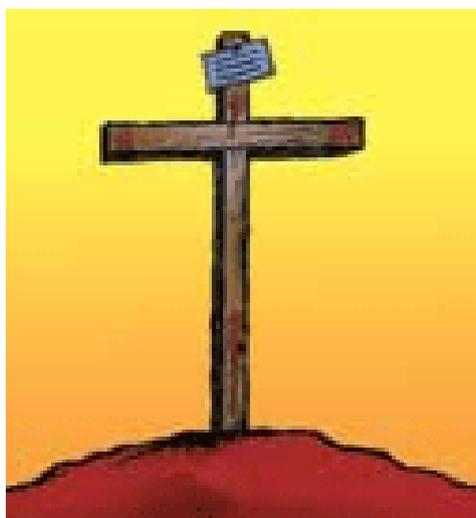


Filosofía y teología de la liberación latinoamericana

Eliseo Rabadán Fernández

erabadan@yahoo.com



INDICE de capítulos

- 1) Introducción a la teología de la liberación latinoamericana
- 2) Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana
- 3) Estudio crítico del Documento de Puebla
- 4) Crítica a los planteamientos de los teólogos
- 5) Estudio filosófico de la polémica Ratzinger-Segundo
- 6) Las sectas. Un problema: ¿para quién?
- 7) Ensayos críticos de la filosofía de la liberación
- 8) Obstáculos matriales para la liberación latinoamericana
- 9) Conclusiones
- 10) Bibliografía

CAPITULO PRIMERO

INTRODUCCION A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

Más por cuestiones de claridad expositiva, que por otros motivos, vamos a seguir una división en tres períodos cronológicos, que resultan útiles para la introducción general a una cuestión compleja, cuyos hilos hemos de ir sacando en los siguientes capítulos, para tratar de buscar los entresijos de esta enmarañada telaraña, en la cual los hilos del poder muchas veces se entrecruzan con admirable sutileza, haciendo más difícil formar el ovillo.

Primer Periodo : 1962 - 1968

Desde el comienzo del Concilio Vaticano II en 1962 hasta su culminación en 1965, la Iglesia adopta una serie de cambios que han de ser aprovechados por los teólogos más progresistas, tanto en Europa, -donde se forman académicamente los teólogos latinoamericanos, aunque luego pretendan distanciarse de la teología que los nutría. Otra cosa es que lo logren, como se verá- como en la propia Latinoamérica.

En esta primera etapa, la teología de la liberación se va gestando, buscando definirse a sí misma y toma contacto con las corrientes filosóficas que se han dado en llamar “filosofía de la liberación latinoamericana”, que resultan por una parte, en ocasiones, confusos discursos impregnados de influencias althusserianas, tomistas y otras, que ofrecen desarrollos tan “barrocos” difíciles de entender desde una perspectiva española y menos aún desde otros países europeos. Desde luego, a los pensadores franceses, por ejemplo, les agradaba, por aquella época, sentirse útiles a los “pobres” filósofos o teólogos del Tercer Mundo.

Otra influencia importante en la gestación de la teología de la liberación, será la que es, podemos afirmar, la más importante: la propia situación social y económica de las masas. -Nos referimos a unas “masas” de campesinos, que en muchos casos se trasladan a trabajar a las ciudades, pero a pesar de emigrar o entrar en contacto con la cultura de la ciudad, muy influida por las costumbres occidentales, continúan manteniendo vivas sus propias tradiciones y estructuras familiares, entre las que destaca una fuerte “religiosidad” que habremos de estudiar detalladamente. Resulta, por lo tanto, interesante constatar que la teología de la liberación ha tenido éxito precisamente entre los campesinos y los obreros de origen campesino establecidos en las grandes ciudades. Sin embargo, hay que ir aclarando una cosa: el giro que se ha venido gestando desde la Conferencia Episcopal de Puebla (1979) hasta la celebrada en 1992 en Santo Domingo ha hecho perder apoyo popular a la teología de la liberación, que se puede llegar a convertir, como señala el teólogo José Comblin (1993), en un movimiento totalmente opuesto a lo que pretendió en sus orígenes y a lo que fue durante bastantes años de lucha política. Existe actualmente tal proceso de regresión en el movimiento teológico que comentamos que acaso llegue a perder el elemento que más fuerza le aportara: los pobres.

El primer período, de gestación y búsqueda, terminaría al empezar el importantísimo encuentro eclesial de Medellín, Colombia, de 1968, que da lugar a una segunda y fecunda etapa llena de éxitos para los teólogos de la liberación.

Segundo Período : 1968-1989

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

(CELAM) que tuvo lugar en la ciudad colombiana de Medellín desde el 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968, ya marca un especial modo de plantearse la teología, en la cual será considerada como primordial “la perspectiva del pobre”, una perspectiva que ha de estar presente con fuerza en la teología de la liberación, y de otra manera lo estará en las propuestas de la “Filosofía de la liberación”, de fuerte raigambre marxista “a la americana”.

Como veremos, en el inicio de la tercera época, que es en la que se encuentra, la teología de la liberación irá matizando-bajo la tenaz y paciente dirección (entendida como “control”), de Wojtyła y del cardenal Ratzinger-el papel de los pobres en la Iglesia Latinoamericana desde 1979 (Conferencia de Puebla), donde la opción por el pobre será definida como “opción preferencial”, y no ya “central” como en Medellín.

En esta etapa intermedia, la influencia de las circunstancias políticas es aún más decisiva que en la primera etapa. La guerra fría entre la URSS y los EEUU pasa por momentos muy críticos a nivel local y a nivel global. (Recordemos que se vive intensamente la guerra de Vietnam, duramente contestada dentro de los Estados Unidos; la elección democrática de un presidente socialista en Chile y su derrocamiento militar, con sospechas claras de la intervención de la CIA americana, etc.).

Tercer Período : 1979 - 1994

Dos acontecimientos marcan definitivamente a la teología de la liberación durante este último período, que coincide con el mandato papal de un papa procedente de un país que hasta 1990 perteneció a la zona de influencia del comunismo soviético, el polaco Karol Wojtyła, que dirigirá la Iglesia Católica con el nombre de Juan Pablo II.

El primero es la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), celebrado en México, en la ciudad más tradicionalista y conservadora del país, Puebla de los Angeles, cercana a la cual se encuentra la pequeña ciudad de bella arquitectura colonial llamada Cholula, donde existen 365 iglesias, una para cada misa de los días del año, que casualmente tiene todavía una pequeña pirámide precolombina y cuenta con una universidad privada llamada “Universidad de las Américas”, en la que se imparten carreras en inglés y que goza de cierto prestigio entre las clases “pudientes” del país latinoamericano.

La Conferencia de Puebla, -muy polémica, entre otras cosas, porque en aquel entonces, el Estado mexicano se ufana de mantener a raya, desde la Guerra de los Cristeros, a la poderosa Iglesia Católica, aunque sólo fuera como parte de la retórica de la institucionalizada Revolución-, se celebraba a los pocos meses de tomar la tiara papal Juan Pablo II, (su pontificado se inauguró oficialmente el 22 de octubre de 1978). Entre el 28 de enero y el 13 de febrero de 1979 se presentaba el

Documento que lleva este lema: "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina".

Muchas "batallas" se han venido sucediendo desde esos días iniciales del papado de Juan Pablo II, pero destacan, además de la de Puebla, las que presenta el director de la ex Inquisición Romana, ex Santo Oficio y hoy Congregación para los Asuntos de la Fe, poderosa institución vaticana que dirige el cardenal Joseph Ratzinger, buen conocedor de la Teología y también de la Filosofía europeas. En los años 1984 y 1986 publica Ratzinger, y naturalmente lo firma también el papa, dos documentos muy polémicos, especialmente el primero. Se trata de las famosas "Instrucciones" del cardenal sobre la Teología de la Liberación, que han dado lugar a diversas respuestas más o menos sutiles, o en ocasiones, más bien fuertes, al extremo de llegar a la situación en que se encuentra actualmente el teólogo brasileño Leonardo Boff, que desde 1992 decidió dejar los hábitos y la orden de los franciscanos, para trabajar como un cristiano seglar, lo que, evidentemente, le hace perder gran parte de su fuerza.

Como colofón de este período complejo, marcado por la tenaz lucha contra las posturas cercanas al marxismo de los teólogos de la liberación, dirigida personalmente por el papa, en cuanto al ámbito interno de la Iglesia, se celebraba en octubre de 1992, -coincidiendo con el llamado V Centenario del Descubrimiento de América, o queriendo suavizar las tensiones entre españoles y latinoamericanos, del "Encuentro entre dos mundos"- la IV Conferencia del CELAM en Santo Domingo, que será, acaso, una muestra del triunfo del Vaticano sobre la Teología de la liberación. Esta es mi postura al respecto. Sostengo que la teología de la liberación, al adecuarse a la nueva situación mundial, generada a partir de la disolución de la URSS, ha tomado posiciones estratégicas que la han llevado a permanecer dentro de la ortodoxia romana. Lo contrario, evidentemente, si hubiese sido posible, -cosa muy dudosa por el poco poder efectivo de la propia corriente teológico-política latinoamericana al margen de la Institución eclesial romana- habría llevado a una ruptura semejante a las provocadas por la Reforma europea del siglo XVI, lo que el propio Jon Sobrino, en un curso de verano de El Escorial, reconocía como muy poco plausible.

En cuanto al ámbito externo a la Iglesia, pero relacionado fuertemente con ella, como se tratará de mostrar, quisiera destacar un informe muy conocido entre los estudiosos de la política latinoamericana, conocido como el Documento de Santa Fe, preparado para asesorar al presidente Reagan en asuntos relacionados con América Latina y El Caribe, que se entregaba en Washington D.C. en 1980 para el Consejo para la Seguridad Interamericana. Llevaba el sugerente título: "Una nueva política interamericana para la década de 1980". Como hace notar el escritor argentino, exiliado en México hasta su muerte en 1991, Gregorio Selser, en el libro *El Documento de Santa Fe, Reagan y los Derechos Humanos*, la política estadounidense en los años ochenta no comprendía cómo podía ser entendida la teología de la liberación como un movimiento socio-político que fuese acorde con la defensa de los derechos humanos. El presidente, aconsejado por los ultraderechistas que elaboraron el Documento de Santa Fe, que proponen, entre otras medidas a tomar en Estados Unidos respecto de lo que llaman en el prefacio del Documento el "blando bajo vientre de Estados Unidos", la tarea de "(...)contarrestar (no actuar en contra de) la teología de la liberación tal como ésta es utilizada en América Latina por los clérigos de la "teología de la liberación"(...)". Al leer en este Documento afirmaciones como la de que "(...)El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política(...)", empezamos a comprender por qué tiene

tanta razón Gustavo Bueno en la Cuestión Novena de su libro(1989),cuando afirma que la Teología de la Liberación no es teología.Cuando la teología se convierte en un tema central para la nación más poderosa de la Tierra,es que la política pesa tanto,que seguramente,la teología pasa a jugar un papel tan secundario,que deja de ser estrictamente teología,para convertirse,en todo caso,en una estrategia política más.Sin duda,nos encontramos en un caso donde la religión tiene por núcleo componentes circulares-desde las coordenadas del espacio antropológico-aunque en las capas que la envuelvan haya componentes angulares más o menos difusos,que sirven,seguramente,intereses derivados de las meras relaciones entre los hombres,que utilizan ,entre otras cosas,elementos relacionados con los númenes,como la fe en Dios,etc.

Resumen esquemático de las aportaciones más importantes a lo largo de los tres períodos:

Primer Peiodo:1962-1968

El Concilio Vaticano II empieza oficialmente el 11 de octubre de 1962,pero ya desde el 25 de enero de 1959,casi cuatro años antes,el papa Juan XXIII había anunciado a los cardenales su propósito de convocarlo.Hay ,entonces una etapa previa al concilio mismo,que abarca dos etapas : Desde el 17 de mayo de 1959 hasta el 29 de junio de 1959,es el llamado “período antepreparatorio”.El “período preparatorio”,desde el 5 de junio de 1960 hasta el once de septiembre de 1962.

El Concilio comenzará,pues,el 11 de octubre de 1962 y abarca cuatro “etapas”.Durante la primera etapa,que va desde octubre hasta el 8 de diciembre de 1962 se produce el fallecimiento de Juan XXIII,que será sucedido por el papa Pablo VI,que será quien dirija realmente todo el concilio,pues a partir de la segunda etapa(29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963)se comienzan a preparar los temas importantes .

La tercera etapa conciliar abarca desde al 14 de septiembre hasta el 21 de noviembre de 1964 y la cuarta,con la que termina el concilio se extiende desde el 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965 .El Concilio supone,por lo tanto,un trabajo de siete años,si tomamos en cuenta las etapas preparatorias.

Durante la celebración del Concilio se organizan sectores de obispos,teólogos y filósofos cristianos,que tratan de influir en los padres conciliares para que tengan en cuenta a las gentes más pobres de la Tierra.Se citaba a Tomás de Aquino,quien afirmaba en su Contra gentes,III,134:“(...) Paupertas enim secundum se considerata non est bona(...)”.El filósofo Paul Ricoeur es citado por el teólogo francés M.D. Chenu en unas jornadas celebradas en abril de 1963,entre las etapas primera y segunda del concilio,organizadas por la parroquia universitaria de Montpellier.Se comienza a relacionar la pobreza con el “compromiso” por la lucha para liberar a quienes la sufren,pero no en vistas a otra vida en el más allá,sino en la concreción histórica de la “ciudad de los hombres”. El filósofo del personalismo cristiano afirmaba que “no es posible estar con los pobres más que estando contra la pobreza”.Y estas importantes reuniones en torno a los trabajos oficiales del concilio,serán importantes para la gestación de la teología de la liberación,pues de alguna manera suponen importantes avales para ella.No en vano Gustavo Gutiérrez recordará en Teología de la liberación(perspectivas),las palabras de Ricoeur.

Pero posiblemente sea más importante el hecho de que el Arzobispo de Bolonia, cardenal Lercaro, hablaba ya de una "Iglesia de los pobres". Además del Cardenal, en el Colegio belga, se busca profundizar en el tema de los pobres en la Iglesia. El obispo del Sahara redactó una nota titulada "La Iglesia de los pobres" en la que se analizan los temas que serán objeto de estudio y trabajo después del propio concilio, como veremos. Los asuntos centrales eran: 1) El desarrollo de los países pobres; 2) La evangelización de los pobres y los trabajadores y 3) La necesidad de que la Iglesia recupere su rostro pobre y evangélico.

Esos temas estarán presentes en la obra de los más importantes teólogos de la liberación. En primer lugar de Gustavo Gutiérrez y los de la llamada primera generación y posteriormente en la obra de teólogos de la llamada segunda generación: Leonardo Boff, Ellacuría y Sobrino, por citar los más conocidos e influyentes.

En los años posteriores al concilio habrá mucha actividad teológica en la línea de la llamada "Iglesia de los pobres". Hay un importante número de publicaciones en torno a esta temática, en diversos países europeos.

Destacaremos una conferencia del Cardenal Lercaro en Beirut, donde fue invitado por el patriarca meronita P.P. Meonchi en 1 de abril de 1964, todavía en período conciliar, "Sobre la pobreza en la Iglesia". Según Lercaro hay una doble deformación que "la sociedad opulenta intenta crear entre los cristianos mismos", a saber: a) una total espiritualización de la pobreza evangélica y b) la pobreza como un estorbo para el desarrollo, planteado así desde el pensamiento "burgués" y como un "utopismo peligroso" que es relacionado con la crítica marxista de la sociedad capitalista.

Lercaro insiste en que la "encarnación del Verbo" está relacionada con la *kénosis* (la pobreza real) y esa *kénosis* es pobreza social y pobreza espiritual. Se pregunta el cardenal, entonces: ¿Qué ángulo utiliza Jesús para ver la "pobreza bienaventurada"? No en vano esta conferencia será ampliamente comentada y estudiada por los teólogos latinoamericanos de la liberación.

El benedictino belga J. Dupont afirmará que "las Bienaventuranzas en su versión original - que no es propiamente ni la de Mt. ni la de Lc. - se refieren a los efectivos y realmente pobres". Insistiendo en esta importante cuestión, para el cardenal Lercaro "la razón última de la bienaventuranza de los pobres (...) es la misericordia gratuita de Dios y no los méritos de los proclamados bienaventurados". (apud Lois, p. 21).

Aquí tenemos una muestra de lo que Gustavo Bueno ha llamado "*nematología*" (1989):

"Dios - dice Lercaro - se complace en conceder sus dones a los que los hombres juzgan menos dignos. La lección de una enseñanza así no es directamente moral, sino teológica: las preferencias de Dios se dirigen a los que, desde el punto de vista humano, están desheredados". Consúltense la nota 39 del Cap. I de Lois, donde se compara esto que dice el cardenal con lo que afirman los teólogos latinoamericanos de la liberación, quienes, sobre todo en los últimos años, insisten en el punto de vista que se cita aquí cuando hablan de la "parcialidad" de Dios, es decir, de su ser "Dios-de-los-pobres". Se critica, sin embargo, fuertemente el enfoque de Lercaro como "misterio" respecto de la bienaventuranza. Aquí la diferencia con los teólogos de la liberación es radical: no se acepta resignadamente la pobreza. Hay que combatirla: es "anti-Reino en la Historia".

Otra importante aportación posterior al concilio, en la línea de la Iglesia de los pobres, se debe al dominico francés Congar publicada en la revista "Parole et mission" de julio de 1964. Habla ya de lo que será en Puebla (1979) el "potencial evangelizador de los pobres", (ellos nos evangelizan). Ya en este teólogo se hablará de un "ingreso en el mundo de los pobres", que guarda relación directa con la necesaria "conversión" y posterior "ruptura". Esta línea argumentativa, veremos, la seguirá y profundizará el peruano Gustavo Gutiérrez, pionero de la llamada "teología de la liberación latinoamericana". La conversión (término que tiene resonancias en la obra del francés ateo Jean-Paul Sartre, por cierto, pues él hablaba también, en tono moralizante, de conversión) es, para el dominico francés Congar, "un privilegio epistemológico", a través del cual podemos "escuchar la voz de la verdad".

Otro asunto importante para nuestra investigación, consiste en la aportación que sobre la "fundamentación teológica de la opción por el pobre" hace en el artículo de "Parole et mission" el padre Congar. Esa fundamentación se basa en la "ENCARNACION" en el hombre pobre de la kénosis (pobreza) de Jesús. Una encarnación que no es "el puro hecho metafísico (...) es existencialmente un hecho que se ha producido en tales circunstancias concretas (...)".

En cuanto a los documentos conciliares, la Constitución *Gaudium et spes* hace una importante referencia respecto del peligro que supone para la paz mundial la creciente brecha entre los países pobres y ricos. (GS, 63), por ejemplo afirma que : "(...) el desarrollo de la vida económica, con tal que se le dirija y ordene de manera racional y humana, podría mitigar las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia trae consigo un endurecimiento de ellas y a veces un desprecio de los pobres. Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria. Y mientras unos pocos disponen de un poder amplísimo de decisión, muchas carecen de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y de trabajo, indignas de la persona humana (...)". Acaso sea en este sentido, llevando estas afirmaciones parciales del concilio a sus últimas consecuencias de acción política, que es lo que han hecho los teólogos latinoamericanos de la liberación, es como podemos entender el significado de la afirmación de los indígenas guatemaltecos a través de la Nobel de la paz de 1992 Rigoberta Menchú: "Soy cristiana revolucionaria".

En cuanto a la propiedad y el bien común, hay una referencia en el 69 de la GS, que su análisis requeriría todo un curso de teología política eclesial, que evidentemente nos desborda ahora, pero que hay que recordar para tener presente que las propuestas de la Iglesia en cuanto a "Doctrina Social" tienen raíces tan profundas que llegan a la época de San Agustín, y realmente Jesús no dejó nada escrito al respecto. Por lo tanto, en los propios argumentos de la teología de la liberación hay más aportaciones marxistas sobre la cuestión que cristianas, pues los planteamientos del Vaticano II en este asunto son tan ortodoxos, que tienen poca utilidad, precisamente por ser parte del discurso político "oficial" del Estado Vaticano, para la Iglesia que se pretende formar desde la llamada "eclesiogénesis" de la nueva Iglesia de los pobres. El hecho de que sea un Dios que no está en ninguna parte (dios "terciogénico", en el sentido de Bueno, en *El animal divino*) el que "garantiza" que los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres, supone que han de ser los hombres (el poder político) o los hombres que se autodenominan sus "representantes" en la Tierra (el poder de la Iglesia de Roma) quienes han de llevar a cabo la organización y el reparto más adecuado para que sea hecho de

manera justa y sabia. Desde San Agustín, en el tan lejano siglo V después de Cristo, cuando Iglesia y Estado imperial romano pactan al respecto que la Ciudad de los Hombres (es decir, el poder del Estado) y la Iglesia (los representantes de la Ciudad de Dios en la Tierra) han de trabajar unidos para que se cumpla la ley de Dios, que a través de la teología y la razón a su servicio, es garantizada por la Iglesia hasta el día del Juicio Final. Sólo hasta el siglo XVII empezarán a ponerse en duda estas ideas. Con el surgir del capitalismo en Inglaterra (Ver por ejemplo John Locke) los bienes que Dios ha puesto para todos, se repartirán mediante la norma de “dar a cada uno según su trabajo” y garantizado mediante la “ley natural” -el residuo teológico es evidente todavía”- que supone que la propiedad privada es un “derecho natural”.

En los momentos finales de este primer período la universidad canadiense de Montreal invita a Gustavo Gutiérrez a dar un curso de teología sobre las relaciones de la Iglesia con los problemas de la pobreza. En julio de 1967 definirá Gutiérrez lo que ha de ser una teología entendida como función de liberación. Estas tesis de la liberación a través del compromiso de cristianos que se exigirá también de la Iglesia como institución aliada normalmente a los poderosos, será expuesta por el teólogo peruano en la conferencia de Chimbote, en Perú, en 1968, poco antes de la II Conferencia del CELAM en Medellín, que será ya parte de lo que hemos clasificado dentro del segundo período de la teología de la liberación.

Según el teólogo latinoamericano Juan Carlos Scannone, en esta primera etapa se dan varios factores que favorecen el crecimiento de la teología latinoamericana y el crecimiento de su “conciencia de unidad continental”:

1) el Vaticano II, que en la *Gaudium et spes* propone el método de “ver,” juzgar” y “obrar”;

2) La existencia de un ambiente de optimismo prerrevolucionario en distintas partes del continente;

3) diversas formulaciones en las Ciencias Sociales de la “teoría de la dependencia”, que ven en el capitalismo periférico no una mera causa del capital internacional, sino el resultado que produce la injusticia y dependencia estructural de América Latina.

A partir de esta etapa se irá preparando el cambio de perspectiva, que va dejando atrás el acento en la necesidad de un desarrollo económico que parte del capital, para empezar, en la nueva etapa inaugurada en Medellín a insistir en la ineludible necesidad de una liberación de esa concepción del desarrollismo que no resuelve las causas de la dependencia.

Para el teólogo español Juan José Tamayo, habrá, entre la teología europea y la que proviene de los países tercermundistas de América algunos elementos diferenciadores que inevitablemente supondrían una ruptura entre ambas. Esta ruptura es tanto política como epistemológica, en su opinión.

La ruptura política procede de la propia conflictividad que engendran los puntos de vista divergentes entre dos distintos ámbitos para realizar la propia teología, que hacen que sea conflictiva la relación entre los teólogos de uno u otro continente.

La ruptura epistemológica, necesaria desde América, para desvincularse de unos métodos anquilosados de conocimiento incapaces de explicar los problemas propios del Tercer Mundo.

Esa ruptura epistemológica se reforzaría, según interpreta Tamayo al estudiar textos de G. Gutiérrez, por el hecho de que la diferencia entre los interlocutores del teólogo europeo y el latinoamericano son decisivas. En Europa se responde a una sociedad burguesa en muchos casos no creyente, atea o escéptica; a un espíritu "moderno" y a una ideología liberal cuyo sujeto es la "clase burguesa". Hay una cultura laica y una cultura de la fe. El célebre Bonhoeffer se preguntaba, señala Tanayo: "¿Cómo hacer creíble a Dios en medio de la increencia?" Claro que la increencia viene provocada por el avance de la ciencia, de la "razón ilustrada". Pero si Sobrino puede decir lo que comentamos en la nota anterior, es acaso porque se está refiriendo a unos interlocutores que son los indígenas y campesinos analfabetos. Si se pretende dirigir el mensaje cristiano a las personas que viven en las ciudades, que han sido educadas, etc., claro que, como sucede en el Documento de Puebla, la Iglesia tendrá el mismo problema que en Europa o los Estados Unidos, ya que tendrá que tratar con la increencia burguesa. Y el esfuerzo de los países latinoamericanos por acceder a la cultura europea ilustrada es algo que está, por suerte, bien arraigado allí desde la independencia. Está muy bien, como hace el teólogo peruano Gutiérrez, defender a esos "ausentes y anónimos de la historia", a esos "Cristos azotados", a ese reverso de la Historia. La crítica de Gutiérrez no es muy diferente de la que hacía en el cine el anticlerical Luis Buñuel, en *Los olvidados*. Y si se dice que el desafío en América es el de una nueva idolatría (que resulta muy antigua, por cierto) y no el del ateísmo, acaso no se esté haciendo, ya, teología, sino labor política, pues una idolatría que se refiere a unos ídolos de la muerte que exigen sacrificios humanos en el altar del orden capitalista, será tanto como decir que el dios que hay que atacar en América Latina es el del dólar americano que aparece en los billetes bajo la proclama sagrada de "In God we trust", es decir: en dios (dólar) confiamos. Esto ya lo había advertido muy bien en Europa el escritor español Francisco de Quevedo, y por cierto quienes entonces adoraban ese Dios eran teólogos cristianos. Claro que de ello no interesa demasiado hablar, porque, como bien sabe Leonardo Boff, las consecuencias se dejan sentir inmediatamente. Hay que admirar, a pesar de todo, la valentía que muestran los teólogos de la liberación al denunciar a la Iglesia oficial como cómplice de la idolatría asesina.

Desde América Latina la esperanza cristiana y su relación con la realidad histórica han de ser entendidas de manera totalmente distinta que en Europa. Ello supondría, de llevarse efectivamente a los hechos, la ruptura en dos Iglesias completamente distintas, cosa que hasta hoy no ha sido viable. No en vano advertía en 1974, en la revista "Concilium" Juan Luis Segundo, -tan crítico con Ratzinger, por cierto, a raíz de la Instrucción de 1984- que la relación capitalismo-socialismo era una auténtica "crux theologica".

Lo que diferencia ambas teologías, desde la perspectiva de los teólogos de la liberación, ser, a, pues, la concepción que tienen del Reino. El Reino ha de construirse en la Tierra y de ahí deriva la importancia de la praxis liberadora. Enrique Dussel, en esta línea, critica la concepción de la esperanza planteada por Moltmann y la teología política de Metz.

Para concluir el breve esquema de este primer período, queremos volver a algunos aspectos relacionados con el Vaticano II. Los teólogos de la liberación se mostraron un tanto "decepcionados", aunque se reconoce que al hablar de los *pobres*, tanto la

Gaudium et spes como la *Lumen gentium* son importantes. Los obispos del Tercer Mundo, sin embargo, dieron a conocer a la prensa el llamado “Esquema XIV”, documento no oficial del concilio que, en términos de la revista *Concilium*, N.º 13, 1977, “(...) parece que fue redactada por el obispo libanés G. Adad, a instancia de una docena de hermanos en el episcopado y fue presentada a la prensa por Monseñor Hélder Cámara:....*evangelizar a los pobres y a los obreros compartiendo la vida obrera y el trabajo*...”

Esos planteamientos sobre la solidaridad con los pobres se hacían en la época de los sesenta en España por el teólogo José María González Ruiz, cuya influencia reconoce Gustavo Gutiérrez. Lo que hará la teología de la liberación es profundizar, desarrollar esa dialéctica pobres-ricos. Ella curía va a hablar de una “civilización de la pobreza”. No es de extrañar que encontremos, en un diccionario de las herejías publicado por una editorial del *Opus dei* (Edit. Rialp), condena como tal la teología de la liberación. Recordemos, además, la urgencia con que Juan Pablo II procedió a la beatificación de Escrivá de Balaguer, fundador de esa organización eclesial, tan novedosa en su modo de trabajar. *Segundo Periodo: 1968-1979*

Este segundo período supone un paso de suma importancia para la teología de la liberación, que desde mi punto de vista, si ha de analizarse dentro de unas coordenadas, en las cuales la llamada “filosofía de la liberación latinoamericana” fuese un parámetro influyente respecto a la consolidación de esta “teología”, habrá de ser, en gran medida, una filosofía-o un intento de búsqueda de soluciones críticas para los problemas sociales y económico-políticos, culturales, en suma-de raigambre marxista, esencialmente.

Será, desde luego, un marxismo que trata de “latinoamericanizarse”, dicho en términos orteguianos, de adaptarse a la circunstancia americana, a lo que, por cierto, contribuirá un discípulo suyo “transterrado” a México tras la guerra española del 36, el asturiano José Gaos, admirado maestro del mexicano Zea, cuyo historicismo será, podemos afirmar, una huella clara en sus teorías de la liberación, de enorme influencia en los filósofos latinoamericanos. De estas cuestiones habremos de ocuparnos en el segundo capítulo con más detalle.

La Conferencia Episcopal de Medellín (II del CELAM), que se desarrolla en la ciudad colombiana entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, es celebrada por los cristianos “progresistas” de América Latina como un “nuevo Pentecostés”. Fue una conferencia pensada para dar a conocer el Vaticano II en América Latina. Los temas que trata, coinciden con algunos de los asuntos desarrollados en la *Gaudium et spes*. Estos temas son, en Medellín: paz, justicia, pobreza y la tentación de la violencia. Se trataron además el llamado “desarrollo integral”, que será lo que diferencia con claridad las líneas de demarcación de la filosofía y la teología de la liberación, salvo algunos casos de teólogos como Enrique Dussel o Cerutti, o Hinkelammert, que adoptarán posturas que podemos definir como “mixtas”, ya que constituirán una compleja mezcla entre cristianismo, tomismo, o neo-tomismo y componentes marxistas o historicistas más o menos difusos, más o menos barrocos, según los casos, como tendremos ocasión de comprobar en su momento.

Otros asuntos tratados son: la liberación de toda situación opresiva, la “situación de pecado”, la violencia institucionizada, el cambio de estructuras, la concienciación y la importancia de una educación liberadora.

El período que analizamos supone un proceso que algunos han dividido en varias fases. Para algunos entre 1968 y 1971 se trataría de la “creación” de algo nuevo, que venía gestándose, desde los primeros años de la década de los sesenta.

En esta fase de creación, que coincidirá con Medellín y los primeros años posteriores hasta el 71. Será el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez quien forje el nombre de Teología de la liberación, que en términos de Scannone era “todo un programa”.

Para Gutiérrez, el mensaje de liberación expuesto en su teología se fundamentará en la interacción de lo político, de la interpretación global-filosófica-de la historia y en lo teológico, niveles de significación, que a juicio de Scannone, suponen interacción “en la unidad y la distinción”. Lo que no resulta tan claro, para nosotros, es, precisamente, cómo se efectúa gnoseológicamente esa relación entre esas tres instancias del “discurso”. De qué manera se establecen las relaciones entre elementos distintos, que sin embargo forman una unidad y que se influyen a través de una supuesta interacción. Nosotros utilizaremos el recurso a la Idea de “espacio antropológico” para tratar de establecer esas relaciones con el máximo rigor crítico (filosófico) posible, para tratar de mostrar cómo, sin esa debida crítica, lo que se propone como metodología para liberarse de, o solucionar, los problemas de los que se trata, acaba convirtiéndose en una nematología que lo mismo puede servir unos u otros intereses, según los avatares histórico-políticos.

Se va definiendo la teología de la liberación como “una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora, tal como la define Gustavo Gutiérrez en su conferencia “Evangelio y praxis de liberación”, en el Ier. Encuentro de El Escorial en 1972, cuyo tema era “Fe cristiana y cambio social en América Latina. Ha de haber una transformación, proponía Gutiérrez dentro de la Iglesia que ha de enseñar la fe entendida como praxis liberadora. En 1969 ya hablaba de una “reflexión crítica de la praxis histórica en y con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe”. .

La teología es interpretada por el peruano como “un acto segundo”, y el acto primero es la *praxis de liberación*.

De la anterior afirmación ha de surgir uno de los temas espinosos que van a llevar a graves enfrentamientos con el Vaticano, ya que la explicación de la relación entre teoría y praxis ha de ser el núcleo de la polémica que hoy todavía continúa sin resolverse plenamente, aunque parezca que la balanza se inclina cada vez más en favor de la ortodoxia romana.

Las relaciones con el “poder” y los conflictos que ellas suscitan, serán el núcleo de las relaciones tan tensas entre los teólogos de la liberación y las autoridades eclesiales romanas.

Una institución que se lo debe todo al poder, difícilmente aceptará ceder en este terreno, como parece lógico pensar.

Hemos hablado de un período de “creación” o de gestación, como lo llaman otros, entre 1968 y 1971, aunque resulta difícil establecer fronteras claras. A mi juicio no existen tales fronteras, sino momento modo de pensar y de actuar, también. De cualquier manera, podemos admitir que en los tres años siguientes de Medellín, se forja lo que desde la teología de la liberación se ve como un nuevo “método teológico”. Con ese nuevo método se trata de elaborar los que han

de ser conceptos fundamentales para la teología de la liberación: históricos, conferencias, publicaciones, que van formando, diríamos, un *corpus*, un

el pobre y la pobreza. La liberación; la utopía y la salvación. Sin duda, al hablar de utopía se está reconociendo el enorme influjo de la filosofía de Ernst Bloch, y del entonces tan influyente, el brasileño Paulo Freire con su “pedagogía del oprimido”.

Otro planteamiento que puede resultar novedoso es el intento de “reorientación de los grandes temas de la existencia cristiana, enfocados ahora desde la praxis de liberación. Se hablará de una nueva espiritualidad y de la *temporalidad* de la teología. Se trata de hacer teología en un tiempo concreto y en un lugar concreto, no intemporal...

A partir de 1972 se sucederán encuentros que permitirán un continuo crecimiento de la teología de la liberación, aunque en Puebla, que hemos aceptado como el inicio del tercer y actual periodo, se empiece a tener, desde la teología latinoamericana de la liberación, un creciente temor.

Los encuentros de El Escorial (España), (8-15 de julio de 1972). México (11-15 de agosto de 1975). Detroit (EEUU), (18-24 de agosto de 1975). Dar es Salaam (5-12 de agosto de 1976) y la convocatoria para preparar, entre 1977-78 la III Conferencia del CELAM en Puebla, (), suponen la consolidación de una teología gestada por el grupo de teólogos formado por Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Hugo Assman, Míguez Bonino, Gustavo Gutiérrez. A este grupo “fundador”, diríamos, se unen otros a partir de la década de los setenta, que algunos encuadran en lo que se conoce como “segunda generación” de teólogos de la liberación. Se trata de los hermanos brasileños Leonardo y Clodovis Boff, de Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, entre otros muchos.

Desde el punto de vista del teólogo mexicano Roberto Oliveros, los avances más importantes en la teología de la liberación que podemos observar a lo largo de 1972 y hasta antes de Puebla, serían los siguientes:

1.- los interlocutores de los teólogos son las “muchedumbres en situación de *no-hombre*, tal como plantea Gustavo Gutiérrez.

2.- La Biblia será releída y ahondada desde los pobres. El más conocido será, posiblemente, el texto de Ernesto Cardenal, conocido como “*El Evangelio en Solentiname*”. En esta misma línea se publica en Bogotá *El abc de la Biblia*, de Carlos Mesters.

3.- Se propone que la historia de la Iglesia sea releída desde el “reverso”, es decir, desde la perspectiva de los oprimidos, de las víctimas de esa historia. Es la perspectiva en la que ha insistido siempre el argentino Dussel, que de alguna manera coincide con el proyecto (inconcluso), de Ellacuría. Veremos cómo en ambos hay bastantes influencias del filósofo cristiano español Zubiri. Dussel propone la existencia de un núcleo ético-mítico que da sentido a los pueblos, en un cierto tono blochiano, que como decíamos, en nuestra opinión, supone una constante barroca en muchos de estos teólogos. Para Dussel el colonialismo español supuso una opresión de ese núcleo ético-mítico que nutría la cultura indígena. Posteriormente será el colonialismo de los Estados Modernos europeos a través de la influencia de la Revolución francesa. El positivismo ha de ser el arma ideológica, que enarbolando la bandera del progreso, supondrá la continuación de la opresión de lo que queda de

los pueblos indígenas explotados en la historia. La historia, pues, ha de rehacerse, pero desde el “reverso”.

4.-La fuerza histórica de los pobres y la justicia. A través de esa fuerza, los pobres, dirá Gustavo Gutiérrez, nos evangelizan en tanto son “sujeto histórico del Reino”.

5.-Se comienza a plantear una Cristología elaborada especialmente desde América Latina. Este planteamiento supone una especial atención en los estudios de Leonardo Boff (*Jesús liberador*, en 1975 y Jon Sobrino en su *Cristología desde América Latina*, de 1976, en que afirma que esta nueva cristología latinoamericana se funda en el *Jesús de la historia*).

6.-El papel de las Comunidades Eclesiales de Base, cuyo más activo promotor sea, acaso, Leonardo Boff, cuyos libros están escritos muchas veces en función de estas comunidades, en las que el papel principal se pretende que sea interpretado por los laicos cristianos, no por los religiosos o los teólogos ni, por supuesto, los jerarcas eclesiales.

Medellín supone una condena clara del capitalismo.

Recordemos que ya desde 1966, poco después de terminado el Vaticano II, Dom Hélder Câmara, arzobispo de Recife, Brasil recordaba en la 10ª reunión del CELAM en Mar del Plata, Argentina que el deber de la Iglesia era comprometerse “en el proceso de concienciación de las masas populares pobres en orden a conseguir su liberación”.

En 1967, el 15 de agosto, próxima ya la reunión de la Conferencia Episcopal en Medellín, el mismo Hélder Câmara publica, junto con 17 Obispos del Tercer Mundo un Mensaje de gran eco en todo el mundo: “Los cristianos -se decía- tienen el deber de mostrar que el *verdadero socialismo* es el cristianismo integralmente vivido en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental”. Se pedía en ese mensaje que “lejos de contrariarnos con él (el socialismo) sepamos adherirnos con alegría a una forma de vida social mejor adaptada a nuestro tiempo y más conforme con el espíritu del Evangelio. Así evitaremos que algunos confundan Dios y la religión con los opresores del mundo de los pobres y trabajadores, que son, en efecto, el feudalismo, el capitalismo y el imperialismo”.

Los laicos peruanos, ya en 1968, elaboran dos documentos importantes, en la línea socialista propuesta por Hélder Câmara o el teólogo Gutiérrez, son: el “Documento de los movimientos del apostolado laico del Perú con ocasión de la asamblea episcopal de Medellín” y la “Declaración de laicos de Perú sobre la Iglesia”.

Para mí resulta muy significativo, -porque acaso sea un primer signo de la adopción, por parte del “discurso” político de los teólogos de la liberación, de una posición menos combativa, diríamos-, que se sustituya, a partir de 1976, las expresiones “praxis de liberación” y “praxis histórica de liberación”, por la de *opción por los pobres*, que resulta, a mi juicio, mucho más ambigua y menos contundente. No es que desaparezcan los conceptos de praxis y liberación, sino que dejan de ser conceptos *centrales* en el discurso.

Julio Lois, que es quien ve ese cambio como el paso de una primera etapa a la segunda, en el proceso que lleva hasta Medellín y Puebla, lo ve desde luego, como

algo positivo, según se desprende de su explicación : “(...)Este traslado de la “matriz hermenéutica”, este desplazamiento desde “las minorías significativas” a las “mayorías populares” que se integran en el proceso de la liberación, creo que determina el paso de la primera a la segunda de las etapas que estamos distinguiendo(...).”

Es decir, se pretende, a través de la teología de la liberación, que sus promotores, “una minoría creyente de avanzada”-integrada por laicos, sacerdotes y obispos-, ayuden a que se consiga una mayoría popular en la Iglesia, que rompa definitivamente la estructura del pecado social de la opresión. Claro que ello supone que los pobres y oprimidos puedan expresarse libremente tanto dentro de la sociedad como de la Iglesia. Nosotros seguimos viendo estas loables intenciones como una auténtica utopía, más difícil, si cabe, de lograr en el seno de la Iglesia que en el del Estado, que podría adoptar formas sociales y políticas de participación y control del poder que las que se puedan lograr en la Iglesia, cuyas estructuras de poder son mucho más cerradas y rígidas que las que el Estado moderno ha desarrollado .

Como tendremos ocasión de mostrar, el Documento de Puebla, que inaugura el último período, intenta establecer, desde la jerarquía, el control de las comunidades de base y de los laicos, en el sentido tradicional mantenido por la Iglesia.

Los clérigos y sacerdotes progresistas se definen, desde Medellín, claramente a favor de la lucha desde la opción por los pobres, que marca la pauta de Medellín.

En su IV Asamblea general, la CLAR (Conferencia Latinoamericana de religiosos) concluye que, dada la creciente violencia que supone la creciente pobreza, se estaría despertando “en todos los niveles” el *imperativo moral* de luchar para superar esa situación. Esto era en diciembre de 1969.

El “Movimiento sacerdotal peruano” (ONIS) proclamaba en Lima, en reunión celebrada entre el 9 y el catorce de noviembre de 1970 que la “opción por los oprimidos” habría de ser situada dentro del marco de *lucha de clases*, necesaria en el seno de un sistema capitalista causa de la opresión. Teólogos como Girardi marcarán esta pauta más radical, que será llevada a posturas más duras incluso, a través de los grupos llamados de “cristianos por el socialismo”, que celebran en Santiago de Chile su primer encuentro latinoamericano el año 1972. Los obispos peruanos habían llegado a afirmar en 1971 que “el pueblo debe tener una participación real y directa en la acción revolucionaria contra las estructuras y actitudes opresoras”. Atacaban directamente al capitalismo tanto en su “forma económica como en su base ideológica que favorece el individualismo, el lucro y la explotación del hombre por el hombre”.

Desde la perspectiva de Gutiérrez, la opción por los pobres supone una inapelable “conversión-ruptura”, la que ha de ser el “eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser cristiano en América Latina”. Esto, desde luego, lo decía en 1972, cuando todavía no empezaba contra él la etapa, muy dura, de la “caza de brujas” emprendida por el Vaticano, especialmente tras el comienzo del papado de Wojtyła, que le hará suavizar e incluso cambiar en gran medida sus posturas tan radicales. Cuando reflexiono sobre estas cuestiones me viene a la memoria el caso de Savonarola y su fugaz gobierno de cuatro años en la Italia del Renacimiento, cuando sometió al capitalismo en ciernes de la rica Florencia a la ruina total, de no ser por la “providencial” intervención del papa, que le mandó quemar, ya que no quiso someterse al buen juicio de su señor.

Los obispos brasileños, tan temidos al menos hasta 1992, en la Conferencia del CELAM en Santo Domingo, que supone, como veremos un definitivo giro para la teología de la liberación y sus relaciones con Roma, publicaban en 1973 dos documentos de enorme eco—según señala Lois, el primero de ellos—“ha alcanzado difusión universal y es un hito en las declaraciones jerárquicas de la Iglesia católica”.

El citado primer documento aporta un cuidadoso estudio sociológico sobre datos de la educación, renta, vivienda, mortalidad infantil, etc., que muestran tal nivel de miseria que genera una intolerable situación de injusticia que los obispos achacarán a “las relaciones capitalistas de producción”.

En 1975, también en Brasil, se celebra el Primer Encuentro de Comunidades Eclesiales de Base.

Hemos de advertir, que además de todas esas reuniones tan “progresistas”, ampliamente citadas en los libros que encontramos escritos en su mayoría por teólogos y clérigos cristianos, afines a la teología de la liberación, es preciso tener muy presente que a su vez, hay reuniones de otros sectores, los oficiales, que trabajan en la línea completamente opuesta, la de la defensa de los intereses capitalistas.

Sobre el tema de estas reuniones “adversas”, vamos a hablar detalladamente en lo referente al último período. Será objeto de estudio en capítulo aparte, por lo demás.

La importancia de las CEB (comunidades eclesiales de base) se entiende muy bien, con pocas palabras. Sobre el “Segundo Encuentro inter-eclesial de la Iglesia que nace del pueblo a impulso del Espíritu de Dios”, celebrado en Vitoria (Brasil) los días 29, 30, 31 de julio y 1 de agosto de 1976, bajo el lema “La Iglesia, pueblo que camina”, dice la conclusión del texto respectivo que “(...) era conmovedor ver a analfabetos hablar de la fe a Arzobispos, Obispos, sacerdotes, religiosos y teólogos (...)”

Volviendo sobre el asunto de las posturas “adversas”, el propio Lois advierte que desde la misma América Latina, como era de suponer, se sostienen posturas contrarias a la teología de la liberación. Por ejemplo, en 1973 se organiza, por parte del CELAM, “(...) un encuentro marcado por la polémica y por las intervenciones cargadas de reticencias respecto a la teología de la liberación, representada entonces en América Latina por Gustavo Gutiérrez y otros teólogos. Piénsese—puntualiza Lois— en las intervenciones de Monseñor López Trujillo, de Klopemburg o de Method Ferré (...)”.

El año 1975 será fructífero para la nueva teología y la búsqueda “eclesiogénesis” y cristología. En México tiene lugar un Encuentro en el que se establece definitivamente el hecho de que la opción por los pobres es ya “lugar epistemológico indispensable”, que son *además* los “interlocutores privilegiados”.

En México se dan a conocer los influyentes teólogos que algunos han considerado pertenecientes a una “segunda generación”, como son Leonardo Boff y Jon Sobrino.

En noviembre de ese mismo 1975, “(...) en los trabajos de la Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias celebrado en Nairobi (Kenia) se crea, por iniciativa de un grupo de teólogos de Asia, África y América Latina la ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo). La ASETT celebra su primer Encuentro

en Dar-es-Salam(Tanzania) del 5 al 12 de agosto de 1976(...)”.En diciembre de 1977 en Accra(Ghana) sería el segundo Encuentro. El Tercer Encuentro en Wennapuwa(Sri Lanka),entre el 7 y el 20 de enero de 1979 -recordemos que Puebla comienza el día 27 de enero de ese mismo 1979-.

Los teólogos de la CLAR publicaban en 1977 un Documento en que parecía más o menos clara su alineación con los teólogos de la liberación,aunque de un modo quizá un tanto ambiguo.

Casi al mismo tiempo que estos religiosos,un grupo de teólogos-cuyos nombres no figuran en la publicación de sus conclusiones,hablan de la necesidad de un tercer modelo que supere las limitaciones de los dos existentes de la Iglesia.Los dos modelos de Iglesia vigentes serían :1) el de la “Gran Institución”y 2) el de la “red-de-comunidades”.El nuevo modelo ha de ser capaz de poner a esa “Gran Institución al servicio de la red-de-comunidades, en una relación dialéctica con el pueblo pobre de la Iglesia.

Los puntos de vista de los teólogos cristianos de la liberación son compartidos por algunos sectores de las Iglesias protestantes,como se observa en el Encuentro de teologías” celebrado en México bajo el auspicio de la federación de seminarios teológicos protestantes en octubre de 1977.

En una reunión de sacerdotes de Centroamérica,México,Colombia y Venezuela se habla(1978)de que la naciente Iglesia es “pequeña y humilde,todavía débil y naciente”.Esto me parece muy importante,porque quizá se pudiera pensar,desde España o Europa,que este movimiento está muy arraigado en la Iglesia y en la sociedad latinoamericana,cuando el hecho es que no es así,ni mucho menos.La mayor parte de la jerarquía y muchas comunidades religiosas y sacerdotes,lo mismo que gran parte de los cristianos seglares,siguen formando parte de esa Iglesia institucional que se relaciona siempre con el poder tanto político como económico.Un caso bien claro de esto que decimos se observó durante años en México, donde el Estado mantenía excelentes relaciones con la Iglesia católica,quizá recordando aquellas reflexiones napoleónicas acerca de la enorme utilidad política que representa la presencia entre la sociedad de los párrocos,de los clérigos,que “le hacían ahorrar tantos gendarmes”,como diez por cada clérigo.El obispo de Cuernavaca,ciudad de unos cien mil habitantes,comunista y afín a la teología de la liberación,resultaba incluso útil para el PRI mexicano como válvula de escape y como máscara para aparentar gran libertad de expresión en un país plenamente democrático.Sus sermones en la catedral los domingos resultaban incluso,a buen seguro,folclóricos para más de una familia burguesa,y posiblemente difíciles de entender para muchos pobres campesinos analfabetos que bajaban a vender sus artesanías en esa ciudad de recreo para los “ricos” de la capital,a 75 kilómetros de allí.

En el llamado “Documento de consulta”,preparatorio ya de Puebla,enviado por el CELAM a las instancias eclesiales latinoamericanas,,en diciembre de 1977,se observa una alarmante ausencia:la de la “perspectiva del pobre”.Esa ausencia va a provocar un estímulo enorme para todos los que habían trabajado en pos de la nueva eclesiología.

En 1973 se va a añadir algo que en Puebla y quizá también en Santo Domingo sirve para enriquecer(o para neutralizar,según se mire),la propuesta central de Medellín sobre la opción por los pobres.Con la mejor intención,y a mi juicio,cayendo más

aún en la utopía, Gustavo Gutiérrez proponía en Lima y en Bogotá, en 1973, dos nuevos elementos: el pobre, además de ser un miembro de una clase explotada, "será un concepto que tiene, no sólo una connotación de clase, sino que se integra el factor étnico y cultural".

Tercer Periodo: 1979-1994

En este último período tomaremos cuatro puntos de referencia, a saber:

1) El propio Documento de Puebla (1979)

2) la primera *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*, del cardenal Ratzinger (1984)

3) La encíclica del papa Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis* (1987)

4) el Documento de Santo Domingo, de la IV Conferencia General de Episcopado Latinoamericano (CELAM) (1992)

Además, como es lógico, es esencial la referencia a los trabajos de los principales teólogos de la liberación. Los puntos de referencia propuestos por mí, son sólo eso: referencias para entender mejor el significado de la teología de la liberación para la propia Iglesia católica y en especial, del papel que Roma quiere jugar en el contexto latinoamericano. Considero que un estudio crítico de la obra de Gutiérrez, Boff o cualquier otro teólogo de la liberación, no puede llevarse a buen término sin las mencionadas referencias. La razón resulta bien clara: ellos forman parte de la Iglesia Católica.

Es en torno a dichos referentes como se ha de estudiar la evolución que presenta la política de la Iglesia respecto de los más importantes teólogos de este movimiento tan polémico. Todos ellos son momentos cruciales; representan la postura de esa institución de poder, vinculada a los Estados laicos, con intereses que defender o posiciones que ha de atacar, necesariamente, un Estado de tales características que desborda fronteras como ningún otro lo ha soñado jamás. Considero que este período es, acaso, el más oscuro, el más complejo, por la proximidad histórica que supone; por la dificultad que conlleva investigar los hilos que mueven el poder enorme que hay detrás de los Estados implicados. No sólo es la Iglesia. Es el gobierno de los Estados Unidos. Fue el gobierno ruso, tan difícil de ser investigado, que creo que aún ni siquiera se ha trabajado sobre ello con un mínimo de profundidad. Y por supuesto, los Estados latinoamericanos, -tan poco democráticos- sometidos tantas veces a dictaduras militares de sobra conocidas.

En 1976 Venezuela nacionalizaba las compañías petroleras entonces en manos de compañías norteamericanas. En Nicaragua, los sandinistas entran en Managua el 19 de julio de 1979. En 1977 Panamá firma el Tratado del Canal con los EEUU, que no gustaría a Reagan ni Bush, sucesores de Carter, quien lo firmara con el general Omar Torrijos, muerto en circunstancias un tanto dudosas.

Ante la creciente, y preocupante, fuerza de los movimientos políticos de izquierda en varios países del Tercer Mundo, explota en prácticamente todos los países latinoamericanos el problema de la deuda externa, cuyo principal acreedor son los

bancos norteamericanos.No me parece extraño que esa deuda haya sido utilizada precisamente como un poderoso instrumento,entre otros,para frenar los movimientos de liberación,que los EEUU no podían ni parece que quieran,todavía,tolerar.

