de cambio y de acumulación de fuerzas, ya que un proyecto alternativo en un sólo país estaría condenado al fracaso. Este proyecto no debe ser «anti», sino que debe incluir grandes cambios globales dentro de una cultura de paz y democracia (Gorostiaga: 1992, p. 74). El socialismo como proyecto marxista debe superar el dogmatismo del pasado, la ausencia de la libre confrontación de ideas, la incapacidad para incorporar los aportes más avanzados de las diferentes vertientes del conocimiento científico (Stolovich; 1992: 282).

En este sentido, el proyecto socialista debe abrirse a una nueva visión antropológica, a una nueva visión de la religión y a una nueva visión dialógica integradora de lo físico, lo biológico, y lo socio-antropológico. Por su parte, la Teología de la Liberación debe abrirse a todos los métodos de las ciencias sociales y evitar el atrapamiento del método marxista como único y válido. De esta manera podrá ser crítica del proyecto socialista, aspecto que le faltó en el pasado.

BIBLIOGRAFIA

AJAIN, T.K. «La Educación Política-Ideológica y la formación de la actividad social de los escolares». En: TEORIA Y METODOLOGIA DE LA EDUCACION

COMUNISTA EN LA ESCUELA. Habana: Ed. Pueblo y Educación, 1978.

ALTHUSSER, LUIS Y OTROS. POLÉMICA SOBRE MARXISMO Y HUMANISMO. México: Ed. Siglo XXI, 1980.

ARVON, HENRI Y JIMÉNEZ, JOSÉ. EL ATEÍSMO. Barcelona: Ed. Fontanella, 1969.

ASSMAN, HUGO Y MATE, REYES. SOBRE RELIGIÓN. SELECCIÓN DE TEXTOS DE MARX Y ENGELS. Salamanca: Ed. Sígueme, 1974.

BETTO, FREI. «El fracaso del Socialismo Alemán y el desafío a la izquierda Latinoamericana». En: REVISTA PASOS, N° 29, mayo-junio, 1990.

BOFF, LEONARDO. EL DESTINO DEL HOMBRE Y DEL MUNDO. Santander; España: Ed. Sal Terrae, 1985.

— LIBERTAD Y LIBERACIÓN. Salamanca: Ed. Sígueme, 1985.

CALVES, JEAN-IVES. EL PENSAMIENTO DE CARLOS MARX. Madrid: Ed. Taurus, 1967.

CAMARA, HELDER. CRISTIANISMO, SOCIALISMO Y CAPITALISMO. Salamanca: Ed. Sígueme, 1974.

CARUSO, IGOR A. PSICOANALISIS, MARXISMO Y UTOPIA. México: Ed. Siglo XXI, 1979.

CELAM. SANTO DOMINGO. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. México: Ed. CELAM, 1992.

CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE. LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION. San José: Ed. Libro Libre, 1986.

DUSSEL, ENRIQUE. FILOSOFIA DE LA LIBERACION. Bogotá: Ed. Universidad de Santo Tomás, 1980.

— INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION. Bogotá: Ed. Nueva América, 1988.

FETSCHER, I. «Cambios en la Crítica Marxista a la Religión». En: CONCILIUM, N°16, Junio 1966, p. 303.

FUKUYAMA, FRANCIS. «Capitalismo y Democracia: El eslabón perdido». En: FACETAS, N° 100, febrero 1993, Washington D.C.

GASPAR, JORGE Y GARCIA GALLO. LA CONCEPCION MARXISTA SOBRE LA ESCUELA Y LA EDUCACION. México: Ed. Grijalbo, 1977.

GIRARDI, GIULIO Y OTROS. EL ATEISMO CONTEMPORANEO. Ed. Cristiandad, Tomo II, 1971.

- MARXISMO Y CRISTIANISMO. Madrid: Ed. Taurus, 1970.
- FE CRISTIANA Y MATERIALISMO HISTORICO. Salamanca: Ed. Sígueme, 1978.
- GNURMAN, V.E. Y KOROLEV F.F. FUNDAMENTOS GENERALES DE LA PEDAGOGIA. Habana: Ed. Pueblo y Educación, 1978.
- GONZALEZ RUIZ, JOSÉ MARÍA. MARXISMO Y CRISTIANISMO FRENTE AL HOMBRE NUEVO. Barcelona: Ed. Fontanella, 1972.
- GOROSTIAGA, XAVIER. «Desafíos de América Latina y el Caribe en un mundo cambiante». En: ESTADO Y DEMOCRACIA EN AMERICA LATINA. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, 1992.
- GUIJARRO, GABRIEL. LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN MARX. Salamanca: Ed. Sígueme, 1975.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO Y OTROS. LA NUEVA FRONTERA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
- TEOLOGIA DE LA LIBERACION. Salamanca: Ed. Sígueme, 1985.
- HABERMAS, JÜRGEN Y MOUFFE, CHANTAL. DEBATE SOBRE EL SOCIALISMO. San José: Ed. Flacso, 1992.
- HINKELAMMERT, FRANZ J. «La Crisis del Socialismo y el Tercer Mundo». En: REVISTA PASOS, N° 30, julio-agosto, 1990.
- IBAÑEZ, JOSÉ MIGUEL. TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y LUCHA DE CLASES. Madrid: Palabra, 1985.
- JUAN PABLO II. CENTESIMUS ANNUS. Roma: Ed. C. del Vaticano, 1990.
- KOLAKOWSKI, LESZEK. LAS PRINCIPALES CORRIENTES DEL MARXISMO. T. III. LA CRISIS. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- LACROIX, JEAN. MARXISMO, EXISTENCIALISMO, PERSONALISMO. Madrid: Ed. Fontanella, 1965.
- LUBAC DE, HENRI. THE DRAMA OF ATHEIST HUMANISM. New York: World Publishing, 1971.
- MARCUSE, HERBERT. MARXISMO Y RELIGION. México: Ed. Extemporáneos, 1971.
- EL MARXISMO SOVIÉTICO. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- RAZON Y REVOLUCION. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- POLITICA Y CULTURA. Barcelona: Ed. Ariel, 1970.
- LA SOCIEDAD OPRESORA. Caracas: Ed. Tiempo Nuevo, 1970.
- EL FIN DE LA UTOPIA. México D.F.: Ed. Siglo XXI, 1971.
- MARX, CARLOS. MANUSCRITOS: FILOSOFIA Y ECONOMIA. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- MARX C. Y ENGELS F. OBRAS ESCOGIDAS. Moscú: Ed. Progreso, Tres Tomos, 1973.
- MERLEAU-PONTY, MARCEL. HUMANISMO Y TERROR. Buenos Aires: Ed. La Pléyade, 1968.
- NOVAK, MICHAEL. ¿EN VERDAD LIBERARA? REFLEXIONES SOBRE TEOLOGIA DE LA LIBERACION. San José: Ed. Libro Libre, 1988.
- RICHARD, PABLO. LA FUERZA ESPIRITUAL DE LA IGLESIA DE LOS POBRES. San José: Ed. DEI, 1987.
- SCHAFF, ADAM. MARXISMO E INDIVIDUO HUMANO. México: Ed. Grijalbo, 1967.
- STOLOVICH, LUIS. «¿Existe un socialismo que pueda transformarse en alternativa de poder? En: ESTADO Y DEMOCRACIA EN AMERICA LATINA. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, 1992.
- VALDES CASTRO, PABLO. «La formación de la concepción científica del mundo». En: EDUCACION, Año IX, N° 32, enero-marzo, 1979.