Si he citado estos breves rasgos muy generales de la situación en algunos países poco antes de 1978 ha sido para dar una idea de los intereses políticos que pueden girar alrededor del desarrollo que la teología de la liberación presenta en torno al comienzo de este período.Como mencionábamos anteriormente,los intereses de los EEUU en la zona,abarcán también,

claramente(*Documento de Santa Fe*),lo relativo a la Teología de la liberación.Por lo que,parece obvio,si estudiamos aquélla,hemos de tener en cuenta que a EEUU le interesa tener relación con la Iglesia Católica,la cual,desde la perspectiva política,tendrá manera de,cuando menos,informar a un Estado poderoso,cuya Iglesia(la católica en EEUU)aporta una parte considerable a las finanzas vaticanas.

Antes de continuar,debemos hacer una reflexión que es importante,por ser algo que puede parecer confuso para quienes no conozcan bien la historia de América Latina.Y es que leyendo a algunos de estos teólogos,pareciera como si en América Latina,de no haber sido por el apoyo a los pobres prestado por la Iglesia desde la Conferencia de Medellín(1968),o la de Puebla(1979),los derechos de obreros y campesinos a organizarse para defender sus intereses nunca hubiesen existido.Ello es,evidentemente,absurdo,ya que mucho antes ha habido organizaciones sindicales...y no han tenido necesidad de que la Iglesia los haya apoyado...más bien sucedía que las atacara en muchos casos.Esto lo digo en respuesta a lo que leo en el libro tantas veces citado de Lois.

El Documento de Puebla lo analizaremos en un capítulo aparte,ya que merece, en nuestra perspectiva,especial análisis.Es por ello que mencionaremos ahora otros documentos posteriores.Como se trata ahora de presentar brevemente el proceso histórico de la teología de la liberación,mencionemos que en la Conferencia de Puebla comienza el papa Juan Pablo II a marcar con su fuerte influencia anticomunista-acaso derivada de su vida en la Polonia sometida al imperialismo de la URSS-el rumbo que ha de tomar la Iglesia católica desde fines de 1978,cuando comienza Wojtyla a llevar el timón.Muchos consideran que su huella es clara en el Documento de Puebla.

Los sacerdotes de la Arquidiócesis de San Salvador se declaran,en julio de 1979 abiertamente a favor de la opción por el pobre.Esta opción,en esos momentos,supone una relación con la persecución.La Iglesia de El Salvador estaba entonces “sometida a una violenta persecución,con su secuela de terror y martirio”,según comenta Lois.Recordemos que al año siguiente sería asesinado el obispo Monseñor Oscar Romero,que apoyara al movimiento revolucionario salvadoreño representado por las fuerzas del FMLN(Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional).

Los Obispos de Nicaragua,en 1979,en noviembre,emiten una Carta Pastoral que será,en palabras de Jon Sobrino,muestra de “los mejores esfuerzos eclesiales en la línea de la opción por los pobres”.Se leen allí afirmaciones como esta : “(...)el día en que la Iglesia dejara de presentarse al mundo como pobre y aliada natural de los pobres,traicionaría a su fundador divino y al anuncio del Reino de Dios”.Los obispos nicaragüenses apoyan el socialismo sandinista,y respecto a la lucha de

clases, distinguen entre un hecho dinámico, que es positivo y aceptable y otro, que es negativo, inaceptable desde el precepto de virtud cristiana, se refieren al “odio de clases”. El 2 de febrero de 1980—sería asesinado el 24 de marzo—la Universidad de Lovaina le concedía el doctorado *honoris causa*. En su discurso de investidura titulado “Sobre la dimensión política de la fe desde la perspectiva de los pobres”, plantea que esa opción supone en su diócesis de El Salvador tres exigencias a la Iglesia: 1) Encarnación en el mundo *concreto y real* de los pobres (campesinos sin tierra, etc.). 2) Anuncio, después de la Encarnación en el mundo de los pobres, de la Buena Nueva. 3) Compromiso... en defensa de los pobres. La Iglesia, afirmaba Romero en Lovaina, entra de este modo “en grave conflicto con los poderosos de las oligarquías económicas y los poderes políticos y militares del Estado...”.

Llama la atención el comentario que hace Lois acerca de la encíclica de Juan Pablo II, *Laborens exercens*, del 14 de septiembre de 1981, en la que resulta paradójico que se presente, por parte del teólogo español, al papa como “favorable a la opción de los pobres”. Como si en realidad, no fuese contrario a la teología que sostiene esa necesidad de estar con los pobres a través de una Iglesia en y de los pobres. Recordemos que los documentos de Ratzinger condenatorios de la teología de la liberación, son firmados, es decir, avalados por Juan Pablo II.

En Brasil, sin embargo, el movimiento parece realmente fortalecerse a través del impulso de las CEB. En el IV Congreso ASETT, en Sao Paulo, el tema a tratar sería la “Eclesiología de las comunidades cristianas populares”. Se vuelve a subrayar algo ya mencionado por Gustavo Gutiérrez: el irrumpir del pobre, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Desde luego no parece que los políticos brasileños, además de otros colegas suyos en el continente, estén muy de acuerdo con lo que en el Documento final del Congreso se afirmaba: que las CEB o Comunidades cristianas populares, que “(...) son parte integrante del caminar del pueblo”, pero que a pesar de ello “(...) no constituyen un movimiento o poder político paralelo a las organizaciones populares, ni pretenden legitimarlas”. Si, como el mismo Documento afirma, esas comunidades de cristianos liberan a través de “la formación de la conciencia, de la educación popular y del desarrollo de los valores éticos y culturales”, sin duda choca contra los intereses de latifundistas, caciques y políticos corruptos. Sin duda resulta importante, hasta loable la labor de “evangelización” que buscan los cristianos de Latinoamérica, y ello, objetivamente, es incluso de sumo beneficio para esas masas de gente que vive en la miseria, no sólo económica, sino incluso “cultural”. Lo que sí me parece dudoso y difícil de entender es que si se trabaja en la concienciación, etc., no se vincule esa labor con los llamados por el Documento “organizaciones populares”. Si hay y ha habido colaboración entre las organizaciones no religiosas y las actividades de algunos miembros de la Iglesia, ha sido porque, seguramente, a los que luchan y han luchado en Latinoamérica, les ha servido *políticamente* la interpretación del mensaje cristiano presentada en clave revolucionaria. Lo demás es mera “*nematología*”.

Se habla claramente en esta reunión de Sao Paulo de que las CEB son un lugar “donde el pueblo encuentra un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación”. Las cosas, desde el punto de vista político, son mucho más serias que si de una discusión meramente académica de teología se tratase.

En el V Congreso de la ASETT, en Nueva Delhi, el año 1981, habla de un “desafío a la teología”. El desafío viene desde el Tercer Mundo, donde se observa, además de la pobreza material común, una especial pobreza antropológica y cultural en el Africa

Central. Ese desafío implica encontrar una forma viable de socialismo, desde la perspectiva de los teólogos “progresistas” reunidos allí.

Los teólogos más influyentes en este período insisten en definir el concepto de pobreza, tan esencial en este asunto. Para Leonardo Boff habría hasta cinco sentidos de esa noción:

- 1.- carencia de medios materiales.
- 2.- como mal o empobrecimiento injusto.
- 3.- como virtud-ascesis.
- 4.- modo de ser humilde o infancia espiritual.
- 5.- compromiso-solidaridad con los pobres y su causa.

Tal como sostiene Lois, Boff propondrá, en base a esos cinco aspectos de la pobreza, nada menos que una “feliz articulación de mística y política, capaz de realizar la contemplación en la praxis liberadora”.

Para Ellacuría, los pobres, que son antes que nada una *realidad social*-cosa que parece evidente, por cierto-, pero son también, afirmaba, un concepto socio-político, dialéctico y político, desde ese punto de vista “social”, pero además es un concepto teológico, ya que, desde una perspectiva creyente “Dios promete el Reino entre los hombres”. Es un concepto cristológico, soteriológico y eclesiológico. Hemos de analizar estos temas en los siguientes capítulos. Pero este tema de los pobres resulta importante por ser quizá el núcleo de los debates intereclesiales. El Documento de Puebla, por ejemplo, lo menciona prácticamente en cada una de las cinco partes de que consta. Sin embargo, de un total de casi cuatrocientas páginas a esa llamada “opción preferencial” por los pobres, se le dedican, en la parte cuarta, titulada *Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina*, únicamente siete y media páginas.

Se establece una relación que desde un análisis crítico resulta inexplicable entre los pobres y Dios. En Puebla N.º 1146 se habla de que Dios “toma la defensa” de los pobres. En esta afirmación teológico-social, diríamos, aparece un Dios que puede ser hombre a un tiempo, es decir, Jesucristo. Pero es un Jesús totalmente ahistórico, porque nunca vivió sino en la mente de quienes forjaron el mito evangélico. Leonardo Boff, por ejemplo, en 1984 titula un capítulo de su libro *Teología desde el lugar del pobre*: “Los derechos de los pobres como derechos de Dios. Allí cita el N.º 1142 del Documento de Puebla diciendo que “Dios interviene siempre que la vida se ve amenazada o cuando se niega la vida a otros hombres”. Pero lo que realmente nos interesaría es saber de qué manera lo hace, porque parece ser que no es posible mostrarlo a no ser mediante los famosos *misterios cristianos*.

Puebla no resulta tan abiertamente rechazada por los teólogos de la liberación. Juan Pablo II empezaba su mandato y acaso fuese más prudente para él no mover demasiado las cosas que llevaban al menos once años elaborándose en América Latina. Pero ya en 1984 se ataca directamente. La célebre *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, -escrita por el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, antes llamada Santa Inquisición y Santo Oficio antes de este último título.- sí levanta reacciones bruscas, como la del teólogo Juan Luis

Segundo, quien dice, por ejemplo, que “(...) para quien vive y trabaja en América latina sólo puede constituir un grueso error-fomentado, es cierto, por los medios de comunicación-pretender que el fenómeno de la **Iglesia del pueblo**, o de la aparición de innumerables comunidades eclesiales de base para ser más exactos, sea la última consecuencia del empleo del análisis marxista de la lucha de clases(...)”. Y es que Ratzinger fundamenta en gran parte su crítica en un rechazo de las tesis marxistas para la liberación, que al parecer, si hemos de creer que tiene razón Segundo, no son el fundamento de la teología de la liberación. Ratzinger dice claramente que “(...) Por concesión-(((por parte de esos teólogos latinoamericanos)))-hecha a las tesis de origen marxista, se pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho-continúa en su ataque el cardenal-, el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases(...)”. Ratzinger se refiere, seguramente a la famosa “recta razón” como criterio del bien y el mal, pero como ella viene determinada desde un “orden natural” establecido por Dios, a través, en el caso de la ortodoxia eclesial romana, de la tradición, la Biblia y la palabra del papa expresada en las Encíclicas o Concilios, pues a la hora de definir cual es lo bueno o lo malo, hay que recurrir, en temas como el de la justicia social o la liberación de la opresión sufrida por esos pobres del Tercer Mundo, a textos tales como la encíclica “*Sollicitudo rei socialis*”, que será nuestro tercer elemento de referencia.

Esta encíclica del papa Wojtyla, dada a los diez años de su pontificado, en diciembre de 1987, supone un importante documento que nos ayudará a entender mejor cuál es la postura oficial de la Iglesia respecto de la pobreza y sus posibles soluciones, y a través de ella entenderemos mejor cómo las posiciones de los teólogos de la liberación parecen replegarse desde su publicación. En parte por la presión ejercida contra ellos desde el Vaticano, pero en gran parte porque la propia situación estratégica mundial iba cambiando. No olvidemos que dos años después Rusia empieza a perder el protagonismo en las luchas armadas de Latinoamérica, y los teólogos de la liberación van adaptándose a las nuevas circunstancias. Parece como si la llamada “Nueva Evangelización” que se propondrá en la IV Conferencia del CELAM en Santo Domingo, en 1992, año del V Centenario, se hubiese gestado, no ya en Puebla, es decir, desde la propia América, tal como pretendieran tanto teólogos como algunos jerarcas de la Iglesia, sino desde Europa, una vez más. Desde Europa, porque es desde Roma desde donde se propone a los cristianos de todo el mundo el modelo de cómo ha de ser a partir de 1987, la “Doctrina Social de la Iglesia” para los años noventa. De aquí la importancia de esta encíclica, que hemos de estudiar con detalle. En ella se hablará más de *solidaridad* hacia los pobres, que de trabajar por su propio proceso de *liberación*.

La postura del papa en 1987, expresada en la *Sollicitudo rei socialis*, respecto de la teología de la liberación, va a quedar bien definida. Se muestra totalmente de acuerdo con Ratzinger en cuanto a lo que ha de entenderse por “liberación” desde el cristianismo. Rechazando claramente las concepciones de los teólogos de la liberación, define, en el mismo sentido de la segunda “instrucción”-(la de 1986)-de Ratzinger -(*Libertatis conscientia. Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación*)-la libertad que ha de fundamentar el “desarrollo” de los pueblos no sólo en lo económico, ya que ello “no es capaz-dice Juan Pablo II-de liberar al hombre plenamente. Una liberación así lo esclaviza aún más, afirma en la conclusión de la encíclica. Se propone entonces una liberación “ que abarque la *dimensión cultural, trascendente y religiosa* del hombre y de la sociedad.

Señalemos, pues, por ahora, la coincidencia en el rechazo claro y yo diría que contundente a la “teología de la liberación”, con la expresada por Ratzinger en 1984 y 1986. Se habla en términos tan ambivalentes como el de la solidaridad y se insiste una vez más en algo que ya se proponía en Puebla por parte tanto del papa como del Documento del CELAM-que por cierto cita muchas veces al propio papa. Se habla de una “hipoteca social” respecto de los bienes disponibles en la tierra, a pesar de aceptar la existencia de la propiedad privada. La única pega que le veo a esa llamada “hipoteca social”, es que no hay ningún Estado que la reconozca en documentos de derecho positivo. Las buenas intenciones al hablar de hipoteca, desde un terreno moral, por muy divino que se nos quiera decir que es, resulta totalmente ridículo y poco serio.

Con la solidaridad no se come, ni tampoco con el pago de inexistentes hipotecas sociales. La realidad quizá sea mejor entendida y desde luego, con mayor precisión, si recordamos cómo, desde San Agustín, la Iglesia se forma en torno a la influencia, en los aspectos sociales, del Derecho Romano. Independientemente de las influencias de la teocracia judía y las filosofías neoplatónicas, además de la visión de quienes elaboran el misterio del Cristo *post mortem*, el llamado Cristo de los Evangelios.

Lo que queda bien claro, al leer este documento papal, es que se vuelve a insistir, una vez más, en que el Reino no es de este mundo, como se empeñan en pensar Jon Sobrino, Leonardo Boff, quizá menos, tras la dura persecución-lo analizaremos- Gustavo Gutiérrez, quien sufre una curiosísima transformación a partir de 1984, que parece tener más de una afinidad con el papa desde entonces. Ellacuría será un teólogo que, a mi juicio, resulta más ambiguo, porque en ocasiones encuentro muchos elementos “ortodoxos” en sus teorías sobre la cuestión de la libertad.

Para concluir esta apretada introducción, -en la que quizá se observe, por parte de algún lector, que las referencias a la obra de los teólogos de la liberación de que se habla resultan muy escasas, (al respecto sólo decir que los hemos de analizar por separado y ese es el motivo de que sólo se les cite en este primer capítulo casi “por encima”)-haremos una breve referencia a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), celebrada en la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana, del 12 al 28 de octubre de 1992.

El lema de la Conferencia fue: “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”.

En la Carta del Santo padre a los obispos diocesanos de América Latina, citando a San Pablo, dice Juan Pablo II, en torno a esta IV Conferencia, que él mismo la había convocado “con el fin de estudiar, a la luz de Cristo *el mismo ayer, hoy y siempre* (Heb. 13,8), los grandes temas de la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana”.

Evidentemente Juan Pablo II no se refiere al Cristo histórico, sino al de la Iglesia. Y cuando los teólogos de la liberación hablan de una nueva cristología para América Latina, parece ser que se refieren más bien, aunque no quede en ocasiones contundentemente establecido, al Cristo de la Historia, a aquel judío que distingue entre el amor a los amigos y el odio a los enemigos, a los que someten a los pobres que viven en el territorio dominado por Roma en clara colaboración con los jefes de la religión judía.

Creo que podemos dar por terminada esta introducción, citando textualmente el N° 50 de "Santo Domingo": "(...) La función profética de la Iglesia que anuncia a Jesucristo debe mostrar siempre los signos de la verdadera *valentía* (parresía: cf. He 4, 13; 1 Tes 2, 2) en total libertad frente a cualquier poder de este mundo. Parte necesaria de toda predicación y de toda catequesis debe ser *la doctrina social de la Iglesia*-el subrayado es nuestro-, que constituye la base y el estímulo de la auténtica opción preferencial por los pobres.

Suponemos, claro está, que se refiere este punto 50 a la independencia de todos los poderes, menos del que supone la propia Iglesia, que aunque pretendan negarlo, parece que sí es de este mundo.

Este Documento de Santo Domingo muestra una tendencia de la Iglesia hacia la involución, hacia el fundamentalismo cristiano, que sin embargo, se sitúa del lado, nuevamente, del capitalismo, por mucho que su retórica recurra a discursos que, coincidiendo con Erich Fromm, critiquen el consumismo y propongan una cultura del ser, más bien que la del tener. Pensamos, con el Sartre de *El Ser y la nada*, en sus referencias a la libertad, que el hacer y el tener son, ambas, formas del ser. Es decir, el hombre sería un animal que se define desde la antropología como un "ser que tiene cosas y que hace cosas". Las filosofías espiritualistas que pretenden definirlo esencialmente como un animal que, al estar dividido en cuerpo y alma, lo principal en él sería el cultivo del "ser" (persona, por decirlo en términos de Mounier), de las "cualidades del alma", etc. mistifican la Idea de Hombre. La postura de Sartre, aun siendo metafísica (en tanto no logra superar el dualismo cartesiano), resulta más afín con las antropologías materialistas, al menos en esta cuestión. Por eso los cristianos rechazaban tan violentamente su "humanismo".

Sobre las CEB, el Documento de Santo Domingo es contundente. El N° 62 dice, sin tapujos que "Cuando no existe una clara fundamentación eclesiológica y una búsqueda sincera de comunión, estas comunidades dejan de ser eclesiales y pueden ser víctimas de manipulación ideológica o política". Con estas palabras queda claro que hay que cambiar totalmente ese modelo que Boff propone sobre cómo ha de ser esa Iglesia del pueblo. Parece que quienes redactaron el Documento de Santa Fe para el señor Reagan tiene razones para estar satisfechos con las perspectivas que muestra esta "nueva evangelización".

Habrá que tratar de aclarar a qué grupos se refiere "Santo Domingo" cuando habla, en el N° 133 de "El fundamentalismo proselitista de grupos sectarios cristianos que obstaculizan el sano camino del ecumenismo".

CAPITULO SEGUNDO

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

El argentino Horacio Cerutti hablaba hace veinte años,[1975] de un proyecto de filosofía de la liberación latinoamericana que tenía en Argentina una nueva raíz:surgía con el regreso de Perón a Argentina:

“(...) una pléyade de filósofos,la mayoría jóvenes [que] se lanza a la elaboración y difusión de una

filosofía que ha de ayudar a los pueblos en su ya vieja lucha por la liberación(...)”

Resulta altamente esclarecedor lo que menciona el filósofo argentino acerca de las jornadas que se celebraban en la Universidad del Salvador en Argentina los años 1973 y 1975, en las que “además de filósofos están teólogos de la liberación”. El mismo Cerutti nos dice que la temática allí estudiada “relacionaba” “estrechamente” ambas: la teología y la filosofía de la liberación.

Debemos advertir que en este punto hay una diferencia importante respecto de la filosofía de la liberación propuesta, por ejemplo, en México, ya que en este país no se vinculaba la filosofía con la teología, al menos en la UNAM. Queremos decir con ello que, cuando menos desde la más importante universidad mexicana (UNAM) no se vinculan en absoluto, a pesar de que hoy pudiera ser intentado por Dussel (argentino actualmente radicado en México) que desarrolla su trabajo más bien en la Universidad Autónoma Metropolitana. Sus interpretaciones de Marx son rechazadas por Adolfo Sánchez Vázquez, aunque no parece haber éste considerado pertinente o necesario contestar a Dussel, al menos en lo que conocemos escrito por Sánchez Vázquez.

Este hecho podría servirnos como argumento para defender la tesis de que no se puede hablar de una Filosofía de la liberación latinoamericana, ya que cada país, o cada zona geopolítica, tiene características tan particulares, que resulta muy difícil hablar de una sola filosofía de la liberación para toda América Latina.

Desde la Universidad de Oviedo, -y coincidiendo con algunas de las propuestas del profesor de la Universidad de Las Villas, en Cuba, Rafael Plá León-, tratamos de plantear un riguroso método gnoseológico crítico, desde una perspectiva materialista, que sirva de vínculo para lo que, en propuesta de Gustavo Bueno Sánchez, sea un proyecto de filosofía española, en tanto se escribe en español, que tiene en común la posibilidad de manejar conceptos filosóficos enraizados en una lengua común, que se opondría, como tal, a otras lenguas que han pretendido ser las lenguas filosóficas, diríamos, *canónicas*: el francés, el alemán y el inglés. Este proyecto es hoy una realidad en marcha, a través de la página URL (en la red electrónica de internet) con la clave <http://www.uniovi.es/~filesp>

En este capítulo de introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, vamos a dejar fuera de nuestro estudio el interesantísimo proceso de elaboración del pensamiento latinoamericano desde el siglo XVIII, excelentemente analizado por la profesora de la UNAM Carmen Rovira o el profesor Bernabé Navarro, entre otros. Lo mismo podemos decir acerca de los trabajos de Caso, Vasconcelos, Mariátegui, etc, porque lo que aquí nos interesa es introducirnos en el proceso más reciente de la elaboración de un pensamiento que urge en la manera de lograr la liberación para América Latina. Seguiremos, pues, el modelo de Cerutti, que se centra ya en el análisis de esta filosofía desde los años setenta, en Argentina, y en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, en el caso de Zea.

Cerutti se pregunta acerca del influjo que tienen en la filosofía, la teología de la liberación y la teoría de la dependencia. Como decíamos antes, esto es válido para el caso argentino, pero para el caso mexicano, lo que habría de tener mayor incidencia, es el modo de enfrentarse dos modelos de filosofía: el marxismo, por un lado, y la llamada filosofía analítica, por otro.

Tuvo gran interés, además, el mexicano Leopoldo Zea, a instancias de su maestro José Gaos, (discípulo a su vez de Ortega y Gasset) en el “trasplante” de una filosofía europea como es el historicismo, a México.

En el caso de Zea parece evidente que cae en una excesiva admiración por su maestro asturiano, lo que pudiera ayudar a que su visión del historicismo fuese excesivamente servil, con lo que quiero decir que me parece muy poco crítico su intento de acoplar esa metodología a América Latina.

Oportunidades tuvo para ser mucho más crítico, pero las desaprovechó, a mi modo de ver, con graves consecuencias, pues su influencia en los países Latinoamericanos fue muy fuerte. Las oportunidades le venían de la posibilidad de analizar la obra de Ortega, con un punto de vista *crítico*, de haber leído con cuidado el libro del exilado catalán Eduardo Nicol (*Historicismo y existencialismo*), *gran conocedor de Ortega y de sus relaciones con el existencialismo y la fenomenología, bases fundamentales de la obra de Ortega*.

Siguiendo ahora el hilo conductor que elabora Cerutti, veamos cuáles considera que son los pasos dados por la filosofía de la liberación, además de los ya mencionados de la relación con la teología y la teoría de la dependencia.

Son cuatro aspectos, plantea Cerutti, los que conforman el proyecto de los “filósofos de la liberación”, a saber:

1) el punto de partida del filosofar.

2) el sujeto del filosofar

3) la metodología.

4) La concepción misma de la filosofía.

En cuanto a Zea, en 1947 plantea ya lo que podemos llamar la “gestación” de la Filosofía americana [¿de la liberación?].

Refiriéndose a la oposición Las Casas-Sepúlveda, habla de otra oposición, "(...) más polémica [más violenta, también] entre las tesis naturalistas de Buffon y las "calumniosas" interpretaciones de De Pauuw (...)". Para Buffon, señalaba Zea, el hombre latinoamericano es inferior al europeo. A De Pauuw le "contesta" el mexicano Clavijero haciendo una apología del indio mexicano "mostrando la superioridad de muchas de sus costumbres".

El padre Molina hace la rehabilitación de la naturaleza chilena.

En el siglo XVIII, contra De Pauuw, el padre catalán Benito María de Moxó, arzobispo de Chuquisaca, escribe unas *Cartas mexicanas*. El limeño José M^o Dávalos y el naturalista Hipólito Unanume, y tantos otros, levantan su voz en defensa de lo americano, contra el orgullo europeo que busca avasallar hasta la Naturaleza americana.

Los románticos alemanes, señalaba Zea, también hablaron de una "inmadurez y juventud de América", aunque fuera en sentido positivo y optimista.

En Norteamérica Paine enfrenta a Burke, que niega el derecho a ser libres de los pueblos de América.

Desde 1947 ya se parecía lamentar Zea cuando afirmaba que "(...) Tal es, podemos agregar, lo que en nuestros días proclama América al reclamar un puesto director como lo hacen los Estados Unidos, o una participación activa en las responsabilidades del mundo actual, como lo reclamamos los iberoamericanos (...)".

Resulta crucial la opinión de Zea respecto de la relación EEUU-América Latina. Para el filósofo mexicano, ya desde 1947, era evidente, al parecer, un cierto complejo de inferioridad. Para él "(...) Norteamérica ha sido para Hispanoamérica, entre otras cosas, la fuente de todos sus sentimientos de inferioridad (...)".

Para Zea, habría en la conciencia hispanoamericana una "incisión", una "división":

a) la *realidad*, "lo que se es por destino histórico". Aquí surge siempre, en la óptica de Zea, España, [esa España que él ve como alejada, inferior, respecto de la Europa del centro, según el sentido que da a estas expresiones en *Barbarie y civilización*.

b) Lo que se quiere ser *por libre decisión: el ideal*. Y surge aquí Norteamérica.

Hispanoamérica quiere dejar fuera lo español y ser como los Estados Unidos.

La influencia del "raciovitalismo" orteguiano adaptado, vía Gaos, es evidente en esto. Parecen estar presentes en estos análisis de Zea las famosas relaciones entre "creencias" e "ideas". En Hispanoamérica se estaría en las creencias españolas, nefandas, anti-ilustradas, medievales oscurantistas. En las ideas se buscaría el modelo de sociedad engendrado por Locke y que llevara a América del Norte esas ideas de libertad y justicia social, de auténtica democracia, etc.

El rechazo de lo español, por parte de los hispanoamericanos, en el terreno de lo político, era explicado así por Zea: "(...) Los hispanoamericanos (...) liberados de ella [España] políticamente, saben que esto no es suficiente, que es menester arrancársela de las entrañas (...)".

Zea achaca a la influencia de España, y su despotismo absoluto, los “males” de América Latina, en estos términos : “(...) Ya, desde esta época se ha hecho patente el dualismo trágico y contradictorio que animará la historia de nuestros países [se refiere Zea a la propuesta de que en América Latina sólo habrá libertad a través de “gobiernos fuertes”, “centralizadores”, en el sentido en que lo proponía Portales en 1822, quien logró imponer en Chile, dice Zea] “(...) por la letra, el orden español, pero “sin España” (...).”

Refiriéndose ahora al argentino Sarmiento, y criticando a España y quienes siguen su “modelo”, dice Zea “(...) El español ha perdido el hábito [a partir del siglo XVI y la Inquisición] de ejercitar el cerebro, de aquí que la democracia y la libertad que ésta supone sean imposibles en Hispanoamérica. *Un español [Sarmiento], o un americano del XVI, debió decir: existo, luego no pienso*. Pues que no viviera si hubiera tenido la desgracia de pensar por cuenta propia (...)”.

Refiriéndose Zea a Bilbao, chileno, apostilla que “(...) Los hispanoamericanos han heredado el Catolicismo que glorifica la esclavitud (...)”. *Una montaña de nieve [Bilbao] sobre el fuego de la dignidad individual* (...).”

La herencia de España en América Latina se reducía, pues, a dos posibilidades: o despotismo, o anarquía.

Los sajones, sin embargo, son libres (por ser hijos de la modernidad), mientras que los hispanos son esclavos (por hijos de la Edad Media).

Zea cita una vez más a Sarmiento, como buscando apuntalar definitivamente su teoría: “(...) La civilización yanqui - dice Sarmiento - fue la obra del arado y de la cartilla; a la sudamericana la destruyeron la cruz y la espada. Allí se aprendió a trabajar y a leer, aquí a holgar y rezar”. “Allá la raza conquistadora introdujo la virtud del trabajo; aquí se limitó a vegetar en la burocracia y el parasitismo”.

Para terminar su visión, que nos parece un tanto catastrofista y reduccionista, añade Zea que además de la admiración, en México se gestó el *temor* hacia los Estados Unidos.

Su más famosa tesis gira en torno a estos argumentos. Nos referimos a las explicaciones de Zea acerca del positivismo.

El positivismo eran los “grandes pueblos sajones”, por eso se imita en los países latinoamericanos.

Reconoce, sin embargo, aspectos positivos en lo hispanoamericano. Había también una España “blanca”: la de Vitoria y Vives y la que “está ahora [1947] en el destierro o en las cárceles de la España despótica”.

Otro factor “positivo” es para Zea el *mestizaje*. Esto será visto como “lo más positivo de nuestra realidad”.

Tanto Estados Unidos como Hispanoamérica contienen dos espíritus que luchan entre sí.

En Estados Unidos: a) La Norteamérica que afirmó los derechos del hombre y abolió la esclavitud, representada por *Ariel*.

b) La de las ambiciones territoriales. El “destino manifiesto”, (en el sentido del positivismo que hace equivaler Dios y Progreso). La discriminación racial y el imperialismo, representada por *Calibán*.

Zea concluía en su escrito de 1947, donde él mismo dice que empezaba a forjarse la Filosofía de la liberación latinoamericana: “(...) La derrota de los materialismos será también la derrota de los despotismos: ya que aquella ha encontrado su mejor aliado en ésta y viceversa”.

El planteamiento anterior parece una reconstrucción del de Heidegger en su famosa *Introducción a la metafísica*, de 1935, cuando hablaba de la capacidad del pueblo alemán para dirigir los caminos de la Tierra. La diferencia es que Alemania era un país militarmente capaz, mientras que América Latina era todavía un territorio que luchaba por su independencia ante una de las tenazas de que hablara Heidegger. El historicismo, según vemos, es capaz de aportar diversas perspectivas, según el mismo Ortega aclara cuando explica su concepción del término *perspectivismo*.

Las cuatro coordenadas básicas:

A diferencia de lo que sucede con el caso de la teología de la liberación, cuya evolución puede ser clasificada en primera aproximación en etapas muy definidas, en torno a documentos y conferencias episcopales, como hemos hecho en el capítulo anterior, en el caso de la filosofía de la liberación, resulta muy difícil hacerlo así. Parece ser que se habla de filosofía de la liberación en dos países tan distantes y diversos como son Argentina y México, como si en ellos fuese donde se ha dado con mayor fuerza ese movimiento filosófico. En este capítulo introductorio, tomaremos cuatro coordenadas básicas, a saber:

1) El llamado “Manifiesto Salteño”, de abril de 1974, firmado, entre otros por Horacio Cerutti en la ciudad de Salta, Argentina.

2) La famosa polémica entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea.

3) La cuestión de la “teoría de la dependencia”.

4) El populismo.

1) El Manifiesto Salteño:

Este manifiesto, claramente reducible al ámbito de Argentina, y que difícilmente puede ser exportable, diríamos, a toda América latina, tiene algunos ecos, incluso en el propio nombre de “manifiesto”, de marxismo.

Aunque se pretende ser originales, hay un sinnúmero de aspectos de este manifiesto que me recuerdan el siglo XIX europeo: un movimiento idealista que pretendía ser superador de la decadente filosofía alemana después de la muerte de Hegel, con la pretendida vuelta a Kant por parte sobre todo de algunos teólogos. Un grupo de filósofos a los cuales Feuerbach, con un sistema lleno de buenas intenciones, pero carente de rigor crítico y Feuerbach pretendiendo superar esa situación que provocaba un retroceso inaceptable en Alemania.

En la Argentina de los años setenta, había un grupo de filósofos-teólogos (aunque ello parezca una contradicción, no lo es si recordamos a San Agustín, o a Santo Tomás, por citar dos casos relevantes en la Historia de la Filosofía), Scannone, Dussel, por ejemplo. Había una especie de Feuerbach, que podría ser el Feuerbach argentino, y el grupo de filósofos firmantes del Manifiesto salteño, los Marx y Engels que aportarían el gran instrumento de salvación y liberación, con un método verdadero y científico.

Antes de mencionar las propuestas de este manifiesto, señalaremos algunos aspectos importantes al respecto.

Como expone Horacio Cerutti, la llamada “filosofía de la liberación”, argentina, más bien que latinoamericana, nos parece, surge en un contexto político muy concreto: la Argentina de 1973 a la que vuelve Perón y a las luchas políticas de entonces en el país sudamericano.

Había, según muestra Cerutti, dos grandes sectores entre los filósofos de entonces en su país, a saber: A) el populista y B) el sector crítico del populismo. En el seno de cada uno de ellos había dos subsectores.

A) En el sector populista había el subsector populista de la ambigüedad concreta, como lo nombra Cerutti. A este pertenecen Gunter Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti... El otro subsector del populismo lo denomina Cerutti el de la ambigüedad abstracta y pertenecerían al mismo Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles....

Según muestra Cerutti, los dos subsectores del populismo coinciden en su rechazo al marxismo, lo que sería uno de sus rasgos más importantes.

B) Los subsectores del sector crítico del populismo serían: a) el historicista, a los que se adscribirían Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea, a partir de sus escritos desde 1968 en adelante. b) El subsector problemático, entre los que se integran los firmantes del manifiesto de Salta, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Horacio Cerutti, Gustavo Ortiz, argentinos y el peruano Salazar Bondy entre otros.

Es muy importante tener en cuenta que este manifiesto fue “censurado” por los editores del número 1 de la Revista de Filosofía Latinoamericana en cuyo consejo de redacción se incluían autores como Dussel o Scannone, afines a la teología de la liberación. Y digo que me parece importante señalar este hecho, porque quede claro que, si resulta cierto que los filósofos populistas se distinguen por su rechazo del marxismo, hay, dentro de la propia teología de la liberación quienes antes de la Conferencia del CELAM en Puebla ya eran contrarios al marxismo, y ello es, repito, muy digno de tener en cuenta.

Exposición crítica del Manifiesto Salteño:

Se insiste, a lo largo de ocho puntos programáticos, en que la teoría y la praxis han de estar correctamente vinculadas, para evitar el idealismo o la mistificación populista de la realidad social, que sólo un adecuado método científico puede ayudar a resolver, al contrario del populismo, que sólo consigue a largo plazo agravar la situación de dependencia política y de miseria.

Habría que redefinir el concepto de filosofía y fundar ese nuevo filosofar que resultaría tras esa “redefinición”.

Para lograr lo anterior(punto 1 del manifiesto),hay que superar el *falso problema* de la existencia de una filosofía “en”, “de”, “para” Latinoamérica.Los componentes de grupo de Salta postulaban una “filosófica” como *práctica específica dentro de las prácticas conformadoras del todo social*.

No se acepta,desde la nueva perspectiva,el papel del filósofo como poseedor de la clave de todos los problemas,en cuanto conocedor de una sabiduría superior,en cuanto filosofía primera(concepción metafísica de la filosofía),El filósofo debe trabajar desde una perspectiva en la cual la función filosófica exigida y exigible a todos los que integran ese todo social,sea una perspectiva que incluye la mediación de la política,entendida ésta como una de las prácticas que condicionan a la propia filosofía.Esta mediación ha de ser esclarecida,-afirmaban los autores del manifiesto salteño-en su tensión dialéctica con las restantes prácticas sociales.

En el punto 4,se propone lo que resulta ser una interesante y valiosa aportación a un nuevo programa de filosofía latinoamericana,que tras veinte años,sigue siendo importante mantener.Se necesita,dicen,una práctica que ayude a descubrir cualquier ideología que “en tanto falsa conciencia o conciencia enmascaradora y encubridora de lo real”,perjudique a la nueva y auténtica filosófica en su papel de servicio para que “toda la praxis social sea *praxis liberadora*”.

Desde luego,para los firmantes de ese manifiesto,la praxis se basará en una transformación del mundo y no en una explicación más,a través de la liberación ideal y a través de la conciencia.

Recordemos su clara adopción del marxismo.Característico,según el propio Cerutti,firmante del manifiesto de Salta,nos aclara.

Este planteamiento será seguido por los sectores más progresistas dentro de la teología de la liberación,como veremos,pero hay sectores dentro de la llamada teología de la liberación que,sea por presiones desde El Vaticano,sea por convicción propia,prefieren optar por esa liberación meramente “ideal”,metafísica que se materializa en opciones cada vez más “teologales”.

El punto 6 del manifiesto,recuerda,nos parece,la postura del teólogo Gustavo Gutiérrez de la época de *Teología de la liberación(Perspectivas)*.A medida que el marxismo iba siendo derrotado en Chile,o contenido en México a raíz de los sucesos de 1968 en Tlatelolco,y se iba quedando reducida su influencia (en cuanto a ser considerada por los Estados Unidos como un peligro políticamente directo y concreto) a Centroamérica,las posiciones de los teólogos parecían no centrarse tanto en el marxismo.Pero las palabras del manifiesto en este punto 6 podrían coincidir con las de un populista como Dussel.Leemos que “(...)Esta práctica filosófica de liberación es,no adjetivamente,sino sustantivamente *latinoamericana*.Nos urge Latinoamérica,la constitución de su ser y de su historia,su proceso concreto de liberación y,por encima de una pretendida “universalidad” de la filosofía latinoamericana,la concreta búsqueda de la universalidad de Latinoamérica en la *afirmación de su diferencia y su alteridad* negada y oprimida”.

Consideramos valiosa la aportación a la filosofía en español, de quienes suscribieron en 1974 este manifiesto, ya que, a diferencia de sectores populistas de diversa índole (el filósofo Kusch cae en posiciones verdaderamente extravagantes cuando quiere reivindicar el indigenismo a ultranza; en México, sectores populistas han caído en la fácil reivindicación de una filosofía enraizada en la tradición náhuatl, etc.), aceptan como necesaria la aportación no sólo de la tradición occidental (europea), sino, como es señalado en el punto 7, el proceso concreto de liberación que se proponía en el 6, "reclama *toda tradición humana* como disponible y críticamente instrumental en orden a la afirmación de lo originario y propio".

Parece que se empezaba a ver que los problemas argentinos, en los ámbitos político, económico y social, aun cuando evidentemente tienen - como los de cualquier otro país y región - características que le son propias, pero existen aspectos de la ciencia que son universales, independientemente de que se sea más o menos poderoso política, económica o militarmente. Lo que resulta inaceptable es la postura de algunos sectores de la filosofía o de la teología que pretenden rechazar los aportes de la tecnología por ser, según ellos, instrumentos del mal, por decirlo en pocas palabras. Se trata del prejuicio, aparentemente superado desde la perspectiva salteña, acaso gracias a su aceptación del freudismo (según el mismo Cerutti afirma), - que suponemos, es más bien el marcusianismo - como instrumento de análisis filosófico útil a la liberación.

Como vemos, aparece claramente un primer elemento utópico, que habrá de ser una constante tanto en la filosofía como en la teología de la liberación..

El principal objetivo de quienes redactaron el Manifiesto Salteño era el de lograr, a través de la enseñanza de una filosofía que se basara en las propuestas de su programa, una clara opción política, que consistía en "romper con la dependencia". (Analizaremos este asunto enseguida). La verdad es que, como el mismo Cerutti escribiera en esa época, eran, como jóvenes, impulsivamente afectivos, y acaso fuera por ello que resultaban inclusive ingenuos, por la falta de capacidad para *concretar* sus buenos deseos en una acción política, que precisaba de capacidad movilizadora de las masas obreras, lejos de las que parecen haber estado los intelectuales que escribían esos bellos proyectos filosóficos. Me refiero a la elaboración del "Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta", en cuyos "puntos nodales" vemos una vehemente necesidad de cambiar las cosas en cuanto a la dependencia, pero una especie de caos gnoseológico en la elaboración misma de ese plan, que pretendidamente habría de ser el modelo y podemos afirmar que la "panacea" para lograr no sólo la "liberación integral del pueblo argentino" sino del pueblo latinoamericano.

Se pide, para terminar, que se desarrolle una nueva pedagogía universitaria, totalmente idealizada, pero que puede resultar atractiva para almas candorosas, muy en boga en otra de las utopías de la época: la del Pablo Freire de la *Pedagogía del oprimido*.

2) La polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea:

Esta polémica destaca como uno de los temas importantes para introducirse en esta temática de la filosofía de la liberación, no porque sea actual en cuanto tal, ni mucho menos, ya que los filósofos que la originaron no volverán sobre ella (uno ha muerto y el otro, Zea, la dio por terminada al morir Salazar Bondy, con un escrito publicado en la revista *Dianoia*, de la UNAM, en 1974)

Si proponemos la célebre polémica como una de las coordenadas para intentar entender el alcance y la posibilidad de una supuesta filosofía de la liberación latinoamericana, lo hacemos con el convencimiento de que en ella se perfilan con claridad las limitaciones de quienes han pretendido forjar una filosofía desde América Latina. No nos referimos a limitaciones personales, ya que sus cultivadores han sido siempre excelentes conocedores de la filosofía, sino a las limitaciones concretas que se dan internamente a sus propuestas. Una de ellas, y pensamos que en ello estaba acertado Salazar Bondy, como se verá, es el hecho de querer hacer una filosofía independientemente de la que se elabore en otros lugares donde hay tradición filosófica (Europa concretamente). Sin duda es molesto realizar un trabajo que siempre parece estar necesitado de la aprobación de otros, cosa que significa (cuando menos aparentemente, y siempre habrá quienes traten de hacer que así parezca, por los motivos que fueren) una especie de inferioridad, pero no se puede eliminar el problema pretendiendo soñar en una independencia que es imposible, a no ser que se caiga en nacionalismos ciegos o en pretensiones universalistas llenas de idealismo bastante ingenuo, por lo demás.

Esquema crítico de la postura de Salazar Bondy:

En 1968 planteaba el filósofo peruano Salazar Bondy, en el libro del mismo título, esta cuestión: ¿Existe una filosofía de nuestra América?

El planteamiento de Salazar Bondy gira en torno a estas tres cuestiones:

- a) ¿Ha habido o no una filosofía de nuestra América?
- b) Si no la ha habido, hay que plantearse si podrá haberla y cuáles son las condiciones para ello.
- c) ¿Hasta qué punto tiene sentido tomar como objeto privilegiado la realidad latinoamericana?

Para Salazar Bondy las respuestas a estos tres temas son como sigue:

- a) No ha habido una filosofía latinoamericana, porque lo que se ha hecho ha sido recibir las distintas filosofías europeas sin más que repetirlas e imitarlas, sin capacidad para reelaborarlas desde nuestra América.

Lo más grave, en este asunto, es que esta situación ha servido para hacer el juego a las clases dominantes en América Latina, con las que los intelectuales han comulgado, salvo muy raras excepciones.

Respecto de estas ideas expuestas por el filósofo peruano, hay indicios más que suficientes para mostrar que ha tenido razón en casos notorios. Valga citar el tema de la implantación de la filosofía positivista en México, a fines del pasado siglo. Habría que analizar esto en un estudio a parte, pero creemos posible dar a Salazar Bondy al menos parte de razón cuando afirma algo tan fuerte y difícil de aceptar por intelectuales latinoamericanos a quienes se ha tenido siempre por modelos en la lucha por la libertad.

Otros filósofos se han visto en la misma tesitura, cuando se hace el juego a clases dominantes, con la aparente buena fe de luchar por la liberación o la "salvación" del pueblo. Resulta aleccionador el caso de los filósofos populistas argentinos, que

adoptan filosofías engendradas en Europa, cuna del populismo político. La teología católica se puede muy bien encuadrar en este aspecto populista, aunque sea un populismo muy “sui generis”, sin duda alguna. Tendremos ocasión de hablar acerca de este tema tan interesante, sin duda.

b) Acerca de si podría en un futuro haber filosofía y bajo qué condiciones, responde Salazar Bondy que antes habría que terminar con el sistema de dominio que mantiene en Latinoamérica un subdesarrollo crónico y una dependencia estructural en el terreno económico, que no hacen sino enajenar todo intento de emancipación espiritual de los pueblos de nuestra América.

Para Bondy sólo hay una posibilidad de superación de este

escollo y no es a través de la filosofía, sino de la política.

Como vemos, la postura de Bondy es semejante a la tesis once de Feuerbach. Aunque parece ser que Salazar Bondy no quiso, o no pudo, elaborar propuestas más elaboradas al respecto.

Algunos filósofos latinoamericanos, entre ellos los del llamado Grupo Salteño, parece ser que coinciden con el peruano, al menos en parte, ya que van a proponer que lo que ha de hacerse es tratar de que entre praxis y teoría haya una especial colaboración, diríamos, aunque reconociendo que siempre ha de ser prioritaria la praxis.

c) Sobre esta tercera interrogante, recurro a las propias palabras de Salazar Bondy (1968):

“No nos extrañe que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una realidad defectiva es difícil que tienda a ser la consagración de la pérdida de sí, un pensar trascendente pero sin sustancia ni efecto en la historia, una meditación extraña al destino de los hombres que la alimentan con su inquietud reflexiva”.

Acerca de esto último, parece bastante acertado Salazar Bondy en su crítica a quienes pretenden que realmente hay una filosofía latinoamericana. Pongamos por caso, ahora, la filosofía desarrollada en la Cuba comunista. Basada en el marxismo y llevada a cabo por investigadores formados en la URSS o Alemania Oriental, o cualquiera de los países comunistas europeos, parece haber dado frutos de libertad ante la enajenación capitalista occidental y burguesa, pero vemos que, en la práctica, al no poder seguir Cuba siendo “libre” ante las presiones de los Estados Unidos, todos sus logros filosóficos se parecen tambalear al tiempo que su supervivencia económica es puesta en graves aprietos, lógicos tras la caída de quienes hacían al país caribeño dependiente de la URSS.

Desde la perspectiva *filosófica* planteada por Salazar Bondy, parece muy difícil que propuestas basadas en el marxismo ortodoxo, sean actualmente viables.

Esquema crítico de la posición de Leopoldo Zea:

En esta época (1968-1969), ya había asimilado a sus planteamientos algunas aportaciones del marxismo. La situación política en Cuba y su influencia en los

países Latinoamericanos, a raíz de la Revolución Cubana, sin duda contribuyeron a la evolución del pensamiento de Zea, hacia posiciones más progresistas y comprometidas políticamente que las ,mantenidas en su primera etapa. Fue también muy influenciado por la lectura de Franz Fanon (*Los condenados de la Tierra*) y el prólogo de Sartre al mismo libro.

?De qué manera responde Zea a las preguntas lanzadas por Salazar Bondy a modo de reto para los filósofos latinoamericanos?

Respecto de la pregunta a), considera Zea que de ninguna manera debe dejarse fuera de la labor filosófica en América Latina toda la rica tradición de pensamiento que se ha llevado a cabo en nuestra América. Por lo tanto, para Zea sí ha habido una filosofía latinoamericana.

En cuanto a la segunda cuestión, sobre cuáles son las condiciones bajo las que se ha de desarrollar esa filosofía (para Zea se ha desarrollado históricamente en este sentido, sin duda, aunque con ambigüedades), la respuesta de Zea parece ser que coincide con lo que proponía Salazar Bondy, al menos es lo que podemos deducir al leer el último capítulo de *La filosofía americana como filosofía sin más*.

La filosofía ha de colaborar a sacar del subdesarrollo y la dependencia a los países latinoamericanos, al igual que propone Salazar Bondy. En este segundo problema coinciden los dos filósofos. El problema no queda ahí, pues lo difícil es, precisamente, cómo ha de ser esa filosofía que sirva efectivamente para liberar.

c) Para Salazar Bondy, si no hay una liberación previa, resulta vano querer filosofar sobre el objeto específico que sería la realidad Latinoamericana, al menos de un modo no alienado ni alienante. Zea, en cambio, afirma que sin duda existe la posibilidad de pensar América Latina como objeto determinado de la reflexión filosófica latinoamericana. Para él, se ha ido elaborando históricamente esa filosofía específica y sin duda, además de la acción política concreta -que sí se ha dado en las luchas de independencia y en las guerras contra Estados Unidos y Francia, incluso contra la España que daba los últimos coletazos colonialistas tras la Independencia- la reflexión latinoamericana ha formado parte de las luchas concretas como un componente más, de carácter ineludible y necesario para la acción.

Influencia de la polémica en la filosofía latinoamericana:

A pesar de la muerte de Salazar Bondy y la aparente clausura de la polémica por ese motivo, y dado que los problemas que la suscitaron en su momento continúan presentes en el trabajo filosófico latinoamericano, hay que continuar el análisis de dicha polémica, para lo que haremos referencia a la postura que toma al respecto el subsector problematizador de los críticos del populismo, es decir, los que firmaban en 1974 el Manifiesto Salteño.

Manuel Ignacio Santos hace un excelente resumen de la postura de Salazar Bondy respecto del problema central planteado en la polémica, y que resulta clave para entender lo que significa actualmente tanto la filosofía de la liberación como la teología de la liberación, desde los planteamientos populistas de Dussel y de algunos teólogos de la liberación que parecen alejarse definitivamente de posiciones marxistas (entre ellos incluyo a Gustavo Gutiérrez, quien en sus primeros años era claramente afín al marxismo en muchos de sus planteamientos, como habremos de

mostrar). Habrá de hacerse un análisis de las más recientes interpretaciones llevadas a cabo últimamente por Dussel de la obra de Marx, en clave “teosófica” y desde luego completamente carente de rigor gnoseológico.

Para Santos, aunque muchos de los filósofos latinoamericanos dan por hecho que la filosofía latinoamericana está ya constituida, tiene razón Salazar Bondy, -cuyas tesis adoptan los filósofos del grupo salteño-, cuando afirma que la pregunta clave: “¿Qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?”, requiere una respuesta seria y urgente, que exige sea planteada en términos rigurosos mínimos que se ciñan a los siguientes criterios():

“(..). Las coordenadas de fondo de ese campo que hace inteligible siquiera el planteo del problema de una filosofía latinoamericana de liberación. Son las siguientes:

1. *referencia de la filosofía*, en tanto región del nivel cultural, a la totalidad de la sociedad de un país o de un sistema de dominación;
2. *carácter de “práctica”* de esa totalidad: *práctica social*.
3. *base económico-social* de la práctica social total;
4. *papel determinante*, aunque no absolutamente, de esa base;
5. *carácter de sistema*, propio de cada sociedad y del conjunto de sociedades o países, con *dos grandes niveles* (el macro-sistema o conjunto de países y sociedades, el micro-sistema o interior de cada sociedad o país) y la configuración de *polos* (dominador y dominado, desarrollado o “desarrollante” y “subdesarrollante” o subdesarrollado);
6. *estructura social conflictiva*, propia del macro-sistema y del micro-sistema;
7. *estructura de clases o “instancias”* en el interior de cada país o sociedad;
8. *interrelación de las acciones o prácticas* que se desarrollan dentro del sistema, sobre todo en el interior de cada sociedad;
9. *papel determinante de la acción liberadora en su base económico-social* respecto de las acciones en los otros sectores o instancias sociales, en concreto el sector de la *filosofía*.”

Comentario “político” respecto de esta polémica:

Lo que parece inevitable en cuanto a la filosofía que se hace en América Latina, desde la época colonial hasta el momento actual, es que todo lo que esté relacionado con ella se encuentra inscrito dentro de lo que podemos llamar “implantación política” de la filosofía. No es que en América Latina no se hayan cultivado problemas específicos como los abordados por la filosofía del lenguaje, o la lógica o incluso la filosofía de la ciencia. Sin duda hay y ha habido interesantes propuestas al respecto. Lo que no podemos evitar es que allí se de una importancia mayor a la filosofía relacionada con lo político y lo económico (en lo que tiene de político).

Desde la Historia más reciente de América, la que transcurre desde los primeros años del siglo XIX, en que se iban independizando zonas de la antigua colonia española en esta tierra que se dio en llamar el Nuevo Mundo, parece que la necesidad de luchar contra quienes quisieron apropiarse de los vastos territorios y recursos de Latinoamérica, imponían a sus intelectuales esa responsabilidad de ayudar en la lucha por la libertad, que no ha sido ni es nada sencillo.

Desde un análisis serio de esta polémica, no debe soslayarse este hecho. Un hecho cuya constante a lo largo de los últimos ciento ochenta años, aproximadamente, ha afectado al quehacer de todos los que han vivido en nuestra América. La constante presencia de la otra América, la del Norte, marca la filosofía que se haga en esta parte del continente.

La postura de Salazar Bondy y de quienes, como él, pensaban que la filosofía ha de estar dada en un espacio más amplio que el que ella misma abarca, es coincidente en gran parte con la nuestra. Nos parece necesario introducir en este momento la Idea de “espacio antropológico”, para proponer un criterio gnoseológico que ayude a trabajar en base a un método que puede ser valioso en la labor filosófica latinoamericana. No es algo nuevo por completo, ni pretende ser la panacea, simplemente es una propuesta que se pone a la consideración de quienes estén interesados en los problemas latinoamericanos. Se propone, además, porque es preciso plantear alternativas a “lo que hay”, a modos de reflexión filosóficas metafísicas, tales como el que sostienen filósofos como Enrique Dussel que siguen manteniendo posturas escolásticas con toda clase de elementos que pretenden ser novedosos, pero que sólo sirven para ocultar el núcleo doctrinal subyacente a sus propuestas.

El modelo que se propone en la Idea de “espacio antropológico”, no hace sino partir de la idea de que la filosofía ha de ser materialista-postulando, en el sentido de Bueno (Ensayos materialistas) tres géneros de materialidad; (por oposición al idealismo, aunque reconoce la existencia de Ideas, como la de libertad, justicia, hombre, etc.).

En el espacio antropológico estarían relacionados elementos en cuanto componentes del mismo, pertenecientes a tres “ejes”, en los que se relacionan componentes materiales religiosos, materiales antropológicos, estructuras industriales y relaciones institucionales, jurídicas, psicológicas, etc, que se mantienen entre los hombres dentro de esos tres ejes. Las relaciones son dadas a escala *humana*, a través de “operaciones quirúrgicas”, es decir, operaciones manuales con objetos que se dan a escala “pneumática” (para no introducir el concepto de lo espiritual) o a escala “física”, de *physis*.

La Historia, por ejemplo, ha de considerarse como un cúmulo de relaciones que comprenden tratados entre países, declaraciones de guerra, ruptura de tratados, invasiones, etc., datos meramente materiales, que sin embargo están relacionados a través de operaciones que se pueden estudiar a través de conceptos matemáticos de simetría, reflexividad o transitividad, llevados a la escala de las relaciones humanas. De este modo, por ejemplo, podríamos afirmar que la invasión de Panamá, en 1989, por parte del ejército de los Estados Unidos, con cantidad de elementos meramente militares, económicos, jurídicos o morales, contiene también reacciones psicológicas por parte de la sociedad panameña y de la americana, influidas además, ambas, por el manejo que de los hechos se hizo a través de la propaganda televisiva, política, etc.

Este modo de tratar los problemas desde la filosofía, acaso a algunos filósofos “profesionales” no les parezca el adecuado, pero resulta evidente que era lo que Salazar Bondy parecía estar buscando. De hecho, las explicaciones “abstractas” o metafísicas no llevan demasiado lejos en cuanto a la solución de problemas concretos, y es imprescindible romper con esa situación definitivamente. Ello está ya ocurriendo, a veces a pesar de los filósofos, que ven cómo cada vez más es olvidada o menospreciada o casi ni siquiera tenida en cuenta su opinión, cosa que constatamos en muchas ocasiones, acaso muchas más de las que sería conveniente.

Hacemos referencia a cuestiones políticas como las aproximadamente diez mil intervenciones que registraba Gregorio Selser, por parte de países ajenos a América Latina desde 1492. Desde presiones diplomáticas de todo tipo, hasta los embargos económicos más brutales (podemos ver actualmente el de Haití y el de Cuba, como muestras) y sin olvidar las invasiones militares.

3) La cuestión de la teoría de la dependencia:

a) El punto de vista socioeconómico:

Cuando se habla en América Latina de dependencia, uno se refiere a la dependencia económica, política y social, respecto a los países de la Europa occidental y de los Estados Unidos, que son considerados el “centro”, la metrópoli de lo que se ha dado en llamar el sistema neocolonial, o más recientemente el “nuevo orden mundial”, difundido a través de la ya famosa tesis de Fukuyama acerca del *fin de la historia*.

La dependencia no es un fenómeno exclusivo de América Latina, sino que afecta a todos los países llamados subdesarrollados o del Tercer Mundo, que forman lo que se conoce como el Sur (pobre y atrasado), frente al Norte (rico y desarrollado). Es la relación “centro-periferia”. Sin duda, el desmembramiento de la URSS supuso un cambio cuyas consecuencias apenas comienzan a desarrollarse, pero es indudable que para América Latina supone un relación respecto de los Estados Unidos, mucho más *dependiente*, es decir, más difícil en cuanto a las posibilidades de luchar exitosamente por superar las condiciones que producen esa dependencia y ese atraso.

Acaso el esquema explicativo de la dependencia vigente hasta 1991, resulte ya obsoleto, (debido al “nuevo orden mundial”) pero es preciso aún tenerlo presente para entender lo que sucede hoy y lo que se puede o no hacer a partir de este momento histórico. Dicho esquema explicaba la dependencia según dos modelos básicos, diferenciados por sus propuestas de solución ante las causas (diversas, según el modelo) que producen el papel de país dependiente, y por ello, tercermundista y subdesarrollado.

Básicamente hay dos modelos o planteamientos de la teoría de la dependencia: 1) el modelo clásico. 2) el modelo marxista.

1) El planteamiento clásico de la “teoría de la dependencia” se deriva de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina), que concibe que la “(...) estructura económica de la periferia es dual y especializada, y que la del centro es integrada y diversificada. Esta diferenciación entre centro y periferia, caracterizada por el intercambio de manufacturas por productos primarios, está en la base de las relaciones comerciales entre ambos bloques. Junto

a eso, se concibe también que el progreso técnico y el aumento de la productividad son más acelerados en el centro, generándose una tendencia al crecimiento dispar de los ingresos y a la concentración de los frutos del progreso técnico. El deterioro de los términos del intercambio, constituye el mecanismo a través del cual esta dependencia cepalina, explicará la dinámica estructural entre el centro y la periferia” (Edgar Jimenez, 1988).

Las causas de esta dependencia no son achacables a los países del centro, exclusivamente, sino que se derivan también de un atraso en la modernización, variable según los países latinoamericanos. Las razones del atraso serían, en gran parte debidas a que los países latinoamericanos ya estaban atrasados desde la época de la Colonia española.

2) Hay quienes tratan de explicar el atraso y la dependencia en América Latina mediante la teoría de que la sociedad latinoamericana tuvo un modelo feudal, en el que una sociedad tradicionalista y resistente al cambio no se incorporó a la economía de mercado hasta muy tardíamente, incluso en algunas zonas aún no lo ha hecho plenamente.

Estos planteamientos son plenamente rechazados por quienes defienden una “teoría marxista de la dependencia”. Gunder Frank o Cardoso explican el atraso tratando de demostrar que América Latina siempre estuvo (desde la Colonia), incorporada al mercado mundial. Lo que ha sucedido desde entonces es que esa incorporación ha sido definida y ejercida desde la metrópoli, en términos meramente de dependencia, es decir, de la utilización del mercado en aras del beneficio de los países centrales, en especial Francia, Inglaterra, Portugal y España, con la incorporación posterior de los Estados Unidos y la actual Unión Europea, e incluso Japón, a través de organizaciones como la Comisión Trilateral.

Entre las más importantes afirmaciones de este modelo teórico, interesa resaltar la siguiente, ya que en ocasiones no se insiste lo suficientemente en ello, como cuando se habla hasta la saciedad de la pobreza y de la liberación de la misma mediante buenas intenciones “teológicas”. No se puede explicar el subdesarrollo como un fenómeno que surge de las estructuras internas (políticas, económicas, sociales o culturales) del país latinoamericano. Esta es la postura defendida precisamente por la vertiente *conservadora* de la “teoría de la dependencia”, que no acepta el cambio revolucionario, sino que propone que al ser inevitable la dependencia, por el atraso histórico, la única solución viable es aceptar esa dependencia y simplemente dejar que el tiempo y las “reformas” (dirigidas por el FMI y el Banco Mundial) vayan produciendo la superación del subdesarrollo.

Una definición del concepto de dependencia que podría ser válida dentro de la versión marxista, puede ser la siguiente (E. Jimenez, 1988): “(...) La dependencia es una situación en la cual un grupo de países tiene su estructura económica, política y social, condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la propia está sometida (...)”.

Esto último resulta, como afirma Tomás Borge, fundador del Frente Sandinista de Liberación Nacional y que fuera ministro de interior en el gobierno sandinista en Nicaragua, un axioma, casi; si analizamos el proceso de la deuda externa en los últimos años, y la llamada “década perdida” (los años ochenta) de los países latinoamericanos, es claro que existe de hecho una fuerte dependencia en lo

económico, que está íntimamente unida a los procesos políticos y sociales en los países de América latina.

Hay por lo tanto una dependencia, que obedece a causas muy concretas y que se han estudiado con amplitud. Lo que interesa es saber cuáles pueden ser las vías de solución. El marxismo latinoamericano ha dado diversas explicaciones teóricas y realizado intentos políticos diversos, según las circunstancias de cada país.

No podemos ahora desarrollar en toda su extensión este último tema, pero todos conocemos los casos de Cuba, el Chile de Salvador Allende o la revolución sandinista y las luchas que todavía se dan en El Salvador y Guatemala, etc., etc. Es la teoría del *foquismo*, explicada por Régis Debray, que fuera compañero de lucha del Ché Guevara. El político francés escribió un libro que era, según nos cuentan algunos dirigentes sandinistas, de lectura obligada entre los guerrilleros y soldados del FMLN. (Se trata de *Revolución en la revolución*). El caso es que tras la experiencia del Vietnam, los políticos estadounidenses aprendieron. A la teoría del foquismo ("hagamos no uno, sino cientos de Vietnams", que gritara el Ché), ellos respondieron con la llamada "guerra de baja intensidad", que tan buenos resultados les ha dado en Centroamérica.

La sociología se desarrolla en la dirección que se marque desde el modo de política económica que se defiende (conservadora o marxista). Se habla también en América Latina de una "sociología de la explotación". Hemos de advertir que el propósito de nuestra tesis no se centra en el desarrollo de esta temática, pero en esta introducción es preciso hacer referencia básica a ella.

b) El punto de vista de la teología de la liberación:

La sugerencia hecha por Cerutti (1983), que considera el libro de Franz Hinkelammert *Ideología del desarrollo y dialéctica de la Historia* (1970) un importante antecedente de las tesis de muchos de los filósofos y teólogos de la liberación en la actualidad, a pesar de que ellos mismos intenten dejar a un lado el reconocimiento de dicha influencia, nos ha parecido importante para entender cómo la "teoría de la dependencia" tendría una vertiente que podemos llamar de la "teología de la liberación".

Hinkelammert, un alemán que hizo su tesis doctoral en Berlín, en la que propone una crítica de la economía soviética, trata de analizar en el libro que se menciona la "posibilidad de una *dialéctica trascendental de la historia*".

Intenta mostrar cómo los modelos políticos latinoamericanos nacional-populares, con su pretensión de obviar la diferencia de clases sociales, con el pretendido objetivo de superar la dependencia respecto del poder exterior (especialmente los Estados Unidos y Europa), han sido útiles a los países del "centro" y a la ideología neoliberal, a la que acusa de *irracional*, desde el punto de vista de las víctimas de ese orden brutal.

Hinkelammert, en la línea de las críticas elaboradas por Chomsky, se refiere en términos muy duros al modelo que hay que combatir, con la ayuda de un marxismo que hay que revisar y de un cristianismo también revisado radicalmente. Los pobres se defendían, desde la Edad Media, de la subyugación del poder político-religioso mediante las "herejías". Para él, "(...) En cuanto al margen de represión también hay un cambio elemental en la ideología neocapitalista. El concepto límite que reemplaza

al estado de naturaleza de la ideología liberal iluminista es un concepto que no conoce anomalías ni desviaciones. Es un concepto a la vez de la racionalidad económica perfecta y de total integración de las normas de comportamiento. Anomalías o desviaciones existen sólo en el segundo plano de la estructura social real. La desviación no es normal o natural, es mala en sí. La desviación es irracional y se la reprime en nombre de valores irracionales”.

En el planteamiento de Hinkelammert, el humanismo de Marx, que interpreta a su manera, se convierte en praxis, al luchar por transformar las estructuras en realidad, es decir, Marx no critica los valores “positivos”, diríamos, del iluminismo liberal, sino que critica que no se hayan llevado a la práctica. La influencia del pensamiento utópico de Bloch está presente en el desarrollo de los planteamientos de Hinkelammert.

La influencia del existencialismo se observa con cierta nitidez en el pensamiento de Hinkelammert cuando propone que Marx, a quien, como señala Cerutti, atribuye Hinkelammert “el descubrimiento de una lógica trascendental” por la cual sería pensable un progresivo avance del orden “institucional” hacia el orden “espontáneo”. Estos acercamientos estarían indicando la presencia de una “dialéctica histórica” operante”. El Sartre de la *Crítica de la Razón Dialéctica* pretendía superar las contradicciones que suponía el sistema estalinista, mediante la adopción de algunas de las tesis del “humanismo existencialista”.

La propuesta para la superación de la dependencia que hace Hinkelammert supone, como señala Cerutti, la presentación del “cristianismo como “síntesis universal” posibilitante, a su juicio, de una especie de revolución permanente”.

Terminaremos esta exposición con una cita extensa del texto de Hinkelammert, ya que resulta interesante para ayudar a ir comprendiendo el desarrollo posterior de nuestro análisis de la teología de la liberación, en relación con “filósofos de la liberación” en la línea de Enrique Dussel, cuya influencia en la actualidad parece estar restringiéndose a círculos muy cerrados y elitistas, pero no por ello deben ser desdeñados, ya que en la actual situación política latinoamericana pueden llegar a tener importancia.

“(…)Al comienzo de este capítulo, -escribía Hinkelammert en 1970- habíamos distinguido tres planos distintos de la reflexión sobre la sociedad: 1) el plano de la objetividad científica; 2) el plano de una ética racional de la liberación, y 3) el plano de la metafísica de la historia. Podemos ahora pasar de nuevo por estos tres planos para establecer sus relaciones mutuas.

1.-La objetividad científica descansa en último término en la coherencia dialéctica de la teoría[...].

2.-A partir de la objetividad científica basada en la coherencia dialéctica, cabe la constitución de una ética racional implícita basada en aquélla. Se constituye por un juicio de valor que no es reducible a la deducción científica. Esta ética constituye un humanismo científico, base de la praxis revolucionaria[...].

3.-El juicio ontológico constituye la metafísica de la historia implícita en la objetividad científica[...]. En este plano [el del salto hacia el orden espontáneo], la praxis revolucionaria puede buscar su interpretación en dos salidas claramente definidas. La primera sería la interpretación atea que confía en la inmanencia del

progreso técnico-económico para producir el salto cualitativo definitivo con el peligro de caer en la infinitud negativa. Se vuelve entonces contradictoria. La segunda salida suple la mala infinitud del progreso técnico-económico ilimitado por la revelación del misterio, interpretando el progreso como el fenómeno dentro del cual la lucha por la liberación produce la madurez de los tiempos que permite la revelación total del misterio y con eso el salto hacia la sociedad definitiva. En ese punto, el humanismo de liberación se convierte en cristianismo de liberación(...).

4) El populismo:

Un aspecto fundamental, y que hay que tener muy en cuenta, por ser la base de la cual tenemos que partir en un primer análisis de esta cuarta coordenada, es el siguiente:

La noción de populismo tiene dos aspectos, relacionadas “diaméricamente” (en el sentido de Bueno). Un aspecto será definido en el contexto político, que habrá de tener diversos matices según el país de que se trate, pero con rasgos comunes. Este aspecto conlleva un análisis de lo que podemos definir como “sociología política” o inclusive “psicología social”. Es, pues, un punto de vista sociopolítico del populismo.

El otro aspecto se referirá a cuestiones filosóficas, tanto de carácter gnoseológico como ontológico, del populismo.

En cuanto a la relación del populismo con la “teoría de la dependencia”, hay que tener en cuenta la mencionada diferenciación entre la teoría “conservadora” y la “marxista”.

Cerutti (1983) señalaba, como sabemos, que en Argentina se podía hablar de dos “sectores” de la filosofía (de la liberación), el sector populista y el sector crítico del populismo, con dos subsectores dentro de cada uno de ellos. Quizá pueda hablarse de “coincidencias” o “semejanzas” entre el populismo que se deriva de la utilización de los conceptos “cepalinos” (conservador) y lo que Cerutti define -en el aspecto filosófico- como subsector de la “ambigüedad concreta” dentro del sector populista. Esta postura, representada por Casalla en Argentina, y que entonces coincidía con Dussel, en cuanto a un rechazo de Marx porque el marxismo no hace sino ir en contra del *nacionalismo* que se defiende desde el populismo, y en el fondo no hace sino apoyar un modo del imperialismo (el de la URSS, o acaso el chino).

Para evitar la confusión de los planos sociopolítico y filosófico, dividiremos el análisis en dos partes, pero antes quiero señalar un aspecto interesante al respecto, en una cita un tanto extensa, pero muy interesante, de J. Carlos Torchia E.:

“(…) La justa caracterización y comprensión histórica de este clima (intelectual de Argentina) exige un estudio objetivo. Sin embargo, sin pretensiones sistemáticas, algunos aspectos saltan a la vista, si se juzga por la producción editorial, la filosofía parece en trance de extinción. Para grupos numerosos, la cultura es un instrumento político o un concepto desfigurado por la politización. Estos son los mismos grupos para los cuales la historia es un arma de combate y, aunque hablan constantemente de recuperar la cultura nacional, no están interesados con sincero fervor en rescatar todo lo recuperable del patrimonio cultural del país, sino algunos elementos muy seleccionados, utilizables -bien o mal- en el contexto

ideológico en que se mueven. lo que queda fuera de esta selección es prácticamente la totalidad de la historia intelectual argentina. Por un traslado erróneo o interesado meten en el mismo saco la dependencia económica, que es un problema real de las relaciones de poder en el plano internacional, con la llamada "dependencia cultural", que en rigor no existe porque América Latina es, sin excluir peculiaridades, parte integrante de la cultura occidental. Por supuesto, todo lo descrito se lleva a cabo utilizando las categorías filosóficas e ideológicas de origen europeo, las mismas que se denuncian como colonialismo cultural. Lo antedicho podría no ser la totalidad del panorama pero es lo que más se ve(...)".

Lo que está claro es que se da un "deseo" de conseguir la liberación, y quizá en el sentido de Hegel, quien hablaba de que era en la Europa protestante e ilustrada donde el Espíritu llegaba a la libertad "perfecta" o plena, etc. La libertad no se alcanzó en América Latina ni dentro (libertades democráticas inexistentes a causa de golpes de Estado con sus correspondientes dictaduras militares) ni en relación con el imperialismo americano del Norte (la doctrina Monroe, y todas sus expresiones institucionalizadas, OEA, CEPAL, Iniciativa para las Américas, TLC...).

Aspecto político del populismo:

El populismo surge en América Latina a principios del siglo XX. En este período (Victor Maté, 1988) "(...) se produce el primer ensanchamiento de la arena política con la incorporación de las capas medias (...) (...) Pero... el proceso de migraciones internas (dentro del modelo de democracia burguesa) sitúa en el escenario político a los sectores más bajos de la estratificación social". Al presionar esos sectores bajos sobre la vida social y estructura de mercado, se producen aspiraciones *superiores a las posibilidades de satisfacción* que tienen las sociedades dependientes.

Ante esta presión-continúa el planteamiento de Víctor Maté- surgen los líderes que posibilitan ese ensanchamiento de la arena política... líderes que muchas veces proceden de las Fuerzas Armadas. "A estos dos elementos: masa movilizadora y elite antistatista que no revolucionaria, hay que agregar la situación de una clase media que había resultado incapaz de realizar la revolución burguesa para constituirse en clase hegemónica".

Por cierto, y antes de continuar, hay que advertir cómo se intenta explicar un fenómeno histórico que se desarrolla en América, con un modelo desarrollado en la Europa de fines del siglo XVIII y a lo largo del XIX, con las derivaciones conocidas en el actual siglo, lo que resulta desde el punto de vista gnoseológico un tanto ridículo, ya que los fenómenos, los términos, las operaciones, etc., son muy distintos. Es decir, la revolución burguesa se había dado ya y llevaba al menos un siglo consolidándose en una determinada dirección, en un proceso dialéctico con la vía revolucionaria del proletariado. No se puede pensar seriamente que podamos entender y explicar el desarrollo sociopolítico de Argentina, por mucho que en ese país se haya dado una masiva emigración de europeos, con criterios derivados del análisis de los procesos político-económicos de los países de Europa.

No entraremos en este momento en el debate propiamente dicho acerca del populismo, y vamos a exponer esquemáticamente unos elementos que pueden servirnos para delimitar o aproximar de manera general el concepto, siguiendo de nuevo la pauta marcada por Víctor Maté, quien lo describe en éstos términos, aproximadamente: "De la situación (v. supra) señalada deviene un movimiento

nacionalista y reformista, con dos enemigos que se atacan fuera del contexto de la lucha de clases: el imperialismo y la oligarquía; orientándose en lo económico por el industrialismo sustitutivo de importaciones (teóricos cepalinos) o desarrollo hacia dentro.

Es un movimiento, políticamente sin ideología; o mejor, la ideología se encuentra personalizada, emana y se subordina al líder. La movilización que genera es un estado de entusiasmo colectivo inspirado en los términos de simple justicia redistributiva.

Combina elementos del patrimonialismo: autoritarismo, personalismo, con elementos de racionalidad capitalista: elecciones, etc. En este sentido, tiene dos elementos del bonapartismo: el carácter de gobierno fuerte o autoritario y la hipertrofia del poder ejecutivo. A éstos hay que sumar un tercer elemento que también caracteriza al "bonapartismo" o "charrismo" mexicano: la organización del poder más allá del aparato estatal, canalizándose la movilización a través de la estructura partidaria y sindical".

Pondré, a continuación, a consideración del lector algunos puntos de vista respecto de la cuestión del populismo desarrollados por Alain Touraine (1989). Señala que en América Latina, "(...) la *subordinación de los movimientos sociales a la acción del Estado* constituye la limitación más grave de su capacidad de acción colectiva autónoma (...)" . No quiere decir esto que no haya intentos de lograr una acción social autónoma con fuerza política, pero hasta la fecha, no se ha logrado nunca con éxito pleno. "(...) el Estado, actor central del desarrollo, no actúa sólo en su esfera propia, regaliana: no se preocupa únicamente de la soberanía nacional y de la supervivencia económica del país. Interviene en la sociedad civil, y de forma tan profunda, incluso, que, en las sociedades dependientes, no existe separación clara entre el Estado y la sociedad civil, aunque ésta no se encuentre completamente absorbida por aquél, como en otros regímenes (...)" .

Esta situación puede llegar a crear formas políticas de "poder dual", en las que el poder sindical sea tan grande que se llegue a enfrentar al mismo Estado (caso de la empresa Pemex en México, que desde la presidencia de Carlos Salinas parece haberse intentado controlar desde el ejecutivo).

Intentemos continuar delimitando, mediante definiciones aproximativas, el concepto de populismo. Voy a recurrir una vez más a Alain Touraine, para quien "(...) El *populismo* es esa reacción, de tipo nacional, a una modernización que está dirigida desde el exterior. Su tema central es rechazar las rupturas impuestas por la acumulación capitalista o socialista, compensar la modernización inducida mediante un incremento del control colectivo de los cambios económicos y técnicos (...)" .

El populismo defiende especialmente la lucha por la continuidad de la organización sociocultural frente a "la penetración de capitales, técnicas e ideas de origen extranjero".

No nos parece adecuado-gnoseológicamente- estar de acuerdo con Touraine cuando afirma que el populismo se opone a la filosofía de las Luces y al carácter natural, casi científico-dice- del proceso de modernización. Los líderes populistas de Latinoamérica, no se oponen a un avance científico, basado en el modelo europeo por convicción propia; pensamos, más bien, que su manera de proceder sea un intento

de no ser absorbidos por el imperialismo exterior, el cual se cuida bien de que los países dependientes no alcancen el nivel que ellos mismos han logrado (y que les permite mantener una hegemonía económica y militar basada precisamente en el hecho de ese diferente nivel de “modernización”). Resumiendo, no es que el populismo adopte ciertas posturas políticas por interés de sus líderes, sino más bien por la imposibilidad de lograr otra cosa mejor. Cuando un país como Venezuela o Chile, por citar cualquiera de ellos, va avanzando adecuadamente, se le presiona mediante el uso político de la deuda externa. Cuando la sociedad nicaragüense busca su propio modo de desarrollo independiente, se presiona desde los Estados Unidos a través de una larga y cruel guerra de baja intensidad, etc.

Una característica muy importante del populismo, acertadamente expuesta por Touraine, es su oposición “a toda idea de conflicto social interno, en particular a la lucha de clases. El pueblo al que se refiere el populismo no es una clase sino una comunidad”.

Esta cuestión precisa una reflexión más amplia, que abordaremos ahora en sus líneas fundamentales, mediante el análisis de una cita un tanto amplia de Touraine:

“(…) Emplea [el populismo] un lenguaje antielitista pero que no debemos confundir con la ideología anticapitalista de los movimientos de clase occidentales. De ahí las difíciles relaciones entre el populismo y los partidos marxistas: tienen en común, en la mayor parte del mundo el antioccidentalismo y el antiimperialismo, pero mientras que los primeros apelan a la especificidad nacional, los otros hablan en nombre de clases populares, de hecho poco constituidas y, cada vez más, de los intereses de la Unión Soviética, identificados con los de las clases populares a nivel mundial. Los regímenes populistas son antioligárquicos, antielitistas e igualitarios, pero apuntan más a la integración de una colectividad nacional, a la identificación del pueblo y del poder, que al desarrollo y a la superación de las luchas sociales estructurales (...)”.

Respecto de las relaciones de estos regímenes con la Iglesia y el papel de la teología de la liberación, hay que advertir que, mientras esa teología esté al lado de los movimientos “marxistas” -lo que, como se verá, resulta *hoy* dudoso, al menos en el caso de algunos de sus representantes más conocidos- podemos concluir con evidencia, que será rechazada por los gobiernos populistas (nacional-populistas como los define Touraine). Resulta esclarecedor, en este sentido, el caso del rechazo del gobierno mexicano y del nuncio apostólico Jerónimo Prigione, respecto del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, que gozó unos días de la atención de la prensa mundial a raíz del conflicto guerrillero en Chiapas, que estallaba el mismo día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (o NAFTA, las siglas en inglés). Este obispo fue acusado desde el Vaticano de “aplicar un análisis marxista de la sociedad y de reducir el contenido evangélico al ámbito de la lucha social”.

Volviendo al texto de Touraine, notamos un punto en el cual acaso haya que precisar lo siguiente: se habla de que los gobiernos populistas son antielitistas, pero hay que advertir que lo son sólo en su retórica demagógica, ya que de hecho ellos mismos forman una poderosa elite que controla mediante un sistema de clientelismo y “compadreo” con las elites económicas, todo intento de lograr una sociedad equilibrada en cuanto a niveles de bienestar y libertad política. En ocasiones el libro de Touraine resulta, acaso por el afán de ser objetivo (permanecer en la perspectiva *etic*) y mantenerse en un plano meramente “científico”, excesivamente neutro. En las ciencias sociales hay que tener presente

que no hay una sola metodología que sea la clave infalible para explicar los problemas. En los análisis políticos, culturales y económicos, entran factores como son las "Ideas", de origen filosófico o teológico, incluso jurídico, que no se pueden medir con los mismos parámetros que los utilizados en las ciencias llamadas "naturales". Resulta necesario tener muy presente esto y acaso sea útil al respecto referirnos a la diferenciación que hace Gustavo Bueno entre metodologías alfa y beta operatorias.

En cuanto a la influencia de las transformaciones en el "orden mundial" a raíz de la "caída" de la URSS, evidentemente ha de provocar cambios respecto de la conveniencia, por parte de los Estados Unidos, de hacer intentos de cambiar la situación que en América Latina hacía conveniente (para ellos, los yanquis) la existencia de esos regímenes populistas corruptos y demagogos. Es posible que ahora se luche en el terreno de la política exterior norteamericana por instaurar modelos semejantes a la democracias controladas por organismos "paralelos" como el FMI, el BM o la Comisión Trilateral. Lo que es dudoso es que esas democracias logren superar la dependencia, que incluso se vea probablemente aumentada, como parece ser que empieza a observarse especialmente en el caso de México.

(sobre el papel de los intelectuales en el populismo):

"(...) La apelación directa al *pueblo*-continúa Touraine-elimina las formas de representación política habituales en Occidente. Y como el pueblo no se organiza espontáneamente por sí mismo, se da a los intelectuales y a una parte de las clases medias un papel central. Estos intelectuales no juegan aquí el mismo papel que en la filosofía de la *Luces*, donde eran mediadores entre poblaciones y unos principios impersonales, científicos. Los intelectuales populistas no hablan en nombre del pueblo, sino de *su* pueblo, y son agentes de formación de una conciencia nacional. La relación de los intelectuales y del pueblo es tan central en los movimientos populistas como el de las clases sociales y de los partidos políticos en el modelo occidental o como el de la clase y de la vanguardia revolucionaria en el modelo comunista(...)".

James Petras (1991) ha realizado un interesante análisis del papel de los intelectuales en América Latina. En otro ámbito (el europeo), también podemos contar con un interesante análisis, al que vamos a hacer también referencia. Nos referimos al que realizó Bueno en la revista "Los Cuadernos del Norte" (1988). Este asunto hay que tenerlo muy presente por la importancia que tiene el papel de los intelectuales en las relaciones y estructuras del poder, tanto político como económico y sociocultural.

a) la explicación de James Petras:

Petras coincide en gran parte con las tesis de Bueno respecto de los "intelectuales como impostores", al menos en lo referente al hecho de que existe un mito, todavía, en América Latina (y acaso también en Europa o los Estados Unidos). Se trataría, a juicio de Petras, del mito de los intelectuales como "inteligencia crítica y aun revolucionaria, (marginal al sistema de la propiedad)".

Ese intelectual "mítico" habría sido objeto de diatribas, en el pasado, de terratenientes clericales, y actualmente de las lanzadas desde el mundo de los negocios y los medios de comunicación del "norte". Los intelectuales - advierte Petras - se han identificado a sí mismos en muchos casos como los *portadores de*

causas progresistas de acuerdo a sus propias interpretaciones e ideologías”. Así sucedería en el caso de aquellos “filósofos de la liberación” en Argentina, que serán definidos por Cerutti como el sector populista (ambos subsectores, el de la ambigüedad concreta y el de la abstracta). Habrá que analizar también el caso de Leopoldo Zea, el cual es “clasificado” por Cerutti en el sector de la filosofía de la liberación formado por los “críticos del populismo”, dentro del subsector “historicista”. Acaso haya de considerar a Zea dentro de la clasificación propuesta por Bueno como un intelectual formato I, cuando propone una filosofía orteguiana, que es más bien conservadora políticamente (de derecha), y que sin embargo, se adapta a los intereses del modelo dominante en la política de su país, especialmente nacional-popular (en el sentido de Touraine), cosa que posiblemente sea más fácil de mostrar en la época del presidente Luis Echeverría, a quien Zea parecía casi admirar.

Esa herencia histórica ha dado lugar a una “herencia ambigua”, que provoca la existencia de intelectuales-los *impostores* de que habla Bueno-“distribuidos a través del espectro político, más a menudo en el campo conservador” (Petras).

Existe otra ambigüedad, más preocupante, quizá que la anterior, y relacionada con ella diaméricamente; se trata de la “doble lealtad”. Refiriéndose a los “intelectuales impostores” (en el sentido de Bueno), nos señala Petras que “sus corazones están con el interior (con las luchas populares) mientras que sus mentes-e ideologías-están formadas por la experiencia europea y estadounidense”. Quizá sea de esta misma ambigüedad de la que procede esa capacidad para cambiar de izquierda a derecha (o centro, si se diera el caso) de los “intelectuales”.

Tras esbozar las “transformaciones” habidas en la clase de los intelectuales de América latina, -desde los de los años 60, en que los movimientos de masas les hicieron virar hacia la izquierda, del mismo modo que los triunfos en los 70 de militares de los regímenes neoliberales les hicieron virar a la derecha o hacia la democracia liberal en los ochenta- advierte que hay todavía *una minoría comprometida*. Esa minoría de “intelectuales revolucionarios”, en definición de Petras, tiene diversas fuentes “ideológico-filosóficas”. Unos proceden de la teología de la liberación cristiana; otros de la teoría y práctica marxista; de los sindicatos, donde se educaron en grupos de estudio y prácticas llevadas a cabo tanto en los propios sindicatos como en organizaciones comunitarias; (es el caso de muchos intelectuales que trabajan en México dentro del partido de la revolución democrática, PRD, partido que acaso empiece a desarrollar un modo de trabajo político encaminado a lograr el éxito electoral trabajando desde la oposición, cosa que, si seguimos la tesis de Touraine, no se ha dado eficazmente en América Latina). Por último, se cuenta en esta clase de intelectuales, los “sobrevivientes” individuales de los años 60 y 70, quienes han unido fuerzas con un “creciente núcleo de académicos radicales de los 80 para retar la ortodoxia dominante de la *intelligentsia* neo-liberal ubicada en los centros de investigación patrocinados por el extranjero” (Petras).

El intelectual comprometido no es-en este sentido se expresa Petras-el “guía, el espíritu que ilumina o la luz que ilumina al pueblo”, el pueblo “ya se halla ilustrado”, lo que le pide al intelectual es que colabore en su emancipación y en la lucha por obtener un orden social “más equitativo e igualitario”, labor que han de realizar aportando soluciones y estrategias para tratar con sus adversarios en el terreno político.

b) La explicación de Gustavo Bueno:

El artículo de Bueno sobre los intelectuales en general, y el análisis especial de los impostores, no se refiere específicamente al caso de los latinoamericanos, pero sus propuestas pueden ser válidas en el caso que nos ocupa.

Por lo pronto, hay que tener en cuenta algo que puede parecer obvio, pero que podría no estar claro en muchos casos. Me refiero al hecho, señalado por Bueno, de que ya no son los “escritores” quienes desempeñan el papel de intelectuales (en tanto un monopolio), tal como venía siendo considerado desde la Ilustración. Existen hoy otros profesionales que pueden ser considerados como “intelectuales”, que serían los periodistas, principalmente de radio y T.V.

El concepto de intelectual, en el sentido de “iluminador”, resulta meramente metafísico, ideológico. A través de las definiciones metafísicas, con connotaciones elitistas —una vez más el caso de los intelectuales populistas, dentro de los que hay filósofos y teólogos de la liberación, como sabemos—, el intelectual se presenta a sí mismo como el que trae al pueblo la “luz”, como lo hacían los sacerdotes cristianos. Este sería el perfil básico del intelectual en sentido metafísico, tal como Bueno lo desarrolla en su ensayo.

Otro perfil del intelectual es el que, libre de sus connotaciones metafísicas, coincidiría con el llamado por Gramsci “intelectual orgánico”, es decir, los científicos, profesores, maestros, ingenieros y sacerdotes).

Para tratar de “redefinir” el concepto de intelectual, y estar así en condiciones de hacer una crítica positiva de la impostura, propone Bueno la existencia de tres formatos (los más destacados, aunque haya otros) de intelectuales:

Formato I: Compuesto por a) intelectuales de izquierda; b) intelectuales de derecha y c) intelectuales de centro.

Formato II: Está dividido en dos grupos, a saber: a) el de los tecnólogos (ingenieros, médicos, etc.); y b) el de los ideólogos (escritores, políticos, artistas, etc.).

Formato III: El grupo formado por “todos los individuos de la clase *homo sapiens sapiens*”.

El intelectual —nos dice Bueno— “por independiente que sea, ha de adaptarse a la ideología de su >público<”.

El formato de intelectual que mejor se presta para ser considerado en la categoría de los impostores, es el del formato I, porque no habla en nombre de unos conocimientos que domina, sino que pretende poder abarcar el Saber, que transmitirá a su público, su pueblo, asegurándole que así logrará la “iluminación”. Cuando ese pueblo consiga ilustrarse, de tal manera que se de cuenta de que ha sido víctima del engaño de parte del impostor, el rechazo será inevitable. Cuando la multitud se halle ilustrada los impostores no serán necesarios a la sociedad, en tanto son intelectuales del formato I. Un ejemplo de impostor, es Mahoma, cuando dice que el arcángel San Gabriel mismo le transmitió la divina revelación. O el caso de los sofistas, que reúnen una de las características esenciales de los intelectuales impostores, a saber: la defensa de intereses de quienes forman los distintos “grupos” de intelectuales, que no hablan en nombre de algo exterior a ellos (la ciencia, un oficio o una disciplina) sino en nombre de su clientela, pero como

mediadores de quienes ellos mismos no son sino cadena transmisora para el funcionamiento adecuado de una sociedad, dependiente de quienes ostentan el poder. Por esto, incluso los políticos hacen en ocasiones un papel semejante a los intelectuales, cuando vemos que hablan, por necesidad de su propio trabajo, acerca de cuestiones relacionadas con múltiples fenómenos, pero sin el rigor necesario en el campo científico.

Aspecto filosófico del populismo:

Las relaciones entre el populismo y las distintas “versiones” de la filosofía de la liberación latinoamericana, las vamos a desarrollar en un capítulo específico. Habrá que aclarar si filósofos tan influyentes como Zea pueden ser considerados o no como “populistas”. Habrá que mostrar cómo la teología de la liberación, en el caso de algunos de sus representantes destacados, se va convirtiendo en algo exclusivo de ciertas elites “intelectuales”, alejándose cada vez más en su discurso y en la praxis de las bases sociales.

En cuanto al caso de Dussel, a quien Cerutti consideraba hace ya veinte años -aproximadamente- populista, habrá de servirnos para analizar si existen dentro de la teología de la liberación algunos exponentes que puedan ser definidos como populistas. En el caso de Dussel, al menos, parece ser que sí se da con claridad el populismo filosófico, en su versión eticista-teológica.

Habrá que considerar el caso del análisis que desde posiciones marxistas se hace de la posibilidad de una filosofía de la liberación latinoamericana. En estos momentos (1997) hay en Cuba un importante grupo de filósofos que han desarrollado ampliamente este análisis. Parece ser que se está trabajando en el sentido de querer formar lo que denomina Petras “intelectuales comprometidos”, que han de ayudar en las luchas populares de liberación, lo que al parecer no resulta sencillo, teniendo en cuenta el poder de convicción que ejerce sobre los intelectuales en general la “bóveda ideológica” (en el sentido de Bueno) bajo la que se cobijan muchos de ellos al amparo de quienes ostentan el poder económico y político en estos momentos.

CAPITULO TERCERO

LA III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO.

ESTUDIO CRITICO DEL LLAMADO DOCUMENTO DE P U E B L A.

Algunas aclaraciones de carácter gnoseológico :

Dado que el material que nos disponemos a estudiar tiene unas características que podemos considerar poco usuales para el trabajo de un filósofo-pensamos en el manejo de “dogmas de fe”-,pero que pueden interesarle por sus conexiones con los materiales que trabaja al estudiar las relaciones de los hombres entre sí y con el medio en que ellas se desarrollan,habrá de plantear unas coordenadas que eviten el perdernos en medio de lo que Heidegger llamaba,acaso muy en serio,las “sendas perdidas” en la búsqueda del Ser.

Como veremos,toda la importancia que concedemos a los documentos del papa no la adquieren para nosotros desde una perspectiva de creyentes en esos dogmas que fundamentan la acción normada desde la fe cristiana,sino que las consideramos importantes para el estudio filosófico,que emprendemos desde una *filosofía materialista*,desde la que entendemos que la importancia de,por ejemplo,el “documento de PUEBLA”,radica precisamente en su incidencia sobre las relaciones materiales entre los diversos grupos sociales que tienen que ver con esa “norma ceremonial”,que afecta a los fines de la acción de dichos grupos.

I.-La distinción “emic/”etic”,como primer término gnoseológico a tener en cuenta:

No es el lugar ni momento para desarrollar esta cuestión a fondo,sólo lo imprescindible para entendernos de aquí en adelante.Bien,el profesor Gustavo Bueno,de la universidad de Oviedo(Asturias;España)establece algunas diferencias con el planteamiento de Pike al respecto de esta distinción fundamental.Lo que voy a comentar a continuación se explica a fondo en el libro de Bueno que lleva por título Nosotros y ellos.(*Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/ etc de Pike*).

Los que manejan estos conceptos serían los lingüistas,etnógrafos,antropólogos,historiadores...Cuando éstos”dicen intentar el conocimiento de determinadas instituciones,gestas,ceremonias,o,en general,contenidos culturales de un pueblo estarían propiamente:

1:

(a)O bien tratando de *reproducir* esos contenidos culturales tal como se les aparecen a los individuos humanos(actores,agentes)que pertenecen al pueblo o cultura de referencia.

(b)O bien tratando de *reproducir* las operaciones que los sujetos agentes de esas gestas,ceremonias.etc.llevan a efecto cuando las realizan.

En los casos (a) y (b) se estaría procediendo desde un punto de vista *emic*.

2:

O bien se está tratando de *reproducir*, o al menos, fijar las coordenadas, de estos contenidos culturales a partir de factores que acaso no son percibidos como internos por los miembros de ese pueblo, o agente de referencia, sin que por ello (al menos, según la tesis “eticista”) tengamos que abandonar la pretensión de haber alcanzado un mayor grado de potencia en la reconstrucción. Estaremos entonces en una perspectiva *etic*.”.()

En el caso de la teología de la liberación y la relación entre el misionero, pongamos por caso, dominico, en cualquier lugar donde se haya establecido con la misión de evangelizar, la relación con los sujetos a quienes dirige su estrategia, tiene que ver con esta distinción que no es, ni mucho menos, cuestión meramente teórica. Su importancia la iremos constatando, por ejemplo, al observar la relación entre el indígena y el miembro de una secta protestante, que además de la relación directa, lleva, aunque se presente como oculta, o lejana, o para algunos incluso, ni siquiera se de, con los intereses *prolépticos*, fines de acción política y económica, de los actores de la Casa Blanca en Washington o en los despachos de la CIA.

Otro tanto podríamos decir respecto de la relación indígena-misionero respecto de los fines del Arzobispado “x” y de quienes desde el Vaticano, establecen las *normas* fundamentales de todo ese ensamblaje de ceremonias y las normas con ellas “entretejidas”, de modo, diríamos, dialéctico.

2.-las operaciones consideradas en dentro del campo antropológico. Segundo elemento gnoseológico a tener en cuenta.

Por considerarlo crucial para nuestro estudio, vamos a referir brevemente algunas aportaciones del profesor David Alvargonzález(1989).

“(…)Por tanto a la hora de intentar estudiar las operaciones como parte del campo antropológico, parece imprescindible distinguir estos dos tipos: por una parte, las operaciones que realiza el nativo y que aparecen como un término más de la categoricidad antropológica; por otra parte, las operaciones que realiza el científico que, operando con los términos del campo, intenta consolidar un cierre de operaciones entre tales términos y establecer relaciones esenciales entre ellos. La distinción no debe sorprendernos, (...) (...) pues de acuerdo con los trabajos gnoseológico-especiales desde la teoría del cierre categorial, las ciencias humanas se caracterizan precisamente por el hecho de que las operaciones aparecen como términos de sus campos. Las ciencias humanas estudian campos que incluyen individuos en cuanto que realizan operaciones (...)”.

Sin duda, el ideal de la ciencia es llegar a establecer lo más exactamente posible la relación entre los diversos componentes de sus campos, pero en el caso de las ciencias sociales, en ocasiones es imposible acceder a esa esencia a la que se aspira conocer en un cien por ciento, pero dada la premura de pautas de acción, en muchas ocasiones es suficiente conocer al menos los componentes fisicalistas del eje semántico y tratar de actuar, por ejemplo, en determinado momento de la praxis política, aún sabiendo que no conocemos con exactitud científica, pero al menos tenemos bastante grado de certeza como para procurar no errar excesivamente. Quizá el defecto de muchos intelectuales sea, precisamente, que por

una pretendida eficacia científica, su capacidad de acción directa o indirecta, provocada por esa supuesta exigencia de rigor, se convierte en factor de reacción o de reacción (en contra de los intereses de quienes políticamente esperan alguna ayuda de la labor investigadora).

Al respecto de lo comentado, citaremos a un certero investigador, fallecido en pleno auge vital e intelectual. Se trata del antropólogo y ensayista Alberto Cardín, quien nos advertía lo siguiente:

“(...) la función crítica de la antropología consiste precisamente en subrayar que las diferencias de categorización de los grupos sociales y los elementos naturales crean barreras de comunicación difícilmente sorteables, mientras que cualquier complacencia de tipo universalista se hace inmediatamente cómplice de la igualación entrópica de todas las culturas patrocinada por occidente con la ayuda ideológica de las concepciones naturalistas y étic de las ciencias sociales”.

En este momento introduciremos un problema fundamental para comprender por qué, desde nuestras coordenadas - que son las del materialismo filosófico desarrollado por Gustavo Bueno -, el estudio de la teología de la liberación supone que nos moveremos en el terreno de la “antropología filosófica”. En el libro *El animal divino*, plantea Bueno que “(...) una *teoría de la evolución de las religiones* es la forma única y adecuada a la que ha de someterse todo intento de comprensión racional de los fenómenos religiosos. Y esta forma (...) (...) no podría ser desarrollada como ciencia (...)”. “(...) nosotros suponemos que la filosofía de la religión se reduce a la antropología filosófica (...)”.

Por otra parte, y siguiendo los planteamientos del citado libro los fenómenos religiosos se dan en el plano

fenomenológico (aspectos psicológicos, aspectos sociológicos), pero en el plano ontológico reconocemos - de ahí la importancia de entender el proceso de evolución de las religiones - que su origen parte de los *númenes animales*.

Sobre la advertencia de la necesidad de una “perspectiva gnoseológica y crítica en filosofía de la religión”, observamos una puntualización muy importante, pues hemos de reconocer que es clave. Por ejemplo, en el caso de la decisión, por parte de los llamados teólogos de la liberación, de apoyar o no a Leonardo Boff en su postura respecto al Vaticano. Esto explicaría muchas dudas que nos plantea el “giro” que, pongamos por caso, han tomado los últimos libros publicados por Gustavo Gutiérrez, si los comparamos con su conocido y difundido *Teología de la liberación*. Nos referimos a la siguiente reflexión propuesta por Bueno:

“(...) Y ocurre que no hay una, sino múltiples definiciones “religiosas” (confesionales) del presente, definiciones que implican una toma de posición ineludible ante esas mismas confesiones. (“Quien no está conmigo está contra mí”).

Lo que argumentamos no es sino que a Boff, en su enfrentamiento *radical*, que pudiera haber provocado en América Latina un nuevo cisma de la Iglesia católica, los demás teólogos lo dejaron solo. Pero acaso pudiésemos enfocar esto desde la perspectiva siguiente, relacionada con lo que Bueno ha planteado como característico de las religiones en su fase terciaria, producto de la dialéctica interna de las mismas, a saber:

“(…)el *período último*, que estaría desarrollándose en nuestro siglo, tampoco significaría el fin abrupto de la religiosidad, sino, a lo sumo, el final, no ya de las religiones positivas tradicionales, pero sí el final de su capacidad creadora de formas nuevas(…)”.

Cuando analicemos el apartado del Documento de Puebla titulado : ”pasado, presente y futuro de la evangelización, podremos comprender, dialécticamente, la cuestión del “hoy”, desde la perspectiva de la filosofía materialista de la religión. Nos referimos a la perspectiva del pasado y la del futuro,” desde el hoy. Por ejemplo, la influencia de la filosofía griega en el cristianismo o en el Islam. O al hecho de que “hoy “ se da una situación en la cual renace” la atención hacia los démones del helenismo”.

La crítica filosófica de la religión es precisa pues, para romper ese “cerrojo” teológico que las religiones han forjado desde su fase “secundaria”. Veamos, con brevedad, qué sentido tiene esta afirmación en *El animal divino*:

“(…)Estas autoconcepciones que las religiones, a partir de su fase secundaria, suelen llevar acopladas (como una suerte de metalenguaje entretejido en el propio lenguaje-objeto) actuará como un *cerrojo teológico*, en el sentido de que, dado su alcance trascendental, impedirá a cada religión (o al menos dificultará) el salir de su propio ámbito mitológico. (Los *Vedas*, por ejemplo, son considerados como textos sagrados, conocidos por revelación divina: *Sruti*, literalmente “oír”, “audición divina”; en el *Corán* LIII;3, se lee: “El (Mahoma) no habla de su cosecha”).

Un asunto importante, en nuestro estudio, que por el momento sólo señalamos, es el hecho de que los conceptos de antropología y de cultura no se pueden reducir uno al otro, y lo advierto porque es más que probable que se lleve, quizá de manera inocente, pero inaceptable desde la filosofía, esta reducción.

Continuamos en el ámbito de las coordenadas gnoseológicas. Y vamos a proceder a introducir unos términos de enorme importancia. Se trata de aclarar el papel de la filosofía en el manejo del “material específicamente religioso”. En este aspecto, advierte Bueno:

“(…)La filosofía(…)(…) tendrá que mantener Ideas de *Religión y Hombre* que no son propiamente empíricas. Y no porque sean formales. Son *normativas*, no ya en el sentido de pretender afirmar lo que *debe ser* en un futuro la religión o el hombre (en lugar de atenerse a lo que es o ha sido) sino en el sentido de que pretenden afirmar normativamente *lo que debemos pensar* de la Idea de hombre y de la Idea de religión, una vez fijadas sus definiciones esenciales(…)”.

Esto es preciso matizarlo, ya que se da la necesidad de que “la gnoseología de la religión se desarrolle como filosofía ontológica.

3.-La relación entre el núcleo y la esencia de las religiones, en tanto componente gnoseológico decisivo para la ontología de la religión. El factor cuerpo y su relevancia.

Una de las propuestas de mayor relevancia de *El animal divino*, -y su relevancia radica en la importancia crítica para entender filosóficamente la teología de la liberación y su papel en la liberación en general- es la siguiente: el carácter de “género combinatorio, y no especie porfiriana, de la Idea de esencia que proponemos, con Bueno, para el ejercicio crítico que estamos ensayando.

Sobre el concepto de esencia,por tanto,resulta pertinente aclarar lo siguiente,en el caso que nos ocupa:

“(…)una concepción ontológica o un uso práctico de la Idea de esencia como especie porfiriana(una concepción que está correlacionada con el fijismo de la ontología megárica)ha de considerarse aquí como notoriamente inadecuada(…)(…)el género combinatorio es el lugar lógico donde habría que ir(suponemos)para aproximarnos a un concepto ontológico adecuado de esencia(…)”.

Esto anterior es sólo un postulado necesario,pero el planteamiento fundamental a que nos referíamos es desarrollado a partir de la introducción de un proceso de combinación que introduce la Idea de *núcleo*,establecido,”(…)como diferencia constitutiva(que ni siquiera tiene que ser invariante)(…)”.

Núcleo y esencia de la religión son diversos,nos porque “(…)la esencia sólo se da(como género generado)en su desarrollo-[esto es,en el desarrollo del “núcleo”].

En torno a lo que mencionamos como “exterioridad” respecto al núcleo y la esencia de la religión,”afinando” más los conceptos,introduciremos el término *cuerpo*-o también “corteza”,podríamos decir.

Podemos hablar,entonces,de “curso de la esencia”,en los siguientes términos que leemos en *El animal divino*:

“(…)[Cuerpo]El conjunto de aquellas determinaciones de la esencia que proceden del exterior del núcleo,pero que lo envuelven a medida que van apareciendo(…)”.-

Una aclaración que podrá parecer elemental,pero no por ello la consideramos insignificante,es la siguiente:cuando dos núcleos se enfrentan,puede desaparecer uno(Roma o Teología de la Liberación);o dar lugar a dos núcleos ya diferenciados(Reforma Protestante).

4.-Diferencias que caracterizan la filosofía materialista de la religión de otros planteamientos sobre la cuestión aquí tratada.

En cuanto a que,por ejemplo,la filosofía de Zubiri,que se basa en la Escolástica de la Edad Media-lo mismo diremos de Ellacuría y otros,entre los que colocamos a Enrique Dussel,cuando se presenta bajo la faz de teólogo,al menos,ya veremos lo que ocurre con el Dussel filósofo,aunque yo,en base a sus escritos,lo he denominado con el poco ortodoxo nombre de “teósofo”-sea una *verdadera filosofía de la religión*,hay que tener presente,una vez más,lo que Bueno plantea en *El animal divino*(p.111):

“(…)La temática de la filosofía de la religión deberá quedar,pues,repertida entre la Filosofía moral y entre la Teología dogmática.No cabe una disciplina,dentro de las coordenadas escolásticas,que pueda asumir las tareas de la filosofía de la religión(…)”.

De esto último saquemos las conclusiones y tendremos claro los límites que enfrenta la capacidad *crítica* de dichos filósofos.

Veremos cómo este planteamiento resulta demoledor en el momento que se somete a la crítica filosófica el concepto de libertad,desde los análisis que llevara a cabo

Espinoza, por ejemplo. Son discutibles, en el terreno de la utilidad práctica de los movimientos políticos que han sido incluso promovidos por los teólogos de la liberación, pero ello no impide que desde la filosofía se critique lo que resulta falaz en cuanto componente interno de la teología.

Como explica Bueno :

“(...)el *sobrenaturalismo* bloquearía la posibilidad de un proyecto de Antropología especulativa en la edad del Cristianismo, pues el cristianismo elevó al hombre no sólo sobre los animales, sino también sobre los demonios y sobre los ángeles. Pero todo esto en función, no ya de la naturaleza humana, accesible a una ciencia racional, sino de esa sobrenaturaleza con la que Dios adornó al hombre, poniéndolo en un plano sobrenatural, incorporándolo al Reino de la Gracia. Ahora el hombre, por ello, ni siquiera podría concebirse ya como campo de alguna ciencia(...)”

Tendremos ocasiones de mostrar cómo esto es así, con detalle. Por ahora sea quizá suficiente recordar cómo desde el Vaticano, se ha insistido-Ratzinger-en que la teología de la liberación, en su afán por recurrir a las “ciencias sociales”, se aparta de la ortodoxia y pone en un plano secundario el contenido esencial de la teología dogmática.

A modo de aclaración:

Anticipando alguna posible crítica, en el sentido de que el materialismo que defendemos en esta tesis, llevaría a posiciones alejadas, o que no valoran adecuadamente, la perspectiva moral y ética de los problemas con que se enfrentan los latinoamericanos que han luchado por la liberación, desde las posturas católicas más progresistas, en favor de una mejora de las condiciones materiales, y morales-espirituales, dirían ellos-de esos millones de marginados, por el momento valgan estas breves matizaciones, que se han de ir desarrollando dialécticamente, con el manejo de los materiales que serán sometidos a la crítica filosófica.

No pensamos que haya de seguir la pauta que Foucault, que con altanera superioridad se proponía desde un país metropolitano(?colonizador?) en los años sesenta; aquello de “estudiar a los hombres como si fuesen hormigas”, sea la adecuada posición a adoptar.

Consideramos más bien lo siguiente, a saber:

“(...)una ciencia práctica puede así ser considerada como encarnando “un interés más elevado” (pragmáticamente, moralmente, socialmente) que el que conviene a las ciencias especulativas. Así lo sostuvieron estoicos y epicúreos (subordinación de la Lógica y la Física a la Ética)(...)”.

EL DOCUMENTO DE PUEBLA

1.-Proceso de génesis:

Podemos afirmar que la “raíz” de este III encuentro del CELAM (Conferencia Episcopal Latino Americana), que culmina con la publicación del Documento de PUEBLA (México), en enero de 1979, surge ya en el Concilio Vaticano II (que abarca el

período 1962-1965), cuyos planteamientos son la base de los primeros escritos de Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano, quien, como se comentaba en el capítulo primero de este trabajo, puede ser considerado “padre” de la teología de la liberación.

Es también parte de la raíz, aunque ella misma derivada del Concilio, la II Conferencia del CELAM, celebrada en MEDELLIN, Colombia, en 1968.

Consideramos de suma importancia el hecho de que coincide prácticamente PUEBLA con los inicios del papado de Juan Pablo II, el polaco Karol Wojtyła, conocido por su radical anticomunismo.

Pueden no ser gratuitos hechos tales como el ascenso, con apoyo del papa, de acérrimos enemigos de la teología de la liberación y de MEDELLIN, cual es el caso de Monseñor Alfonso López Trujillo. Este influyente monseñor latinoamericano escribe, respecto del CELAM, lo siguiente:

“(…) Los Papas, en diversas oportunidades, manifestaron su opinión sobre el CELAM no solamente para recomendarlo, sino para llamarlo organismo *providencial*”. (...) (...)” *Señal e instrumento de la colegialidad episcopal: “id quod, cognitum, ducit in cognitionem alius rei”*.” La realidad conocida—decía a propósito de las reflexiones sobre MEDELLIN—es el CELAM; ella conduce a otra realidad, a saber: la colegialidad episcopal”. Y continúa: “(...) Colegialidad episcopal significa *comunidad episcopal, fraternidad episcopal, afecto episcopal, amor episcopal*. Es la gran comunidad eclesial de base de la comunidad eclesial latinoamericana. Es la *familia, el hogar, el dulce hogar* de los obispos latinoamericanos. (...)”.

No hacemos referencia a estas palabras de Trujillo para adornar esta introducción al estudio del Documento de Puebla, sino para que se advierta cómo ya se quiere dar a entender que las Comunidades Eclesiales de Base han de ser fieles y “dóciles” a sus obispos.

Claro está que cuando en una región, como sucede en el llamado Sureste mexicano, hay treinta obispos que están trabajando en la línea de la teología de la liberación, no resulta fácil contrarrestar esa fuerza, diríamos, “política”, en el seno de la institución eclesial.

Continuaremos utilizando el texto de López Trujillo, pues nos viene bien para entender la postura de la jerarquía ortodoxa de la Iglesia romana y sus seguidores en América Latina. Monseñor insiste especialmente en los siguientes resultados de MEDELLIN, cuando afirma que: “(...) g: “Ha dado nueva dimensión a la pastoral, favoreciendo una ulterior toma de conciencia de los problemas que afectan a América Latina y un mejor conocimiento de las realidades concretas del continente —[subrayo]— *en orden a la evangelización*”. Y punto h—[establece Trujillo desde el a hasta el j]: “Ha llamado la atención—[MEDELLIN]—respecto a la necesidad de una sociedad más justa en un continente cristiano, para —[subrayo]— *la eficacia de la evangelización*”.

Concepto de liberación defendido por López Trujillo:

Según los intereses de Trujillo, la interpretación que daba MEDELLIN sobre el concepto clave del Documento colombiano de *liberación*, va en la línea más rancia de la Iglesia vaticana, una línea en que el hilo conductor se centra en el *agustinismo político*, a saber: 2 (...) Es claro, entonces, que el concepto de *liberación* que introduce

Nedellín es de extracción teológica, pues está esencialmente vinculado a la *acción salvadora* de Cristo, a su muerte y resurrección”

Como es una idea fundamental, se establecerá como principio e idea inspiradora para la Iglesia Latinoamericana que esa liberación cristológica será la base del proyecto educativo defendido por el CELAM. Como hay mucho material por delante, esta cuestión de la “cristología”, tan espinosa en las relaciones Vaticano-Teología de la Liberación, tendremos ocasión de entrar más a fondo en ello.

Pero terminemos insistiendo, con López Trujillo-lo que nos ha de ser útil para comprender ese concepto de agustinismo político al que acabamos de hacer referencia, en el sentido de que la salvación plena está en la Ciudad de Dios, y que el mundo de lo cotidiano, las relaciones “políticas” en la Tierra, serán siempre seno de la maldad, del pecado. Queremos decir con esto que las palabras de López Trujillo se refieren a una salvación plena, pero en el más allá, cosa difícilmente aceptable para quien ve que su vida está constantemente puesta en peligro por las exigencias vitales urgentes (medicina, alimento básico, tierra donde vivir, etc), claro que esto lo saben muy bien los dirigentes de las “sectas” y quienes desde los Estados Unidos los apoyan.

Para monseñor Trujillo, por tanto, la liberación implica la fe en la resurrección, al final de los tiempos, porque su liberación es tan especial que acaso por ello nunca se cristianizaron plenamente quienes seguían siendo “como esclavos” durante la colonia española. Veamos, pues, qué nos dice en su comentario de MEDELLIN Trujillo:

“(…)La liberación implica un morir con Cristo y un resucitar con él. Muriendo con Cristo, el hombre empieza a liberarse de la servidumbre del pecado y de sus consecuencias; resucitando con Cristo, el hombre se transforma en hombre nuevo a imagen de Cristo resucitado, liberador(…)”. Esta es una cita literal que hace Trujillo de MEDELLIN (p. 5758), que resulta, en el contexto Latinoamericano, difícil de sostener sin recurrir o a la represión política si se quiere mantener un cristianismo “a la europea”, en el sentido de la Cruz y la Espada-postura seguida por muchos sacerdotes y obispos en América Latina;-o la postura de quienes se unen a las luchas revolucionarias por la liberación, como es el caso de muchos creyentes, del clero o laicos, que interpretan a Cristo como un modelo de luchador contra el poder opresor de los más fuertes sobre los débiles.

López trujillo y Puebla:

En el libro *De Medellín a Puebla* (1980), como veíamos, se insiste en la importancia enorme de la “evangelización” y, cómo no, en la “vitalidad del CELAM, pero además en la *coordinación con la Santa Sede*

Se plantea también el tema de los pobres, central en el documento de MEDELLIN.

El tema del Poder, para Trujillo, se entendía en 1980, cuando publica sus reflexiones sobre PUEBLA, de la siguiente manera, sutil, pero esclarecedora, por ello citaremos extensamente al entonces ya presidente del CELAM:

“(…)Hay que estar alerta contra los abusos del poder. La Iglesia tiene una antigua experiencia sobre el particular, tanto en la lucha de las investiduras bajo Gregorio VII como en los albores de nuestra vida políticamente independiente con todos los

privilegios y caprichos del patronato regio. Muchas persecuciones dejaron cicatrices en la Iglesia y el siglo pasado es toda una sucesión de calvarios, por el abuso del poder, para la Iglesia; algunos de ellos continuaron en el presente siglo en América Latina”(...)(...)”Pero el rechazo del abuso del poder y la decidida defensa de la libertad de la Iglesia contra la hipertrofia y omnipresencia del Estado, con sus secuela de intromisiones e invasiones indebidas, no debe cundir, como se pensaría en ciertos círculos, el desprecio del poder.

Falso e irresponsable “profetismo” sería éste, así asuma posturas heroico-teatrales nimbadas de vocación de “martirio”.

El martirio cristiano es testimonio de Cristo y del reino, y no de compromisos políticos y aventureros que invaden predios vedados.

La fuerza cohesionante del poder o de la autoridad en el tejido social no excluye el uso de sus instrumentos de coacción (dentro del marco de la justicia), ni de sus engranajes de defensa. En tal sentido, una bien entendida “seguridad nacional” sería realista si no se mezcla con nacientes “imperialismos” (que sueñan con la gestación de una “potencia” en América Latina, como se lee en algunos autores brasileños), en lo internacional, o con el robustecimiento de “nacionalismos” estrechos o con la dialéctica amigo-enemigo, inoculada en algunas ideologías”.

Entramos de lleno, al leer este texto de monseñor López Trujillo, en cuestiones *políticas* que resultan insoslayables. Introduciremos un elemento de juicio que, como hemos visto, es tratado directa y comprometidamente, aunque con la conocida sutileza y ambigüedad propia de la Iglesia, por el propio Trujillo. Seguramente, hay más de un ingenuo que dirá, ¿pero si estaba hablando de evangelización y de teología, de Cristo y espiritualidad!. Nosotros le diríamos al sorprendido lector: eso es el “agustinismo político”, ¿empieza usted a comprenderlo?.

Los aspectos políticos del proceso:

Plantaremos con brevedad lo fundamental para entender qué sea la teología-y en parte también la filosofía-de la liberación.

El punto de vista de Enrique Dussel:

Para el filósofo y teólogo argentino, la cuestión básica era aclarar que en el período de MEDELLIN A PUEBLA se había presentado una alternativa , interna a la Iglesia, que resultaba, a su juicio, falsa, a saber: la alternativa cristianismo/marxismo.

La alternativa *verdadera*, desde la perspectiva de Dussel, es la siguiente: *capitalismo o socialismo*.

Según Dussel, en América Latina se daba (esto lo decía en 1978) una “irrupción lenta, pero decidida, de una sociedad socialista en América Latina”.

En el seno de la Iglesia latinoamericana, lo que ocurría, era que se daban dos sectores enfrentados, los que se encontraban comprometidos con las clases dominantes de la sociedad capitalista periférica y aquellos cristianos identificados o pertenecientes a las clases dominadas.

Lo que sucedió en MEDELLIN(1968) fue que obispos y teólogos comprometidos con la lucha contra la explotación capitalista,tales como Helder Cámara,de Brasil y el peruano Gustavo Gutiérrez pudieron participar en la redacción del Documento del episcopado latinoamericano,por ello,como dice Dussel,se utilizó un lenguaje “que nunca había usado la Iglesia Católica en ningún documento”. Estos conceptos son tan críticos como el de “imperialismo internacional del dinero,o el uso del concepto de “clases”,de raigambre socialista,sin duda.

El período de una influencia creciente de sectores internos de la Iglesia favorables a la izquierda política,diríamos,pierde fuerza a partir de 1972,y un síntoma es la elección de López Trujillo como presidente del CELAM.Del 72 al 77 se da un repliegue de las jerarquías contrarias a la teología de la liberación,pero se va preparando ,en los trabajos previos a PUEBLA,el terreno buscando neutralizar todo el movimiento gestado en torno a la teología de la liberación,en beneficio de sectores que quieren volver a posturas más conservadoras en lo religioso y lo político.Esta situación provocaba justas inquietudes y temores a muchos teólogos y cristianos que buscaban apoyar las luchas contra los sectores dominantes internos y externos,del capitalismo.

Por cierto,y esto no es para ponerlo en una nota a pie de página,sino destacado ahora,la administración del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica también tomaba nota de los acontecimientos-cosa poco novedosa-pero el llamado *Documento de Santa Fe*,publicado en 1980,advertía a Reagan de la necesidad de que “(..)La política exterior de Estados Unidos debe comenzar a contrarrestar(no actuar en contra de)la teología de la liberación tal como ésta es utilizada en América Latina por los clérigos de la “teología de la liberación”(..).Este asunto lo veremos más detalladamente,pero quiero señalar que los factores que se combinan en esta trama son más complejos de lo que uno pudiera pensar a primera vista,o de lo que algunos libros e informaciones al respecto muestran.

Terminaremos esta breve referencia a Dussel,con un texto suyo,que servirá para comprender el siguiente apartado en el que referiremos el punto de vista de Gregorio Selser.El texto se expone en esta nota:

El punto de vista de Gregorio Selser:

Para Gregorio Selser,una respuesta global a la pregunta planteada por Dussel acerca de si la Iglesia puede ser considerada como un aparato ideológico de Estado no puede ser aceptada,porque,estima Selser que “hay fenómenos parciales por los cuales se podría contestar tanto afirmativa como negativamente.

“(..)Si lo juzgamos,por ejemplo,con los criterios en los cuales están ubicadas las Iglesias de Brasil o Chile,situadas en un enfrentamiento,en muchos casos combativo,con al aparato de Estado,tenemos un contraste con el caso totalmente contrario de Argentina,por ejemplo,en que hay,especialmente a partir del golpe de Estado de marzo de 1976,una imbricación cada vez más estrecha y cada vez más profunda entre las jerarquías y el aparato de Estado.

Esto último nos muestra que no habría diferencia sustancial entre Iglesia y Estado,aunque sí existe una separación teórica:se podría quizá mencionar a la Iglesia argentina de hoy como uno de los brazos del Estado,como un apéndice entre pasivo y distante,pero siempre presente y con un peso indudable aunque se perciba con suma discreción.

Trayendo a colación el ejemplo inicial de MEDELLIN, debemos pensar en voz alta qué retroceso ha habido desde 1968, con relación a las posiciones adoptadas por las jerarquías eclesíásticas, o por los voceros más autorizados o las personalidades representativas de lo que se llamaba el progresismo en aquella época, y de cómo esa mentalidad, ese pensamiento y esa ideología ha retrogradado en la medida en que fue modificando la estructura del poder en los países del Cono Sur.

Pienso en la Argentina y en toda aquella efervescencia que en un momento estuvo representada por el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. En el curso de estos diez años, esa especie de militancia quedó prácticamente reducida a cero por las sucesivas deserciones voluntarias de muchos de los sacerdotes, por su renuncia a su condición eclesial, por una parte; y por la otra, en razón de los asesinatos, persecuciones, etc.

En el informe sobre los sucesos de Riobamba, de Fernando Reyes Matta y Rafael Roncagliolo, se hace mención de la persecución a obispos, a la extraña muerte de Monseñor Angelelli de La Rioja -[[Argentina]]-; a la supresión física de varios sacerdotes en varios países de América, que podrían pertenecer, o ser ajenos al Movimiento del Tercer Mundo, pero que estaban en una posición militante o de asociación estrecha con las vivencias y preocupaciones de las clases populares.

Todo esto ha desaparecido. Hoy se percibe una especie de quietismo. La Iglesia como factor de fermento ideológico y social y de suscitadora de cambios no violentos de acuerdo en el espíritu de MEDELLIN, ha cambiado: Un indicio pudo observarse en las tres semanas últimas en que no pocos obispos argentinos se sumaron a la euforia futbolística, produciendo mensajes del más puro sentido terrenal y con criterio elusivo de planteos de mayor entraña eclesial.

Este tipo de literatura se expresa erráticamente y con cada circunstancia. En otras, por ejemplo, es común ver asociada la exposición franca o subliminal de la ideología Trilateral, el encomio de la necesidad de las inversiones extranjeras en el país y las supuestas virtudes de la libre empresa, esto en boca de jerarcas eclesíásticos.

Hace una semana, con motivo del vigésimo aniversario de la instauración de las Universidades privadas en la Argentina (las Universidades privadas tienen la connotación de universidades católicas) fue visible que en el discurso central a cargo del General Videla, la redacción corrió por cuenta de una mano eclesíástica, y que la dialéctica empleada, mezcla de necesidad de preservación de la seguridad nacional, encomio a la actividad de la empresa privada, y elogio a la función de las elitistas universidades privadas, el texto respondió puntualmente a las normas y concepciones emergentes en ciertos estratos del país en fechas recientes, más que a su historia y tradiciones.

Frente al panorama que se expresaba en MEDELLIN en 1968, en materia pastoral de educación, por ejemplo, refleja un retroceso total. En el caso argentino aparece como en tiempo de Onganía, una especie de asociación estrecha entre el aparato estatal y la estructura eclesíástica que se manifiesta en prestaciones mutuas de servicios temporales y que se traduce igualmente en la elección de los delegados que asistirán a PUEBLA.

Naturalmente, no estamos en capacidad de evaluar con cierta capacidad de acierto en qué medida se distribuirán los votos, llamémosles progresistas, en relación a los

tradicionalistas o conservadores. Pero no creo que corresponda admitir que será inútil preocuparse por lo que ocurra en Puebla, porque todo estaría predeterminado, preestablecido y prevotado.

En este sentido, pienso en el papel que está desempeñando la Iglesia de Chile, y el vigor que muestra la del Brasil con posiciones de militancia activa junto a sus pueblos, en condiciones muy difíciles. Están cumpliendo un papel histórico trascendental, cuyos efectos seguramente se harán sentir en los próximos años.

Pero soy muy escéptico en cuanto a que ese espíritu pueda manifestarse en la Argentina o en otros países de América Latina. En los casos de Guatemala y El Salvador, los cuadros medios e inferiores eclesiales, están dedicados de lleno a la labor socioeconómica en una posición progresista, francamente revolucionaria en lo político, aunque no violenta, enfrentados a la jerarquía eclesiástica, como siempre sustentadora del status favorable a los factores tradicionales de poder. Nicaragua, en cambio, la oposición al régimen procede de la alta jerarquía y es compartida por el clero bajo. En Panamá, Monseñor Marcos MC Grath, que en Medellín fue una de las figuras representativas del llamado progresismo, hoy observa una tesitura conservadora, que en PUEBLA podría llegar a expresarse en forma de voto negativo

Otro de los aspectos sobre los cuales me interesa llamarles la atención en mi condición de ex-periodista o de investigador de problemas de la comunicación, es la forma en cómo se está manejando la información en relación a Puebla. Si en Medellín, por ejemplo, hubo un perceptible bloqueo de la información, por lo que yo recuerdo, y hasta se dieron casos de reuniones privadas que no trascendieron al público, sino en forma muy espaciada y de acuerdo con instrucciones muy reservadas, me temo que en las reuniones de Puebla, se susciten posiciones encontradas en materia informativa y que ello se traduzca en bloqueos informativos y en la imposibilidad de tener un acceso amplio, franco y abierto a los debates, quizá para evitar la imagen de una Iglesia Latinoamericana dividida, por razones de política eclesiástica, o para que se desconozca la verdadera índole de lo que allí se discute.

Pero hay otra cosa que me alarma y es que, por ejemplo, periódicos que se ocupan del tema eclesial, con frecuencia publiquen artículos con posiciones muy enfrentadas, en los que de entrada embisten contra la reunión de Puebla, sobre la base de la presencia de personajes como Roger Veckemans, personaje que por sí solo, según los articulistas, invalidaría toda la reunión, pues la marcaría con el signo de la CIA.

La manipulación de la información, por lo que observo hasta ahora, como simple lector, se presta más a la confusión, que no al esclarecimiento, de lo que se debatirá en Puebla. Quisiera llamarles la atención sobre esta circunstancia, porque me temo que dentro de los propósitos que guían a los participantes en Puebla, puede haber una premeditada desinformación, un bloqueo de la información, una desvirtuación de su significado que contribuya a perjudicar más que a esclarecer. Los problemas que allí se planteen.

El último de los aspectos que quería tocar es el de la posibilidad, ya esbozada por Fernando Reyes Matta, de que en Puebla, emerjan determinados documentos con posiciones que convengan a la Iglesia de hoy. Yo creo que si la composición de fuerzas derivada de la composición de los delegados, es negativa, se va a favorecer a los sectores tradicionalistas, conservadores, e incluso integristas de la Iglesia. En tal

caso, me temo que los documentos que surjan de Puebla sean como los documentos oficiales de algunos países y jerarquías eclesiásticas, cuya tónica consiste en callar todos los excesos en materia de represión política, los excesos contra la persona humana, en definitiva todas las violaciones contra los derechos humanos, optando en cambio por la técnica de condenar publicitadamente los excesos de la violencia política y social a que apelan algunos pueblos de América Latina.

Podría, pues, ser aprobado un documento de compromiso, como los que ilustra el libro sobre Riobamba, en el que ciertos obispos emitirían al mismo tiempo condenas tibias de las injusticias sociales, pero manteniendo un cierto equilibrio como resguardo de sus propias personas para cuando regresen a sus patrias, cuidando de dejar enérgicamente establecido que son enemigos de la violencia política, de la subversión, de los extremismos, y por supuesto del marxismo. Dejarán así inequívocamente en claro que su actitud, en defensa de los derechos humanos, no es una actitud promarxista en última instancia, sino teológica, caritativa y que de ninguna manera eso implica una intromisión en aspectos políticos, que no corresponderían a la misión tradicional de la Iglesia. Este tipo de documentos de compromiso será seguramente el que tratarán de expedir los sectores conservadores de la Iglesia. Y guardará coherencia con los que se elaboren en otros campos sometidos a su consideración, si es que, por su número, logran imponer sus puntos de vista.”.

Buscando esclarecer los elementos clave en la interpretación del fenómeno respecto de la importancia de posiciones y estrategias políticas tenemos la seguridad de que se nos ha de agradecer si de veras se toma en serio la cuestión, el haber citado *in extenso* a Selser en este tema.

Por el momento, consideramos aconsejable no extender más esta exposición, ya que nos interesa dar cohesión a los argumentos centrales y flexibilidad a la hora de exponer los problemas; por tanto, pasemos a estudiar directamente el Documento de PUEBLA.

2.-Estudio del Documento de Puebla:

Para no extendernos más en preliminares, diremos únicamente que lo que Gregorio Selser “temía” a partir de sus análisis, fue sucediendo efectivamente. El secretario general del CELAM intentó en primer lugar imponer, diríamos, brusca y directamente los planteamientos más reaccionarios a través de un “documento de consulta” en 1977, elaborado en Colombia, el cual fue rechazado y catalogado como una negación de MEDELLIN e incluso no sólo anti Vaticano II, sino pre-Vaticano II, al intentar instaurar de nuevo las supuestamente ya obsoletas doctrinas de la Iglesia respecto a los problemas sociales. El sociólogo mexicano Martín de la Rosa explica con sencillez y claridad como de los 187 delegados con voz y voto en PUEBLA, eran solamente 20, o 30 progresistas, contra 35 o 40 conservadores y el resto inclinado más bien a la derecha. (Se excluyó también a los teólogos de la liberación, entre los más conocidos estaban Samuel Ruiz-hoy famoso por su calidad de obispo de Chiapas, estado del sur de México, donde estalló como sabemos la llamada Revolución zapatista en enero de 1994, dirigida por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional); Sergio Méndez Arceo, ya muerto, mexicano también; de Brasil Pedro Casaldáliga, Antonio Batista Frago, Tomás Balduino, Marcelo Pinto, José M. Pires, Luis Fernández, de Argentina Jaime F. de Nevares, Alfredo Devoto, El Salvador, Arturo Rivera y Damas; Nicaragua, Miguel Obando y Bravo-acerca del que hemos de comentar algunas cosas de importancia, por cierto-, etc.

Otra de las acertadas “intuiciones” de Gregorio Selser se confirmó plenamente, lo que muestra esta cita de un texto de Martín de la Rosa:

“(…)la frustración[de los aproximadamente 500 periodistas que cubrían el evento]de ver entorpecida su labor se vio acrecentada por el hecho de que cinco periodistas fueran excluidos. El periodista Alejandro Avilés leyó en la rueda de prensa, el 7 de febrero, el siguiente texto:”A cinco compañeros de varias naciones les ha sido negada la acreditación para esta III Conferencia del Episcopado de América Latina. Esto va contra el derecho de información que es uno de los derechos fundamentales de los que se está ocupando esta conferencia(…)”.

Como dato quizá interesante señalaremos que de esos cinco

periodistas tres eran sacerdotes: claretiano, jesuita, en fin, lo señalo como dato interesante sin más.

Lo que queda claro es que se intentó frenar el avance de la teología de la liberación y la expansión y creciente fuerza del movimiento de “Comunidades eclesiales de Base”.

Lo que resultó, y esto coincide con lo que pensaba Selser, fue un “documento de compromiso”, en el que no se viera los intereses políticos defendidos por el recién nombrado papa Juan Pablo II, en defensa acérrima del capitalismo. Podemos decir que “las espadas estaban levantadas”, es decir, las dos corrientes internas de la Iglesia Latinoamericana seguían luchando, sin cuartel, a pesar de los intentos por parte de los jerarcas católicos por ocultar la división, ésta se hace cada vez más fuerte. Y ni siquiera un congreso como el IV del CELAM en Santo Domingo (en octubre de 1992) lo puede evitar. La dialéctica de la historia es implacable, porque las relaciones materiales entre los hombres son, pese a quien pese, *objetivas*.

Palabras bellas. Hechos contundentes:

El prólogo del papa nos muestra en qué sentido podemos hablar de documento de compromiso.

“La Iglesia de América Latina ha sido fortalecida en su vigorosa unidad(…)(…)Representa-[el documento]-en verdad, un gran paso adelante en la misión esencial de la Iglesia, la de evangelizar(…)”.

Uno no puede menos que sentirse perplejo al pensar cómo va a ser posible esa unidad de criterios al ver de qué modo se interpreta, en la práctica cotidiana, esa famosa “evangelización”. Lo que sí me queda cada vez más claro es esa oposición entre la Iglesia conservadora y la que lucha al lado de los explotados de toda América.

Estas palabras del papa parecen ser un aviso de lo que vendrá en 1984 a través del cardenal Ratzinger, ya sin las aparentes “suavidades diplomáticas” de un papa que está comenzado su reinado:

“(…)Vuestras experiencias, pautas, preocupaciones y anhelos, en la fidelidad al Señor, a su Iglesia y a la sede de Pedro, deben convertirse en vida para las comunidades a las que servís(…)”.

Por cierto, el prólogo fue escrito después de una criba-(censura)-a la que se sometió el documento final del CELAM, cosa que mostraba bien a las claras quien manda en la Iglesia Latinoamericana: Roma.

Palabras del Papa en referencia a Medellín:

“(...)Esta III Conferencia no puede desconocer esa realidad-[se refiere a los diez años pasados desde 1968, la época Medellín]-Deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición”.

Como filósofos materialistas nos sentimos, una vez más, admirados ante el fenómeno religioso, al leer estas palabras, dirigidas a los obispos del CELAM:

“(...)Y como Pastores teneis la viva conciencia de que vuestro deber principal es el de ser maestros de la verdad. No de una verdad humana y racional-[dice Juan Pablo II en pleno fin de siglo XX, lo que me provoca esta pregunta: ¿existe otra verdad que, sin ser humana y racional pueda ser considerada como tal *verdad*?]-sino de la Verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre.” conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”(Juan, 8, 32); esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una “praxis” adecuada”.

Este párrafo del papa tiene tal contenido de impostura y de agresividad contra el sentido común, no ya sólo contra la capacidad de raciocinio mínimamente seria, que de no ser por las implicaciones políticas tan graves que hay detrás de esa poderosa institución representada por los herederos no ya de Cristo sino de Pedro, dejaríamos aquí nuestro trabajo. Pero en el texto citado lo que más interesa no es ese ataque a quienes apreciamos positivamente la capacidad de razonar como algo fundamental en el proceso de liberación de las penurias humanas. Lo que, a mi juicio, habría que detectar es lo que, creo, es el “meollo” de dichas palabras del papa, a saber: atacar radicalmente al marxismo como *base* de la praxis “adecuada”, y en lo que tenga con ello que ver, embestir a la teología de la liberación.

Como todavía se está preparando el terreno, el papa insiste a los obispos, citando a San Pablo para ello, en la importancia de la ortodoxia, por lo cual, además de ser pastores, deben “(...)vigilar por la pureza de la doctrina, base en la edificación de la comunidad cristiana(...)”.

Un tema central es el de la figura de CRISTO. Como sabemos, es una de las más fuertes polémicas entre Roma y Teología de la Liberación. El papa sabe de lo que está hablando; no en vano fue forjado en las luchas políticas allá en su Polonia natal. Nosotros lo constatamos cuando afirma que “del conocimiento vivo de esta verdad-[la de Cristo]-dependerá el vigor de la fe de millones de hombres”.

Para el papa la luz tiene que venir de *una sólida cristología*.

Otra de las grandes polémicas gira en torno al concepto de Iglesia, que a Leonardo Boff le costó la *completa* prohibición de hablar sobre estas cuestiones, -ello, naturalmente, en cuanto miembro activo y *reconocido* oficialmente de la institución, no ya como ciudadano de a pie, diríamos.

Veamos qué decía entonces el papa:

“(..).se advierte a veces un cierto malestar respecto de la interpretación misma de la naturaleza y misión de la Iglesia.Se alude,por ejemplo,a la separación que algunos establecen entre Iglesia y Reino de Dios.Este,vaciado de su contenido total,es entendido en sentido más bien secularista:al Reino no se llegará por la fe y la pertenencia a la Iglesia,sino por el mero cambio estructural y el compromiso sociopolítico.Donde hay un cierto tipo de compromiso y de praxis por la justicia,allí estaría ya presente el Reino.”

Parece que el mismo papa nos explica el sentido de la teología de la liberación.Pero también nos da la pista de por donde quiere él llevar las cosas:una Iglesia que dice:mi Reino no es de este mundo;pero en la realidad efectiva de la práctica política cotidiana,las jerarquías pactan una y otra vez con los poderes del mundo,y juntos establecen una solapada democracia colaboracionista con la teocracia;o podemos decir de igual manera que se vive bajo un sistema político y social de “cohabitación” entre el Estado democrático o militar,qué más da,arropado por el oculto y simulado control de los teócratas,todos ellos bajo eficaz mando de los plutócratas(los que mandan a través del poder del dinero).Pero no adelantemos acontecimientos.

?Con que “dulzura” reprime el pastor a su grey-el papa a los teólogos de la liberación-,a través de estas bellas palabras:

“(..).En una de sus hermosas Catequesis,el Papa Juan Pablo I,hablando de la virtud de la esperanza,advertía:”es un error,en cambio,afirmar que la liberación política,económica y social coincide con la salvación en Jesucristo;que el *Regnum Dei* se identifica con el *Regnum hominis*(J.Pablo I,Catequesis sobre la virtud teologal de la esperanza,20-9-1978)”.

Dejo los comentarios a los lectores,porque puede dar para muchas interesantes reflexiones.

Pero sigue el texto papal,que no tiene desperdicio,de verdad.Las palabras que siguen?son de una sutileza “tan paradójica”!?,admirable retórica papal!:

“(..).Quizás una de las más valiosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre(..)

(..)?cómo se explica esta paradoja?.Podemos decir que es la paradoja inexorable del humanismo ateo.Es el drama de hombre amputado de una dimensión esencial de su ser-en el absoluto-y puesto así ante la peor reducción del mismo ser(..)(..)”El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado”(*Gaudium et Spes* n.22)”.(..).La Iglesia posee,gracias al Evangelio,la verdad sobre el hombre.Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de comunicar.”

No vamos en este momento a entrar en una cuestión que ha sido y sigue siendo amplia y seriamente debatida;(recordemos por ejemplo los libros de Gustavo Bueno y Puente Ojea,por citar alguno),pero sí nos interesa criticar estas palabras que culminan lo dicho por el papa sobre la “antropología”,porque sí las consideramos sumamente delicadas para manejar adecuadamente el concepto central del trabajo que nos ocupa:se trata de la Idea de LIBERACION.

Veamos lo que plantea Juan Pablo II:

“(..).Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia,así como es la base de la verdadera liberación.A la luz de esta verdad,no es el hombre un ser sometido a los procesos económicos,sino que esos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él”.

Francamente esto parece una tomadura de pelo,pero es algo muy serio,porque supone un concepto equiparable al de los líderes del capitalismo mundial.Lo que sí resulta difícil de aceptar es que el ochenta por ciento de los hombres que habitan México,y que viven en constante sobresalto por los vaivenes de la economía,al borde de la desesperación,víctimas de la pobreza o la miseria y sus secuelas de enfermedad,baja en los niveles de vida en todos los aspectos fundamentales como sanidad,educación y vivienda,no creo que sea aceptable lo que dice el papa.

Centrándonos en nuestra investigación.Esto que afirma tajantemente el papa,en nombre de la verdad de Dios-según él,claro está-es precisamente,si leemos a Leonardo Boff,Gustavo Gutiérrez y tantos otros,lo que se pone en duda,y con insistencia,en base a los *hechos* de América Latina,y es en lo que “choca”,necesariamente,la Teología de la Liberación con la Teología de Roma.?Cuáles son las consecuencias de este choque?.Es uno de los asuntos que trataremos de dilucidar a lo largo de este trabajo.

Terminaremos el comentario a estas palabras introductorias de Juan Pablo II con una breve reflexión *social*.Cuando de las palabras papales surge una inquietud aparentemente seria en el aspecto social de la justicia y la dignidad humanas,yo tengo que pensar que es mera retórica lo que se dice,y voy a decir los motivos para pensar de este modo que algunos considerarán exagerado o excesivamente parcial y producto de prejuicios,etc.

Cuando se dice que”según la Iglesia(en su doctrina social)(..)”sobre toda propiedad privada grava una *hipoteca social*;podemos preguntarnos lo siguiente:¿qué significado concreto tiene esto en las relaciones del “eje circular” de que habla Gustavo Bueno?.Por el momento,diré que mientras exista el Derecho como capacidad coactiva para cumplir las leyes escritas aplicables dentro de los distintos Estados,al menos habrá que entrar en la discusión de la polémica entre uso alternativo del derecho y positivismo jurídico.De hacer caso omiso de estos problemas reales,se cae,insisto,en mera retórica,en mera demagogia.Llevando el asunto al límite,si se permite expresarme en estos términos:el Canal de Panamá,es propiedad de los panameños,o lo es del gobierno de los Estados Unidos?.Hay que tener en cuenta que hay firmados unos tratados(Carter-Torrijos),pero se produce una invasión agresiva y genocida por parte del ejército Norteamericano el año 1991.?Defendió,en esos momentos,la Iglesia como Estado Vaticano,su “famosa” Doctrina Social?.Son preguntas que me hago porque hay que hacerlas,si nos movemos en una perspectiva de compromiso ético,con una visión antropológica,aunque atea,sí capaz de aportar elementos favorables a una liberación integral,aunque inmanente.

Cuando se habla de “justicia”,pensamos que no se puede definir categorialmente;es sólo una Idea(filosófica,para nosotros),y en el caso de la Iglesia,una Idea referida a contextos teológicos-elaborados históricamente-que impedirían el adecuado manejo-racional y no supra o praeter-racional-en contextos operatorios.

Cuando el papa critica las “reducciones”[en el sentido de la propia Iglesia]de la liberación a la “estrecha dimensión económica,política,social o cultural(..)(..)”que no

puede sacrificarse nunca a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo(...)", se está insistiendo, a mi modo de ver, casi con cierta desesperación-derivada, acaso, de la constatación de una auténtica pérdida de poder de influencia social-cómo la *cultura* reemplaza ya implacablemente, a la Gracia religiosa del cristianismo medieval. Por ello, decíamos, se insiste desde esta introducción papal a PUEBLA, en intentar recuperar es concepto de liberación *plena*, pero cuyo carácter de ser a largo plazo (San Agustín), ya no convence ni siquiera a los indígenas, que optan por seguir a otras "religiones" o sectas, con las consecuencias que explicaremos, de pérdida de compromiso político, individualismo corrosivo de las comunidades, etc., etc. Terminamos esta breve anotación, insistiendo en un detalle: las "elites"-literalmente quiere decir, "los elegidos"-sí que logran la liberación aquí y ahora y después la del Reino del más allá, en la eternidad, pero esto es harina de otro costal.

Pero el papa, con todo el respaldo de la añeja sabiduría eclesial, tras señalar que la familia, las vocaciones religiosas y la juventud, concluirá nombrando con especial énfasis ritual que "Nuestra Señora de Guadalupe es reconocida como "Estrella de la evangelización". Y es que ahí toca una de las fibras más sensibles de la cultura mexicana, del pueblo no sólo de México, sino de todos los pueblos con esas profundas raíces culturales prehispanas.

Ya en el momento de la solemne misa concelebrada en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, manejará, de modo magistral esa dialéctica entre la Estrella, Madre de Dios, tesis que será central en juego con la antítesis del Hijo por el cual ella sufre y se desvela. La figura de la Madre que consuela ante los sufrimientos y que ayuda a saber soportar los males pensando en una resurrección que dará vida eterna, etc.

Composición del Documento de Puebla:

Consta de cinco partes:

Primera: *Visión pastoral de la realidad latinoamericana.*

Segunda: *Designio de Dios sobre la realidad de América Latina.*

Tercera: *La evangelización en la Iglesia de América Latina. Comunión y participación.*

Cuarta: *Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina.*

Quinta: *Bajo el dinamismo del Espíritu: Opciones pastorales.*

Necesidad de insistir en aclaraciones de carácter

gnoseológico:

Hay que partir de la base de que hay que tener muy clara la cuestión de la verdad.

Recordemos que no son lo mismo el *núcleo* y la *esencia* de la religión. Si elegimos la postura filosófica-crítica, y materialista-que parte de un núcleo "angular" de la religión, cuyos componentes fundamentales implican relaciones de los hombres con los *númenes* o seres existentes capaces de infundir temor o proveer beneficios a los humanos, etc, según se expresa en *El animal divino*, ello dará lugar a un

enfrentamiento desde el primer momento con los teólogos de la liberación, cuya postura supone la previa elección de una religión cuyo núcleo es fundamental compuesto por componentes radiales (políticos, culturales, lingüísticos y de relaciones económicas de producción). Por otra parte, tenemos la posición ambigua y ambivalente de los teólogos de Roma, cuya nuclearidad religiosa, esta es nuestra hipótesis, es confusa, por su carácter DIFUSO. Es decir, en términos de núcleo religioso realiza una mistificación de los componentes nucleares filosóficamente inaceptable. Los pueblos latinoamericanos, que conservan en gran medida algunos vestigios de la religiosidad primaria y secundaria, son inocentes víctimas de esta manipulación de la jerarquía eclesial católica-lo que vale también para las sectas y religiones protestantes.

Independientemente de ello, es preciso decir que la elección de un núcleo no la hacemos de manera gratuita. Es una elección que no deja a un lado los componentes circulares o radiales de la religión, pero que sí los sitúa adecuadamente, dentro de las posibilidades a nuestro juicio muy superiores, que aportan las ciencias sociales (antropología, sociología, economía, etc.)

Si los seguidores de la teología de la liberación conocieran más a fondo los problemas subyacentes a la teología que siguen con una verdadera "esperanza escatológica", se podrían dar cuenta, quizá, de que no le falta razón a Gustavo Bueno cuando señala que :

"(...) Como versión actualizada del ontologismo (si referimos la actualidad a lo que Heidegger llamó Ontología fundamental) podremos considerar la doctrina de la religión de X. Zubiri. Pues esta doctrina, a mi juicio, es solidaria con una doctrina de la religión ontologista, lo suficientemente abstracta e indeterminada como para poder combinarse con las determinaciones sociales o políticas más diversas, e incluso opuestas entre sí (desde el individualismo liberal pero "solidario", de la vanguardia ilustrada del franquismo, hasta el populismo cristiano de algunos teólogos de la liberación) (...)"

En el nivel concreto de la política, estas discusiones resultan, quizá, poco prácticas, pero son problemas decisivos a largo plazo incluso para las opciones políticas de organización de un proyecto de sociedad y Estado, por lo que no considero que resulte ocioso plantearlas en este momento.

?Muestras de cinismo o incoherencias lógicas?:

Cuando los redactores del Documento de Puebla *hablan del amor*, citando para ello el evangelio de Juan-"un nuevo mandamiento os doy, que os améis los unos a los otros como yo os he amado"-habría que entenderlo, como bien señala Puente Ojea, como amor a los amigos y no a los enemigos. Las cosas se complican, naturalmente, cuando por ejemplo, no queda claro si, -por citar un caso quizá un tanto ambiguo en algún momento del proceso histórico político nicaragüense-un cardenal como Obando Bravo es amigo o enemigo del gobierno sandinista. Cuando se luchaba contra la dictadura somocista se es amigo de los sandinistas, pero cuando se trata de elegir entre los intereses defendidos por Reagan y los del pueblo que mayoritariamente eligió a Daniel Ortega presidente, se *ama* al amigo "tío Sam". Estos son hechos, no especulaciones filosóficas vacías de contenido. Por considerar insuficiente para mi propósito explicativo la referencia de esta nota 34, voy a transcribir a continuación un párrafo de la introducción del libro de Irene Selser sobre el cardenal nicaragüense Obando Bravo:

“(…)Ocurrido el triunfo revolucionario,la imagen neutralista y de “hombre de diálogo” de monseñor Obando Bravo se irá contrastando con una serie de hechos que desde el ámbito religioso,primero,y luego desde el terreno político,comenzaron a hacer notoria la nueva coincidencia de objetivos entre quienes,habiendo condenado en su momento la violencia armada insurreccional-como supuesto producto de la *expansión del totalitarismo* y de *ideologías extrañas promovidas por el terrorismo internacional*-se alineaban ahora del lado de la política agresiva de los Estados Unidos-justificada según el argumento que proyectó el conflicto externo como una *guerra civil*-y de su principal medio de presión:las bandas de ex guardias somocistas que a partir de 1979 se reagruparon en Honduras,y que el doble mandato del presidente Ronald Reagan(1981-1989)convertiría en un ejército de tipo irregular con cerca de 20 mil hombres-armas(...)”.

Lo que muestra,en fin,el libro de Irene Selser,es que la Iglesia de Nicaragua favoreció la política represiva de Reagan contra Centroamérica a través de sus comunicados,homilias,entrevistas a la prensa,etc.,dedicadas a favorecer una opinión pública favorable al enemigo del pueblo nicaragüense:los Estados Unidos y sus intereses económico políticos,aun sabiendo del riesgo de una intervención militar *directa* de tropas yanquis.

La siguiente afirmación podrá sonar a algunos a exageración,pero recomendamos reflexionar antes de emitir juicios al respecto.Cuando en el documento se habla nada menos que de una “civilización del amor”,que se fundamenta en un misterio-(*sic*),a saber el Misterio Pascual(algo así como la salvación del mal y el sufrimiento a través de la crucifixión y muerte de Cristo,hijo de Dios).En base a este “misterio”,se desarrollan una serie de propuestas con conceptos generales,abstractos,que se relacionan entre sí:justicia,verdad,libertad y amor.Por el momento señalaremos que nos parece como si,a través de este mensaje,se intente llevar a cabo un rescate del viejo “sueño bolivariano”,pero esta vez mediante el sueño dogmático de esa ilusión eclesial que Marx consideraba como “opio de los pueblos”.Pero indiquemos algo muy importante y decisivo en estas cuestiones,a saber:que la Iglesia sabe perfectamente cual es su papel en el llamado “Nuevo Orden Mundial”,y este no es otro que servir de guardesa de los más altos valores de la civilización occidental y cristiana,como son la dignidad de la persona humana,eso sí,dentro de una democracia que surge en base a posturas que no sólo niegan el fundamento de tal modelo político en los derechos humanos procedentes de raíces sagradas,divinas,(John Locke,etc),sino que están llegando a considerarlo el único posible.La paradoja se da en cuanto el capitalismo produce y aumenta el número de pobres,porque una cosa son los derechos humanos en casos extremos y otra son los derechos a un salario digno,y otros que cada vez son más violentados por el Nuevo Orden.

?En qué consiste el peregrinar hacia el Reino definitivo,de

que se habla en PUEBLA?:

Cuando se habla de un pueblo-el latinoamericano-que tiene que ser evangelizado,”como heredero de un pasado,como protagonista del presente y como gestor de un futuro,como *peregrino al Reino definitivo*-[subrayado por mí](...)”,es preciso entenderlo como un planteamiento no sólo religioso,sino con incumbencia política.Esto último implica un agustinismo que se presenta bajo distintos aspectos bajo la teología de la liberación también.La referencia al *Primer ensayo sobre las categorías de las “Ciencias políticas”*,de Gustavo Bueno,es de tal valor explicativo

que resulta imprescindible para nuestro propósito de estudio crítico de PUEBLA.”La característica genérica de las teorías teológicas(políticas) no es otra-señala Bueno-sino su tendencia a situar el centro de gravedad o esencia de la vida política en la Idea teológica,o en la religión”.

Para corroborar esta tesis y lo referido en la nota 35,podemos acudir al jesuita y teólogo de la liberación Jon Sobrino,uno de los que más ha trabajado en esta idea del pueblo en peregrinación hacia el Reino.

Punto de vista de Gustavo Bueno:

Acaso tenga razón Gustavo Bueno,cuando afirma que la Iglesia logra(y en esto se diferenciará de las tesis platónicas,aristotélicas y estoicas,que propugnan la identificación entre sociedad civil y sociedad política)su meta de poder,mediante la distinción entre política y sociedad religiosa,porque la “sociedad política será precaria y sólo es verdaderamente posible gracias a la sociedad religiosa como fuente de donde mana la vida superior”.La Iglesia pretende,es nuestro criterio,en la actual América Latina,consolidarse como una sociedad internacional (supraestatal),considerada sociedad perfecta, y “que se pone al lado(o al frente o tras)las sociedades políticas”.Lo que está claro es que la Iglesia lleva cinco siglos colaborando a “segregar-son palabras de Bueno-de la Ciudad terrena” y a “expropiar”,en calidad de Ciudad de Dios,todos los contenidos de esas culturas indígenas,a las que quiere volver a evangelizar,previa petición de perdón.

El problema desde la perspectiva de Jon Sobrino:

Comienza advirtiendo en su libro *Jesús en América Latina.(Su significado para la fe y la cristología)*,que entre los significados y objetivos últimos de la vida y misión de Jesús no figuran la Iglesia ni el reino de los cielos.Califica de “funestas” las consecuencias de equiparar reino de Dios e Iglesia.

La argumentación de Sobrino,dada su condición de teólogo se mueve en un terreno fronterizo entre la filosofía y la teología,pero siempre en el sentido católico ortodoxo de que la teología es señora y la filosofía sierva.La ambigüedad,la dificultad para el estudio crítico-que no es una queja maniática nuestra-la podemos constatar cuando queremos entender esto:Sobrino parte de la tesis de que “lo último para Jesús” se presenta “en la unidad de trascendencia e historia”.Pero esto no queda claro cuando habla de que ya no habrá más que una historia que tendrá “dos dimensiones”-por cierto,aquí es conveniente recordar el tema del agustinismo,para tratar de entender algo,al menos-en relación al Jesús Dios del Reino:vertical y horizontal.Esa historia única,cuya dualidad no será ya cabalmente expresada por la Historia del más acá y la Historia del más allá,sino como Historia en la dirección del Reino de Dios(historia de gracia) o contra la dirección del reino de Dios(historia de pecado).

No vemos una clara diferenciación en este asunto con las tesis oficiales de la Iglesia Católica.Pero sí hay matices importantes,claro está,aunque seguramente podremos lograr mayor claridad interpretativa contrastando estas dos posiciones respecto del tema del Reino si ponemos en la palestra otros análisis útiles al respecto,veamos:

Planteamiento de Gonzalo Puente Ojea:

Transcribiremos el siguiente párrafo completo de *Fe cristiana,Iglesia,poder* :

“(…)Creo que podemos afirmar sin hipérbole que ninguna religión en la historia universal alcanzó las cotas de institucionalización de su poder mediante un aparato burocrático tan riguroso y articulado como el desarrollado por la Iglesia,tanto en el plano sacramental como en el jurídico y administrativo.Es un fenómeno sin precedentes.Para referirnos fugazmente al presente,advirtamos que la hostilidad de la Santa Sede a la *teología de la liberación* es mucho más una cuestión de poder que de doctrina.La teología católica es capaz de *concordar* todo lo que se presente como favorable a su vocación de poder.Si hasta ahora los equipos pensantes del papa no han recibido de éste la consigna de asimilar la teología de la liberación se debe,por encima de toda otra motivación,al fundado temor de que el radicalismo ético-político de las *comunidades cristianas de base*,y su orientación hacia una organización eclesial de *unidades autocéfalas*-con Cristo como *caput* directo e inmediato de cada una de ellas a través del respectivo *obispo*-minen peligrosamente los cimientos sociológicos y teológicos de la monarquía universal absoluta del obispo de Roma y la estructura rígidamente jerárquica del gobierno de la Iglesia,lanzando además a ésta a una opción -real,no retórica-por los pobres,que acabaría con su pragmático *interclasismo*”(…)

Estas palabras de Puente Ojea se ven corroboradas ampliamente en toda la zona del Sureste mexicano, donde no sólo el obispo Samuel Ruiz sino otros que ya empiezan a ser conocidos por la opinión pública, como el de Tehuantepec, en el estado mexicano de Oaxaca, el obispo Lona, que ya ha sufrido graves atentados contra su vida, producidos por quienes no aceptan que tan importante personaje luche en favor de los pobres. Claro está que los obispos apoyan, pero no están solos en las luchas, y ese es el problema que señala Puente Ojea, que hace peligrar el poder de la Iglesia tradicional.

3. Sobre el concepto de evangelización en Puebla:

Observamos en las cinco partes en que se divide el Documento de Puebla, un interés que podríamos definir como *obsesivo* hacia el concepto de “evangelización”-aunque ese interés no resulte, ni mucho menos, “gratuito”. En efecto, la segunda parte tiene dos capítulos que se titulan “contenido de la evangelización” y “¿qué es evangelizar?”. La tercera parte lleva el título “La evangelización en la iglesia de América Latina. Comunión y participación”. Esta tercera parte dedica todos sus capítulos a analizar, diríamos, cuáles son los medios idóneos para el aprovechamiento de todas las posibilidades para influir en una sociedad que cada vez es más reacia a participar en la Iglesia, salvo en las ceremonias tradicionales, comunes a cualquier comunidad antropológica: ritos de paso, acerca de la muerte o el nacimiento, etc.. Esto preocupa a los obispos porque son conscientes del peligro que supone para la Iglesia la creciente penetración de las llamadas “sectas”.

Siguiendo el artículo de Puente Ojea sobre la propaganda cristiana, pensamos que, visto además desde el enfrentamiento Vaticano/Teología de la liberación, tiene el autor mucha razón al diferenciar entre el Jesús escatológico, el que anuncia la inminente llegada del Reino, en el sentido de la liberación efectiva del yugo impuesto por el imperialismo romano sobre el pueblo israelita, y el otro Jesús, el presentado por la Iglesia, que es un Jesús apocalíptico, que sirve para afianzar el proceso de *inversión ideológica*, en el cual-en palabras de Puente Ojea-“(…)la drástica consigna propagandística de la Iglesia antigua pronto transformaría el cristianismo en un movimiento interclasista, conformista, de masas y con vocación de poder ecuménico(…)”.

En ocasiones-lo decimos porque resulta,como veremos en capítulos posteriores,ambiguo-el Jesús que ponen como modelo teólogos como L.Boff,se parece mucho más al “gran hombre”,al revolucionario,semejante a míticos guerrilleros como Ché Guevara o Camilo Torres,que a aquel Cristo hecho Dios que hará justicia en un lejano y mítico juicio final,producto de un dogma elaborado por la teología institucionanlizada,dirigida a mantener y acrecentar el centralismo del poder de la Iglesia de Roma.El proselitismo de la Iglesia es meramente al nivel de “hermandad espiritual”,para mayor gloria de Dios.El Cristo de los teólogos de la liberación-y lo que implica a través de las Comunidades de Base,de la llamada Iglesia popular o Iglesia de los Pobres-busca más bien justicia social para los seguidores del Cristo revolucionario.

En este contexto hay que analizar el concepto de evangelización ,a sabiendas de que los componentes de la III Conferencia tenían una composición favorable a los “conservadores”,que se había dejado fuera a los teólogos y obispos que Roma veía como “enemigos internos” de la ortodoxia,etc.(Recordemos las opiniones de Selser,por ejemplo,ya mencionadas).

Método que proponemos para estudiar el concepto de evangelización(o “nueva evangelización”):

Pensamos que desde este Documento,que coincide con el comienzo del papado de Juan Pablo II,se busca un modelo de Iglesia que en muchas cuestiones quiere ser pre conciliar-con lo cual se *empieza* efectivamente a neutralizar,de paso,todo lo positivo para la izquierda política logrado en 1968 en MEDELLIN,y ello supone cierto grado de *fudamentalismo*.Esto lo trataré de mostrar de la manera siguiente:en primer lugar citaré algunos textos del Documento,para exponer,seguidamente,algunas explicaciones acerca de lo que se propone como características básica del fundamentalismo.Concluiremos con algunas preocupaciones respecto de la situación que se observa en España,y acaso en algunos países latinoamericanos.

Algunos textos sobre la evangelización,del Dcto.de Puebla:

Se comienza hablando de la libertad como “un don precioso de Dios”.

En el N?128 se advierte cómo en esta época el púlpito esta en los medios de comunicación de masas.Lo que es tenido muy en cuenta por el papa.

El N? 144 expresa algo sumamente importante y que corroborará los temores de Puente Ojea.Se habla de la importancia de que la Iglesia no sufra las injerencias del Estado en su labor evangelizadora,en estos términos:“(…)La Iglesia requiere ser cada día más independiente de los poderes del mundo,para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias:el ejercicio del culto,la educación de la fe y el desarrollo de aquellas variadísimas actividades que llevan a los fieles a traducir en su vida privada familiar y social los imperativos morales que dimanan de esa misma fe.Así-[los subrayados son míos]-*libre de compromisos*,sólo con su testimonio y *enseñanza*,la Iglesia será más creíble y mejor escuchada.De este modo,*el mismo ejercicio del poder será EVANGELIZADO*,en orden al bien común”.

Naturalmente,el tema de la enseñanza es clave.Pero,resulta una vieja historia...

En N? 151:”Pondrá[la evangelización en el futuro]el máximo empeño en *salvar la unidad*”.

Acerca de los contenidos de la evangelización en Puebla:

“Sólo tenemos una Iglesia”:La de Pedro,lo que se fundamenta en una referencia al evangelio de Mateo:”Tú eres el Cristo,el Hijo de Dios vivo”;(Mt.16,16).

Y Cristo es presentado como “El Señor de la Historia”.

A este respecto se advierte que :N?178:”(...)No podemos desfigurar,parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo,ya sea convirtiéndolo en un político,un líder,un revolucionario o un simple profeta,ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia”.

Pero esto no es una afirmación de teología ficción o algo por el estilo,resulta algo mucho más pragmático y que ha sido “productivo” durante siglos para la Iglesia,y previamente,en el N? anterior(177 se había aclarado en pocas palabras,a saber:”[Debemos presentar]A Jesús de Nazaret,consciente de su misión:anunciador y realizador del Reino,fundador de su Iglesia,que tiene a Pedro por cimiento visible;a Jesucristo vivo, presente y actuante en su Iglesia y en la historia”.

Por eso se insiste en este Documento en que no se ha de ceder lo más mínimo en cuanto a “la integridad del misterio de Cristo”,ante cualquier silencio,olvido,mutilación...que se aparte de la fe de la Iglesia,que no puede ser contenido válido de la Evangelización”.(Estas palabras del N?179 se explica que son del discurso del papa en la inauguración de PUEBLA,lo que resulta revelador,sin duda).

Ya se ve con claridad en el N? 181 cómo la liberación a través del Evangelio que propone la Iglesia es para el mundo del más allá,cuando leemos que el misterio de Jesús es manifestado a través de la “fuerza de Dios”(y se cita a San Pablo,Rom.I,16)-ya se gestaba plenamente el “agustinismo político”-,que es “capaz de transformar nuestra realidad personal y social y de encaminarla [subrayo]hacia *la libertad y la fraternidad*-acaso una libertad como la que quería el conductismo psicosocial propuesto por Skinner,que bastaba con “sentirla,o imaginarla para que fuese real-,hacia *la plena manifestación del Reino de Dios*”.

Sobre el párrafo anterior,preguntaría yo :?será,por ser del Reino de Dios,por lo que es una liberación para “después”,,sólo en el Mundo de Dios y no en este mundo?.Parece ser que,efectivamente,la propuesta de esa Iglesia fundada por Pedro y Pablo,con la valiosa ayuda de Marcos,Mateo y los otros dos evangelistas,propone esa *gran impostura*,que con la ayuda de otros poderes menos espirituales se impuso a lo largo de siglos.De ello saben bien los latinoamericanos,sin duda.

Como resulta que para los redactores del Documento “El Espíritu reúne en la unidad y enriquece en la diversidad,nadie debiera escandalizarse o lamentar el hecho de que (N?296)”(...)La Jerarquía y las instituciones,pues,lejos de ser un obstáculo para la Evangelización,son instrumentos del Espíritu y la gracia”.

Esto supone una reafirmación de la Iglesia desde “arriba” contra lo que propone la Iglesia Popular,la teología de la liberación.

De nuevo el agustinismo político:

Y no es de extrañar, pues forma parte del núcleo religioso de la Iglesia Católica. Veamos parte de lo que en el N°210 se expone:

“8...) Ir al Padre. En eso consistió el caminar terrestre de Jesucristo. Desde entonces, ir al Padre es el caminar terrestre de la Iglesia, pueblo de hermanos. [Subrayo] *Sólo en el encuentro con el Padre hallaremos la plenitud que sería utópico buscar en el tiempo.* Mientras la Iglesia espera la unión consumada con su Esposo divino,” el Espíritu y la Esposa dicen: Ven, Señor Jesús” (Ap. 22, 17-20).

El problema, para millones de personas que se debaten por lograr sobrevivir en América Latina, es que no pueden esperar tanto y se lanzan a la lucha, con o sin el apoyo de ese Dios Padre tan perfecto pero tan lejano. Claro está que los jerarcas católicos ortodoxos saben moverse en el más acá también, y como sucediera con Obando, jugar sus cartas políticas en el momento adecuado, siempre según sus intereses respecto del poder.

Este texto resulta impresionante por su capacidad de provocación: N° 251” (...) Los ciudadanos de este Pueblo [el Pueblo de Dios] deben caminar por la tierra, pero como ciudadanos del cielo, con su corazón enraizado en Dios, mediante la oración y la contemplación (...).”

Consideraciones del Documento acerca de las CEB (Comunidades Eclesiales de Base):

Resulta suficientemente claro lo que se plantea en el N° 261:” (...) La Iglesia, como Pueblo histórico e institucional, representa la estructura más amplia, universal y definida dentro de la cual deben inscribirse vitalmente las Comunidades Eclesiales de Base para no correr el riesgo de degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro”.

Sería interesante que alguno de los responsables de la Iglesia pudiese explicarnos por qué y en qué sentido, se afirma que la “comunidad puramente humana se vuelve fatalmente contra el hombre”.

La importancia de la Virgen María para la Iglesia resulta clara en este texto: N° 301” (...) Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista”.

Cuando se habla en PUEBLA del destino universal de la evangelización se hace referencia a cuestiones tan concretas como la que se expone en el N° 367:” (...) Situaciones particularmente difíciles: grupos cuya evangelización es urgente, pero queda muchas veces postergada: universitarios, militares, obreros, jóvenes, mundo de la comunicación social, etc.”.

Relaciones entre evangelización y cultura, según Puebla:

Los textos que continúan, son en sí mismos esclarecedores, para nuestra reflexión y posterior crítica. Por ejemplo, el N° 386 nos aporta una definición de “cultura”:” (...) Con la palabra cultura se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (Gaudium et Spes 53b) de modo que puedan llegar a “un nivel verdadera y

plenamente humano”(Evangelii nuntiandi,18)La cultura comprende,asimismo,las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran,es decir,las costumbres,la lengua,las instituciones y estructuras de convivencia social,cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes”.

Lo que nos interesa,dado que la Iglesia propondrá una antropología de cuño esencialmente teológico,es precisamente lo que se dice en el N? 389,que debe ser estudiado con detenimiento,aunque para ello remito a libros escritos por diversos autores,que aparecen en la bibliografía final de la tesis.

Resumiendo lo que se dice en el Documento,puede expresarse así:”lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios,por los valores o desvalores religiosos”.

Independientemente de seguir la recomendación siguiente:leer los materiales aportados por los especialistas;queremos decir que hay que tener en cuenta,básicamente,respecto de estas afirmaciones de PUEBLA,que se puede no pensar que lo fundamental en la cultura sea el creer o no en determinados dogmas religiosos,de lo cual se derivan cuestiones tan decisivas-por lo que no es extraño que en su nombre se hayan declarado guerras atroces-como son el control del poder político y el control sobre la educación de los hombres.La cuestión de que se puede elaborar una ética personal y colectiva a partir no ya de dogmas de fe,sino de la sola fuerza de la razón humana,tal como parece que era el proyecto de Espinoza y después de algunos sectores de la Ilustración europea del siglo XVIII y su extensión vía el romanticismo o vía positivista hasta nuestros días-incluso se intentó la vía de recuperación de los llamados “valores éticos”,en el caso,por ejemplo de Max Scheler.

En este documento se reconoce el avance de la cultura impulsada por “la mentalidad científico-técnica”,y el “fino y laborioso discernimiento”,hace que la Iglesia muestre su,diríamos,necesidad para una buena marcha de la sociedad universal que está gestándose con ese impulso de “las grandes potencias”.Se propone,pues,en los números 425 y 426,una serie de “soluciones,que me recuerdan las que recientemente proponía un jesuita español,en el sentido de que el *krausismo* sería una solución para los problemas que enfrenta la sociedad en la era de la informática y la automática crecientes.

“(...)La Iglesia promueve y fomenta incluso lo que va más allá de esta unión católica en la misma fe y que se concreta en formas de comunión entre las culturas y de integración justa en los niveles económico,social y político”.

Respecto de lo que la Iglesia llama el peligro creciente de “secularismo”,fenómeno producido por la civilización científico-técnica,se plantea en el Documento un razonamiento contundente,que en lógica sería más o menos así:Tenemos que

p,q,esto es,si tenemos que se da el hecho p,se dará también el hecho q como su consecuencia necesaria.Si se quiere evitar que ocurra q,lo que hay que hacer es intentar eliminar,o al menos neutralizar su causa p.;e refiero a lo que se dice,expuesto muy brevemente aquí,en los Nos.de PUEBLA 434-435 y 436, a saber:

Dicho secularismo,para reconocer el poder del hombre,acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de El.Nuevas formas de ateísmo-un ateísmo

antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico, sino práctico y militante- parecen desprenderse de él. En unión con este secularismo ateo se nos propone todos los días, bajo las formas más distintas, una civilización del consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminación de todo género: concluyen otras tantas inclinaciones humanas de este "humanismo".

Para evitar ese "falso humanismo ateo", la evangelización del futuro ha de ser"(...)partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los valores de la nueva civilización urbano-industrial, en una síntesis vital cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de la tendencia secularista".

Una vez más, se intentan reconciliar malabaramente cosas difícilmente reconciliables. De ahí que el documento sea una evidente muestra de lo que Gregorio Selser define como "documento de compromiso". Criticamos, pero a la vez quedamos bien. Así la condicional $p \rightarrow q$ se convierte en una doble disyunción, en la que p y q son prácticamente intercambiables, a condición de que la Iglesia pueda seguir presente en ese juego de intereses.

Las cosas se desarrollan de modo coherente, porque la contradicción anterior se intenta salvar-y ello quizá lo considera factible la Iglesia en Latinoamérica- mediante el recurso a lo que se califica como "religiosidad popular", en el cual se cumple el imperativo eclesial de universalidad. Aquí se enlaza con la filosofía de Xabier Zubiri de la "inteligencia sentiente", mediante estas palabras del Documento: N°448"(...)La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano(...)".

Dominio sobre las motivaciones antropológicas. Aclaración crítica:

Posición de la Iglesia al respecto:

Como maestra en el manejo de las motivaciones antropológicas de grupos sociales, la Iglesia sabe que: N°449"(...)Porque esta realidad cultural abarca muy amplios sectores sociales, la religión del pueblo tiene la capacidad de congregarse a multitudes. Por eso, en el ámbito de la piedad popular la Iglesia cumple con su imperativo de universalidad. En efecto, "sabiendo que el mensaje no está reservado a un pequeño grupo de iniciados, de privilegiados o de elegidos, sino que está destinado a todos (Evangelii Nuntiandi 57), la Iglesia logra esa amplitud de convocación de las muchedumbres en los santuarios y las fiestas religiosas. Allí el mensaje evangélico tiene oportunidad, no siempre aprovechada pastoralmente, de llegar "al corazón de las masas (ibid.)".

Posición crítica respecto de la anterior:

Para dar mayor agilidad a nuestra argumentación, vamos a transcribir un texto de *El animal divino*. Aclaremos antes que estamos ya en una perspectiva *ontológica* dentro de una Filosofía de la Religión. Debemos, por ello preguntarnos por la *esencia* de la religión- lo cual es un problema filosófico que las propias religiones *no resuelven*. Esta pregunta por la esencia se buscará responderla, por motivos estrictamente gnoseológicos, en el manejo de los *materiales religiosos*.

Por ejemplo,refiriéndose a la consideración como algo religioso de una cinta que se ha puesto en contacto con algún objeto “sagrado”,explica Bueno que:“(…)Y entonces,al menos *émicamente*,la cinta o el trozo de madera habría que considerarlos,con todo derecho,como partes integrantes de la esfera religiosa.En todo caso,cabría considerar estos mecanismos de *propagación* del material religioso,antes como fenómenos de magia simpática-por contacto-que como fenómenos religiosos”.

Aunque pudiera parecer de algún modo fuera de lugar,habrá de señalarse que esto que comentamos,se refiere a aspectos de la esencia y del cuerpo de las religiones,pero no hemos entrado aún a considerar elementos con el papel de los *númenes* en la religión,en tanto que componentes de su *núcleo*.Se trata más bien de evitar que al analizar componentes religiosos determinados,se pierda de vista el carácter *dialéctico* de los componentes de las religiones,dato fundamental para la filosofía.

Resulta admirable cómo la Iglesia,en este Documento,se atreve a criticar,una y otra vez,a los que llama “mesianismos políticos secularizados”(partidos de izquierda),cuando ella misma resulta un modelo de lo que es el mesianismo teológico-político,como tantas veces ha habido ocasión en América Latina y otros países,de constatar la *nefasta* influencia para las masas populares que ha supuesto la constante alianza de los curas con el poder oligárquico.

Claro está que por ello son considerados,textualmente en PUEBLA como “*verdaderos obstáculos para la Evangelización*”.

El aspecto de la liberación a través de la “doctrina social de la Iglesia”que se plantea en el Documento,lo vamos a manejar en otro capítulo,por lo que ahora lo dejamos “entre paréntesis”.Lo mismo que el tema relacionado con este:sobre evangelización y política.Quedan otros aspectos de menor importancia que irán apareciendo a lo largo de otros capítulos,por estar vinculados a los temas que trataremos en ellos,como por ejemplo el análisis de las teorías de Leonardo Boff o Gustavo Gutiérrez,a las que dedicamos capítulos íntegros.

El fundamentalismo religioso:

Estas reflexiones nos pueden ser útiles,no ya sólo para estudiar este Documento de Puebla,sino incluso podrá servir a algunos que piensan que la propia teología de la liberación parece estar en ocasiones cayéndose en una “huída hacia atrás”,en el sentido de que se estuviera olvidando excesivamente de las aportaciones de las ciencias sociales,para moverse cada vez más en las coordenadas de la teología.Al respecto yo quiero señalar mi opinión,al observar los últimos acontecimientos por ejemplo en México.Si se hace excesivo hincapié en la defensa de los Derechos Humanos-necesaria sin duda,urgentemente,además-pero se olvida el problema de las relaciones concretas en las estructuras sociales y políticas(sindicatos,abogados y jueces,participación democrática,etc.)se puede caer en cierto modo en la “nueva estrategia de evangelización” propuesta en PUEBLA.

Como advierte muy bien Alberto Hidalgo está dándose un hecho notable:

“(…)las llamadas religiones superiores se enfrentan con un hecho nada sencillo de superar.El éxito del punto de vista científico las ha obligado-dice Hidalgo-a emprender un ataque ideológico inalterable contra el pensamiento

implacable, crítico y materialista que está a la base de esa visión de las cosas. Así pues, deben intentar alentar su fe mediante un retorno a sus fuentes, a través del fortalecimiento de sus tradiciones, y salvando el sistema de valores que en los orígenes les aseguraba una energía renovada y gran influencia social”.

Es preciso aclarar que el fundamentalismo no resulta ser, para el caso de la actual Iglesia católica, sencillo de explicar mediante el recurso a esquemas dentro para los que el fundamentalismo es equivalente de fanatismo primitivo, presente en los primeros siglos de la historia eclesial. Partiendo de los elementos básicos de la institución, en el sentido que lo hace Puente Ojea.

CAPITULO CUARTO

CRITICA DE ALGUNOS PLANTEAMIENTOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN :

Sobre poder y libertad:

Si se habla de teología *de la liberación*, parece necesario plantear en qué consiste la liberación a que se refiere esa teología. Este será el problema que vamos a manejar en las próximas páginas.

Como nuestra perspectiva no es “teológica”, consideramos necesario aclarar algunos criterios sobre la cuestión.

No queremos caer en lo que creemos es una ingenuidad, a la que muchas veces dirigen muchos filósofos todos sus esfuerzos, al considerar la cuestión de las relaciones entre poder y libertad de modo “metafísico”.

“(…)La ingenuidad de quien cree posible emprender una meditación sobre el Poder “elevando los ojos al Cielo”, dirigiéndose a “la cosa misma”, para captar su esencia. Porque no solamente el poder es una cosa histórica-y no metafísica-sino que también la meditación sobre el Poder ha de tomar (para ser dialéctica), la forma de una meditación histórico-filosófica(…)”

(…)Desde entonces[[los clásicos griegos]] será ya imposible una meditación filosófica crítica sobre el Poder que se mantenga separada de la Idea del Bien (y del Bien Supremo, de la Idea de lo Mejor) y de la Idea de la Felicidad(…)(…)el verdadero Poder-[posición de Sócrates frente a Caliclés]-no consiste en la aplicación de una fuerza arbitraria y caprichosa sino en el sometimiento de esta fuerza a una *norma*, a una legalidad, a un *Bien*, que está por encima de la propia aristocracia.(…)(…)la Felicidad también incluye el Bien (cuando es un concepto moral), y por ello la Felicidad incluye el Poder, la libertad, porque la impotencia es mala: por ello el esclavo no puede ser feliz, porque no tiene poder, ni es, por tanto, bueno que haya esclavos.(…)(…)Las construcciones de Trías quizá no sean para muchos otra cosa que un pretexto para que se deje oír una antigua exhortación moral: la “condenación” del poder político, del poder *temporal*, la misma condenación secular que unas veces se formula con palabras epicúreas, otras veces -[subrayo]-*con palabras cristianas*- las palabras que oponen la Caridad (el Amor) al la Justicia, la Sociedad (en particular: la Iglesia) al Estado(…)”.

La anterior referencia nos será de utilidad para ir entendiendo el choque entre el Vaticano y los teólogos de la liberación (Iglesia de los pobres, podemos decir también) y también la relación entre ese supuesto enfrentamiento y las luchas políticas que se llevan o han llevado en América Latina desde el contexto de la llamada teología de la liberación como parte implicada de una u otra manera en esas luchas.

Es preciso aclarar que no todo lo que se plantea por parte de los teólogos de la liberación resulta “ingenuo” o “metafísico”, sea por el motivo que fuere. Habrá de mostrarse cómo, lo que para una perspectiva de liberación (social, política o económica) resulta aceptable racionalmente, se reduce al campo de la ciencia política o incluso la sociología. Esto significa que hay sobradas razones para pensar que no son compatibles, en modo alguno, la liberación y la teología. Esto supone afirmar que si hay teología no se puede dar la liberación y que para acercarse al ideal de liberación no se necesita para nada de la teología, *en cuanto tal teología* (que se basa en determinados dogmas gestados por una institución que se vincula al Poder elitista).

Sobre el problema de la relación entre la Idea de Gracia y la Idea de Cultura:

Dado que los planteamientos teológicos expuestos por Boff, Gutiérrez, etc, que subyacen a su interpretación antropológica, siguen esencialmente la metodología escolástica, creo de sumo interés hacer algunas anotaciones, lo más breves posibles, al respecto.

Si planteamos la cuestión siguiente: ¿Tuvieron, o podrían tener, los escolásticos, una Idea de *cultura*? Remitiéndonos a la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino constatamos que la concepción mantenida allí sobre la religión, implica el hecho de que ese Reino [de la Gracia: la religión, la moral y la historia sagrada] como plantea Bueno:

“(...) en modo alguno podría ser considerado como “humano”, puesto que era divino”.

El proceso de transformación del Reino de la Gracia (“no humano”, sino divino) en el de la Cultura (reino, podemos decir, “humano”, en el sentido de fundado en la “capacidad exclusiva de la Razón humana” al modo ilustrado), en el caso de filósofos del siglo XIX adscritos al “idealismo” de la que podríamos denominar “filosofías del Espíritu”, (p.ej. Dilthey), supuso un dualismo - que se trata de conciliar, acaso, siguiendo la pauta de Schopenhauer, o incluso, aunque con poco acierto, la de Espinoza - entre Materia y Espíritu que dio lugar a exageraciones, ya en el siglo XX, como las representadas por algunos miembros del Círculo de Viena. O en el otro extremo, a posturas como la de Heidegger, al menos en alguno de sus textos.

Esto nos lleva, entre otras cuestiones, a una que sí nos interesa en especial, por su conexión con Enrique Dussel, por ejemplo. Me refiero a esta cuestión que plantea Bueno en el artículo que manejamos en estos momentos, a saber:

“(...) Decir que las ciencias humanas son -[subrayo]- “*ciencias hermenéuticas*” - frente a las otras ciencias que serían *ciencias factuales*, por ejemplo, es decir demasiado y demasiado poco. Es decir demasiado, si detrás del concepto de “hermenéutica” se esconde la filosofía de Heidegger o la de Gadamer, o la de Ricoeur. Porque estas filosofías no parecen diseñadas para análisis filosóficos precisos: inspiran más bien la perspectiva de una determinada antropología filosófica, no la de una ciencia humana. Si la “hermenéutica” se entiende en un sentido más neutro (interpretación de signos naturales o artificiales) entonces todas las ciencias son hermenéuticas (en particular las ciencias médicas)”.

Claro que, como ya habíamos advertido, resulta muy difícil - en momentos llega a ser casi imposible, como explicábamos - establecer un “diálogo” con los teólogos, ya que ellos no aceptan, podemos decir, la posibilidad de cambiar alguna de las *normas*

pragmáticas, como sí se puede hacer en las demás ciencias-sea naturales o “humanas”-por medio de autologismos y dialogismos, por mencionar uno de los problemas. Creo que podemos mantener un nivel de “crítica”, debido a que nuestra postura se basa en unos criterios muy claros-aunque quizá complejos-sobre las coordenadas filosóficas que nos marcan el campo de trabajo.

Exposición y crítica de algunos aspectos de las propuestas del teólogo Gustavo Gutiérrez:

En el caso de este teólogo peruano, que es considerado como el “padre” de la teología de la liberación- título que creo excesivo e incluso simplista,-debemos tener en cuenta algo muy importante, antes incluso de empezar la exposición de su pensamiento, a saber: que trataremos de mostrarlo con los propios textos de Gutiérrez-pasa de ser un teólogo combatiente, a ser un auténtico “tigre” pero con las uñas cortadas, gracias a la sumamente efectiva labor de zapa llevada a cabo por el Vaticano. Para entender mejor esto, quizá sea de utilidad la comparación con el caso de Leonardo Boff, quien no cedió a las presiones del Poder romano.

El libro Teología de la liberación(perspectivas):

El libro es, en términos del propio autor, una reflexión “teológica” sobre las “experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina”.

Estas palabras tenían pleno sentido en 1968-1969 cuando se gestaba el libro y en los años siguientes a su publicación, hasta que, parece, deja de ser así, a partir de 1990, en que el autor realiza cambios que suponen una nueva y extensa “introducción”(es la 14 edición española “revisada y aumentada”- y, añadiríamos: *aggiornada*-[puesta al día]-, tras la Perestroika en la URSS, etc.

Antes de ver esos cambios expresados en la introducción de 1990 y que se observa ya en otros libros posteriores- comentemos el Gustavo Gutiérrez de esos años de lucha, digamos, tan diferente a la propuesta-si hay alguna en realidad-últimamente.

En la introducción a la ed. original se establece antes que cualquier otra premisa, la de que el concepto de *compromiso* fundamenta todo el proceso de “teología de la liberación”. Leemos, pues, allí:

“(…)un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de tomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso. esto es lo que busca la llamada “teología de la liberación”.

Desde luego se observa un grado de ambigüedad inaceptable desde el análisis riguroso en términos filosóficos, ya que antes de afirmar la ineludible necesidad de un compromiso, afirma Gutiérrez que:

“(…)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 política(…)”.

Sólo podría tener sentido esta “teología”, precisamente en tanto en cuanto tiene repercusión, *de facto*, en la acción política de los grupos que luchan por una liberación, que pasa necesariamente por la política. Naturalmente, si tenemos en cuenta la presión de la Iglesia como “institución de poder”, parece difícil pensar que el propio Gustavo Gutiérrez, seriamente advertido sobre sus planteamientos teológicos “poco ortodoxos”, pudiera expresarse de una manera menos confusa de lo que lo hace en su libro.

En lo referente al asunto de lo político dentro de la teología de la liberación, Gutiérrez reconoce que “(...) ciertamente desde la fe hay requerimientos para esas decisiones [políticas; que pueden ser “plurales”, “varias”] pero ellos *no desembocan en un programa político determinado*”.

Sucede en este tema algo que podríamos calificar de “rayano con el engaño”, pues en la edición que manejamos de 1990, se publica una nota (nota a), -que supuestamente corresponde a la primera edición, la española de Ed. Sígueme es de 1972- que explica que el sentido de sus afirmaciones sobre el carácter de esa liberación va en el sentido dado por el papa Juan Pablo II- nombrado casi diez años después de escrito el libro, y por tanto la introducción a la primera edición- en la encíclica *?* del año 1988! *Sollicitudo rei socialis*, N°41. Aparte del engaño- creer en un error es sumamente difícil- nos interesa ver que está presente el famoso y exclusivo invento católico del “agustinismo político”, en el papa y en Gutiérrez que lo suscribe:

“(..). La Doctrina social de la Iglesia no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia”.

Como el propio teólogo peruano señala en esa nota a), “(...) Efectivamente, la enseñanza social de la Iglesia pertenece al ámbito “de la teología moral”.

Esto del “ámbito de la teología moral”, como la Historia muestra, da para mucho en la práctica política de la Iglesia.

Lo que nos parece claro, tras leer lo anterior, es que la postura de Gutiérrez se enmarca sin duda en lo que sería un sistema político “teocrático”, aunque desde luego, *sui generis*, como corresponde a un Poder que no es de este mundo, pero que también se relaciona con él.

Una muestra más del enorme “giro” experimentado por la teología de la liberación en el contexto determinado de la obra de Gustavo Gutiérrez, lo observamos en este hecho: a partir de la 14 edición, en 1990 del libro *Teología de la liberación (perspectivas)*, se haya cambiado un párrafo del capítulo XII, que antes se titulaba “Fraternidad cristiana y lucha de clases” y desde entonces se llama “Fe y conflicto social”. Como se observa sin dificultad, esta labor supone una gran obra de “ingeniería de la conducta social”, tal como propusiera desde el conductismo norteamericano Skinner (*Más allá de la libertad y la dignidad*), o el mejor estilo “de doble-lenguaje orwelliano”. Y por supuesto, la eliminación de todo elemento de análisis en términos marxistas contenidos en la teología de la liberación.

Sobre el enfoque, central en la teología de la liberación, de la “lucha de clases”, es esclarecedor lo que Gutiérrez expresa en p.313-314 y sobre todo en p.314 nota 54 en la que, a través de la introducción del concepto “cristiano” de “amor a la justicia”

se pretende “demostrar” que resulta posible cambiar, a través de una evolución, la situación de enfrentamiento violento. Cito a Gutiérrez:

“(…) la lucha de clases enfocada de manera que tenga en cuenta la exigencia cristiana de la exclusión del odio, puede llegar a transformarse en una “discusión honesta”(…)”.

Esto lo dice Gutiérrez en el sentido de Pío XI, a quien Gutiérrez cita :

“la lucha de clases- decía el papa Pío XI- sin enemistades y odios mutuos, poco a poco se transforma en una como discusión honesta, fundada en el amor a la justicia: ciertamente no es aquella bienaventurada paz social que todos deseamos, pero puede y debe ser el principio de donde se llegue a la mutua cooperación de clases”.

Sinceramente esto parece increíble, pero ahí están los libros para verlo. Lo que sucede, es que este es el “juego de la Iglesia”, y que no le resulta tan negativo para conservar sus cotas de poder en estos tiempos difíciles. Pero lo grave es que un teólogo de la enorme influencia de Gustavo Gutiérrez haya podido llegar a este extremo. Parece haberse dado plenamente el temor de muchos antes de PUEBLA, respecto de una Iglesia encaminada, desde Juan Pablo II, a etapas pre conciliares. Ese Concilio Vaticano II, modelo de MEDELLIN y de tantos teólogos y cristianos desde los años sesenta, que quería (*Gaudium et spes*, 1)” con fuerza la idea de una Iglesia de servicio y no de poder, que no está centrada en ella misma y que no “se encuentra” sino cuando “se pierde”, cuando vive “las alegrías y esperanzas”, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo”.

El problema es que se puede hacer lo anterior a través de “distintas posiciones políticas”, como hemos visto.

Aciertos e insuficiencias del planteamiento de Gutiérrez:

Describe algo que, dado que es un fenómeno tan claro, todo mundo coincide en aceptarlo.

“(…) En este complejo y ancho universo de los pobres las notas predominantes son por una lado su insignificancia para los grandes poderes que rigen el mundo de hoy, y por otro su enorme caudal humano, cultural y religioso, en particular su capacidad de crear en esos campos nuevas formas de solidaridad(…)”.

Es un acierto señalar la situación de no ser tenidos en cuenta por los poderes que rigen el mundo. Pero esto hay que analizarlo recurriendo a la sociología y a la economía, al modo como por ejemplo, lo hace John Saxe Fernández en el ensayo titulado *Nafta: los cruces de la geopolítica y geoconomía del capital*, por ejemplo, donde se estudian las causas del problema tanto desde una perspectiva “histórica” del proceso, como desde los componentes políticos tales como tratados entre países, etc. Quiero decir que es preciso mostrar cómo esa pobreza se desarrolla y se acrecienta y si hay alguna posibilidad de eliminarla o al menos mejorar la situación a través de medidas concretas, etc.

Los intereses de Gutiérrez muy posiblemente no vayan ni hayan ido nunca en esa dirección.

En cuanto a la aparente sugerencia de que el “caudal humano,cultural y religioso” como elemento valioso para la liberación,parece bastante ingenuo pensar que,si se refiere Gutiérrez-como lo sospechamos al recordar incluso otros escritos de “teólogos de la liberación”-a los millones de indígenas que hay en Nuestra América,es muy dudoso que ellos mismos quieran mantener “intactas”-de hecho ya han sido “tocadas” por la otra cultura-culturas que en muchos aspectos ellos saben “atrasadas” respecto de la occidental,como en la tecnología agrícola,medicina,etc.

Ahora bien,creo que cualquier país latinoamericano tiene la capacidad de emprender un trabajo al respecto sin necesidad de la colaboración de los clérigos,que por otra parte,siempre anteponen sus propios intereses “religiosos”.Sin duda,como se sabe,las sectas hacen más daño que beneficio,y recuerdo ahora,sin entrar en detalles,la célebre conocida como “Instituto Lingüístico de Verano”,de la que hablaremos con mayor detalle,pero que se sabe financiada por la CIA.

Respecto a las que Gutiérrez considera “nuevas formas de solidaridad”,cosa que en un serio estudio de campo sería discutible,a nivel de relaciones de sectores de pobres en ciudades,enfrentados entre sí por diversos motivos,en todo caso sí se observan conductas de cooperación que cualquier grupo animal en peligro de muerte organiza.Pero es un hecho esa cooperación o solidaridad resulta en muchos casos insuficiente por la carencia de un proyecto político progresista y por las presiones económicas derivadas del capitalismo de rapiña que se da objetivamente en el llamado “Nuevo Orden Mundial”.

La insistencia de estos teólogos en presentarnos sus investigaciones como fundamentadas en la ciencia,resulta un tanto paradójica,pero es un hecho indiscutible que esta pretensión se da en el libro de Gutiérrez:

“(..).Se ha operado de este modo una transformación importante en el campo del análisis social que requiere la teología de la liberación para su conocimiento de las condiciones de vida del pueblo latinoamericano.Ello ha llevado a incorporar valiosas perspectivas y nuevas vertientes de las ciencias humanas(psicología,etnología,antropología)para el examen de una situación intrincada y móvil.[subrayo]*Incorporar no significa simplemente añadir sino entrecruzar*”.

Este “entrecruzamiento” se llevará a cabo,como veremos,de una manera muy acorde con la tradición de la Iglesia.Ello,en el caso de Gutiérrez,parece dar como resultado que,tras las amonestaciones contra su teología inicial,sus posiciones políticas se han ido haciendo menos radicales a medida que su aproximación a la “ortodoxia” ha ido aumentando.Podemos,pues,concluir que,cuando menos en el caso de este teólogo,la llamada teología de la liberación ha cedido terreno y además ha perdido fuerza en el aspecto político de la lucha de liberación latinoamericana.

Por ejemplo(pág.27):

“(..).Pero sabemos también que la ciencia,y por muchos motivos en especial la ciencia social,no es neutra.Ella acarrea un mundo ideológico en el que es necesario -[subrayo]-discernir(...)”.

El asunto es aquí este:¿quién da los criterios para hacer un adecuado “discernimiento”?Parece que el papa,según se deduce de las palabras del propio Gutiérrez que ponemos a continuación:

“(..).por ello su uso no es acrítico(cf.la LN Introducción).Se impone en consecuencia dentro del terreno científico mismo,y desde razones que vienen de la concepción del mundo en contexto cristiano,un discernimiento riguroso.Discernimiento,no temor ante los aportes de las disciplinas humanas”.

No se trata de temer a las ciencias humanas,pero sí de *censurarlas,como efectivamente se hace cuando se trata del aporte de los análisis marxistas*.Y esto es clarísimo en los documentos del cardenal Ratzinger,en especial el primero,de 1984 llamado “*Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*”.En el punto VII se critica y rechaza abiertamente “el análisis marxista”.

Relaciones entre la “fe” y la “pobreza”:

Si se tiene en cuenta el hecho de que la teología de la liberación es,ante todo,*teología*,resulta natural que se nos diga

“(..).Si bien es importante y urgente tener un conocimiento serio de la pobreza en que vive la gran mayoría de nuestro pueblo,así como las causas que la originan,el trabajo teológico propiamente dicho comienza cuando intentamos leer esa realidad a la luz de la Palabra.Ello implica ir a las fuentes de la liberación.

El significado bíblico de la pobreza constituye por eso una de las piedras angulares y primeras,de la teología de la liberación.

La pobreza se entendería desde tres acepciones:

- 1)la pobreza real como n mal,es decir,no deseada por Dios.
- 2)la pobreza espiritual en tanto disponibilidad a la voluntad de Dios.
- 3)la solidaridad con los pobres al mismo tiempo que la protesta contra la situación que sufren.

Desde luego que en estas relaciones estará presente,según la fe cristiana,lo que llaman “gracia”.Como tantos otros,este concepto de gracia resulta racionalmente muy difícil de entender y aceptar,en el sentido que se propone desde la “fe”.Cuando se nos dice por parte de Gutiérrez:

“(..).Esta práctica liberadora busca transformar la historia en la perspectiva del reino,acogiéndolo desde ahora y sabiendo que su plenitud no se dará sino más allá del tiempo(..).”.

además tenemos que saber,tras su propia aclaración,que esto se hace desde la fe que “nos hace ver que en ese compromiso la gracia de Cristo está presente-[subrayo,y esto resulta además carente de sentido para un no creyente,por supuesto]-*cualquiera que sea la conciencia que se tenga de ella*[de la fe en Cristo].

El hilo argumentativo,preñado de falacias lógicas-tanto “formales” como “materiales”-seguido por Gutiérrez es más o menos el siguiente:

La teología de la liberación surge de dos “fuentes”:a)la oración y b)el compromiso.Estos dos componentes dan lugar a una “práctica” que da lugar a la teología propuesta.De aquí se llega a la *función de esta teología como sabiduría*.

¿En qué consiste esta sabiduría?:Según Gutiérrez:

“(…)El discurso sobre la fe es, en efecto, un saber con sabor: un saboreo espiritual de la palabra del Señor que alimenta nuestra vida y es la fuente de nuestra alegría”.(…)En teología de la liberación consideramos que la senda para discurrir racionalmente sobre Dios se halla dentro de una ruta más ancha y desafiante: la del *seguimiento de Jesús*-[subrayado por mí]-.”

Distinción entre el Jesús histórico y el Jesús de los Evangelios:

Cuando se habla del seguimiento de Jesús, por parte de los teólogos de la liberación, nos vemos obligados necesariamente a analizar el problema interpretativo respecto de la figura de Jesús, tal como fue desde los datos históricos y tal como se nos ha presentado desde los evangelios. Esta labor no sería posible, para nosotros, desde la filosofía, sin la ayuda de autores tan serios como Puente Ojea o Hegel, a quienes utilizaremos en nuestro análisis crítico.

Poco o nada tiene que ver lo que proponía Jesús como judío que luchaba contra la opresión imperialista con la que colaboraban sectores de la propia sociedad judía con el concepto de fe del cristianismo de la teología, del “Jesús de los evangelios” para el que la fe coincide con lo que dice Gustavo Gutiérrez al respecto: “La comunidad cristiana profesa una “fe que opera por la caridad”. En un contexto “global” de la economía, la caridad sólo sirve para tranquilizar algunas conciencias de quienes contribuyen a la explotación y la pobreza.

Los evangelios son un género literario pero no estrictamente historiográfico. Para Puente Ojea:

“(…)Los Evangelios, que corresponden al arquetipo marquiano-[por evangelista Marcos]-se consideran documentos *kerygmáticos* (del griego *kerygma*, anuncio o proclamación), instrumentos para la predicación (...) (...) lo que estos documentos imparten es esencialmente un mensaje *teológico* (...) (...) Lo distintivo de este género es que *subordina y adapta* el soporte historiográfico aducido, a un molde *dogmático* preciso. No se propone simplemente *dar a conocer*, como es lo propio de un historiador que controla sus fuentes, sino sólo *dar a conocer ciertas cosas de cierta manera*, administrando para este fin un acervo testimonial en estado todavía fluido y formativo, pero que ya se *altera* deliberadamente en virtud de un trabajo de selección, adición, interpolación y redacción orientado *en función de una interpretación teológica* del ministerio y del magisterio del protagonista principal de la historia (...)”.

Es imprescindible continuar con la argumentación de Puente Ojea, porque ella nos ayuda a entender y explicar algunos problemas ya insinuados en nuestro trabajo, y que aparecerán una y otra vez bajo diversas versiones en la obra de los teólogos que estamos manejando.

En torno a lo que se denomina “secreto mesiánico” (capítulo 6 de *El Evangelio de Marcos*, de Puente Ojea), podemos empezar a “reconstruir” la Idea de Evangelización, que como veíamos es clave en el proyecto planteado por la Iglesia desde Puebla hasta hoy. Veamos:

“(…)Todo se construye *kerygmáticamente* desde la *fe en la resurrección*. Es decir, ni siquiera a partir de un hecho relevante, sino desde la *fe en un supuesto hecho* en

rigor inverificable aun dentro de la tradición tal como llegó a nosotros. Esta fe desvela *un nuevo sentido* insospechado en la carrera terrenal del Nazareno que obliga a *alterar y transmutar* todas nuestras categorías mentales y todos los criterios vigentes *pre-resurrección*“(...)(...)el *artificio del secreto*. Es evidente que Marcos quiso introducir de manera *dramática e irreversible* el *kerygma* postpascual: la *crucifixión* de Jesús no fue un accidente, ni un suceso que descalifique la auténtica mesianidad del enviado que todos esperaban, sino el requisito previo y anunciado del plan salvífico de Dios(...)(...)la *antítesis* pensamientos de los hombres (la mesianidad prometida y esperada) / pensamientos de Dios (mesianidad misteriosa) equivale a dar un cerrojo definitivo a la esperanza tradicional de Israel (la de los profetas, los apocalípticos y el pueblo), y a pasar a una economía de la salvación que instaura lo que ya en las epístolas paulinas era la *nueva alianza* “.

La clave de los dogmas cristianos consiste en afirmar algo y a la vez lo contrario, y así se hace al tratar de conciliar los dos mensajes, el de Jesús y el de la Iglesia.

Sobre el manejo de la fe, podemos continuar todavía con más aclaraciones. Por ejemplo el asunto de la cena y la pasión de Cristo, relevante para la reconstrucción y crítica de todo lo que se entiende por evangelización, que nos remite a uno de los componentes de esta antropología de cuño teológico.

Se convierte la cena y la pasión de Cristo en una clave dogmática. Lo que era la última cena en cuanto esperanza en algo que era inminente (la llegada del reino mediante la acción del Jesús histórico), sería, a partir de la sustitución evangélica, una idea eclesial “de la institución de un sacramento de gracia”.

Oscar Romero y la pobreza:

Para comprender mejor el alto grado de preocupación que causa entre quienes ostentan el poder, el hecho de que algunos altos dirigentes eclesiales se muevan dentro de las coordenadas de la teología de la liberación, veamos un texto esclarecedor:

“(...) Aunque con una visión necesariamente parcial, es testimonio de gran valor el que nos prestan sacerdotes de Comunidades Eclesiales de Base en El Salvador, que recibieron y trabajaron con Monseñor Romero. Según la confesión que, ya pasado algún tiempo en San Salvador, les hizo el Arzobispo “él había sido nombrado porque querían que pusiese en su lugar a los curas marxistas... y a las comunidades de base; para tratar de crear unas nuevas relaciones con el gobierno, deterioradas con nuestro obispo Luis Chávez...” “.

El proceso, cuyo devenir se ve en esta cita, supone que la Iglesia muchas veces ha elegido obispos con el fin de “frenar” el impulso en favor de los pobres, pero dichos “pastores” al convivir en esas diócesis, terminan apoyando lo que supuestamente iban a atacar.

La pobreza y la evangelización, en tanto “política”, y no en tanto “teológica”:

Si Cristo, y el Dios Padre cristiano, y consecuentemente el Espíritu, son entendidos al modo de Oscar Romero, resulta evidente que la llamada teología de la liberación dejada de ser teología en sentido “normal”, y pasa a ser una teoría, un modelo de praxis política, que se desarrollará históricamente de acuerdo a las circunstancias

donde se vaya aplicando. Esto confirma una vez más que el concepto de “religación” puede ser tan útil al cristianismo, igual que a otras religiones.

En Espeja, leemos una cita directa de Romero, tomada de su *Dimensión política de la fe...*; CR 114, que expone claramente, en los términos aludidos que: “(...) según el evangelio, debemos afirmar que “el pueblo pobre es hoy el cuerpo de Cristo en la historia(...)”. Podemos ver, también de Romero, su *Nueva pastoral del Año Nuevo*, 1 de enero de 1980, CR 70: “(...) nuestro pueblo debe estar seguro de que la Iglesia no le puede abandonar sin traicionar a su propia misión(...)”.

Sin embargo hay que tener en cuenta que la Iglesia busca su propio interés *político* en este apoyo, *real-cuando se da-*, a la causa de los pobres en América Latina.

Un caso que puede ser muy esclarecedor, es el del proceso de lucha contra la dictadura de los Duvalier en Haití. Aunque como hemos advertido, cada país y cada proceso de lucha política tiene muy diversos matices, vale la pena explicar un poco más este caso.

Recurriremos a una excelente entrevista que hacía Gregorio Selser al político, economista y sociólogo haitiano Gerard-Pierre-Charles, en la revista “Estudios Latinoamericanos”.

Leonardo Boff y la pobreza:

Podemos afirmar que-hasta la prohibición papal de 1992-es Leonardo Boff el teólogo de la liberación más coherente con la postura política que mantiene esta corriente de teólogos, desde su nacimiento en los años sesenta. Sin duda, si se llegaran a imponer sus propuestas, la Iglesia acabaría dividiéndose en América Latina, más temprano que tarde, con las consecuencias que se pueden pensar, en el sentido de que dicha división, de producirse, sería un terrible golpe contra el Vaticano.

No es de extrañar, pues, que insista en “la vuelta al Jesús histórico”, de algún modo en el sentido de Puente Ojea, salvo la gran diferencia entre ambos, pues Boff consideraría, suponemos, a Jesús como Dios, y Puente Ojea como un hombre. Claro que no pedimos tanto, y claro que el brasileño es todavía un hombre de religión. Pero nos interesa especialmente la interpretación que de Cristo hace Boff, porque ella supone uno de los temas rechazados totalmente por el Vaticano.

Sería un buen punto de partida, para entender la opinión de Boff sobre la pobreza, cómo es relacionada con el propio evangelio, cuyos supuestos transmisores son precisamente los sacerdotes.

En *Teología desde el lugar del pobre*, Boff plantea lo siguiente:

“(...) La promoción y defensa de los derechos humanos conlleva ante todo, la promoción y defensa de los derechos de los pobres (expresión que aparece cinco veces en el documento: Nos. 1217, 320, 324, 711, 1119) que, como vimos, se resumen en los derechos básicos de una existencia humana con un mínimo de dignidad.

Semejante práctica realiza el imperativo del Antiguo y el Nuevo Testamento sobre el sacrificio y el culto que agradan a Dios: “Sabeis cuál es el sacrificio que me agrada”? Buscad el derecho, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda!” (Is 1, 17). Y el propio Jesús se remite a esta

tradición(cfr.Mc 7,6-8).Lo más importante de la Ley,que había sido olvidada por los fariseos y los escribas,es “la justicia,la misericordia y la fidelidad”(Mt 23,23).”Esto es lo que hay que practicar,concluye Jesús.Así pues,evangelizar,crear Buena Nueva,es algo que sólo acontece cuando la realidad se convierte de mala en buena,cuando les son devueltos a los pobres los derechos que se les negaban.Hoy día,sólo se realiza este tipo de evangelización en la medida en que se crean condiciones solidarias para con los pobres, a fin de acceder,junto con ellos,a una praxis que restablezca el derecho y la justicia.

Por supuesto que este proceso conlleva conflictos y tensiones,porque el derecho de los pobres siempre se conquista en contra de la prepotencia y los privilegios,que se defienden y crean innumerables obstáculos en el camino de la liberación.Pero esta situación deberá ser asumida,en el espíritu de las bienaventuranzas,como el precio que hay que pagar por la liberación.

Conviene-termina Boff-,pues,que hagamos nuestra la misión del siervo de Isaías,que se propone “llevar el derecho a los pueblos.(Para lo cual)no desmayará ni se quebrará hasta implantar en la tierra el derecho”(Is 42,1.4) .”

Cuando un teólogo centra sus demandas en términos de “derecho”,nos hace pensar,por ejemplo,en cuestiones como “teocracia”;o en la relaciones de los clérigos con el poder político(“derecho”),y pensamos también que la religión en su fase terciaria-en el sentido de Bueno en *El animal divino*-es una religión *atea*,es decir,en la que el supuesto Dios no está presente bajo ningún modo real.

No obstante reconocemos,porque es un hecho objetivamente constatable,que la Iglesia ha sido importante en las luchas políticas por la liberación,en especial en Centroamérica y Haití.Incluso pensamos que en México puede tener un papel importante actualmente,en especial en el Sur del país.

Que para los teólogos una cosa sea verdadera,no significa que sea así para la filosofía.Me refiero a cómo relacionan los teólogos de la liberación una cuestión política con cuestiones de índole meramente de ficción teológica.Como hemos señalado una y otra vez-y habrá de continuar insistiendo en ello-resulta sumamente difícil establecer unas coordenadas mínimamente racionales,lógicas,para entablar una labor *crítica*,en el momento en que entremezclan cuestiones de fe con asuntos que pueden ser objetos de análisis racional.Veamos un ejemplo,que concierne muy directamente al concepto de pobreza y sus conexiones políticas y sociales.

Boff explica lo que él denomina “la relevancia teológica de la lucha de los oprimidos por su liberación”,como dada a través de un proceso en el cual la relación entre “*gracia*” y “*compromiso humano*”,conduciría a la “*liberación*”.Desde luego queda bien claro en el caso tanto de Boff,como del *primer* Gustavo Gutiérrez,que “la teología de la liberación nació de un compromiso y una praxis tendentes a la liberación de los oprimidos”.

Un dato aportado por el mismo Boff,que resulta tener gran relevancia,es el siguiente,que incluso causa sorpresa,al percibirlo por vez primera,a saber:

[subrayo]”La teología de la liberación insiste en el hecho de que *existe una sola historia*,en que se dan salvación y perdición(...)(...)La teología de la liberación,en función de esta perspectiva de fe,ha dado preferencia al análisis dialéctico

elaborado por la tradición revolucionaria y crítica, sin por ello asumir todas las implicaciones de orden filosófico (materialismo dialéctico) y estratégico (lucha de clases) que se dan, por ejemplo, en el marxismo histórico. Lo que hace es usar, sin servilismo alguno, los instrumentos analíticos, al objeto de lograr una mayor lucidez acerca de los mecanismos generadores de empobrecimiento y una más perfecta visión de las posibles alternativas a la sociedad capitalista(...).

En este texto de Leonardo Boff hay un elemento de análisis político de suma importancia, porque en él se pueden detectar algunas claves para entender el proceso de lucha contra el capitalismo en la nueva etapa post guerra fría, en el cual estas coincidencias de objetivos-entre, digamos, ex-comunistas y cristianos revolucionarios, en cuanto a ver como raíz de los males de las mayorías empobrecidas de Nuestra América, el capitalismo-hacen que para los defensores de los intereses capitalistas sea urgente *neutralizar* la teología de la liberación. Como se demostrará, en especial cuando se hable de Ratzinger y el Vaticano en este contexto, quedará bien claro que la Iglesia Vaticana del Poder se ha alineado con *toda claridad* en favor del capitalismo. Tanto en la lucha ideológica como en la política, por supuesto.

Una aclaración de Boff que importante, en especial para aquellos católicos que no tuviesen a estas alturas las cosas claras:

“(..). De prescindir del análisis, corre [la Iglesia] el peligro de interpretar como gracia y liberación lo que no es tal (como el asistencialismo o el paternalismo), y como pecado y opresión lo que no tiene por qué serlo (la organización de los pobres, la opción preferencial por éstos, la lectura crítica y dialéctica de la realidad social...”).

Quizá reducir a una mera lucha “fratricida” por el poder a la teología ortodoxa del Vaticano y la de la liberación, resulte simplificar algo que es complejo. Quizá en parte tiene razón Puente Ojea, pero hay que tener en cuenta, además, que las posturas son tan diversas, sobre todo por sus consecuencias *políticas*, que vale la pena reflexionar sobre esto que el teólogo brasileño plantea:

“(..). la propia fe, que no tolera que se usen el nombre de Dios y los símbolos de su misericordia para legitimar actitudes y situaciones que niegan su voluntad o encubren la voluntad de dominio de los poderosos(...).”

Esta postura creo que ha de tomarse con la suficiente seriedad como para hacer una seria reflexión en cuanto a las relaciones de enfrentamiento y puntos de coincidencia entre Roma y teólogos de la liberación. En el caso de Boff, como vemos, es bastante “fuerte”-nos falta por ver el famoso libro *Iglesia, carisma y poder*-la confrontación. En otros casos, se da una curiosa separación entre cierta praxis-apoyo a los movimientos de liberación, junto a un “discurso” teológico, o filosófico, como en el caso de Ellacuría, de corte bastante tradicional.

Planteamiento, no ya “ideológico”, sino “político”, de Boff:

Resulta interesante y esclarecedor, establecer una especie de proceso en el cual tratemos de establecer una relación entre el discurso a nivel de ideología y a nivel más práctico, podemos decir, más político. Si bien, es preciso advertir que es esta una distinción teórica, ya que ambos componentes son parte de “lo político”.

En el número 19 de la revista "Exodo"(mayo-junio de 1993),se le preguntaba en entrevista a Leonardo Boff su opinión acerca de la situación actual del "Sur".Su opinión nos sirve para entender cómo veía en esa época un importante e influyente teólogo de la liberación latinoamericana la situación social y política de Nuestra América:

Exodo:¿Cómo caracterizas la actual crisis mundial,vista desde el Sur?.

Boff:Para mí se trata de una crisis terminal.En los años setenta y ochenta nosotros,los del Sur,éramos subdesarrollados,pero confrontados con el desarrollo y con el optimismo y la esperanza de que en un futuro llegaríamos a desarrollarnos y contábamos con alternativas al desarrollo desde un proceso de liberación.Ahora,cada vez se habla menos de desarrollo y más de mercado y de integración en el mercado mundial.En ese proceso de mundialización dentro del sistema neoliberal,nosotros ni siquiera tenemos el privilegio de ser subdesarrollados,nosotros somos excluidos.No contamos para nada porque no tenemos competencia en el mercado mundial.Los que no tienen competencia no existen en el mercado.Y los excluidos en el mercado están abocados a la muerte.Esta es la situación de los países del Tercer Mundo,en los que no se invierte-[está claro que se refiere Boff a inversión *productiva*,no la especulativa,que sí se da]-,sólo se sacan los intereses de la deuda externa.Esta situación actual es para mí la más dramática de las que han padecido América Latina y Africa:estamos fuera del proceso mundial como excluidos,entregados a nuestra propia suerte,con niveles de miseria como jamás hemos tenido en nuestra historia.Antes éramos pobres,pero teníamos esperanza;hoy somos más pobres y no tenemos esperanza".

Exodo:¿No hay ninguna salida para esta dramática situación?

Boff:Yo veo dos posibilidades de salida,las dos angustiosas.La primera de ellas centrada en la crisis interna del sistema de acumulación mundial,debido a su alta tecnología:se está llegando a tal volumen en la producción/consumo que la tierra no va a aguantar la voracidad del capital.Hay aquí un techo ecológico difícil de superar.La segunda se apoya,con gran dosis de optimismo,en la incapacidad moral para seguir aguantando la destrucción de las dos terceras partes de la humanidad.Muchos millones de personas están enfermas y mueren de hambre;su grito será tan grande que acabará por resquebrajar la capacidad de cinismo y de rechazo de la parte de la humanidad privilegiada.No se puede perder de vista que el ser humano cuenta con una capacidad limitada para hacer frente a la adversidad.Por esta misma razón,y para salvaguardar su propia dignidad humana,va a tener que emprender cambios fundamentales que al menos posibiliten la vida a un mayor número de personas".

Exodo:En esta posible salida de la crisis,¿le queda algún papel al cristianismo?¿Puede aportar algo a este propósito la teología de la liberación?.

Boff:Para mí la tarea fundamental del cristianismo es doble.Primeramente,recordar sus orígenes bíblicos con el texto(y tantos otros)del Antiguo Testamento:"Mi padre fue un arameo errante,fue un excluido".Y Dios anunció:"Yo soy Dios de esos errantes y excluidos".El cristianismo no puede olvidar este su origen y consecuentemente debe anunciar que Dios está de parte de estos últimos y condenados de la tierra.En segundo lugar,el cristianismo debe suscitar esperanza.Porque si Dios está de parte de esto,no todo está perdido.La historia es tan manipulable que casi siempre ha reproducido los intereses de los poderosos.Es necesario reescribirla desde los

humillados y vencidos, que siempre han sido mayoría. Además, necesitamos profundizar en la Teología de la Liberación porque es la que nace desde el grito del oprimido. Este grito es un clamor mundial: se trata de una teología empeñada en cambiar la realidad para que las personas no necesiten gritar más. Es necesario incrementar la vida, la participación. Se trata, pues, de una teología comprometida, que exige cambios. Es una teología ciertamente contemplativa, pero con los ojos abiertos para ver hacia dónde va la historia y apoyar una dirección que vaya en dirección del bien común, de la humanidad y de todos los seres vivos, también de los animales, de todo lo que vive...”.

Casos ilustrativos para entender la relación fe/pobreza:

a) En el periódico mensual -hoy desaparecido- “Cuatro Semanas y Le Monde Diplomatique”, exponía Argemiro Procopio Filho que

“(...) el sueldo de un embajador brasileño en París o Washington puede alcanzar los 20.000 dólares, sin contabilizar los beneficios indirectos: coche, chófer, vivienda, asistentes, viáticos, etc. El sueldo mínimo equivale aproximadamente a 60 dólares mensuales(...)”.

Si nos interesa esta comparación de sueldos, es simplemente para tratar de reconstruir materialistamente y no de modo idealista el concepto de pobreza.

Como hemos dicho en repetidas ocasiones, dado que nos interesa el aspecto político de la cuestión -por considerar nucleada circularmente, en el sentido de Bueno, a la teología de la liberación, lo que, dicho sea una vez más, supone que no se trata de teología sino de auténtica *política*, tal como lo puede ser la Democracia Cristiana, por ejemplo -citaremos las palabras del mencionado articulista:

“(...) Lula -[candidato a la presidencia de Brasil en 1994, por el Partido de los Trabajadores] -dijo en uno de sus discursos que el color rojo de la bandera de su partido representaba la sangre derramada por Cristo en la cruz. Divulgadas por todo el país, afirmaciones de este tipo le han costado caro. *Los sectores progresistas de la Iglesia católica, que siempre apoyaron al PT, se muestran ahora discretos y moderados.*

Las divisiones ideológicas y otros problemas internos en la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB); el desmembramiento por el Vaticano de la arquidiócesis de tendencia progresista de Paulo Evaristo Arns en Sao Paulo, con el objetivo de restarle poder y unidad; la sustitución del obispo igualmente progresista Helder Câmara por el conservador Cardoso Sobrinho en el arzobispado de Recife, capital de la provincia de Pernambuco; el periodo de silencio al que fue condenado el teólogo de la liberación Leonardo Boff en 1985 por sus ideas, y las nuevas represalias de 1991-1992 que le obligaron a abandonar la orden

de los franciscanos para preservar su libertad de expresión; son sólo unas pocas muestras, las más evidentes, de la opción de Juan Pablo II hacia los conservadores, lo que ha minado la significativa estructura de apoyo de la Iglesia al candidato del PT.

Los prudentes empresarios brasileños, por su parte, vienen brindando apoyo financiero a la campaña de Lula y todo parece indicar que seguirán apoyándole en el futuro. Esta estrategia, que forma parte de la estrategia del capitalismo, en cualquier rincón del mundo, desencanta a los sectores idealistas seguidores de Lula, quien lo juzgaban más independiente(...)”.

b) Ana María Ezcurra cita un estudio del teólogo de la liberación Giulio Girardi- titulado *fe en la revolución, revolución en la cultura*, editado por Nueva Nicaragua, Managua en 1983- quien señalaba que "(...) se rehuye el autoritarismo y el directivismo estatal y partidario, así como las perspectivas científicas- de corte althusseriano- y el reduccionismo clasista, que devalúa conceptos como el de "pueblo" (...)". Explicando estas palabras de Girardi, Ezcurra aclara que este concepto de pueblo- que es el de la teología de la liberación en general- resulta peligroso, entre otros casos, para los intereses de seguridad de los Estados Unidos de Norteamérica:

"(...) Es decir, el bloque histórico constituido por el "pueblo" o "los pobres", no es simplemente una forma de agregado social, sino que es el sujeto de la transformación política. No lo podemos describir, por tanto, en términos puramente objetivos, sino que debe entrar en su caracterización la conciencia subjetiva de su rol histórico; en otras palabras, el bloque social de los grupos subalternos aparece como sujeto por referencia a un proyecto revolucionario común. Los sujetos históricos, por tanto, al contrario de lo que una visión objetivista de la historia haya inducido a pensar, no justifican su misión por su mera ubicación objetiva (por ejemplo, dentro de las relaciones de producción), sino que se constituyen como sujetos también por la conciencia que asumen de sus posibilidades (...)"

c) El chileno Rojas Mix nos puede aportar algún otro criterio, desde Latinoamérica, sobre lo que sería el concepto de "pobres", en la práctica.

"(...) Cabe preguntarse si estas ideologías- [indianismo de Mariátegui, por ejemplo. Ver pág. 197]- subyacen todavía en la visión de América latina. ¿En qué medida- se pregunta Rojas Mix- las nociones de subdesarrollo y Tercer Mundo han venido a remplazar las ideas de barbarie y salvajismo?"

La respuesta es que sí subyacen. De otra manera, pero allí están. ¿No es acaso en el progreso donde están fundadas las ideas desarrollistas? ¿Cuántos son los filósofos que con una fe ciega sostienen sus teorías, seguros de que el progreso va a desplazarse hacia el este y que la decadencia es inevitable en las sociedades viejas? Subyace parigual en el grueso del pensamiento político-filosófico. ¿Cómo explicar, si no es por el progreso, las tesis de O'Gorman sobre la invención de América? (...)"

Del libro de Rojas Mix quiero señalar, además, dos referencias importantes, para la relación "política" entre pobreza y dependencia o colonización imperialista.

Siguiendo, como él mismo advierte, planteamientos hechos por Arnold Toynbee, Rojas Mix plantea que, según el historiador inglés:

"(...) Angloamérica vivió la historia como libertad, Hispanoamérica como adaptación. En términos de Toynbee, Hispanoamérica representa una "Europa estancada", mientras que en América anglosajona, al desarrollar promesas que no se podían cumplir en el Viejo Mundo, hizo progresar la historia y de la cultura occidental, hizo cultura universal. Desde la independencia, el sentido de la historia hispanolatina es el de una rectificación, una rectificación que permita actualizar las potencias del ser americano (...)"

No debemos olvidar, so pena de caer en errores importantes, que esa lucha por "actualizar las potencias del ser americano", ha sido impedida por la "angloamérica" que tanto idealiza Toynbee- lo cual resulta natural dada su implicación *emic* en el

mundo anglosajón-una y otra vez, como lo muestra la historia de Panamá, de Santo Domingo, de México, etc. etc. y sus enormes problemas para defenderse de la voraz Angloamérica que vivió “la historia como libertad”. Quizá sí, pero en el sentido en que explica Noam Chomsky sobre las libertades que defiende USA. Especialmente la que él llama “Quinta libertad”, a saber: la de robar y explotar por cualquier medio a los países del tercer Mundo.

Otra visión, de un español, Salvador de Madariaga, nos es recordada por Rojas Mix. Para Madariaga dice Rojas-“(…) América no será ni india ni española, sino universal; pero no universal en abstracto; sino en concreto... Hispanoamérica tiene que llegar a lo universal por lo hispano(…)”.

d) Un caso muy ilustrativo de la relación entre pobreza y fe cristiana.

Se trata de la “conspiración” del Nuncio papal en México, cardenal Prigione, para tratar de relevar del cargo de Obispo de San Cristóbal de las Casas a Samuel Ruiz. Las cosas se complicaron desde 1983, en que el papa hizo una visita a Chiapas, y el obispo Samuel Ruiz, en la línea progresista de la teología de la liberación, criticó la situación política de corrupción y autoritarismo hacia los indígenas chiapanecos, e incluso la política “neoliberal” del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari. Creo que vale la pena citar textualmente la explicación de Carlos Fazio:

“(…) Y le dijo, entonces-[el obispo Ruiz a Juan Pablo II]-, con las palabras quemantes de sus indios pobres, que para seguir acumulando riquezas, los poderosos de México-tanto nacionales como extranjeros-necesitaban principalmente dos cosas: la política

de privatizaciones y el Tratado de Libre Comercio. Sólo que esas vías de enriquecimiento individual significaban abandonar a su suerte a millares de campesinos y obreros mexicanos(…)(…) Le dijo también que ante el desempleo agudo y la falta de tierras, el gobierno desarrollaba un control político sobre los marginados, porque la pobreza que se producía por el despojo de ese sistema social era un “peligro” para la política. De allí que el gobierno y los poderosos tenían que-[subrayamos]- *cambiar las leyes e inventar nuevos delitos*. Y esa forma de actuar llevaba a que el sistema se convirtiera en un violador de los derechos humanos(…)”.

Una aclaración importante, porque resulta esclarecedora en muchos aspectos: cuando se habla de “Derechos Humanos” siempre se relacionan con “la administración de justicia”. Por ejemplo, en este terreno:

“(…) fabricación de delitos, aprehensiones ilegales, torturas, impunidad, encarcelamientos injustos, maltrato carcelario y desalojos(…)”.

Volviendo al caso Prigione-Ruiz, expuesto con gran brevedad, hay una primera fase, que se da en la fiesta celebrada el 22 de octubre de 1993 en la nunciatura en México D.F., con motivo del aniversario del ascenso al trono pontificio de Wojtyła en 1978. En dicha fiesta, en la que como comenta Fazio “estaban presentes los representantes de las autoridades mexicanas, sus pares del cuerpo diplomático; banqueros, empresarios y demás católicos de bien”, el nuncio “cometió una indiscreción calculada, que con los días crecería como una bola de nieve”. Se comunicó a través de ella que Samuel Ruiz iba a ser relevado en su cargo.

Dada la situación política mexicana, el asunto mantuvo a la prensa ocupada durante treinta días. Se comentó que Salinas había dado cabida a las instituciones religiosas en la constitución pero para lograr su subordinación política al Estado, a través de la legislación que se hizo durante el llamado salinato.

El nuncio negó a los periodistas que “la decisión de quitar a don Samuel de San Cristóbal fuese porque defendía a los pobres. La Iglesia católica argumentó-, nunca ha negado su compromiso con los pobres”. De paso apuntó [Prigione] que la violencia no resuelve los problemas, los exacerba. El método de la Iglesia, dijo, es promover la búsqueda de la verdad- [subrayo]- *con presiones morales* y diálogo con los responsables, pero sin demagogia ni con afanes propagandísticos”.

Lo que más puede aclarar esta conflictiva relación de intereses tan divergentes, es cuando- ya en la que Fazio denomina tercera fase del caso- recibió en la nunciatura apostólica a una comisión del obispado de San Cristóbal de las Casas.

“(…) Luego de decirles- explica Fazio- que la diócesis [de San Cristóbal] era “muy conflictiva” desde hacía veinte años, el representante de Karol Wojtyła disparó a quemarropa: Samuel Ruiz tiene “graves errores doctrinales, pastorales y de gobierno”, que chocan con el ministerio de la Iglesia, lo que “ofende” al papa”.

Añade a continuación Fazio algo que, como muy bien recalca, es de tener muy en cuenta, porque se insiste en una conexión importantísima, a saber:

“Dijo Prigione que no se trataba sólo “sobre lo que don Manuel dice en su diócesis, sino lo que afirma en conferencias y reuniones en que participa en el extranjero”(…)”.

Estaba además muy cercana la elección presidencial mexicana, para mediados de 1994.

Como el nuncio dijera a los colaboradores de Ruiz que se mantuvieran fieles al papa, y ellos le respondiesen que también debían fidelidad a su obispo, como dice Fazio, “ardió Troya”.

A raíz de esa entrevista, con Prigione, y en un documento interno, los comisionados de San Cristóbal comentaron que “no va a comprender [el nuncio Prigione], mucho menos ayudar, nuestro trabajo. La distancia entre el ámbito diplomático y el mundo pobre e indígena de Chiapas, es un obstáculo que Su Excelencia no podrá humanamente superar en un próximo futuro”.

Líderes de la oposición política y representantes de asociaciones cristianas de laicos, coincidieron en la valoración de que no se quería a Samuel Ruiz para que ayudara a que en la campaña electoral, las posibilidades de movilización y de expresión que él representaba en Chiapas impidieran el triunfo de los candidatos priistas. Se llegó a plantear que “el mismísimo jefe del gabinete presidencial, Joseph Córdoba Montoya, mano derecha del presidente Salinas y encargado de la Seguridad Nacional de México, era quien utilizaba a Prigione para desplazar a Samuel Ruiz de su diócesis”.

Pero hubo respuesta a esas acusaciones. El 3 de noviembre de 1993, en la misa de acción de gracias, Ruiz recordaba en su homilía que

“pese a la globalización de la economía surgían actores emergentes, como los indígenas, las mujeres y los negros, que

se negaban a seguir siendo aplastados. Dijo que esos sectores reclamaban sus derechos y surgían con actitudes propositivas,

por lo que reconoció que tenían valores que podían aportar para la transformación de la sociedad. Señaló, asimismo, que el sistema social imperante multiplicaba abundantemente a los despojados en el mundo. Y subrayó que esas reflexiones no eran sólo teóricas sino también prácticas y que como cristianos había que lograr la realización personal mediante la entrega y el servicio a los más pobres”.

Algunos datos interesantes de la biografía de Prigione:

Lo señala Fazio como “figura de alianzas con el poder”, tal como se publicaba en diversos medios.

Como diplomático del Estado Vaticano, “había tenido un papel proclive a las dictaduras de Guatemala y El Salvador a comienzos de los años sesenta, haciendo buenas migas con el ultraconservador cardenal Casariego, en el país del quetzal y bloqueando el ascenso de monseñor Arturo Rivera y Damas al arzobispado de San Salvador, por “radical e izquierdista”, lo que hizo que el cargo recayera sobre Oscar Arnulfo Romero”. Cuando pasó de Centroamérica a África, como delegado apostólico en Nigeria, “concurrente en Gahna-relata Fazio-. Corría 1974 y la Santa Sede no era bien vista por los militares nigerianos, que acusaban a Roma de haber tomado parte a favor de Biafra, la zona más católica y rica, durante la pasada guerra fratricida. Prigione le dijo a los generales que él podía ser útil para unificar el país y desde entonces los nexos de la Iglesia con los militares mejoraron y anduvieron por carriles normales. No fue lo que ocurrió con el gobierno izquierdista de Ghana, donde oficialmente Girolamo Prigione fue declarado *persona non grata*, y acusado públicamente de traficar divisas y marfil”.

Prigione fue acusado también de “haberse embolsado una buena cantidad de dólares enviados por católicos de Nueva York a los damnificados mexicanos, a raíz de los sismos de 1985. Prigione-explica Fazio-utilizó al padre Kurgoz, un dominico que trabaja en México para la Agencia Central de Inteligencia (CIA), para que depositara cuando menos 170 mil dólares en una cuenta de un banco de Estados Unidos”. Mantenía, además, excelentes relaciones con el comandante de la 31ª zona militar, general Gastón Menchaca Arias, quien, “habría puesto al nuncio, -en visita de éste a San Cristóbal en mayo de 1993-al tanto de los “errores pastorales, doctrinales y de gobierno” cometidos por don Samuel y que “ofendían” al papa.

La defensa de Samuel Ruiz:

El obispo de Chiapas tuvo tantas adhesiones y apoyo, nacional e internacional, que no quedaba más remedio que tenerlas en cuenta.

Recibió el apoyo de los jesuitas, que enviaron a la prensa mexicana una carta firmada además por el provincial de la orden en México. Los argumentos eran muy contundentes y claros. Se decían cosas como :

“(…)no es problema personal ni de su diócesis, sino que la línea asumida por la Iglesia de América Latina: la opción preferencial por los pobres y la inculturación del

Evangelio. Creemos que está en juego también, el derecho y el deber que tienen los obispos de ejercer un magisterio ordinario adecuado a la situación, que conocen mejor que otras personas que no viven en su situación, y de gobernar su diócesis responsablemente, en unión con Roma y con los demás hermanos obispos, pero con la autonomía que le reconoce la tradición secular de la Iglesia, confirmada por el Concilio Vaticano II y aprobada por el Derecho Canónico. Si esto llegara a olvidarse u oscurecerse en la Iglesia, resultaría en serio detrimento de la vida y la misión de la misma”.

En un ámbito más “extra-eclesial”:

“(…)un documento suscrito por alrededor de 200 organizaciones sociales, cívicas, de derechos humanos, laborales e indígenas se decía que la solicitud de renuncia de Samuel Ruiz era producto de “la complicidad del nuevo *modus vivendi* en las relaciones Iglesia-Estado-[en el caso peculiar de México]-y en el cual el nuncio Prigione se había convertido en el “instrumento eclesial” para la represión gubernamental(…)”.

Cuando se supo que en Chiapas había grupos armados organizados, capaces de enfrentar al ejército mexicano, lo que se constató sin cabida para duda alguna en 1993, meses antes de la firma definitiva del Tratado de Libre Comercio entre USA-Canadá y México, el gobierno mexicano buscó el apoyo del nuncio Prigione para relevar del obispado de San Cristóbal de las Casas a Samuel Ruiz.

El proceso visto desde dentro de la Iglesia:

Samuel Ruiz buscó un camino para defenderse de las acusaciones que le dirigió Prigione a través de dos organismos vaticanos: la Congregación para la Doctrina de la Fe (ex-Santo Oficio y más conocida en otros tiempos como la Santa Inquisición), al frente de la cual se encontraba el cardenal Joseph Ratzinger. El otro era la Congregación de los Obispos, dirigida por Bernardin Gantin.

Don Samuel se dirigió a gente de la Secretaría de Estado vaticana. Como señala Fazio: “escogió el camino que llevaba más directamente al sumo pontífice.

Aclaremos que la interpretación que da Fazio, sin duda provisto de muy serias fuentes informativas-su libro es producto de largas conversaciones con el obispo Ruiz-no coincide con la que sostenemos al respecto. Sin embargo, por ahora nos estamos limitando a aportar diferentes puntos de vista que ayuden a comprender mejor lo que aquí estamos tratando: la relación entre fe y pobreza, en un contexto religioso (teológico)-político. Nos referimos a la explicación de que el papa no pudo parar el proceso incoado a instancias de las acusaciones de Prigione, por motivos derivados, diríamos, de la maquinaria del Estado Vaticano. El mismo Fazio dice que se acusaba a Ruiz de “que rompía con el esquema de neocristiandad, signo del pontificado del papa Wojtyla”. No podemos aceptar ninguna clase de “suavidad” a la hora de criticar la postura represiva del papa hacia la labor del obispo Ruiz en Chiapas. Resulta también muy esclarecedor en este momento, tener en cuenta que los documentos de Ratzinger *contra* la teología de la liberación-como veremos con mayor detalle en el próximo capítulo-llevan, además de la firma de Ratzinger, la del papa Juan Pablo II. Teniendo esto en cuenta, sobran muchas palabras.

El proceso seguido por este enfrentamiento sufriría importantes cambios a raíz del estallido de la guerra en Chiapas, cuando el Ejército Zapatista de Liberación

Nacional(EZLN),se sublevó contra las injusticias del gobierno mexicano y caciques locales en la región y contra la miseria y pobreza extrema sufrida por cientos de miles de indígenas chiapanecos.En este momento consideramos,sin embargo,suficiente para nuestro planteamiento lo mencionado,aunque obviamente su importancia es *enorme*.Nos referimos al análisis de la intervención de los militares en Chiapas y las consecuencias que ello tuvo para el obispo,pero este tema es sumamente complejo,y consideramos que no es este el lugar donde mejor tratarlo.En el capítulo octavo haremos referencias más detalladas a la cuestión de los militares.

CAPITULO QUINTO

ESTUDIO FILOSOFICO DE LA POLEMICA RATZINGER-SEGUNDO:

Establecimiento de coordenadas y puntos de referencia:

Nuestro modo de afrontar este estudio crítico, se fundamenta, como lo hemos intentado a lo largo de este trabajo, en una filosofía materialista, que se basa fundamentalmente en las investigaciones de Gustavo Bueno sobre el estudio *filosófico* de la religión, y concretamente, en lo que toca a la *teología de la liberación*, desarrollado en la “Cuestión 9?” de su obra *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, si bien algunos aspectos de este capítulo tienen relación con otros trabajos del filósofo ovetense.

Esto es crucial para entender los argumentos con los que voy a “manejar” la polémica entre el teólogo de la liberación Juan Luis Segundo y el cardenal Joseph Ratzinger, representante de la posición “oficial” de la Iglesia Católica, en tanto prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Entendemos como un factor de gran interés y relevancia el hecho de que el cristianismo ha “reincorporado a sus dogmas explícitamente los contenidos más depurados (los antropomorfos) de la religiosidad secundaria”. Es decir, se hace de un ser humano, un dios, en la dialéctica religiosa propuesta en *El animal divino*. Se trata del dogma *fundamental* de Cristo como *hombre-Dios*.

No parece necesario, ni pertinente en este lugar, hacer un análisis desde la “teología” en relación con este asunto. Por una parte, porque está desarrollado “a fondo” en la “cuestión novena”; por otra, por considerar más importante centrar nuestra atención en los aspectos “políticos” de esta “teología”, si bien, insistimos, no se puede disociar lo “teológico” de lo “político”, ya que ello desvirtuaría completamente la crítica filosófica. Queremos decir que no por dejar detalles a un lado, vamos a obviar relaciones imprescindibles entre los aspectos teológicos y los aspectos sociológicos o políticos. Basta hacer algunas referencias según vaya desarrollándose el estudio de la polémica. Pensemos en el complejo asunto de la “pericóresis” temporalidad/eternidad, a través de las relaciones entre el Dios padre, el Hijo y la relación con el Espíritu que se “realiza” en la Iglesia-cuestión que enlazaría con el problema del agustinismo político.

Cuestiones teológicas como estas: “¿Cómo vincular la procesión eterna de la Segunda Persona respecto del Padre, con la encarnación temporal?, ¿Cómo entender la resurrección del cuerpo glorioso de Cristo?? De qué modo la Iglesia temporal es a la vez el Espíritu Santo?”, son imprescindibles, dado que, como advierte Bueno:

“(…) es evidente que el dogma central del cristianismo se nos presenta, desde luego, como un conjunto inconsistente de proposiciones cuyo nexos no es fácil, por no decir, imposible de justificar(…)”.

Propone Bueno, a fin de manejar estos “materiales” con un mínimo de racionalidad, - que los mismos cristianos necesitan- dos “postulados”, a saber: 1) el de “minimización

de la inconsistencia” y 2)el postulado de transformación;(de la religiosidad cristiana en una ucronía moral).

Respecto del primer postulado,mencionaremos algo que resulta claramente imprescindible:

“(...)la única manera de reconocer la racionalidad a quienes,por lo que sea,se encuentran en la situación de aceptar esa dogmática inconsistente,será esperar de ellos una reacción “racional”,tendente a minimizar la inconsistencia, a fin de recuperar el equilibrio.En particular,habrá que mantener la fidelidad a la Iglesia romana,-[subrayo]-pues *al margen de ella,toda la teología del cuerpo místico se desmoronaría*.Subrayamos,-insiste Bueno-que esta voluntad de mantenerse dentro de la Iglesia es tan importante en la teología política,como cualquier otro contenido dogmático(...).”.

Analizando las obras de los principales teólogos de la liberación, vemos que ninguno-y reconocemos que Boff, en algunos textos *parece* aproximarse a ello, sin llegar-rompe ese lazo de unión en el “Espíritu”, es decir, la Comunidad Ecuuménica, con cabeza en Roma, resulta dogma absolutamente intocable, so pena de llegar al caso especialísimo de un cisma, que podría darse, desde luego, pero no parece ser el caso por ahora, (y a juzgar por los últimos acontecimientos-el caso de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo en 1992-es cada vez menos factible).

En cuanto al segundo postulado, creemos que resulta útil para moverse, desde la filosofía, en las “marañas” teológico-políticas a que nos enfrentamos al tratar de entender las posturas defendidas por Roma (Ratzinger) y la teología de la liberación (Segundo).

Si-tal como se puede constatar por medio de referencias que hemos expuesto ya, y algunas que irán apareciendo-la consideración de la teología de la liberación como un proceso de transformación de la religiosidad cristiana en una *ucronía moral*, se plantea como un requisito mínimo para, en lo posible, superar la inconsistencia (“etic”, pues no esperamos que los cristianos “emic” renuncien a su fe), podremos al menos “racionalizar” los problemas “teológicos” referidos.

Un asunto decisivo en cuanto al primer postulado (de minimización de la inconsistencia), es el relacionado con una necesaria concepción de la Historia, en este caso, una “teología de la Historia”. Entre las muchas opciones que podemos elegir, la de Ellacuría, quien sigue en algunos aspectos a Ortega y Gasset, sería una de ellas. El problema central a tener en cuenta viene definido por la relación entre el *tiempo y la eternidad*. Cabrían tres alternativas, con variantes. No voy a detenerme en la exposición detallada de todas, pero sí en lo que nos interesa para el tema que tratamos en este capítulo. Lo que sí queremos señalar es que la situación actual de la Iglesia católica, -en cuanto a que ya no monopoliza el poder religioso, como lo hiciera en su etapa de máxima influencia política, entre los siglos VI y el XVI- incide en el desarrollo adoptado por la teología de la liberación, que puede ser considerado como un “último reducto” que ayudaría a Roma a no perder más cotas de influencia social y política.

La teología de la liberación se consideraría dentro de la alternativa tercera, en una de las dos variantes, que están definidas según el tipo de relación que se de entre el Estado y la sociedad, sobre el fondo de la relación temporalidad-eternidad.

La alternativa supone-dice Bueno:”por absurdo que parezca”-“(...)una suerte de inclusión de la eternidad en el tiempo, en la que se basa la identificación de ambos “planos” considerados por la teología., de modo que tienden a un “monismo inclusivo”. Esto supone entender la evangelización como el medio a través del que se realiza en el tiempo-(en la vida de los hombres como “templos de Dios”)-la eternidad(Dios, la Gracia).

A través de la realidad social”mana la vida divina”.

Uno de los modos de darse esta alternativa-que se opone al otro-es el representado por Hobbes y Hegel, que en el límite, iguala a la Iglesia y al Estado. Estos dos filósofos son los teóricos del “cesaropapismo”.

El otro modelo de esta alternativa que equipara tiempo y eternidad, según variantes, corresponde a una teología que no libera de la ley natural, en el seno de la ley divinizada en el seno del Estado. Se trata de una liberación del Estado opresor o imperialista, llevada a cabo por el pueblo.

“(...)La liberación no será, ahora un proceso previo, o un instrumento para la salvación del pecado y de la Tierra, sino el contenido intrínseco de la misma salvación”.

Aunque consideremos a la teología de la liberación como un “demopapismo” seguirá siendo una versión de la misma alternativa que la representada por el cesaropapismo, en cuanto ambas identifican el orden temporal y el eterno.

Como se puede llegar a concluir con cierta facilidad, a poco que se reflexione, el “postulado de transformación” de la religión en ucronismo moral (“humanismo” de cuño religioso), dará lugar a diversos planteamientos según la alternativa elegida. Pero todas tendrán en común

“(...)una creciente importancia de los planes y programas humanos seculares (desde las obras de caridad o el ascetismo individual, hasta la acción comercial”honrada”, o la participación en las guerrillas de los movimientos de liberación), si bien insertadas en este marco de ucronía moral que se deja ver siempre con facilidad en medio de la liturgia, más o menos abigarrada(...)”.

Insistiremos en un aspecto, aunque evidentemente hay otros matices que no podemos olvidar. Se trata de lo siguiente: el cristianismo se encuentra en una fase de su historia en la cual enfrenta una progresiva disgregación y marginación, además de la ya mencionada pérdida del monopolio espiritual.

La Encarnación de Dios en el hombre Jesús, será adaptada a las circunstancias históricas que mencionamos, y se plantea, en el caso de la Iglesia latinoamericana, por parte de los seguidores de la teología de la liberación, la necesidad de liberarse de las instituciones del mundo contemporáneo, representantes del capitalismo imperialista y sus colaboradores, para lograr con éxito la labor encomendada por Cristo de llevar a buen término la “pericóresis” temporal. Es decir, anunciar y llevar a cabo el Reino, a través de la eliminación de la pobreza, entendida como un mal estructural, que ofende a Dios tal como lo “gritan” esos rostros de los “cristos crucificados”, por millones, en Latinoamérica. Ante ese clamor de justicia, los obispos como Oscar Romero, serán considerados como “la voz de los sin voz”.

Consideramos este texto de Bueno como una de las claves principales para entender críticamente todo el proceso de la llamada teología de la liberación:

“(…)El problema preciso que tenemos entre manos no es entonces el de explicar “desde fuera”(sociológica,históricamente)por qué sectores importantes de la Iglesia se enfrentan a instituciones sobre las cuales han perdido el control,sino el de explicar,desde el propio cristianismo,en cuanto religión terciaria,por qué,instituciones que, en principio,no se han considerado incompatibles con el cristianismo,sin embargo,se interpretan ahora como obstáculos de los que es preciso liberarse.Pues estas instituciones de las que es preciso liberarse serán las que señalen el alcance que hay que dar a la Encarnación en el proceso total de la pericóresis(…)”.

Observemos bien que lo que Bueno pide aquí es que se trata de explicar *desde la propia Iglesia*.Nosotros podemos intentarlo desde otras perspectivas-y ya se han hecho intentos,pero desde dentro de la Iglesia no se explica adecuadamente.Esta cuestión,creemos,se irá esclareciendo a lo largo de este capítulo,por medio del estudio de las propuestas enfrentadas,en la medida en que lo están.

La primera”Instrucción” de la Santa Sede sobre la teología de la liberación:

El documento fue dado a conocer en 1984,por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe-antiguo Santo Oficio,y también,antes,y su nombre más conocido,Santa Inquisición-,con el título *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*.Nos vamos a referir a este documento como la “instrucción Ratzinger”,o simplemente,”la instrucción”.Posteriormente se emite una segunda(en 1986),pero a ella nos referiremos con menos detalle,ya que resultó tener una menos importancia,por varios motivos,que se mencionarán en este mismo apartado.

Algunas cuestiones previas:

Como el mismo cardenal Ratzinger,prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe,reconocía en el libro-entrevista *Informe sobre la fe*,poco después de la publicación de la 1ª instrucción:

“(…)Precisamente la radicalidad de la teología

de la liberación lleva a que con frecuencia se infravalore su gravedad,porque no encaja en ninguno de los sistemas de herejía conocidos hasta ahora.Su planteamiento de partida queda fuera

de los tradicionales esquemas de discusión(…)”.

Por lo pronto,parece muy claro que Ratzinger considera que se trata de una teología tan equivocada que es una *herejía*.Lo que le sucede es que sus planteamientos son tan coherentes y apegados a la doctrina escrita en los evangelios que le resulta muy difícil buscar argumentos “justos” para condenarla definitiva y contundentemente.Una gran dificultad para ello la encontraremos,por ejemplo,en la crítica de marxismo en esta teología.

Según Ratzinger,en el origen de esta “nueva forma de herejía” habría tres causas:

1)Después del Concilio Vaticano II se produjo una situación nueva,consistente en :

a) que la “teología hasta entonces existente no resultaba ya aceptable”.

b) la idea de apertura al mundo y de comprometerse con el mundo se transformó—según plantea Ratzinger—frecuentemente en una fe ingenua en las ciencias.

Exagerando en exceso, Ratzinger pensaba que la psicología, la sociología y la interpretación marxista de la Historia “fueron consideradas como científicamente garantizadas”. Desde luego, ninguno de los más relevantes exponentes de la teología de la liberación era tan ingenuo para pensar de ese modo. Creo yo que nadie mínimamente serio podía dar la razón en esta “crítica” de Ratzinger.

c) la crítica a la tradición llevada a cabo por Rudolf Bultmann y su escuela.

2) Tras la fase de reconstrucción al final de la segunda guerra mundial que coincidió con la terminación del Vaticano II, “se dejó sentir en el mundo occidental—afirmaba Ratzinger—una sensible falta de sentido en la vida a la que la filosofía existencialista, entonces en boga, no era capaz de dar ninguna respuesta”.

Sobre esta afirmación de Ratzinger, sólo quisiéramos mencionar que no todos los existencialistas eran tan “necrófilos”, si así se puede hablar, como Heidegger en *Ser y tiempo*. El hecho de que Sartre fuera ateo no disculpa para que se simplifique y deforme de ese modo su propuesta de “humanismo ateo”. Consideramos que algunas de sus propuestas podrían ser interesantes todavía.

Para Ratzinger, el paso de la crítica al existencialismo a otros planteamientos se hace sin dificultad y nos habla inmediatamente de que en esa época “formas de neomarxismo

se transformaron en un impulso moral... que seduciría irresistiblemente a la juventud universitaria. Se refiere a Bloch, Adorno, Horkheimer, Habermas y Marcuse.

3) La tercera causa de la “nueva herejía”, desde la óptica del cardenal, y ella es sin duda la más importante en Latinoamérica de las tres mencionadas, es el desafío de la pobreza y de la opresión, que ya no podía ser ignorado.

Aunque la segunda, dado que los teólogos latinoamericanos se formaron en Europa, es también, indirectamente, motivación para esta nueva forma de teología errónea. Recordemos que según Ratzinger, el influyente teólogo Bultmann, “interpretó la Biblia en clave existencialista”.

Contenido de la “instrucción” de 1984(I?):

En primer lugar, destaca esta afirmación de Ratzinger, que no la hace sólo para criticar a Bultmann, sino porque piensa que a través de ella mostrará la raíz de uno de los errores decisivos de la teología de la liberación:

“(…) la exégesis de Bultmann y su escuela pasó a ser encarnada como un enunciado de la “ciencia” sobre Jesús. Ciencia que debía obviamente ser considerada válida. El “Jesús histórico” de Bultmann se presenta además separado por un abismo (Bultmann mismo habla de grave abismo) del Cristo de la fe. (...) (...) La figura de Jesús fue erradicada—[por Bultmann]—de su ubicación en la tradición—[se refiere Ratzinger a la de Pablo y los evangelistas, y la de los Padres de la Iglesia y el

“Amagisterio” a lo largo de la propia historia del cristianismo]- por obra de la ciencia considerada como instancia suprema(...)”.

En referencia a la interpretación marxista señala Ratzinger que, en vista de que el análisis social del marxismo es considerado como científico (el único sistema válido):

“(...)el mundo pasa a ser interpretado a la luz de la lucha de clases y sólo cabe elegir entre marxismo o capitalismo(...)”.

Además, toda realidad es, en esa perspectiva, “política, y debe ser justificada políticamente”. El problema, para la Iglesia, sería, pues, en términos de Ratzinger, el siguiente:

“(...)El concepto bíblico de “pobre” ofrece el punto de partida para la confusión entre la imagen bíblica de la historia y la dialéctica marxista; este concepto pasa a ser interpretado con la idea de proletariado en sentido marxista y justifica, además, el marxismo como hermenéutica legítima para la comprensión de la Biblia”.

Cita el cardenal prefecto, para apoyar su crítica, una frase textual del teólogo peruano de la liberación Gustavo Gutiérrez: “la lucha de clases es un dato de facto y la neutralidad sobre ese punto es absolutamente imposible”. Habrá que reflexionar detenidamente sobre las implicaciones de la respuesta que hace Gutiérrez a esta acusación, después de la presión ejercida por el Vaticano contra él. Porque en el libro de 1986 *La verdad os hará libres*, sus planteamientos radicales de unos quince años atrás, serán totalmente variados a una posición que a mí me resulta clarísimamente alineada con el Vaticano.

Su crítica, dirigida a Jon Sobrino y Ellacuría, en concreto, se enfoca a través de la interpretación del sermón de la Montaña del Cristo de los evangelios:

“(...)aquí se puede reconocer muy claramente-[se refiere a la interpretación del amor de Cristo entendido por los teólogos de la liberación, y tal como se planteaba por el CELAM tanto en Medellín como en Puebla, entendido como “opción por los pobres”]- la mezcla entre una verdad fundamental del cristianismo y una opción fundamental no cristiana que, juntas, se tornan muy seductoras: el Sermón de la Montaña es en verdad la opción, por parte de Dios, en favor de los pobres. Mas la interpretación de los pobres en el sentido de la lucha de clases, es un salto *eis allo genos* (en dirección a otro género) en el cual lo contrario se presenta como idéntico(...)”.

Este párrafo de Ratzinger, nos aclara definitivamente la postura de la Iglesia al respecto de la cuestión de la lucha por la liberación. Sabemos que no acepta que hay lucha de clases. Reconoce por lo visto que hay pobres y ricos, pero considera que no mantienen intereses enfrentados. Una vez más, se trata de una vieja historia, bastante bien conocida.

Con la habilidad diplomática ciertamente admirable que caracteriza a la institución vaticana, sin embargo, Ratzinger matizaba en este documento importantísimo de 1984 en el sentido de que:

“(...)Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la “opción preferencial por los pobres”(...)”.

Evidentemente él era muy consciente de que no se trataba de un movimiento apoyado por unos, diríamos “intelectuales”-los teólogos-sino que tenían el apoyo de muchos obispos, y por supuesto de las comunidades eclesiales de base, que llegaron a ser, como hemos señalado, influyentes por su número y su relación con los sectores de la jerarquía y religiosos que las promovieron. La intención de Roma es, por tanto, aprovechar y dirigir esa potencialidad, incluso, por ejemplo, para enfrentar la competencia de las llamadas sectas. Además, por supuesto, el colaborar con la ideología del poder político. Al respecto, mencionaremos un texto de Reagan, citado por Ana M^a Ezcurra en su libro *El Vaticano y la administración Reagan*:

“(...)Hay pecado y maldad en el mundo, y estamos encargados por las Escrituras y por nuestro Señor Jesús de oponernos a ellos-[subrayo]-*con todo nuestro poder*”.

Una de las dificultades que encontramos, para manejar conceptos “teológicos”-por ejemplo, el de *pecado*-consiste en el hecho de que tanto Ratzinger como los teólogos de la liberación lo utilizan, dada su enorme importancia en la dogmática cristiana. Dado que la discusión entre ambos se centra en torno al concepto de liberación del pecado, habrá que saber qué se entiende por tal, cómo es definido.

Así, Ratzinger plantea que:

“(...)la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva, derivan del pecado, y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación”.

Podemos entender que cometer pecado es hacer algún mal, y en la concepción cristiana puede ser pecado el mal o daño que se hace alguien a sí mismo o a los demás. Por ejemplo, cuando Boff dice que la Iglesia tiene una deuda cultural hacia América Latina, se refiere a que se ha hecho un daño a esas culturas, y hay que repararlo a través de una evangelización diferente, que respete a las culturas de los indígenas, por ejemplo. Por otra parte, cuando Ratzinger habla de “discernir claramente, vemos cómo está dejando bastante claro que quienes discernen son los encargados de ello en el Vaticano, naturalmente. En este proceso de discernimiento, critica Ratzinger el hecho de que hay quienes ponen en primer plano la liberación de esclavitudes terrenales y la liberación del pecado se deje en un plano secundario. Suponemos que se refiere a pecados que ofenden directamente a Dios o pecados personales, que afectan a la “vida espiritual”, a la adecuada religión con ese Dios infinitamente justo y misericordioso para sus hijos. Esto, en América Latina, cuando el pecado principal, diríamos, radica en la explotación de masas de gente, resulta secundario. El principal pecado será, entonces, luchar contra la injusticia laboral, el abuso y corrupción política y la degradación vital que ese “mal” acarrea. Vemos, pues, ya, un primer punto en que chocan ambas versiones de la teología cristiana.

La crítica de Ratzinger hacia los teólogos de la liberación, utiliza un lenguaje sutil pero no por ello menos contundente en la condena. Critica el uso de “(...)instrumentos de pensamiento que es difícil, e incluso imposible, purificar de una

inspiración ideológica incompatible con la fe cristiana y con las exigencias éticas que de ella derivan(...)”.

Hemos de tener presente que esta crítica al marxismo como instrumento de análisis social, en el momento en que se redactaba la instrucción de 1984, es -tras la disolución del comunismo a partir de la década de 1990 (gestada un año atrás, aproximadamente) - algo que ha variado muchos de los factores de enfrentamiento. Los mismos teólogos de la liberación parece que al adaptarse a las nuevas circunstancias, insisten en aspectos como la defensa de los derechos humanos, el aspecto ético de la liberación, etc., con lo cual el análisis de esta polémica, en este punto determinado, resulta ya una labor para los historiadores.

La “teoría” católica de que todos somos hermanos es hábilmente planteada en la argumentación de Ratzinger, pero resulta muy discutible que ella sea algo más que un buen argumento “psicológico” para convencer a los cristianos de las bondades de la doctrina. Pongamos por caso este texto:

“(...) Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose a la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos(...)”.

Estas palabras de Ratzinger nos recuerdan una reflexión hecha por Gustavo Bueno al respecto del amor de hermanos:

“(...) Por su contenido, la *teología de la liberación* parece representar más bien, el testimonio de un clero que está en retirada, como tal clero, pero que ha visto, con una evidencia que le honra, que es indecente toda actitud de compromiso fundada en la teología tradicional y que ésta en el fondo no es otra cosa que complicidad. Sin embargo, estamos dispuestos a conceder que esta vía de especulación confusionaria, en la que creemos consiste la *teología de la liberación* es, sin embargo, la única accesible para muchas personas que se formaron en el cristianismo y a quienes una claridad excesiva podría contribuir incluso a apagar su fuego revolucionario”.

Recordemos cómo el amor de hermanos, cuando en Nicaragua triunfaba la revolución sandinista y se ponía en marcha un proceso “intensivo” para erradicar el analfabetismo, ya se ponían *condiciones* para actuar como “hermanos”, etc. Me refiero a la actitud de Obando y Bravo ya mencionada.

La “defensa” de Juan Luis Segundo:

“(...) El documento [de Ratzinger, es decir, la primera Instrucción] -nos decía allí algo que pretendía ser una crítica a la teología de la liberación: que toda liberación humana tenía que hacer referencia a la liberación radical “primera”, que es “la liberación del pecado” (IV, 12; cf. asimismo Introducc.; IV, 2, etc.), entendiendo este último como “el desorden en la relación entre el hombre y Dios” (IV, 14).

Ahora bien -[continúa Segundo] - (...) (...) esto y no otra cosa [conocer lo que es verdaderamente pecado] es lo que pretende la teología de la liberación en ese particularísimo tipo de contexto de que hablaba. Según el documento, aquélla no querrá admitir que la liberación radical es la del pecado. En realidad, ninguno de nosotros (...) (...) dudó jamás en admitir que la liberación radical es la del pecado (...)”.

“(..).Lo que sí niega-continúa Segundo-la teología de la liberación-de acuerdo en esto con el citado discurso de Pablo VI al clausurar el Vaticano II-es un tipo de *inocencia* hermenéutica,según la cual bastaría decir “pecado” o “debida relación con Dios” para *interpretar* ya sea la realidad histórica,ya la misma Biblia en cuanto palabra de Dios(...)”.

La respuesta de Segundo a la instrucción de Ratzinger define con claridad la postura del teólogo uruguayo:

“(..).En primer lugar quiero dejar constancia de que me siento profunda y plenamente afectado por ella.Deseo dejar esto en claro desde el comienzo:entiendo que mi teología(es decir,mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o es la única verdadera(...)”.

Estas palabras de Segundo resultan muy esclarecedoras para entender el enfrentamiento Vaticano-teología de la liberación.Queda claro en ellas que hay importantes discrepancias.Y lo importante es que hay muchos religiosos y sacerdotes,algunos obispos y muchos cristianos laicos que piensan o al menos actúan en contra de la teología “oficial”,la de Roma.

Una de las cuestiones que parecen importantes desde el punto de vista de Segundo,se refiere a la crítica de la instrucción,en que se cita directamente a Gustavo Gutiérrez,en que se le condena por recurrir a “préstamos no bastante críticos de la ideología marxista” y a “las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo”.

En su análisis de la instrucción vaticana,Segundo explica que

“(..).en los seis primeros capítulos se desarrolla,por ese mecanismo de un repetido vaivén entre ambos polos del espectro-el mensaje cristiano y su reducción a un humanismo-el verdadero y básico argumento teológico contra la teología de la liberación”.

Para Segundo,la cuestión central del documento de Ratzinger radica en estas cuestiones:

“(..).Es hora de poner el acento donde lo pone el documento:en el reduccionismo y desviación de la fe hacia lo terreno”.

Por cierto,creemos,en esta acusación esgrimida por el prefecto del ex Santo Oficio,podemos considerar que se da,en cierto modo,una coincidencia con la postura de Gustavo Bueno cuando se afirma que la teología de la liberación *no es teología*.

No es mi interés seguir la compleja trama de citas bíblicas para discutir las acusaciones de Ratzinger,ya que el problema interno,dado que no soy creyente,no me incumbe como tal.Pero sí creo necesario destacar un último texto del libro de Segundo,que considero útil para tratar de comprender “racionalmente” los motivos de las graves-al menos aparentemente-discrepancias teológicas:

“(..).Para quien vive y trabaja en América Latina sólo puede constituir un grueso error-fomentado,es cierto,por los medios de comunicación-pretender que el fenómeno de la “Iglesia del pueblo”,o la aparición de innumerables comunidades de

base para ser más exactos, sea la última consecuencia del empleo del análisis marxista de la lucha de clases(...).”

La posición de Gustavo Gutiérrez respecto de Ratzinger:

El teólogo peruano (¿ex de la liberación?, ¿o acaso, muestra de lo que sería esta a partir de la desaparición del comunismo?) plantea -en una nota a pie de página de la edición “corregida” tras las llamadas al orden a Roma- que

“(...) como dicen los obispos peruanos (...) (...)” toda teología debe tener sus fundamentos en la Revelación, en el *depositum fidei*. Desde ésta, se puede reflexionar sobre cualquier realidad, incluida la praxis, la cual queda siempre subordinada a la revelación” (Dcto. sobre teología de la liberación, octubre de 1984, N.º 44)

Aquí la cuestión central es que quien tiene la “clave” para llevar a cabo el necesario “discernimiento” será, precisamente, el Papa, ayudado, evidentemente, no sólo por el Espíritu Santo, sino también por la Congregación dirigida por el cardenal Ratzinger.

Insistimos en que esta edición (“corregida”) del famoso libro de Gutiérrez -*Teología de la liberación*- es una muestra de su sometimiento a la “ortodoxia”, es decir, a los intereses políticos del Vaticano. Una muestra más, tomada de las propias palabras de Gutiérrez:

“(...) Los criterios últimos en teología vienen de la verdad revelada que acogemos en la fe y no de la praxis misma (...) (...) una tarea central de la “reflexión sobre la práctica a la luz de la fe”, será -[subrayo]- *fortalecer el obligado enlace entre ortopraxis y ortodoxia* (...)”.

Una cuestión que queremos mencionar, por ser central en la crítica filosófica que pretendemos, está relacionada con el concepto de cultura que expone Gutiérrez. Para él -y especialmente para la Iglesia de la que forma parte- la teología es algo que se produce “a parte” de la cultura, cuando consideramos y hay múltiples argumentos, que no es sino un elemento de la cultura, tal y como cualquier escuela antropológica sería lo acepta, cuando se manejan argumentos con un mínimo de consistencia lógica. Pero Gustavo Gutiérrez no lo ve de este modo. No es el momento de desarrollar esta cuestión, pero es preciso tener en cuenta el planteamiento de los teólogos para poder entender en parte, al menos, el rechazo de la teología de la liberación por parte del Vaticano, en cuanto que no se considera ortodoxa la acción evangelizadora respecto de las culturas indígenas, por ejemplo.

Desde nuestra perspectiva y nuestras coordenadas filosófico materialistas, no podemos aceptar que se hable como propone Gustavo Gutiérrez (pág. 40) de “diálogo entre fe y cultura”, sino que consideramos que la teología de la liberación, como un elemento de la cultura, debe ser estudiado en función de otros componentes culturales (económicos, psicológicos, etc.) Entenderemos, entonces, la fe como relación con los númenes; como dada en medio de las normas del “derecho canónico” eclesial; elementos litúrgicos y lugares de culto; relaciones con el Estado, etc.

En el libro *La verdad os hará libres*, se publicó, además, en la edición de Sígueme (1990), la presentación de su tesis doctoral en teología en la Universidad belga de Lovaina. En ella podemos ver moverse a sus anchas al aspirante a doctor, brillante y ya famoso autor de libros sobre la teología de la liberación.

Pero su discurso pierde en incidencia política para ser neutralizado por la reducción a la clásica teología de la Iglesia poderosa. Decía, en la línea más conservadora, cosas como estas:

“(..). Toda teología es una palabra sobre Dios(..)(..) el Dios de Jesucristo se presenta como un *misterio*-[subrayado nuestro]-; por tanto, una sana teología es consciente de intentar algo muy difícil, por no decir imposible, al querer pensar y hablar acerca de este misterio. De allí la célebre sentencia de Tomás de Aquino: “De Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es”.

Una muestra más de su “doble juego” ante las presiones del Vaticano para alejarse de los errores, la tenemos en la postura adoptada respecto de la liberación, cuando refiriéndose al escritor José María Arguedas, a quien cita, dice:

“(..). Arguedas: “Lo que sabemos es mucho menos que la gran esperanza que sentimos”. En efecto -dice Gutiérrez- Dios, más que de saber, es objeto de esperanza, respetuosa del misterio(..)”.

Señalemos que políticamente es importante tener en cuenta la posibilidad de que los cristianos cambien en un momento dado de postura, ya que ante todo deben fidelidad a su Iglesia y a los dogmas que ella *impone* a sus “militantes”. Sería el caso de Gutiérrez.

La referencia a Mt. 25.31-4 puede dar a entender que Gutiérrez se alinea con la teología vaticana al interpretar el Reino no en el sentido del Jesús histórico -y al menos en lo que le corresponde, de Leonardo Boff y otros-, sino ya del agustinismo político, o más bien incluso en el sentido del cesaropapismo mencionado en este mismo capítulo.

Como decíamos, el Gutiérrez del año 1985 es tan “clásico” en la teología que afirma cosas como esta -que no desarrollaremos, pero nos muestran si nuestra crítica tiene fundamento en los “hechos” (los escritos de Gutiérrez)-:

“(..). hay que ser fieles a San Anselmo(..)(..) porque creer y comprender se encuentran(..)(..) en una relación circular”.

Curioso “círculo vicioso”, pero que nos aclara muchas cosas sobre la relación fe/razón tal como la maneja el cristianismo eclesial.

Hay que reconocer que Gutiérrez sigue insistiendo en una de sus posiciones iniciales cuando defiende que las Comunidades Eclesiales de Base son de una decisiva importancia para la Iglesia. Esto no debe llamarnos a engaño, ya que el papa Juan Pablo II piensa lo mismo. La cuestión está en que estas comunidades sigan las indicaciones de la “cabeza” *única* de la Iglesia, es decir, las pautas marcadas por el papa.

Insiste Gutiérrez en el papel fundamental de los pobres, que son llamados por él en *La verdad os hará libres*, los “no-persona”.

A partir de establecer que los pobres son el punto de partida histórico de la Iglesia actual -y no como sería en el caso de la Iglesia en Europa que parte, en este sentido, de los “no creyentes” [se refiere a los desafíos de la Ilustración]- trata de

justificar la existencia de la llamada teología de la liberación, de la que fuera uno de los fundadores.

“(…)El no persona-afirma Gutiérrez-cuestiona ante todo, no nuestro universo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural; y hay allí un llamado a la transformación revolucionaria de las mismas bases de una sociedad deshumanizante”.

Hay que advertir que en este texto no se habla para nada de una revolución marxista, no se dice de que tipo de revolución se trata, aunque se habla de una sociedad deshumanizante, con lo que podemos entrever la presencia del llamado personalismo cristiano de Emmanuel Mounier. Hablar entonces, en estos términos como persona y despersonalización sabemos que se trata de planteamientos metafísicos que habrá de ir criticando. Por lo pronto, podemos señalar que no podemos entender que significa “persona” si no se tienen en cuenta datos aportados por la psicología, la antropología y la propia historia de la filosofía, que plantea, como es sabido, diversas concepciones de lo que se entiende por “persona”. Establezcamos, por ahora, que hay una variedad de concepciones de lo que es el “hombre”. Por lo cual, no aceptamos que alguna doctrina, basada en una Revelación Divina, nos diga que ella tiene el monopolio de la verdad en este asunto.

Lo que nos sorprende y seguramente desconcierte y confunda a más de un lector de este libro de Gutiérrez, es que al tiempo que parece continuar sosteniendo algunas de las teorías de su libro de 1972, se ve con claridad que está de acuerdo con Ratzinger y su Instrucción famosa, a la que cita para defender sus propias ideas, cuando (Instrucción Ratzinger VI,5 y VI,4) se advierte que hay que estar alertas “contra la tentación de reducir el Evangelio de salvación a un evangelio terrestre”.

Diversas posiciones “teóricas” sobre la teología de la liberación, desde la perspectiva de la polémica de referencia:

Gustavo Gutiérrez:

En 1979, cinco años antes de la instrucción Ratzinger de 1984, pedía el teólogo de la liberación peruano, *rehacer la historia*.

“(…)Dentro del marco proporcionado por la teología de la liberación se despliega una temática que ha madurado en contacto con nuevos hechos y nuevas reflexiones. Esto lleva también a confrontaciones y rupturas, no sólo con las teologías preconciarias sino con elaboraciones “progresistas” cuyo punto de partida no logra ser la vivencia y lucha de “los pobres de la tierra”.

En esta obra pedía subvertir la historia, pues

“(…)El cristianismo tal como ha sido vivido históricamente ha estado, mayoritariamente está todavía estrechamente ligado a una cultura: la occidental; a una clase: la dominante. Su Historia ha sido escrita también por una mano blanca, occidental y burguesa. Debemos recuperar la memoria de los *Cristos azotados de América*, como llamaba Bartolomé de las Casas a los indios del continente americano. Esta memoria que vive en expresiones culturales, religiosas, en su resistencia a aceptar imposiciones de un aparato eclesiástico. Memoria de un Cristo presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas

despreciadas, en las clases explotadas (Cf. Mt 25, 31-45) (...) / ... Pero releer la Historia quiere decir, *rehacer la historia*. Hacerla desde abajo; será, por esto, una Historia subversiva. Hay que “vertir” la Historia no desde arriba, sino desde abajo (...).”

Esta nueva Iglesia popular no parece ser la misma que quiere proponer Gutiérrez a partir de sus obras mencionadas, en las que vemos una clara “retracción” hacia posiciones más acordes al Vaticano.

El Vaticano y la administración del ex-presidente de los EEUU, Ronald Reagan:

En el libro de Ana M. Ezcurra, *El Vaticano y la administración Reagan*, constatamos cómo esta cuestión resultaba algo más que una polémica “teórica”, aunque se la pudiera tratar de considerar como tal, para tratar, acaso, de “distraer la atención” sobre el auténtico interés, es decir, la lucha ideológica no era sino un aspecto de la lucha política, que en ese momento implicaba en Centroamérica, una etapa de la llamada “guerra fría” entre la URSS y los EEUU. En el plano interno, el consenso de la “era Reagan”, suponía el relanzamiento de la “nueva derecha religiosa”. Esto se reflejaba hacia el exterior, como una auténtica “guerra de ideas” contra la revolución sandinista en Nicaragua. Esto suponía que habría de establecerse una “matriz” de propaganda política, consistente en hablar de los derechos humanos, objeto de violaciones por parte de los sandinistas. Naturalmente, se habría de defender la “democracia”, puesta en peligro por el gobierno “comunista” de Managua.

En esta “guerra” intervendría de modo muy destacado el cardenal Obando y Bravo, como detalla Irene Selser:

“(..)? *Cristianismo sí!, ?comunismo no!*.”

Rasgos comunes de la actividad cardenalicia en 1985, fueron:

*Uso del cardenal-móvil que le permitió a Obando sobresalir como figura principal en sus recorridos por las calles de ciudades y pueblos.

*Presencia de activistas de la arquidiócesis que acompañaron al cardenal durante sus visitas, en número de 50 a 100, aproximadamente.

*Inserción de las visitas de Obando en las fiestas religiosas y patronales, lo que aseguraba de antemano la presencia de los fieles. Los párrocos de las iglesias visitadas estaban encargados de prepararle al cardenal bautizos, confirmaciones y matrimonios para aumentar el número de asistentes a las misas.

*Presencia permanente de un conjunto de personas que actuaban como “cuerpo de protección física” (guardaespaldas) de Obando.

*Presencia de equipos de transmisión de *Radio Católica de Nicaragua* con la misión de realizar agitación política entre la feligresía, utilizando el sonido instalado en los locales religiosos.

*Uso de consignas antisandinistas coreadas durante las homilias con el objetivo de hacer proselitismo político y connotar políticamente el discurso religioso.

*Búsqueda del incremento de la religiosidad popular a través de la manipulación de los símbolos que movilizan espontáneamente al pueblo(principalmente la autoridad de los obispos)a fin de canalizar las protestas contra la revolución.

*Presencia permanente y ostensible de personal político de la embajada de Estados Unidos en Managua.

Entre las consignas políticas más connotadas figuraron:”Obando,Obando,a Daniel(Ortega)estás botando(misa celebrada en Don Bosco,Managua,14 de junio de 1985).”¿Cristianismo sí,comunismo no!”(Iglesia de San Francisco,4 de octubre de 1985);”¿Entre cristianismo y revolución,sí hay contradicción!”(Iglesia El Calvario,Managua,1 de mayo de 1986).(...).”.

Aquí queda claro,como señala muy acertadamente Irene Selser,que el cristianismo fue un instrumento liberador,”pero del sandinismo”.Nada extraño cuando ya el arzobispo había aceptado ser la cabeza “visible” de la contra-revolución,colaborando directamente con organizaciones como la Asociación Pro Democracia,de Costa Rica y el Comité Ecuménico Pro Defensa de la Religión y Culto en Nicaragua,que no eran sino -como advierte Selser-“apéndices de la nueva derecha norteamericana integrados por conocidos voceros de la *contra*”.

En un tono que pareciera calcar las acusaciones “teóricas” vertidas por el documento del cardenal Ratzinger-y naturalmente firmado por su santidad el papa Juan Pablo II,y tal como explica Selser:

“(...)La doctrina revolucionaria fue estigmatizada como “pensamiento generador de odio y muerte”,culpable de la desunión familiar y peligro para la supervivencia de la Iglesia Católica”.A esto se opuso una imagen revitalizada de la Iglesia como poder alternativo frente al Estado.La religiosidad popular fue manipulada con fines políticos encubiertos:la Iglesia buscó apropiarse de los emblemas patrios para descalificar al sandinismo como fuerza nacional.”¿Levantemos las banderas blanca y amarilla de la Iglesia,y la azul y blanca de la patria,que son *las únicas* que nuestro pueblo reconoce como legítimas!”(...).”.

Es conocido el llamamiento a la desobediencia civil,llamando a no acudir ,como era establecido por la ley del estado,a las filas del ejército.

El papel jugado por la Iglesia dirigida por Obando en Nicaragua,recordaba al papel que jugara la Iglesia en Vietnam entre 1945 y 1965,cuando la Iglesia llevó a cabo una “virtual guerra santa” anticomunista.

Coincide con la postura de la Iglesia neoconservadoras de los EEUU,tal y como lo señala Ezcurra:

“(...)Su discurso[de las iglesias neoconservadoras]es nítidamente espiritualista:las iglesias procurarían la salvación de las almas y no la liberación histórica de los pueblos.Esta racionalidad “encaja” exactamente con las posiciones pentecostales,sólo que le añade un pensamiento explícitamente adverso a la teología de la liberación y al “marxismo”(..).”.

Como vemos,a lo que se llama ortodoxia,corresponden unos “fenómenos”semánticos que implican todo un complejo proceso político y social,en el que se dan referentes como son las inversiones en dólares para ayudar a esta labor.

Como señalaba Gustavo Bueno en una conferencia en la ciudad asturiana de Gijón en 1995, podemos preguntarnos, al observar este panorama: dado que los teólogos de la liberación se plantean a sí mismos como la “teología del futuro”, ¿con quien van a pactar para tener “peso histórico”? Concretamente, y al analizar las propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, (EZLN), que, contrariamente a lo que algunos vienen afirmando, no tiene nada que ver con la teología ni con el marxismo, cosa constatable al leer los comunicados del sub comandante Marcos.

Lo que sí ocurre con los teólogos es que mantienen un punto de vista “positivo” y que han de llevar a cabo planteamientos teológicos, que suponen adhesión a unos principios de la fe, lo que implica que se toman unos parámetros u otros. Como desde la Filosofía no hay por qué entender lo que dicen los teólogos desde dentro de la teología, podemos discutir por qué motivos racionales “la verdad os hará libres”. Nosotros no tenemos, desde la filosofía, por qué aceptar que la verdad sea lo que dice la Biblia. Este concepto de verdad, como hemos observado en las referencias a Obando y Bravo, es *pura retórica*.

El punto de vista de Michael Novak:

Según este intelectual defensor de la “democracia” occidental, “(...) Este debate entre el papa Juan Pablo II y sacerdotes latinos como el padre Cardenal y el hermano Boff, involucra profundamente a Estados Unidos, pues el principal enemigo de la teología de la liberación, y no hay que incurrir en un error sobre ello, es precisamente Estados Unidos. Así lo escribe el fundador de la teología de la liberación, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez:

“(...) Liberación es un término que expresa una nueva postura en América Latina... Entre la gente más “despierta” de la actualidad, lo que hemos llamado un nuevo percatamiento de la realidad latinoamericana, está abriendo brecha. Ellos creen que puede haber auténtico desarrollo para América latina si hay liberación del dominio ejercido por los más grandes países capitalistas, especialmente el más poderoso de ellos: Estados Unidos de Norteamérica”. - (nota 3 de Novak: GUTIERREZ, *A theology of liberation: history, politics and salvation*, Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1973, p.88) - (...)”.

Novak se pregunta - tras constatar que de los 800 millones de cristianos que hay en el mundo, la mayoría está en el Tercer Mundo - qué podría pasar

“(...) si el marxismo, aunque sea de un tipo muy suave y benigno, crece en tales tierras y si fuera bendecido por el catolicismo, dos poderosas fuerzas simbólicas unirían sus manos. En tal mundo, ¿cuál sería el destino de las libertades civiles? (...)”.

El carácter retórico y panfletario, en ocasiones, del libro de Novak, nos plantea una crítica tan burda como inaceptable, pero que es sumamente esclarecedora para entender el por qué de las críticas a la teología de la liberación. Así, nos dice Novak que

“(...) el 3 de septiembre de 1984, en Roma, Joseph Cardenal Ratzinger, aliado de toda la vida del papa y cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, emitió una firme denuncia acerca de la madeja roja que invade a la “teología de la liberación” [se refiere a la primera instrucción].

La crítica de Novak a la teología de la liberación, la fundamenta en su intento por demostrar que el mejor sistema posible para liberar a los hombres de la pobreza es el capitalista, y más aún, el modelo socio-político vigente en los Estados Unidos. Llega a proponer un “breve catecismo”, que se fundamentaría, al igual que la democracia norteamericana en una “teología especial”, que incluye algo que sólo se ha dado en los propios Estados Unidos, a saber: tres fuentes aportadas por tres correspondientes “ideas bíblicas”, sobre las que “descansa” la realidad capitalista democrática”. Cita al filósofo “neotomista” francés Jacques Maritain -sobre el que hizo su tesis doctoral Enrique Dussel en Madrid-, quien vio “(...) cómo la moderna concepción de la democracia brota de siglos de meditación sobre la visión bíblica de la humanidad(...)”.

Para Novak, el nuevo orden mundial ha de ser dirigido por el modelo “bíblico” de referencia, ya que supone la liberación democrática, que supone la perfección del modelo de división de poderes; el respeto a la libertad de conciencia, información e ideas; implica -según plantea Novak- el capitalismo, una economía política que abarca tres sistemas en uno: un sistema político, un sistema económico y un sistema moral y cultural, que son mutuamente interdependientes. Sin referirme en este momento a las críticas que de la realidad política en estos aspectos hace Noam Chomsky, considero que realmente las tesis de Novak resultan bastante ingenuas, pero hay que mencionar esa “fuente bíblica” que parece tan importante para su fundamentación aparentemente basada en argumentos de autoridad [la Biblia como libro proveedor de “verdad”].

Las novedades del *ordo* de Estados Unidos:

“(...)”

1. La noción judío cristiana del pecado está detrás de la división fundamental de sistemas, la división de poderes en el sistema político y una preocupación penetrante y sistemática, con verificaciones y balances.

2. El concepto judío-cristiano, que empieza en el Génesis, de que los humanos están hechos a la imagen de Dios, el Creador, enseñaron a los primeros norteamericanos, que la vocación de cristianos, judíos y humanistas, no debe ser meramente pasiva, resignada y reconciliada con la historia, cambiar la historia y ser creativos, pioneros y perseverar en ser inventores de un nuevo orden.

3. La idea judío-cristiana distintiva de la comunidad, basada no en el nacimiento, parentesco, territorio o unidad religiosa, sino en un convenio o alianza libre o voluntaria, condujo al descubrimiento americano de un nuevo principio de la nueva ciencia de la política: el principio de la asociación voluntaria (...)”.

Hemos hecho referencia a estas “tesis” de Novak porque según él, la teología de la liberación, en el supuesto caso de que tuviera el poder político no sería capaz de aportar soluciones concretas a los pobres del Tercer Mundo, ya que carece de una economía política adecuada. A esto sólo quiero comentar, por el momento, que ya hemos visto cuáles fueron los problemas concretos de los sandinistas cuando se quiso hacer una campaña de alfabetización, que fue boicoteada por el aliado de ese adalid de la democracia liberal que, según Novak, es el país al cual orgullosamente defiende de los ataques de los intelectuales y teólogos “equivocados” por ser marxistas, o mejor dicho, comunistas. Por supuesto, en todo el libro no se hace ni una sola referencia a la contra financiada por Reagan, la invasión de Panamá y tantos

otros casos que a Gregorio Selser le llevaron a escribir cuatro volúmenes mostrando cómo se defiende la democracia en América Latina, simplemente: robando y agrediendo de múltiples maneras.

A Novak le preocupa sobre todo mostrar cómo la teología de la liberación *no libera*. Quizá su preocupación proceda de constatar cómo, tal y como él mismo señala sobre su experiencia en viajes por Brasil, el auge de las comunidades eclesiales de base y de la propia teología de la liberación, en tanto suponen un rechazo hacia la política de su país (los EEUU) hacia Latinoamérica. En este sentido, la crítica que hacía Gustavo Gutiérrez en el libro *Teología de la liberación. (Perspectivas)*, puede aclararnos algún aspecto de la postura sostenida por Novak en el libro mencionado.

La relación entre política y teología es expuesta por el teólogo peruano en este modo:

“(..). La historia política es, ante todo, la historia de la libertad. Esta nueva definición de la política distingue cuidadosamente entre estado y sociedad. Esta distinción, que “tiene una tendencia esencialmente antitotalitaria”- [cita Gutiérrez a METZ, J.B. y su *Politische Theologie in der Diskussion*, 270]- permite diferenciar la esfera pública del estado o de la Iglesia como poderes (o de la relación entre ambos) de la esfera pública “en la que se articulan los intereses de todos los hombres como conjunto social”- [nota N°54 de Gutiérrez: M. Xhaufflaire, *Les grandes lignes de la théologie politique selon J.B. Metz*; la Lettre 150 (1971) 26.

Según el autor de esta buena lectura del pensamiento de Metz, la distinción a que aludimos “permite que la teología política se articule sobre lo político comprendido en adelante no como la esfera del establecimiento de la soberanía, de los poderes o de la dominación, sino como el lugar “público y democrático de la mediación de la libertad o de la liberación de los hombres (interés general de la sociedad, no de la Iglesia”: *ibid.*]. Criticando a Metz, sostiene Gutiérrez que

“(..). la vida de fe es reducida así a la opción personal y se hace abstracción del mundo social en que se vive(..)”.

Con un criterio que resulta falto de rigor, Gutiérrez quiere mantener esta polémica en el terreno de la oposición entre Metz (que sigue a Bloch) y Bultmann (que sigue a Heidegger), entre teologías “trascendentalistas, existencialistas y personalistas” y la “nueva” teología política del propio Metz (que es deudor de Habermas). Acaso vea algo positivo en la crítica de Metz a la “teología de la secularización”, que tiende a convertirse en ideología de la sociedad industrial avanzada. ¿Será esta teología de la secularización a que se refiere Gutiérrez, acaso, equivalente a la que propone Novak?.

Lo que propone Gutiérrez parece impregnado por Herbert Marcuse -aunque lo “corrige”, algo ya realmente reivindicado por muy pocos. Pero que quizá reviste otros aspectos, como se verá cuando hablemos de la filosofía de la liberación, en la que el papel de la *utopía* sigue siendo, al parecer, de crucial importancia.

En la nota 107 expone Gutiérrez su propia noción de utopía, a la que atribuye las notas de “relación con la realidad histórica”; de “verificación en la praxis” y de “indole racional”. Aludiendo a Marcuse, dirá Gutiérrez que:

“(..).Yo creo que esta concepción restrictiva debe ser revisada-[en referencia al libro de Marcuse *Un ensayo sobre la liberación*]-,y que la revisión aparece insinuada,e incluso exigida,por la evolución concreta de las sociedades contemporáneas.La dinámica de su productividad despoja a la utopía de su tradicional contenido irreal:lo que se denuncia como utópico no es ya aquello que no tiene lugar ni puede tenerlo en el mundo histórico,sino más bien aquello cuya aparición se encuentra bloqueada por el poder de las sociedades establecidas(..)”.

?Cómo lograr esta “nueva” utopía,según Gustavo Gutiérrez?.Siguiendo a Paulo Freire.Mediante la denuncia y el anuncio.Denuncia del orden social existente y anuncio de una utopía que es revolucionaria y no reformista.

Pero,-y esto está en la edición “*nueva*”del libro de Gutiérrez-en la nota 124 de la página 283 leemos lo siguiente:

“(..).estamos lejos de la teología de la revolución.Nuestro esfuerzo de reflexión teológica se mueve en otro cuadro de referencias”.

Aunque no se dice cuáles son esas otras referencias,parece claro que el teólogo ha cambiado,en un mismo libro,de opciones “teológicas”,y que sin duda alguna,el papel de la oficina dirigida por Ratzinger ha sido muy eficaz en este caso.

La etnología en el Istmo Veracruzano y la teología de la liberación:

En un estado mexicano,Veracruz,del que hace un excelente estudio el antropólogo mexicano Guido Münch,parece claro que se dan,según este autor,las condiciones para que la teología de la liberación juegue un papel,a juicio del autor citado,importante en el aspecto político de la región estudiada por él:el sur de Veracruz.

Según el antropólogo Luis González,de la UNAM,en la presentación del citado libro de Münch,éste intenta ,a través de su trabajo“(..).un rescate de tradiciones que tienden a desaparecer por el impacto de la modernización”.El trabajo,que nosotros calificamos más bien de recuperación del “folklore”,entendido como un saber propio de esa cultura objeto de estudio,que como hemos señalado anteriormente supone la perspectiva “*etic*” y las perspectivas “*emic*” al respecto.Por tanto,en lo concerniente a la cuestión del papel de los sacerdotes católicos desde una concepción religiosa de la teología como “política”,de corte liberador,en el sentido de Boff,por ejemplo,implicará que el autor de la investigación tiene,suponemos,razones para argumentar que se da fenoménicamente ese factor “político” entre los pueblos objeto de estudio,a saber:los pueblos nahuas y zoque-popolucas del Istmo de Veracruz.

En 1970 la población de esa zona era de medio millón de habitantes,el 13 % de la población del estado.Pasa de ser en su mayoría indígena y campesina a ser(en 1970) el 25%,debido a que desde 1950 se da un fenómeno de emigración indígena a centros industriales y urbanos,al mestizaje cultural y la inmigración de grupos no indígenas a la comarca.

Se calcula que el total indígena (en los años setenta)era de 30.000 personas:16.500 popolucas y 13.500 nahuas.El aislamiento de los indígenas se rompe con la inauguración del ferrocarril en 1907 y la carretera panamericana en 1951,además de lo que ello supone en el aumento del comercio y explotación de

azúcar, tabaco, plátano, madera, Etc. Y el desarrollo de la industria petrolera desde 1908.

Mientras que la economía genera riqueza en las ciudades de la zona (a través de inversiones públicas, privadas e internacionales), que la caracterizan como una economía capitalista dependiente en sus recursos, en su tecnología y en su misma explotación y compromisos, el campo y la economía indígena

“es predominantemente de subsistencia en las áreas ecológicas donde se practica: la sierra, el volcán, la laguna de Ostión y la planicie. Para 1977 se calculaba que un campesino ganaba 50 pesos diarios [unos 4 dólares]. Guido Münch hace notar: continúa el presentador del libro, Luis González - el fracaso de la colectivización, el de la parcelización excesiva, los vicios de la burocracia oficial, el acaparamiento de tierras rentadas para la ganadería, la falta de asistencia técnica al campesino, la ausencia de investigación agropecuaria, la corrupción administrativa, el caciquismo, los créditos caros y los seguros rurales no pagados”.

Esto que acabo de transcribir no resulta, ni mucho menos, ajeno al capítulo que estoy tratando, pues supone la presentación de los materiales que hemos de manejar para entender la relación “dialéctica” que opera entre las diversas concepciones de la teología “política” enfrentadas en este capítulo. Es decir, habremos de contrastar las propuestas de este antropólogo, con los materiales aportados por el “sociólogo” norteamericano Novak, y otras que defienden determinada argumentación, en base a criterios “políticos” bien delimitados.

Esta región, acaso, plantea algunos problemas semejantes a la vecina Chiapas, en cuanto a la abundancia de recursos y factores de corrupción, caciquismo, etc., lo que podrá ser útil, acaso, para entender mejor el problema político surgido en enero de 1994, a raíz del ataque del EZLN. Comento esto, porque es sabido el intento de algunos sectores mexicanos (políticos, militares, y periodísticos) de “culpar”, al menos en parte de esa rebelión en Chiapas, a los “teólogos de la liberación”, cosa, por otra parte, negada por el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz.

En el aspecto religioso, al que nos ceñiremos en especial ahora, se señala que se organizan en base a: “el gobierno parroquial y sus jerarquías tradicionales. En este ámbito sobresalen las mayordomías y hermandades, cuyos cargos religiosos, al menos en algunas denominaciones, muestran un influjo netamente náhuatl, por ejemplo - señala Luis González - los *tijamashtan* y las *tlacualeras*”. Nos ha parecido interesante el problema señalado por el presentador del libro, en el sentido de que la religiosidad popular, como el la define, de estos indígenas veracruzanos, supone el manejo de la relación entre superstición y religiosidad. Se trata, sin duda, de pueblos que aún explican los problemas que no dominan a través de sus técnicas (por ejemplo, de curación a través del manejo de esas 139 plantas medicinales), mediante el recurso a la magia. Nos interesa, también, la referencia a la celebración de la Semana Santa (católica) en el pueblo de Coacotla.

Veamos qué nos explica Münch acerca de la religión en estos pueblos:

“(…) El gobierno religioso fue un sistema de organización social muy poderoso en los pueblos, mantenía un centro económico y moral de la población, se orientaba hacia una política de convivencia social e identidad mediante el consumo ritual de bienes y la ayuda mutua. En la mayoría de las comunidades los indígenas han sido desplazados en el poder político por mestizos acaudalados. Los indígenas se han

visto relegados al gobierno religioso fundamentado en un poder sobrenatural, con escasos recursos monetarios que provienen de las donaciones y limosnas. El poder oficial se ha encaminado al dominio de los recursos naturales y las principales actividades económicas por un pequeño grupo de la élite. En la mayoría de los casos esta minoría se encuentra ligada a la política exterior que dictan los dirigentes de los partidos oficiales de los centros urbanos(...).

Quizá, si los párrocos, basados en la teología de la liberación, ayudan a denunciar este aspecto de carencia de una "ética democrática" por parte del poder político, podemos pensar que sí tiene influencia la teología política de referencia, pero entonces no es debido a su implantación "teológica"-los indígenas tienen su propia religión, "mixture" de cristianismo y creencias prehispánicas-sino debido a la necesidad de apoyos concretos en la lucha por librarse de un poder que los somete abusivamente. Como señala Münch, y esto es incluso paradójico, al menos en apariencia, "actualmente la organización ceremonial se encuentra separada del gobierno constitucional". Esto forma parte de la evolución de la Iglesia como institución de poder, que fue monopolizado por ella en esta zona hasta 1930, aproximadamente, fecha en que todavía, como señala Münch, "aún las autoridades tenían la obligación de organizar el miércoles de ceniza". "Ahora-dice-la junta parroquial es independiente del gobierno municipal y ha perdido sus funciones como autoridad política que tuvo antaño". Hay un cargo que es el de la "mayordomía", cargo que daba prestigio social y aunque, como indica Münch, según ellos, "las fiestas se hacen con el fin de servir a Dios, a los santos y a la sociedad", el caso es que "(...)Aún existen mayordomías importantes que llegan a hacerse propaganda por radio(...)(...)En Coacotla, el Mayordomo de la Ascensión del Señor, en Soteapan el de San José, en Sayula el de San Isidro, o en Acayucan el de San Martín hacen derroche de capitales.

En los pueblos se instalan carpas con tocadiscos que venden gran cantidad de cerveza a la gente. Los cerveceros se han dedicado a promover las fiestas de los pueblos, pagaban la música del baile, los cohetes, los anuncios(...)(...)Es por esto que la tendencia eclesiástica se ha pronunciado en contra de las mayordomías. Sin embargo, al eliminarlas, destruyen parte de la organización social de los pueblos.

"Atento cordial invitación que para este 3 de marzo de 1977, el señor Pablo Gutiérrez García hace velar al santo patrón de San Pedro Apóstol de Soteapan, Veracruz, se les hace un atento[sic] invitación a todo el pueblo en general de Sabaneta, Ver., al 3 y al 5 de marzo que pasen a divertirse en la casa del señor Pablo Gutiérrez García. Allí les espera el depósito de cerveza, estarán presente con el formidable musical de danza de San Fernando, Ver., y no faltando que el baile de danza desde las 20 horas de la noche".

Esto no resulta nada novedoso al respecto, pues en todos los pueblos de España el día de la festividad religiosa del patrón o patrona del pueblo, los dueños de negocios de hostelería "colaboran" para que la fiesta sea un éxito. Lo que al parecer plantea Münch, en el sentido de la intervención en contra de estas ceremonias por parte de los "curas", puede resultar tan desastroso como el famoso caso del monje italiano Savonarola, que en la Florencia del siglo XVI, llevó a tal extremo su celo religioso, que logró poner en peligro la economía próspera por ese entonces, de la ciudad italiana, al extremo que el propio papa tuvo que dar la orden que se le condenara a muerte por extremista (en contra de los intereses económicos de por ejemplo, las 3.000 carnicerías de la ciudad, que debido a la religiosidad propuesta por el austero

monje, se arruinaron al no poder comer los habitantes de Florencia carne, por prescripción “de la autoridad religiosa”).

Citando al obispo de Tehuantepec, Arturo Lona Reyes-objeto de un atentado recientemente, y que es considerado, al igual que Samuel Ruiz, “teólogo de la liberación”, afirma Münch que “(...) Algunos sacerdotes se han pronunciado en contra de la miseria del campesino y la demagogia oficial. Asimismo en contra del caciquismo, la represión, enfrentamientos fratricidas, el bandolerismo, los asesinatos y el tráfico de drogas. Ante el impacto de la economía moderna la Iglesia ha tratado de prever el resquebrajamiento económico, social, cultural y religioso de las comunidades indígenas del Istmo de Tehuantepec. [Nota del propio Münch: Arturo Lona Reyes, “Entre los indígenas de Tehuantepec”, en *Esquila misiona*, año XXVIII, N? 295, México, 1980, p.31-34].

Puntos de vista sobre el Vaticano y la teología de la liberación:

En el N? 973 de la revista mexicana “Proceso”, de 26 de junio de 1995, se hacía un análisis extenso sobre la labor que ejercen en Chiapas quienes trabajan en la diócesis del obispo Samuel Ruiz. El gobierno mexicano expulsaba a tres sacerdotes extranjeros, lo que, según el vicario de dicha diócesis, no era sino parte de una “ofensiva del gobierno para debilitar al obispo Ruiz. ¿Por qué esta preocupación contra gentes que lo que han ido haciendo durante casi treinta años no es sino “labores pacíficas y de mediación”? El periodista Martín Morita, quien entrevista al sacerdote investigador Armando Lampe, para el que se trata de una política de Juan Pablo II, que consiste en acabar con “obispos proféticos”, al igual que se ha hecho con todos los que “comprendieron que el pueblo ha de ser sujeto de la Iglesia”. Según Lampe, “el centralismo romano está a punto de terminar con toda una generación de obispos y sacerdotes “proféticos”. Según el profesor de la Universidad de Quintana Roo (México), esta política interna del papa ha fortalecido el crecimiento de las sectas religiosas en América Latina, porque la Iglesia Católica “dejó de caminar del lado del pueblo pobre”.

En qué consiste este caminar: comparando a Ruiz con Bartolomé de las Casas, dice Lampe: “(...) Para ambos, la fe cristiana tiene que ver directamente con la denuncia de la explotación de los indios. El mandamiento del amor al prójimo lleva el rechazo de la miseria y de la opresión social de los indígenas. Para ambos la exigencia cristiana por excelencia es la práctica de la justicia, que significa respetar los derechos de los indígenas y construir un orden social que los proteja como seres humanos”.

Cuando sucede que para los indígenas la explotación de la tierra ha de ser comunal, el conflicto con los modelos basados en la economía neoliberal resulta inevitable. Una muestra de la política de Roma, podemos constatarla en el nombramiento de un obispo coadjutor para “ayudar” a Samuel Ruiz hasta que se jubile por la edad dentro de unos tres años (hacia 1998). Se trata del dominico Raúl Vera López, quien en el artículo del periodista Rodrigo Vera Proceso (N? 981, de 21 de agosto de 1995) afirma: “Soy obispo y no voy a San Cristóbal así nomás... Corregiré lo que haya que corregir”. ¿De qué correcciones se trata? A la pregunta del periodista: - “Prigione aseguró que usted irá a San cristóbal para enderezar lo que está torcido. ¿Es eso cierto?” - La respuesta del nuevo obispo coadjutor fue la siguiente - [de ella sólo menciono lo más relevante para la polémica que nos ocupa]:

- “(...) Pienso que las decisiones pastorales en torno de la teología de la liberación deben evolucionar. De hecho están evolucionando. Estas decisiones tuvieron sus

repercusiones conflictivas cuando este proceso de liberación se vinculó con la ideología del marxismo, cuya base antropológica yo siempre la consideré reductiva de la visión del hombre. Es atea. No está abierta a la trascendencia.”

“La sagrada escritura empezó luego a acomodarse a esta visión ideologizada del hombre. Esto repercute mucho en las mismas relaciones intereclesiales. Por eso, en los años ochenta, la Santa Sede dio a conocer dos instrucciones que hablaban sobre los problemas que genera el querer tener una visión ideológica desde la teología marxista”.

“Un hecho que nos ha convulsionado es que algunos catequistas de Chiapas, no se cuantos, han entrado de plano a un proceso violento. Es evidente que esto es objeto de preocupación”.

Y a continuación, en las propias palabras del que será obispo titular de San Cristóbal, cuando se retire Ruiz, pero que ya tiene poder como coadjutor, observamos claramente cual es la posición teológica de la Iglesia:

Pregunta: “¿Qué pasará con la línea teológica de don Samuel Ruiz cuando usted llegue?”.

Respuesta de Raúl Vera: “La opción preferencial por los pobres la ha hecho suya también la Conferencia de Santo Domingo-[IV asamblea general del CELAM, celebrada en la isla caribeña en octubre de 1992]-, sólo que le ha añadido el término “evangélica”. Es una opción preferencial y evangélica por los pobres, sin corrientes ideológicas reduccionistas. No debemos lanzarnos así nada más al activismo. Hay que tener en cuenta-[subrayo]- *el aspecto de la espiritualidad, de la formación interior del hombre*”.

La interpretación ortodoxa incluye basarse en un evangelio que ya no es fiel, diríamos, a ese Jesús de la Historia-que tenía bien claro que los enemigos había que enfrentarlos para liberarse, aquí y ahora-, sino a los intereses de unos fundadores de la Iglesia que buscan otros intereses, a través de Pablo y los evangelistas, en el sentido en que esto es planteado por Gonzalo Puente Ojea.

La revista Cambio 16 en su edición especial para América, el número 1077, de 13 de julio de 1992, titula en su portada: *La nueva Inquisición: “el Vaticano decapita la Teología de la liberación”*.

Este periódico, perseguido, por cierto, por las autoridades políticas mexicanas, afirmaba, en este número, citando a Cacho Milet, que “para la Iglesia, la pérdida de Boff-[se refiere a la salida del franciscano de la orden religiosa y de la Iglesia como religioso en 1992, por las presiones de Roma]-es irremediable, aunque él seguirá su obra. En Latinoamérica no hay nadie de su talla”. El artículo de referencia, firmado por el periodista Julio Algañaraz, llevaba el titular siguiente: “Con el retiro sacerdotal del brasileño Boff, vocero de la teología de la liberación, el integrismo vaticano asesta un “baculazo” a las disidencias dentro de la Iglesia”.

En entrevista a Leonardo Boff, el mismo número de esta revista-periódico, a través de su enviado especial Flavio Tavares, titulaba, citando una frase de Leonardo Boff: “La iglesia está bajo una dictadura”. -El ideólogo de la teología de la liberación explica sus razones para abandonar el sacerdocio: está harto de las censuras y presiones del Vaticano. Algunas de las respuestas de Boff al periodista fueron de este

talante:”La actual Congregación de la Doctrina de la Fe es todavía la antigua Inquisición. Ahora destruye a las personas psicológicamente”. Según la teología vigente en el Vaticano-afirmaba Boff-Jesús jamás hubiera muerto en la cruz, sino que sería un cura de almas que moriría de viejo”.

Algunos criterios que pueden ayudar a establecer un crítica filosófica sobre esta polémica Vaticano-Teología de la liberación:

Considero que algunos materiales *críticos* elaborados por el antropólogo Alberto Cardín, lamentablemente muerto hace poco tiempo, nos han de ser muy útiles para tratar hacer una reconstrucción del proceso que ha seguido la confrontación interna en la Iglesia respecto de la polémica de referencia. Lo que intentamos es, dentro de la perspectiva “semántica”, tal como es planteada por Bueno, establecer una crítica que busque establecer, a partir de los referenciales físicamente dados, y del manejo de los fenómenos, la esencia material, no sustancial-en sentido aristotélico-tomista de dichos fenómenos, dados en un supuesto sector de dialogismos y autologismos enfrentados polémica y dialécticamente, según unos “parámetros” que en ocasiones no podemos controlar, dado que hay términos y operaciones *praeterracionales* que continúan “operando”. Creemos que desde las coordenadas gnoseológicas establecidas previamente, se podrán sacar consecuencias que al menos ayuden a establecer la pretendida crítica, insisto “filosófica”.

Alberto Cardín y el concepto de cultos mesiánicos:

Este concepto antropológico resulta, a mi juicio, de enorme utilidad crítica pues es necesario para entender, desde una filosofía materialista, conceptos como el de “nueva evangelización”, sea en el sentido “ortodoxo”, sea en el sentido de Jon Sobrino; Leonardo Boff o cualquiera de los teólogos de la liberación.

En el libro *Tientos etnológicos*, el capítulo titulado “los anarquistas descubren la etnología”, leemos:

“(..). Clastres(..) hace pasar por ritos y costumbres originarios lo que son cultos mesiánicos, es decir, -[subrayo]-cultos tardíos originados por los contactos interculturales posteriores al descubrimiento(..)”.

Esta idea aplicada por ejemplo al estudio de la influencia de las sectas o de la llamada nueva evangelización, es muy fértil, o al menos así lo consideramos.

Una interesante crítica al “papa peregrino”, en referencia a Juan Pablo II, en el mismo libro el artículo titulado “El papa en Papúa”. Veamos qué nos explicaba Cardín:

“(..). A estas alturas del proceso de extinción tribal y de correlativa incorporación en las formas marginales de Occidente, los indígenas de Nueva Guinea difícilmente distinguen entre aviones de carga que empezaron a asombrarlos a partir de la guerra del Pacífico y los aviones de pasaje que comienzan a llevarles visitantes ilustres(..)”

(..). El sincretismo a que esta mezcolanza da lugar puede parecer inocuo y poco relacionado con la religiosidad del “cargo”, debido al carácter neutro que nosotros atribuimos a las ceremonias políticas. Pero la forma como la religión católica, a pesar

del uniformismo ritual hasta hace poco imperante, instrumentó su difusión doctrinal entre los indígenas no difiere demasiado en sus efectos equívocos del sincretismo religioso que dio lugar a los “cultos cargo”. Los *kis* o catequistas eran los encargados de transmitir a sus contrienseños los complicados conceptos de la doctrina cristiana, después de una breve preparación. Y el P. Dupeyrat, un misionero de los Sagrados Corazones, cuya obra *Veintidós años entre los papúes* es un venero de datos sobre las distorsiones que engendran los contactos entre culturas, nos dice, sin embargo, orgulloso: “la palabra Dios ya no es una palabra extranjera, traída por extranjeros, sino que al pasar por el espíritu y la boca de nuestros *kis* se convierte en revelación indígena”(“...”).

La preocupación por formar catequistas y clérigos “nativos” es importante tanto para unas religiones como para otras, lo mismo que para las sectas, como se verá.

“(“...”)Nunca sabremos-continúa Cardín-en que categoría de ser superior “cargo” situarán los nativos de Nueva Guinea al papa, después de sus ritos emplumados. Pero a este tampoco parece importarle mucho: En Corea cambió la casulla por el *kolgyong-po*, el traje de ceremonia del antiguo reino Koryo, sin tomar en cuenta que los coreanos, aun siendo oficialmente confucianos desde el 372, siguieron en el fondo siendo chamanistas (aun en 1893 la reina An-Hyoché intentó resucitar el culto del abedul) y se sientan hoy tan cómodos en la secta Moon como en el catolicismo.

En realidad, dentro de la actual tolerancia hacia el ritualismo nativo, lo que en realidad preocupa es la curia vaticana, y el papa Wojtyła en concreto, es la resurrección de la poligamia y el “matrimonio a prueba” que puede representar el “rito zaireño”. El ser considerado una reencarnación de la dinastía Wang, o una divinidad “cargo” no tiene mayor importancia(“...”).

El documento del CELAM de Santo Domingo en 1992, avalado plenamente por el papa, da la razón a las tesis expresadas por Cardín en este asunto.

La cuestión del Informe Kissinger sobre Centroamérica, desde el punto de vista de Cardín:

Tendremos ocasión de contrastar este punto de vista del antropólogo asturiano con el investigador Gregorio Selser, en el octavo capítulo de este trabajo, ya que analizaremos el libro *Informe Kissinger contra Centroamérica*.

Bien, para Cardín, en el capítulo titulado “Kissinger y la antropología”, se plantea cómo la antropología ha estado al servicio de los intereses de los países colonizadores. Citando el caso de EEUU comenta Cardín cómo el informe Kissinger fue realizado, no por antropólogos, que en los años sesenta se habían “revelado contra el sistema” y no podían ya ser utilizados debidamente, sino que fue hecho por

“senadores humanitarios que van a observar a la guerrilla sentados en helicópteros Cobra(“...”) juntando su idea de la historia política, basada en el estudio del Congreso de Viena, con las observaciones a ojo de buen cubero de senadores demócratas y republicanos de la Comisión- alguno de ellos de origen chicano- dio a luz en el capítulo tres del informe una “visión histórica” de Centroamérica en la que todo queda explicado por las deficiencias de la colonización española, y la cortedad de miras de la oligarquía criolla, que en último término ha impedido la modernización de las cinco repúblicas del Istmo(“...”).

Lo que nos interesa de este artículo es constatar la ceguera yanqui para querer ver el núcleo del problema: la lucha de la población indígena por no perecer como cultura ante los salvajes cambios de lo que llama Cardín, muy acertadamente, a mi juicio, "una identidad cultural amenazada". Termina diciéndonos algo muy esclarecedor y central para el estudio de Nuestra América:

"(...) La solución de la aporía es difícil, pero en plantearla hubiera estado el primer paso (...) Claro que, para ello, la antropología americana tendría que olvidarse de sus actuales sueños mesiánicos, y Kissinger de su visión europeísta de la Historia".

Esto que pedía Cardín entonces (1984), era mucho pedir, pero lo sigue siendo diez años después, tras la propaganda fukuyama del posmoderno "fin de la historia".

La labor de gentes como Selser hay que mantenerla para poder contrarrestar esa visión colonialista de las cosas, pero como creemos, vale la pena dedicarle tiempo a esa reflexión, que emprenderemos en el capítulo octavo de esta investigación.

Cardín y los portentos:

En el capítulo "epidíctica del portento", hay más materiales críticos de los que queremos aprovechar para estructura nuestro material crítico.

"(...) La epidíctica del portento, que la apologética de las religiones presentan como inductora de verdaderas conversiones, resulta ser siempre, a poco que se la observe, pura y simple prédica para convencidos: ni Pablo logró persuadir al Areópago de la sensatez de la resurrección, ni Tertuliano o Arnobio - y más aún este último - hicieron nunca otra cosa que darse argumentos a sí mismos (...)"

En el capítulo titulado precisamente "portentos", leemos que :

"(...) El carácter interesado del *bêrit*-de la Alianza, cuya fórmula es, por otro lado, la misma del contrato jurídico-, no invalida sin embargo su carácter trascendente, como tampoco los intereses impuros del sacrificio propiciatorio invalidan su condición sacra. En todas las religiones en las que el sacrificio aparece como forma sacralizada de intercurso con lo trascendente, la concepción informada, pero efectiva, del *ex opere operato* católico funciona como norma reguladora: fundando la eficacia del acto, no en la intención, sino en la ejecución misma del ritual, cuya única habilidad consiste en el hecho de tener que ser realizada por una criatura (...)"

En la nota 7, dice Cardín, aclarando esto: "lo que, por otro lado, provee un argumento inmejorable para mantener incólume la creencia en la eficacia intrínseca del rito: éste es un *Deus-ex-machina*, cuyos fallos dependen siempre del operador".

Esto que plantea Cardín acerca del rito, nos interesa para la crítica de la Idea de evangelización, porque pareciera dar razón al planteamiento del papa acerca de que la Iglesia va perdiendo adeptos, y por tanto poder, precisamente por los propios fallos de quienes operan el rito, por no haberse sabido adaptar a las circunstancias entre quienes lo reciben. Dado que la "competencia" es dura, hay que hacer una *nueva evangelización* que, si nos atenemos al documento de Santo Domingo, no es otra cosa que una vuelta radical al fundamentalismo, tal como se entiende este concepto, como ya hemos mencionado, por Alberto Hidalgo.

Continúa su argumentación Cardín en estos términos:

“(…)No hay forma aquí de hablar de impostura,dado que la casualidad se encuentra en otra parte,en un orden distinto del psicológico.No hay forma,por ejemplo,de convencer con pruebas,incluso fehacientes,a un gnóstico o a un rhin-ma-pa tibetano de que el texto recién descubierto,por el que intenta introducir una modificación en su fe,es falso por el hecho de haber sido enterado poco antes.Es posible incluso pensar que un fraude tan patente,y tan pronto descubierto como tal,como lo fue el de los plomos del Sacromonte,sus autores,criados en la tradición de los *jofores* moriscos,en modo alguno pensaron que lo allí tramado fuera incierto.Lo era quizás el método,pero esta era tan sólo la parte accidental de la historia”.

Resulta muy interesante relacionar este planteamiento de Cardín con lo que expone Guido Münch acerca de los cristos enviados por Felipe II a la Nueva España y sus vicisitudes en Veracruz.

La cuestión es que los materiales dados en el eje radial y el angular,han de ser dialécticamente conectados con los hechos políticos,en sentido general,aun cuando nos referiremos a hechos concretos para ir efectuando la *symploké*,entendida como una red compleja que ayuda a criticar los materiales de que disponemos.Esto no significa otra cosa sino que entendemos los materiales antropológicos dados en las relaciones políticas,religiosas y de transformación de la naturaleza a través de la ciencia o la tecnología.Para ello habrá de partir de unas determinadas coordenadas,de unos “hechos” que las ciencias ayudaban a “iluminar”,en el sentido de la analogía platónica expuesta en el libro VII de la República.Esta manera de plantear la cuestión de la liberación latinoamericana,nos lleva a plantear la necesidad de la filosofía para aproximarnos a una sociedad socialista,en el sentido de la “*eutaxia*”,tal como se plantea en el libro *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*,de Bueno.La eutaxia será,definida en relación-[de oposición]-al concepto de bien común dado por la Doctrina Social de la Iglesia,uno de los hilos conductores de nuestra propuesta en la Parte Tercera de este trabajo.Permitaseme anticipar,de modo muy breve,pero para ir “entrando en materia”,este texto de Bueno:

“(…La dificultad inherente a la distinción entre bien común y bien particular en política reside en la misma posibilidad de esta distinción.Pues si hemos establecido en la definición del núcleo que la praxis política ha de orientarse a la eutaxia(digamos al bien común,que no excluye la subordinación y aun la explotación de unas partes respecto de otras)una praxis que se orienta al bien particular no será ni siquiera política sino otra cosa.Y con esto estamos tirando por la borda toda la tradición taxonómica aristotélica de las formas del Estado,en la medida en que ella e apoya en la distinción entre *formas rectas*(digamos: verdaderas) y formas *aberrantes*(digamos:falsas) de construcciones políticas,según se oriente al bien común o al bien particular(…)”.

Hemos considerado pertinente hacer esta referencia porque en el citado libro se advierte algo que es crucial en mi propio planteamiento.Se trata de lo siguiente:

“(…)los contenidos radiales y angulares no se concebirán aquí como “envolventes” que actúan subterráneamente,sin como instrumentos o escenarios de los procesos circulares y,sobre todo,como objetivos de los mismos procesos circulares,en tanto son proceso operatorios”.

Consideramos que hemos ido mostrando cómo esto es efectivamente así, dado que cuando nos referimos a la teología de la liberación no nos basta considerarlo como algo subterráneo a los procesos políticos (circulares), sino que operan como objetivos de los procesos sociales y políticos dados históricamente en un lugar y tiempo, sin embargo, "ejercitados en el presente". Los contenidos angulares hacen referencia a los procesos sociales religiosos. Los radiales a procesos técnicos, en resumen muy esquematizado.

Para aclarar más, por el momento, este nuevo concepto introducido, diremos que, por ejemplo, "una sociedad teocrática y universalista sólo encontrará su eutaxia en su extensión por el mundo; una sociedad con economía capitalista encuentra su eutaxia en el colonialismo".

Un artículo sobre la policía de la pobreza y las cárceles del alma:

En la revista *El Basilisco* (1ª época, N°8, julio-diciembre de 1979), encontramos un interesante artículo firmado por Francisco Alvarez Uría titulado "De la policía de la pobreza a las cárceles del alma". Transcribiremos algunas de sus tesis, que nos pueden servir para reconstruir la polémica de referencia.

"El concepto de pobreza es correlativo al de riqueza. Pero este carácter negativo es relativamente reciente: en el mundo medieval la pobreza era un signo de elección divina. El pobre era el representante de Cristo en la Tierra y su presencia obligaba al reconocimiento, al socorro y a la limosna (...) (...) Desde muy pronto una ética puritana y rentabilizadora reprochará a la pobreza el derroche de la carne, la alianza con el demonio, el abuso de los placeres del mundo. Las danzas de los miserables hacían presentir el galope de los cuatro jinetes del apocalipsis y las trompetas del juicio final (...)

(...) Toda Europa se conmovió cuando entre 1520-1525 los miserables afilaron sus hoces para segar las cabezas de los poderosos e instaurar en la tierra un orden celeste. La respuesta inmediata fue instaurar un proyecto político destinado a gobernar la miseria (...) (...) Se inicia así una detallada policía de la pobreza que forma parte de las bases constitutivas de nuestras sociedades modernas (...) (...) En otros términos, es fundamentalmente el gobierno de la pobreza lo que hará posible el paso de una sociedad estable y estamentaria al cuerno de la abundancia, a la rueda de la fortuna".

En cuanto a la cuestión de las cárceles del alma, señala Alvarez Uría que

"(...) La sociedad capitalista permite la libre circulación del dinero y de las mercancías (incluida la fuerza de trabajo) porque recíprocamente controla el espacio, los cuerpos, las almas. (...) La sociedad del beneficio y de la abundancia no puede existir sin la pobreza y sin dispositivos de seguridad".

"(...) La burguesía se ha proveído de un sistema productivo que le permite apropiarse del fruto del trabajo de los trabajadores. en nombre de la libertad -y de un sistema jurídico que no sólo custodia la conservación de sus bienes sino que impide que se los arrebaten- en nombre de la justicia".

"(...) La lógica del poder -[recordemos que la Iglesia es una institución de poder]- es observarlo todo, medirlo todo, controlarlo todo... sus perspectivas son siempre totalitarias y sólo encuentra freno allí donde se les hace frente".

Esto último sería interesante compararlo con el *Primer Ensayo sobre las Categorías de las "Ciencias Políticas"*, en el que se analiza el "totalitarismo" como una "prólepsis" *in fieri*, es decir el estado totalitario no es un hecho ya dado, como algunos parecen creer que sucede en la práctica, ayudando a oscurecer los hechos en muchos casos, porque parece que no se capta la gravedad de algunos gobiernos que tienden al totalitarismo, de manera muy sutil. El concepto de prólepsis es utilizado en el sentido-explicado por Bueno en el artículo "Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias" (revista *El Basilisco*; 1ª época N° 16; septiembre 1986-agosto 1987)-de que "el concepto de prólepsis humana o estricta se nos da así como un concepto ligado inmediatamente al concepto de *norma* o *regla*. *Toda prólepsis humana es normativa*, aunque lo sea en diferentes grados".

CAPITULO SEXTO

LAS SECTAS, UN PROBLEMA: ¿PARA QUIEN?

La primera institución preocupada en América Latina por el aumento de la influencia de las sectas en América Latina es, aparentemente, la Iglesia Católica. Y decimos aparentemente, porque quizá no lo sea así, en algunos casos, que mostraremos en este capítulo.

Ya en la Conferencia del CELAM en Puebla (1979), se advertía de ese peligro para el cristianismo.

Como comenta el editor del libro *Moon: el imperio contraataca*, del periodista Roberto Bardini, "muchos de estos grupos han triplicado y a veces quintuplicado sus membresías en menos de 20 años".

Vamos a tratar, en primer lugar, de "acotar" lo que supone el "fenómeno" de las sectas.

Los materiales que hemos manejado, además de algunos libros que mencionaremos a lo largo del capítulo, se encuentran en la Fundación Latinoamericana Gregorio Selser, en la ciudad de México D.F., que dirige la señora Marta Ventura de Selser, a quien agradecemos su ayuda y para manejar tal cantidad de información acumulada por Gregorio Selser a lo largo de su vida, dedicada a denunciar las agresiones a que se ha visto sometida Nuestra América.

La información periodística como material fundamental:

Como material "semántico" (en tanto referenciales *materiales* de los fenómenos) es imprescindible y muy valioso el aporte de reporteros y analistas políticos a través de artículos de "opinión" en diversos medios de comunicación, que serán mencionados a continuación, con algunas aclaraciones pertinentes para ir preparando un hilo conductor que permita aproximarse a esclarecer los hechos relacionados en el eje circular (político, sociológico, económico), con el radial (tecnología, explotación de recursos naturales, etc.) y el eje angular (problemática religiosa de las sectas), es decir, para tratar de *criticar*, desde la Idea de "espacio antropológico", esta cuestión. Como venimos diciendo a lo largo de nuestro trabajo, se trata de una postura que supone adoptar una filosofía materialista, en oposición a otras idealistas (como sería la llamada "hermenéutica", por citar una de ellas).

Los titulares irán puestos con letras mayúsculas, subrayadas, y los subtítulos con letras minúsculas, también subrayadas, la fuente en primer lugar. Los desarrollos del artículo de referencia irán entre comillas (los "párrafos"), y los comentarios nuestros, si los hay, entre corchetes.

El Día, México (18-3-85): SECTAS EXTRANJERAS REALIZAN UNA LABOR DE ESPIONAJE EN CHIAPAS. Usan un hospital como cobertura. Cuentan con sofisticados equipos electrónicos. "Espionaje desde Chiapas: La CIA (...). Según denuncia el vocero oficial de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas Lucio Vázquez Tonatzin, se

vale de la secta religiosa Adventistas del Séptimo Día(conectada vía satélite con el Pentágono)(...)además en Chiapas operan:

*el ILV(Instituto Lingüístico de Verano)

*testigos de Jehová

*fieles de los últimos días de Cristo

*dominguistas

*presbiterianos

*mormones

*evangelistas

*luz del mundo

*luz del día

*agua viva

El personal-señala el artículo-son antropólogos,sociólogos,ingenieros,físicos,químicos”.Este enorme interés podría deberse,acaso,al descubrimiento de grandes reservas de petróleo y minerales estratégicos en esa zona del sureste mexicano.

Sobre la secta Moon,podemos comentar lo siguiente,en base al libro de Bardini ya mencionado:su nombre completo es “Asociación del Espíritu Santo para la Unificación del Cristianismo Mundial”.

“(...)su anticomunismo militante llega a opacar el carácter religioso que parecen sostener los miembros de la secta Moon(...)

(...)A partir de 1979,la secta Moon inició su actividad política en Argentina.Los responsables de esta tarea fueron el general Ramón Díaz Bressone,secretario de planeamiento bajo el régimen del general Jorge Rafael Videla y presidente de la organización argentina para el año 2000,y monseñor Antonio Díaz Plaza,entonces arzobispo de la Plata.

Bressone suministró contactos al más alto nivel con oficiales de las fuerzas armadas.Plaza patrocinó en 1981 un curso moonista,lo que se tradujo en que el N° 2 de la revista “Causa”(Confederación de Asociaciones para la Unidad de Sociedades Americanas)(sept.-octubre de ese año)le dedicara su portada. y que,además,la secta efectuara una donación de 120 mil dólares a la Universidad Católica de la Plata,para crear la carrera de periodismo”.

Una pequeña muestra del poder económico logrado por la secta Moon,que naciera apenas hace cuarenta años(en 1954):el grupo coreano DAEWOO pertenece a este imperio económico-político.

Algunos datos “curiosos sobre Moon”:

Mario Vargas Llosa, recientemente ciudadano español y miembro de la Real Academia de la Lengua, “es un asiduo colaborador de los medios periodísticos de Moon”.

Nota de prensa(16-11-84): “El diario Le Monde de París publicó una declaración del escritor peruano Mario Vargas Llosa quien sostiene que la “Unification Church [Moon] sirve a la CIA (Central de Inteligencia Americana).”

Jean-François Revel y Moon: tomado del Manchester Guardian Weekly (march 3-1985), que cita a su vez Le Monde Diplomatique de febrero de 1985. El artículo es titulado *MOON IN LATIN AMERICA: Building the basis of a world organization*. [Moon en América Latina. Construyendo las bases de una organización mundial], conclusión de un reportaje de dos partes escrito por Jean François Boyer y Alejandro Alem.

[traducimos directamente del texto en inglés]:

“(...)” A lo largo de los últimos dos años, muchos franceses han tomado parte en encuentros organizados por la Iglesia de la Unificación [Moon]. Jean-François Revel (autor y editor del semanal “L’Express”) participó en la “quinta Conferencia Mundial sobre los medios de comunicación de masas junto con Moon y Bo Chi Pak. Habló -[Revel]- en defensa de una concepción de la lucha ideológica contra la URSS, pero fue muy distinto su planteamiento del sostenido por los “moonies”.

Hombres de tan diversas simpatías políticas y filosóficas como Soustelle, Revel, Georges Suffet y Yacinthe Santonie no pueden obviamente, ser mirados como simpatizantes de la secta moon. Su participación en el gran concierto anticomunista orquestado por “Causa” y la Iglesia de la Unificación durante los pasados cuatro años, muestra en que medida el movimiento organizado en América y Corea por sus estrategias, ha tenido éxito en explotar sujetos y en encontrar un lenguaje capaz de alcanzar a la “inteligencia” mundial y en particular a la elite de la nueva derecha”.

Sobre Jean François Revel, es ineteresante constatar que desde la muerte de Raymond Aron, el célebre sociólogo francés, ha pasado a ser uno de los intelectuales de la derecha, aparentemente aprovechado por la estrategia del pensamiento débil, que tanto criticaba ya Sartre. Ahora ya se lanza como libro más vendido el de Revel: *La inutilidad del pensamiento*. Si se busca neutralizar el pensamiento crítico, van por buen camino.

Sobre el llamado “Instituto lingüístico de Verano”:

Tomado de la revista NACLA (Vol. vii, N° 10, New York (dec 1973), escrito por James E. Goff, quien lo dedica a Stuart K. Anthony, se trata de un artículo que lleva el siguiente título en inglés -[traduciremos directamente las citas]-: *STORY OF THE WYCLIFFE TRANSLATORS. Inc. Pacifying the last Frontiers*.

HISTORIA DE LOS TRADUCTORES DE WYCLIFFE. Pacificando las últimas fronteras.

El nombre de “Traductores Wyckiffe” es el equivalente al más conocido Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

En el año 1973, cuando se escribió el artículo, contaba con 3000 miembros en 25 países.

“(…)El WBT world wide “evangelical advance” [Traductores Wycliffe de la Biblia a lo largo del mundo, como avance evangélico] es una manifestación religiosa del imperialismo cultural y económico de los Estados Unidos. La misión, en tanto institución corresponde en cada época al particular modelo de sociedad entendida como un todo del cual la misión forma parte”.

El grupo WBT (Wycliffe Bible Translators) se formaría, pues, a partir de tres elementos: WBT, “más” SIL (Summer Institute of Linguistics) (Instituto Lingüístico de Verano) (fundado en 1930), “más” JAARS (Jungle Aviation and Radio Service) (Servicio de Radio y Aviación para la Jungla) (fundado en 1947).

El WBT no se menciona en la literatura publicitaria del ILV. No se menciona ninguna actividad evangelizadora de ningún tipo. Hay, sin embargo, una cláusula en los contratos del Instituto Lingüístico de Verano, que establece que el ILV puede tomar a su cargo “el progreso o mejoramiento [improvement] moral” de los pueblos indígenas. Este parece ser la “tronera” a través de la cual los soldados cristianos de la WBT encontraron cómo introducirse en América Latina Católica. El Instituto se presenta a sí mismo como una agencia independiente, pero no lo es, y su primera prioridad es la evangelización. (...) El petróleo en Auca (selva ecuatoriana) ha podido ser explotado a través del ILV en Ecuador (...) Desde el punto de vista de WBT/SIL, las compañías petroleras han facilitado la cristianización de Auca. Aunque Rachel Saint [la misionera que consiguió “meterse a través de una sirvienta indígena en la comunidad de Auca] no está contenta con las muchas violaciones de los derechos de los indios por parte del gobierno y de la industria, encuentra inevitable que los indios cedan, ya que son estratégica y moralmente (hasta que lleguen a estar con Cristo) más débiles. Sin embargo es su conversión al cristianismo lo que ha facilitado el establecimiento de la compañía petrolera, por medio de la concentración y el hacer sedentario a una población previamente menos asequible, y por medio de la difusión de una ideología de pasividad ante la injusticia”.

En este texto vemos cómo se relaciona el “mensaje” de esta secta con los intereses de las compañías norteamericanas, y la “moral” de siervos, que por cierto, criticaba Nietzsche en la Alemania de fines del siglo XIX que era la moral del cristianismo, por algo se ponía al filósofo alemán en la lista negra de libros elaborada por el Vaticano. Algo así como lo que les ha sucedido a algunos teólogos cristianos en la actual América Latina. Aunque, claro está, Nietzsche era ateo y éstos no lo son, aunque la analogía la propongo en el sentido de criticar esa moral de “esclavos”.

Cuadro de tribus “ocupadas” por Wycliffe (resumido por nosotros):

Africa:

Camerún: Fli, Nso, Dowayo, Tbe.

Ghana- Togo: Bassari, Bimoba, Hanga, Kasena, Konkomba, Kusal, Sisaala, etc.

En Costa de Marfil; en Nigeria, etc.

Asia y Pacífico:

En Australia, Nueva Guinea, Filipinas, Vietnam.

América Latina:

Bolivia; Brasil; Colombia; Ecuador; Guatemala; Honduras. En

México, que detallo:

94 equipos trabajando en estos grupos: amuzgo, azteca, chatino, chinanteco, chol, chontal, cora, cuiteco, huasteco, huave, huichol, lacandón, maya, mazateco, mixe, mixteco, otomí, pame, popoloca, ser, tarahumara.

En Panamá, Perú, Surinam. En La India, Nepal y por supuesto Canadá y los EEUU.

Estos datos son tomados de un trabajo de Laurie Hart.

Los adeptos de las aproximadamente 3000 sectas de los EEUU son unos tres millones.

Aunque se expulsó oficialmente al ILV de México en 1984, han seguido operando, a pesar de las exigencias de investigadores mexicanos.

En un artículo firmado por Teresa Gil, diario *Uno más uno* (11-10-84), *CRECE LA INFLUENCIA DE LAS SECTAS PROTESTANTES. Encuentro de teólogos de la liberación*, podemos constatar la preocupación de los teólogos de la liberación:

“(...) Bastián [durante un encuentro de teólogos de la liberación] señaló que existe el peligro de globalizar estas corrientes como representantes de una sola visión religiosa, sin vincularlas a otros fenómenos, como pueden ser el estado social y económico en que se encuentran los pueblos (...) Bastián informó que en este momento existen entre 50 y 200 sectas, según el país (...) las diferencias son tan notables en este movimiento [4% de la población de México en 1984, que aproximadamente suponen cuatro millones, y que en 1995 podría ser el doble o más, es decir unos diez millones casi] -dice Bastián que se reproducen las pautas sociales existentes en la sociedad mexicana. Los protestantes urbanos actúan en este momento como gestores profesionales, en tanto que en el campo siguen reproduciendo las pautas de autoridad de los caciques (...) Frente a esto, hay una clase media de sectarios, que está tratando de disputar a la Iglesia Católica el poder. Esto ha alertado a la corriente hegemónica en el continente, anotó (...) Al hablar de la forma en que las sectas tratan de vincularse al Estado -aunque en el caso de México han tenido oposición abierta las que se vinculan al ILV - Bastián habla de que a partir de 1974 las sectas protestantes han acuñado dos modelos que pueden encontrarse, con variantes, en todos los países, el nicaragüense y el guatemalteco. En función de estas posiciones, han surgido, dijo, dos organizaciones, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) articulado al Consejo Mundial de Iglesias, en el que se encuentran casi 400 millones de protestantes y por otro lado la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONALA) estrechamente ligada a la derecha estadounidense (...)”.

Los métodos son, básicamente: “despolitización con pretextos religiosos” y “canalizar recursos que neutralicen movimientos revolucionarios”.

The New York Times (7 de diciembre de 1984) *EL ESPIRITUALISMO FLORECE EN "LA TIERRA ELEGIDA" DE BRASILIA.*

"Neiva Chaves Zelaya, la "gurú" del grupo. La estatua de una mitológica princesa india". Cada mes, unas 50.000 personas vienen a tomar parte de los ritos espiritistas inspirados por el espíritu de una princesa india del siglo XVI conocida como Saeta Blanca. Este culto atrae a millones de personas.

En Brasilia tenemos el candomblé. En Rio San Juan el umbanda, en Sao Paulo, el espiritismo de Kardec. Las nuevas sectas protestantes se han adaptado a las prácticas locales y permiten trances y posesión por los espíritus"

En Nuevo León, al Norte de México, las principales sectas son: bautistas; testigos de Jehová, Iglesias de Cristo, Pentecostales, adventistas, ejército de salvación. En Monterrey, capital del estado los bautistas tienen dos librerías y 16 iglesias y un seminario teológico. Sus héroes son Joseph Smith, Mary Baker Bidy, Elena White, C.T. Russel, Aaron JOaquin y sobre todo el prefecto mayor Marrion Branham.

Los testigos de Jehova, en México, el año 1982 eran 113.823, pero se llamaban a sí mismos "organización cultural" y no religiosa .

Hay quien explica el éxito de las sectas debido a que representan una manera de "disidencia religiosa" en pueblos muy religiosos que aún no son capaces de pensar en clave "liberal", pero que reflejan una voluntad de ruptura con la cosmovisión religiosa dominante, lo que llevaría a un deseo de romper con las estructuras simbólicas y políticas dominantes. Este sería el punto de vista expresado por el periodista mexicano Victor Avilés en el diario *La Jornada* (28-11-84).

Otras investigaciones sobre las sectas:

a) En el libro editado por Cayetano DE LELLA, *Cristianismo y liberación en América Latina* (Voll), hay un capítulo de José Valderrey Falagán titulado "El protestantismo fundamentalista y sectario en Centroamérica. (Un reto a las Iglesias y el movimiento popular)"; en él encontramos interesantes puntos de vista sobre la cuestión. Veamos:

"(...) En contraste [con el uso de métodos pastorales (católicos) marcados por el intelectualismo, la abstracción y la estilización, sin prestar suficiente atención a la parte sensible y emocional] -nos encontramos con que el pentecostalismo recurre a un rico conjunto de prácticas simbólicas acordes a las demandas populares: oraciones en voz alta, a gritos casi siempre, visiones, éxtasis, sugerencias, trances y glosolalia. Estas técnicas o mecanismos psicósomáticos reflejan el esfuerzo angustioso por sobreponerse a la constante amenaza, la miseria, la injusticia, la inseguridad, la persecución y la misma muerte (...) -[el pentecostalismo] -en realidad, más que un movimiento de protesta social, se trata de una peculiar forma de "legitimación pasiva" de las actuales condiciones de desigualdad o injusticia que reinan en la región (...)".

b) Un estudio que utilizaremos para mostrar una vía crítica de las posiciones aparentemente científicas, que son meras posiciones ideológicas, que entienden el trabajo sociológico o antropológico en el sentido del funcionalismo de Talcot Parsons y su escuela.

El investigador norteamericano Kaja Finkler(Eastern Michigan University),tras una prolongada estancia(más de un año) en la ciudad de México,escribía lo siguiente,en un artículo titulado “Dissident sectarian movements,the Catholic Church,and Social Class in Mexico”(movimientos sectarios disidentes,la Iglesia Católica y clase social en México)-[traducimos directamente]-

El autor examina el grupo de los”espiritualistas”y los compara con “mexicanos ordinarios”-[se refiere,suponemos,a los que son “normales”,según un criterio que no especifica]- del mismo sector[social].

“(..)El espiritualismo merece también una atención especial porque sus templos están extendidos no sólo en el interior mexicano,sino también en la frontera con los Estados Unidos,y su popularidad resulta de un interés especial dentro de contextos tanto mexicanos como méxico-americanos.De hecho,el espiritualismo mexicano representa una síntesis única de rasgos culturales europeos,latinoamericanos y”pre-conquista”,movilizados para mantenerse en oposición al catolicismo romano.(..)(..)resulta también interesante que el espiritualismo,en tanto anti-católico,como lo son los grupos protestantes de Latinoamérica(Williams 1967),es también vehementemente nacionalista y apoya el orden político establecido,que ha sido tradicionalmente reforzado por la Iglesia Católica(Levine 1978) en la mayor parte de la Historia de México posterior a la Conquista(..)(..)El espiritualismo es interesante a causa de las posibilidades enormes que ofrece a las mujeres para asumir papeles de autoridad(..)(..)este es otro de los importantes contrastes que presenta respecto del catolicismo(..)Joaquín de Fiore influye al “fundador” del espiritualismo en México(un indio otomí de madre de Hidalgo y padre mestizo de ascendencia española cristiano judía)(..)(..)Lo que resulta interesante de los escritos de Joaquín de Fiore en el contexto de esta discusión son sus ideas acerca de la historia humana;sus teorías son muy parecidas a las sostenidas por el Padre Elías y hoy aceptadas,de hecho,por los espiritualistas mexicanos(..)”.

Se trata de las tres etapas de la historia consistentes en :1)el tiempo del Antiguo Testamento;2)el tiempo del Nuevo Testamento y 3)el tiempo del entendimiento Espiritualista.

Hay 22 mandamientos establecidos por el Padre Elías en 1866.

México es la Nueva Jerusalén,la perla y la luz del mundo,en donde un día se congregará la humanidad entera.

“(..)es interesante que Esteban[un espiritualista]se refiere con gran frecuencia a la Iglesia Católica y a los españoles como los explotadores de México(..)”.

Para este investigador,quien cita para ello a Willems,el surgimiento de las religiones protestantes es también una respuesta a la *anomia* causada por el derrumbe de los controles sociales,que ha hecho dudar de la validez del orden moral existente.”Willems-continúa Finkler-explica que el protestantismo es un fenómeno dado en las más bajas capas sociales urbanas,ya que propone una especie de salvación para esas clases bajas que están disipando sus vidas por el alcohol y otros vicios”.

El fenómeno estaría,pues,relacionado con la migración interna,urbanización,industrialización que,según el mencionado investigador,generan un estado de anomia que ayudaría al incremento de las sectas.

Lo que no queda claro es cómo se relaciona esto con el aumento de *conflictos sociales* de clase, que el autor menciona citando a Rodolfo Stavenhagen, como aval de su teoría de que el desarrollo socioeconómico causa los conflictos, fuente del auge pentecostalista. Habrá que pensar que para este autor norteamericano-no así, desde luego, creemos, para Stavenhagen-hay una relación de causa-efecto entre desarrollo industrial y aumento de las sectas y de sus afiliados en México y en América Latina. Las sectas proliferan entre otras cosas, porque disponen de ayudas financieras importantes de empresas como ITT, Ford, etc. y porque suponen para quienes reciben esas ayudas, una ilusión de progreso material en sus duras condiciones de vida provocadas, eso sí, por el aumento de la explotación a que les somete el llamado "capitalismo salvaje". Estas cuestiones las analizaremos en la tercera parte de nuestro trabajo con mayor amplitud. La cuestión resulta bastante más compleja de lo que se pretende en este escrito de Finkler, cuando se dice que "el espiritualismo resulta adaptativo [desde la perspectiva psicológica del participante en sus ritos, "ceremonias", mejor, para nosotros, en el sentido de Bueno] desde el individuo, pero "no adaptativo" desde la perspectiva del "agregado social". Este descripticismo, al estilo metodológico de Hempel, resulta de carácter ingenuo y completamente acrítico, ya que la esencia de los fenómenos no parece ser relevante para estos sociólogos funcionalistas.

CAPITULO SEPTIMO

ENSAYO DE CRITICA FILOSOFICA DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA:

?Qué se entiende en Nuestra América por “filosofía de la liberación?:

Estaremos de acuerdo, desde el principio, en que sí existe lo que se ha dado en llamar la *filosofía de la liberación*. Podemos afirmar que es una verdadera filosofía; lo que es cuestionable, desde la filosofía crítica, es que sea realmente filosofía verdadera. Se pueden estudiar libros, hay publicados cientos de artículos, tesis. Hay congresos en los que se debaten los problemas planteados por esta “filosofía”, que vamos a comenzar denominando como una filosofía “adjetiva”, es decir, clasificable dentro de la filosofía entendida como filosofía que es reflexión sobre algo determinado (la filosofía de la medicina, la filosofía de la ciencia, la filosofía del arte, etc.). [-La pretensión de Leopoldo Zea, de hacer una “filosofía sin más”, resulta, a mi juicio, cosa completamente irrealizable, como veremos en este capítulo-]. Para comprender mejor esto, citemos un texto del filósofo académico mexicano Mario Magallón Anaya, uno de los defensores de esta filosofía de la liberación latinoamericana - (en el sentido de la distinción kantiana: filosofía académica/ filosofía mundana).

“(...) la entrega a la investigación - [sobre los problemas de la cultura latinoamericana, en la que el hombre colonizado era un “menos hombre”, hasta que llegó a descubrir lo “propio” de su ser hombre completo, es decir, que lucha por su libertad] - nos llevó a dilucidar estas tesis laterales para encontrar el camino que asegurase los medios de derivar una filosofía a partir de la cultura latinoamericana.

Desde aquí resultan peculiares los elementos de reflexión y argumentación que tipifican a un hombre y su cultura. Una reflexión que, no obstante su raigambre en los principios de la ancilar filosofía, quede en condiciones de plantearse los problemas que motivaron la marginación, la explotación, la miseria y todas aquellas formas por las que se trata de suprimir la libertad del hombre. Por tal motivo la filosofía latinoamericana, desde nuestra perspectiva, es la perspectiva que busca propiciar la lucha contra los imperialismos y afianzar el compromiso con la liberación de los oprimidos. Esta filosofía implica una argumentación rigurosa que lleva implícita luchas ideológicas, políticas, sociales y culturales contra las tendencias asfixiantes de la cultura devoradora del imperialismo norteamericano. Por esta razón, la filosofía latinoamericana rompe con el tradicionalismo filosófico para dejar ver el rostro propio, aquél que en nada desmerece al lado de cualesquiera otros, pero que se sabe diferente y no busca igualarse miméticamente (...).”

Algunos planteamientos previos:

1.-Estamos perfectamente de acuerdo con los planteamientos que se hacen desde la filosofía de la liberación, en lo que respecta a la necesidad de liberarse del yugo colonial.

Del español, se liberaron los latinoamericanos a lo largo del siglo XIX. Del yugo del colonialismo norteamericano, no se han logrado liberar plenamente hasta hoy, aunque de derecho sí son independientes los países latinoamericanos, veremos en la tercera parte de este trabajo, cómo parecen ignorarlo los dirigentes políticos de los Estados Unidos de Norteamérica.

La vehemencia con que se insiste en la necesidad de liberarse de los yugos a que se ha sometido a los latinoamericanos genera, en ocasiones, una especie de obsesión que impide ver las cosas con claridad. Un caso interesante, sucedería con la “polémica” que enfrentara al filósofo panameño Ricaurte Soler y el investigador argentino Gregorio Selser, sobre la cuestión de la independencia de Panamá, que fue en realidad un malentendido por parte del panameño.

2.-Sobre el concepto de libertad.

Del mismo modo en que se refiere Gustavo Bueno a un “idealismo de la conciencia”, en oposición a un “materialismo de la conciencia”, hará referencia el filósofo ovetense al idealismo y al materialismo de la libertad. En *Ensayos materialistas* leemos lo siguiente:

“(…)El *materialismo de la libertad* es la negación del espiritualismo, el materialismo de la libertad equivale, ante todo, a la evidencia de que la “propia programación” o control real del Mundo que nos rodea (mediante la tecnología, la ciencia, etc.) no conduce formalmente a la libertad. El materialismo de la libertad no es la negación de la libertad, sino la negación de la formulación espiritualista de la libertad como característica de las conciencias capaces de realizarse mediante el dominio de la Naturaleza (“continuadoras de la obra de la creación”). Si la libertad consistiera en esta autoprogramación, la libertad no existiría (porque ni existe el sujeto de atribución así entendida-individuo, Humanidad, etc.-, ni tiene sentido hablar de un dominio de la Naturaleza, porque la realidad es inagotable, y es el control de sucesivas capas de la realidad el que puede generar el desencadenamiento de fuerzas incontroladas, en cualquier momento(…)”.

Tenemos que partir por lo tanto, de esta distinción entre materialismo e idealismo de la libertad.

3.-Sobre la oposición bárbaros/cultos.

Podemos hacer una contraposición de lo propuesto en *Ensayos materialistas* (pág. 467), y lo que plantea Leopoldo Zea en su escrito “Negritud e indigenismo”.

Para Zea, enfrentamos el problema de una cultura que ha sido “subyugada”, diríamos, por otra. Habría que buscar la liberación a través de una defensa a ultranza de los valores culturales autóctonos, lo cual resulta ser una utopía por ser, desde el punto de vista de Bueno, un proceso irreversible, en el cual la relación es de una asimetría demostrable.

Para Bueno, lo que sucede resulta más claro si se enfoca a través de la oposición Naturaleza/Cultura y de la oposición Bárbaros/Griegos. Veamos su texto:

“(..).La oposición Naturaleza/Cultura no es, por tanto,

indiferente por completo a la oposición entre Griegos y Bárbaros y la conexión entre ambas oposiciones-que aquí sólo sugerimos-es genuinamente dialéctica. Por lo menos, con esta hipótesis evitamos el tratamiento del concepto de “Hombre” como si fuese una unidad global (“la especie humana”) a efectos del sentido unitario de su desarrollo, como si éste tuviese un destino preestablecido o, por lo menos, obedeciese a unos *instintos* naturales a partir de los cuales podría darse cuenta del curso general de la Historia humana. La “Especie” no es la unidad o sujeto de la Historia, o de la Cultura como unidad; tampoco, ciertamente, las unidades de la Historia son los individuos. La importancia metodológica de la Historia de la Filosofía de Hegel podría evaluarse, precisamente, a partir de este hecho: Hegel ha señalado la “escala” de las verdaderas *unidades* del proceso cultural, en tanto que esta escala es intermedia dentro de la “especie humana”-como sobreentendía la concepción cristiana que, por lo demás, siguió presente de algún modo en Hegel-y los “individuos”. La verdadera unidad de la Historia, como Historia de la Cultura es, para Hegel, la Nación, cuya forma política es el Estado. Sin duda, la crítica marxista a la teoría del Estado de Hegel limitó las pretensiones que Hegel atribuía a las unidades históricas, precisamente en cuanto subordinadas a una unidad global de una Especie entendida como Espíritu (Humanidad). Pero aun cuando el Estado cambie su condición de sustancia por la de superestructura, los sujetos de la Historia y de la Cultura seguirán siendo las formaciones cuyo orden es siempre próximo al de la Nación o de Pueblo, dotada de una lengua que no puede ser considerada como superestructural (Stalin). Estas unidades culturales, por lo demás, tienen una unidad histórica esencialmente dialéctica, por cuanto están llamadas a desaparecer en la unidad de la Sociedad Universal. Pero esta unidad no es ningún fin predeterminado, sino un resultado inconsciente en sus orígenes, aunque asumido en el mismo momento en que la Idea de Humanidad se constituye.

No es posible definir, por tanto, a la Cultura por el Hombre, sino, recíprocamente, el “Hombre” se define por el proceso mismo cultural-y es, por tanto, una Idea esencialmente histórica(...).”

Leopoldo Zea llega a afirmar cosas como esta, que pueden resultar muy conmovedoras, quizá, pero son estériles desde la perspectiva de la filosofía *crítica*:

“(..).El indígena de cuya salvación depende la salvación de esta América(...).”

La cuestión resulta relevante para nuestro estudio, porque los teólogos de la liberación coinciden en gran manera con los planteamientos de Zea. Acaso hoy, cuando ya el discurso de la teología de la liberación parece haber agotado el recurso a la llamada “opción por los pobres”, porque tras el desarrollo que ha mostrado la economía política a nivel mundial no resulta ya adecuado a la realidad social, les queda el recurso a planteamientos de este tipo: salvemos las culturas indígenas que quedan en algunas zonas más o menos aisladas de América Latina.

Esta cuestión la planteaba uno de los asistentes a la Reunión de El Escorial en 1992, en el libro colectivo *Cambios sociales y pensamiento cristiano en América Latina*. Para José Comblin, en su artículo “La Iglesia Latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo”:

“(..).De todas maneras,la inculturación permanece en América Latina en el puro discurso teórico.Todas las tentativas de inculturación real en las culturas negras o indígenas han sido inmediatamente bloqueadas en Roma(..)”.

Lo que resulta más importante para nosotros no es la mera disputa interna de los diversos grupos de poder eclesial,como habíamos ya advertido,sino el ver cómo lo que se propone en Roma-al mismo tiempo que desde Washington,a través de las sectas- es una “Nueva Evangelización” que de nueva no tiene nada en absoluto.Lo que sí tiene es un enorme interés por frenar,de algún modo,la competencia representada por las sectas,aunque coincide con ellas en los fines:la defensa del capitalismo y el rechazo del socialismo.

4.-El descubrimiento de América.

Como argumentación opuesta a otras tantas sobre el descubrimiento de América,veamos la planteada por Gustavo Bueno en el N°1 de la revista El Basislisco(2ª época),en el artículo titulado “La teoría de la esfera y el descubrimiento de América”,en el cual se aclara algo fundamental,a saber:que no se trata en ese estudio de una “investigación de Historia positiva”,sino de “una exposición que pertenece al “género literario” de la Filosofía.Desde luego se apoya en resultados de la Historia positiva,pero sobre todo pide a su vez nuevas investigaciones positivas(que sólo los historiadores profesionales pueden llevar a cabo)en las que eventualmente encuentre realización su idea principal”.

Antes de establecer cuál es esa idea principal,se plantea el problema del descubrimiento a través de la cuestión de qué tipos diferentes de descubrimientos podemos considerar.Una vez clasificados los diversos tipos de descubrimiento,para tratar de establecer a cuál de ellos correspondería el de América,se analizan cuáles son los “motores” del descubrimiento de América,y en una tercera y cuarta partes de la investigación filosófica(crítica y materialista),tratar de plantear la relación entre la teoría esférica de la Tierra y el descubrimiento de América como un descubrimiento de naturaleza “constitutiva”.En último término,se plantean “algunos corolarios relativos al”momento resolutivo” del descubrimiento de América”.

En el primer asunto propuesto respecto del descubrimiento se señala lo siguiente:

“(..).el descubrimiento negativo es un descubrimiento crítico,polémico,que incluye una lucha activa,no sólo contra la inercia de los prejuicios,sino también contra la ideología viviente en una determinada sociedad.Probablemente,uno de los descubrimientos de mayor alcance contenido en el descubrimiento de América fue el descubrimiento de los pueblos o culturas precolombinas en tanto que él implicaba el descubrimiento negativo,crítico,de la interna debilidad de la ideología religiosa bíblica(“¿habían estado los animales americanos en el Arca de Noé?,¿cómo habían podido llegar los apóstoles a América si es que el cristianismo era una religión católica?”).El motor más potente de la Ilustración,como descubrimiento de los prejuicios o *idola*,fue precisamente el descubrimiento de las culturas americanas(..)”.(..).lo que implique la abstracción de todo aquello que el descubrimiento(o invención) tiene de destrucción o de desgarramiento de otras configuraciones que deben dejar paso al precontexto-[complejos histórico-culturales dados]-.Los grandes descubrimientos o invenciones van siempre ligados a la lucha de clases,a la guerra,a la depredación,y tratar de disimular estos mecanismos no tiene más alcance que el que tendría querer separar el reverso del anverso(..)”.

La necesidad de tomar partido ante el hecho del descubrimiento no se trata sólo de una cuestión meramente explicativa o especulativa, sino de “cuestiones de justificación, de valoración”. Los motores del descubrimiento suponen concepciones “idealistas” (a veces ideológicas) y concepciones realistas (o materialistas).

Las premisas idealistas serían, por ejemplo: “el impulso religioso, el amor a los indios, la caridad cristiana, la generosidad, simbolizada en las figuras de Montesinos y Las Casas, frente a tantas situaciones de corrupción y degradación”. Pero fueron los motivos religiosos, los que en última instancia habrían pesado en los Reyes Católicos”. Y hay que insistir en el hecho de que consideramos esos “motivos” como constitutivos del motor ideológico, en cuanto concepción idealista de la conquista y el descubrimiento.

En cuanto a las premisas realistas (como motores del descubrimiento) parecen marchar al compás de una poderosa conciencia “indigenista” que tiende a ver a los conquistadores como meros asesinos o depredadores, genocidas - concepción que ha cobrado una presencia plástica más o menos intensa en los murales de Alfaro Siqueiros, de Diego Rivera o de Orozco”.

Lo que criticamos es el manejo psicológico-subjetivo de estas premisas, y pensamos que mientras no se someta a crítica este modo de plantear la conquista no se hará una crítica filosófica seria del problema. El único criterio capaz de *enjuiciar* el alcance de las diferentes conductas, debe estar constituido por el análisis del nivel histórico de cada cultura objetiva. No podemos hacer una adecuada evaluación del descubrimiento y la conquista de América siguiendo el modelo de juicio moral o jurídico a que se refiere Bueno, cuando expone que:

“(…) La evaluación del significado histórico de este periodo sólo puede tener lugar en el plano objetivo de la Historia Universal, de la misma manera que el enjuiciamiento histórico universal del “descubrimiento y conquista” de Iberia, Germania o Galia por Roma no puede plantearse en términos morales o subjetivos (al modo de Bertolt Brecht) de la “rapacidad de los generales romanos” en busca de oro, trigo y esclavos o de la “misión generosa” de un pueblo civilizado que abre calzadas, que luego serán pisadas por los apóstoles, en expresión de Eusebio de Cesarea(…)”.

Lo que se plantea es que hay que tener en cuenta que el proceso cultural que ya está en marcha, se enfrenta a otro proceso y de ellos surgirá una cultura que será mixtura de ambos procesos, lo que supone enfrentamientos sin duda, pero no se entenderán mejor recurriendo a meros enjuiciamientos psicológicos o éticos. Habrán de tenerse en cuenta los “dispositivos culturales (preparación de alimentos, conservación) ligados a la estructura política y tecnológica de las redes de distribución, dispositivos que definen una cultura objetiva, en un estadio histórico de su desarrollo(…)”.

El descubrimiento de América es de carácter *constitutivo* y no meramente *manifestativo* de una realidad ya preexistente (pues la conocían los incas, mayas o aztecas). La naturaleza constitutiva del descubrimiento “lo aproxima a una invención”.

Esta tesis supone que es el concepto mismo de esfera que culmina un “Nuevo Mundo” en el proceso de la llamada “Revolución Copernicana”. El concepto de América no puede darse separado de la concepción esférica del mundo.

“(..).La naturaleza constitutiva del descubrimiento no implica la movilización de los esquemas del convencionalismo radical o del idealismo subjetivo que llevaría a definir el descubrimiento constitutivo como una invención, como una suerte de artefacto cultural más o menos útil, puesto que la constitución significa estrictamente no otra cosa sino que estamos ante una estructura esencial (la idea de una Tierra esférica) que además, en este caso, ni siquiera ha sido construida con ayuda del complejo de fenómenos organizados inicialmente en torno al continente americano, pues esta estructura esencial-[la de la Tierra esférica]-, que “venía rodando” desde los griegos, la que constituyó a este “complejo fenoménico” en este continente que llamamos América. Esta constitución no será una invención, no será una construcción subjetiva en la medida en que la teoría de la Tierra esférica sea no una construcción psicológico subjetiva, sino una teoría objetiva verdadera (lo que no significa *absoluta*, por respecto de las formas de los sujetos corpóreos operatorios”.

Una crítica a través de la tesis negativa (contrarrecíproca de la anterior) puede formularse de este modo-y esto es sumamente importante para plantear coordenadas necesarias donde desplegar la filosofía materialista-:

“(..).si la concepción esférica del universo no hubiera madurado, el descubrimiento de América no hubiera podido producirse(..)(..). Corolario inmediato de esta tesis negativa es el siguiente: que hay que negar todo sentido al punto de vista del relativismo cultural aplicado a nuestro asunto(..)(..) la sustitución de “descubrimiento” por “contacto” o “encuentro” habrá de considerarse como una operación meramente ideológica o simplemente diplomática, que busca evitar cualquier aflicción por absurdos sentimientos de simetría herida o igualdad no etnocéntrica entre las culturas precolombinas americanas y las culturas “mediterráneas” de tradición helénica. El concepto de “encuentro de culturas”, por su abstracción simétrica (que ignora que la reciprocidad puede ser asimétrica), [subrayo]-es engañoso, no sólo porque pretende ocultar-[subrayo]-la *asimetría de la relación* que tuvo lugar en el siglo XV, sino también porque pretende ocultar la asimetría de la relación en nuestro presente, incurriendo en un anacronismo inadmisibles. En efecto, la relación que hoy, a los cinco siglos del descubrimiento, existe entre las culturas encontradas, no es tampoco simétrica, puesto que las culturas precolombinas, a escala macroestructural (lengua; derecho, público y privado; costumbres; religión) se han reabsorbido en la cultura mediterránea, sin perjuicio de sus decisivas aportaciones, más que recíprocamente(..). No cabe hablar, pues, con sentido peyorativo, de “etnocentrismo” al adoptar la perspectiva de la cultura absorbente, que, por haberlo sido, deja de ser automáticamente etnocéntrica, precisamente porque su centro se ha desplazado y se encuentra enclavado tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo(..)”.

El descubrimiento de América fue un plan de Estado, con objetivos justificados tanto económicos como políticos, y no una mera casualidad.

Lo importante de este descubrimiento sería, pues, que una teoría se hace realidad y para ello transcribo el texto de Marx citado por Bueno en este artículo:

“(..). Sin esclavitud no teneis algodón, sin el algodón no tendreis industria moderna. Es la esclavitud la que ha dado valor a las colonias [americanas], son las colonias las que han creado el comercio mundial y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria del Mundo moderno” (*Miseria de la Filosofía*, II, 4, observación)(..).

Zea y los errores del Historicismo:

Hemos mencionado que la interpretación de la Conquista y el Descubrimiento de América ha servido como coartada a muchos intelectuales “orgánicos”, para “distraer” a la opinión pública de los auténticos problemas generados por los gobiernos corruptos o simplemente que han equivocado el rumbo, quizá debido a la labor asesora de unos intelectuales incapaces de desarrollar la crítica, por los motivos que fuere.

En el caso de la Historia, entendida en los términos de Ortega y Gasset, a quien cita Karl Mannheim, en la obra titulada *Libertad y planificación*, comentando que:

“(…)J. Huizinga, *In the Shadow of To-morrow*, traducido por J.H. Huizinga, Londres, Toronto, 1936 y J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, son compilaciones valiosas de síntomas; pero no analizan las causas y la estructura de los acontecimientos desde el punto de vista sociológico”.

Hemos mencionado a Mannheim porque trataremos de mostrar cómo los planteamientos de Zea son metafísicos, en tanto que manejan un idealismo romántico, que había sido producto de la decadencia del proyecto ilustrado, reflejada en el desarrollo del romanticismo alemán que llega a influir en México a través tanto de Ortega como de Dilthey. Una de las críticas que más aciertan en este asunto, las escribió Albert Schweitzer, en los dos únicos tomos publicados, de un proyecto de cuatro, ambos traducidos al español. En el primero: *Filosofía de la civilización I: Decaimiento y restauración de la civilización*, plantea esta cuestión de la interpretación de la cultura-[o civilización, ya que sostiene Schweitzer que son equivalentes ambos conceptos]-ha provocado que la propia filosofía sea una de las causas del actual decaimiento de la civilización. Así, comenta Schweitzer, “(…)la filosofía llegó a significar prácticamente la historia de la filosofía”.

Comentábamos en el capítulo dos de este trabajo, que acaso si Zea hubiese leído con atención las críticas de Eduardo Nicol a Ortega y Gasset, hubiera evitado más de un error en sus planteamientos filosóficos. Explicar a qué nos referíamos:

En su libro *Historicismo y existencialismo*, el filósofo catalán exiliado en México tras la guerra civil de 1936-1939, publicado en el año 1950, encontramos una de las críticas al historicismo más interesantes y sugestivas que he conocido. Cuando Nicol señala que

“(…)La dialéctica de lo nuevo y lo viejo-que es la dialéctica de la libertad y la necesidad- resulta paralizante y no puede resolverse en un auténtico proceso si al concepto de lo libre y lo forzoso no se añade un tercer término que se conjuga con los anteriores, completando el mecanismo: el concepto de lo azaroso. Este concepto, que la ciencia contemporánea no ha tenido inconveniente en adoptar, bajo la forma de una imposibilidad intrínseca de determinación absoluta, al pensamiento historicista suele parecerle todavía muy suspecto. Los hechos históricos-nos dice Ortega en todo caso-no son azarosos, sino regulados por ley. Hay una necesidad histórica, que sin ella no cabría predicción alguna.” Toda vida tiene una órbita normal preestablecida”. Según él, la necesidad histórica es de orden psicológico. En el proceso interno de la existencia humana se cumple una ley de desarrollo, y en ella se funda la posibilidad de la ciencia histórica (de un modo análogo a como, en Dilthey, resultará ser la psicología, en última instancia, la ciencia fundamentadora de todas las demás ciencias históricas o del espíritu). Comprender históricamente una

situación es verla surgir necesariamente de otra anterior. Pero el nexo o el vínculo de derivación es subjetivo, individual, en suma, psicológico: no se explica como tránsito de una fase a otra en el desenvolvimiento temporal del espíritu (a la manera de Hegel), o como algo determinado por las leyes universales de la evolución económica (a la manera de Marx)(...)

Consideraremos, pues, el planteamiento que hace el filósofo de la liberación Francisco Miró Quesada en esta filosofía historicista de cuño decadente (en el sentido de Schweitzer citado). Decadente por tratar las cuestiones filosóficas de un modo que podemos llamar “romántico”, pero seguidor de un preciso modelo, a saber: el racionalismo vitalista de cuño Nietzscheano y del propio Ortega, en el sentido de entender la filosofía latinoamericana como un proyecto que se va realizando a través de las aportaciones de las tres generaciones, que Miró Quesada clasifica como la de los patriarcas, la de los forjadores y la de los técnicos o “generación joven”. Al contrario de lo que pensaba Salazar Bondy, Miró sostiene la tesis de que sí hay una filosofía latinoamericana. Esto se postula, pero no se habla de verdadera y falsa filosofía. Los filósofos serían algo así como los héroes que necesita el pueblo para lograr liberarse, pero, siguiendo las exigencias de Bolívar acriticamente y al pie de la letra, hablan de la necesidad de liberarse a través de una “emancipación mental”. Lo que habrá de tener en cuenta es que la conciencia no logra liberar a los hombres de las condiciones materiales a las que hacen frente para subsistir. Esto lo planteó con claridad Marx. Ciertamente, esta filosofía de la liberación no ha hecho demasiado caso de los logros marxistas. Veremos qué sucede con Enrique Dussel al tratar de relacionar a Marx con su método “analéctico” y su “hermenéutica” filosófica.

La filosofía como teoría del conocimiento—señalaba Nicol, en referencia a Dilthey—se reduce a un estudio psicológico de la vivencia.” En Marx, la economía y la historia tendían a absorber la filosofía; en Dilthey, son la historia y la psicología las que producen la absorción”. El éxito, promovido por filósofos profesionales, funcionarios de la educación pública, tales como Samuel Ramos, han sido muy bien vistos por el poder político, al ser sus interpretaciones sobre los problemas sociales y económicos del Estado mexicano posrevolucionario, basadas en explicaciones que suponen como motivos del atraso razones de carácter meramente *psicológico*. Esta es la línea de explicación mistificadora, que oculta las razones complejas de los fracasos políticos y sociales de partidos corruptos, etc. Vemos esta manera de explicar las causas del atraso y la dependencia en libros como el del Nobel de literatura mexicano Octavio Paz, titulado *El laberinto de la soledad*, en el que se presenta al mexicano como un individuo triste dado a la soledad. Para Samuel Ramos era el mexicano o un “pelado”, agresivo por la propia inseguridad que implica su YO deprimido por la miseria. El capitalino es hombre desconfiado. Tiene el mexicano, según Ramos complejo de inferioridad, no es original.” El mecxicanito sentado en cuclillas y medio dormido ha cristalizado como un perfil público ornamental que gusta al pueblo porque se reconoce a sí mismo lo que es: un ente solitario, sufrido y sumiso”, comentan los autores de un excelente libro titulado *El mexicano. (Las raíces de la mexicanidad)*. Lo que sí me parece relevante es el ataque a quienes apoyaron el movimiento revolucionario del EZLN, en Chiapas, por parte de Octavio Paz. Ya sabemos, por el caso de Heidegger, que se puede escribir en un sentido y actuar en otro muy opuesto. Me refiero a que se puede hablar de libertad y de bellos sentimientos a través de la palabra como pastora del ser, etc., etc., y actuar como “éticos de guardia” que justifican todo abuso de poder por parte de quienes confieren poder y honores a sus “héroes” de la palabra.

Volviendo a la crítica de Ortega, el mismo Imaz planteaba que (...)” me parecen equívocas algunas fórmulas sencillas, acuñadas recientemente, como esa de que-
[subrayo]-*el hombre no tiene naturaleza, sino historia*]-(...)”

Hay que reconocer, en “honor a la verdad”, que Ortega evolucionó, al igual que Leopoldo Zea, sin duda al reflexionar sobre los referentes *materiales* de su presente. Pensamos en lo que expresaba en Lisboa Ortega, el año 1944, que es muy interesante para una crítica de la Idea de moral contenida en la filosofía de Ortega:

“(...) Mas, desgraciadamente, la razón práctica-moral, derecho, gobierno, costumbres, etc. -no puede, como la teórica, recluirse en sí misma sino que para ser tiene que contar con las pasiones y cegueras del hombre, con la estructura económica de la sociedad, con la pobreza o riqueza de cada pueblo y con la presión que unas naciones ejercen sobre otras(...)”.

Al igual que Ortega, Zea se preocupa de esas “circunstancias” que afectan a la moral, a la filosofía, en tanto labor de “dar razón” de los problemas políticos, sociales e incluso psicológicos. Lo que sucede es que el método que se propone y que se utiliza es un método que no garantiza que esa filosofía, aun siendo verdadera filosofía sea filosofía verdadera, tal como tratamos de ir demostrando en este capítulo. Quizá no queda claro lo que quiso decir Ortega, refiriéndose a la “crisis de nuestro tiempo”, escribía que “(...) Sin instancias últimas no hay orientación y hemos perdido todas las instancias últimas. Hay para el creyente la religión, pero la religión no orienta nuestra vida sino estrictamente -no se olvide nunca esto- en cuanto la proyecta hacia la otra. Por eso la religión no sabe ni pretende saber qué instituciones políticas o qué métodos de pensamiento o qué formas de economía o qué estilos de pintura, debiéramos inclinarnos a elegir(...)”. () Sin duda el punto de vista sobre la religión es muy discutible, pero nos interesa ahora ese planteamiento de la cuestión de la crisis.

Espinosa como contrapunto crítico:

En el *Tratado Político*, I. Espinosa, de manera magistral explicaba:

“(...) No conciben-[los filósofos]-a los hombres tal cual son sino como ellos quisieran que fuesen. Con frecuencia, en lugar de una ética, escriben una sátira-[¿no es este el caso de Octavio Paz?]-. En cuanto a sus teorías políticas-continúa Espinosa-siempre son inaplicables; dan una especie de quimera, a menos que no se hayan destinado a un lugar y a una época en las que no hubiera necesidad de ellas. Resulta, pues, que de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en que la teoría discrepa más de la práctica y nadie sería menos idóneo para regir una comunidad pública que los teóricos o filósofos(...) (...) Cuando los políticos escriben sobre un problema político, lo tratan mucho mejor que los filósofos, puesto que no enseñan nada que no sea aplicable(...)”.

Estamos con Espinosa en el sentido de que el derecho natural “nada proscribire”. No prohíbe las luchas ni los odios, ni la cólera ni los engaños, ni nada, en absoluto, que pueda ser sugerido por los apetitos”. Claro que esto, aplicado a la situación latinoamericana es muy importante para la tarea de esclarecer problemas. Por ejemplo, cuando el EZLN hace que el PRD no logre el poder en las elecciones estatales de octubre de 1995, y el subcomandante Marcos, -en conferencia de prensa, explica la abstención de sus partidarios, que perjudicó al PRD, el supuesto garante político en tanto partido defensor de los intereses de los rebeldes

zapatistas-, dice” el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no se levantó en armas para dar la victoria en las urnas al Partido de la Revolución Democrática”, podemos recordar lo que decía al respecto Espinosa “la libertad, en efecto... no excluye la necesidad de la acción, la impone”. En este sentido, resulta clara la postura de Marcos en este asunto y el hecho de que esa acción, por el momento, es necesario que esté respaldada por las armas.

La cuestión del estructuralismo en la filosofía de la historia:

Nos interesa tener en cuenta la postura de Paul Veyne sobre Foucault.

Según este autor,

“Foucault es el historiador completo, el final de la historia”. La intuición inicial de Foucault no es la estructura, ni el corte, ni el discurso: es la *rareza*, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye; porque lo que es podría ser distinto, los hechos humanos son arbitrarios, en el sentido que Mauss da a esta palabra”.

Esta interpretación de la historia no es aceptada en ningún caso por los filósofos de la liberación. Estaría dentro de lo que podemos denominar como “antiutopía” de la metrópoli, que supone una visión “necrófila” de la cultura, en el sentido de que el hombre sería un ser para la muerte, (caso de Heidegger), o parte de una estructura de la que es sólo una pieza completamente sometida a través de la denominada “microfísica del poder” (Foucault). Lo que oponen los filósofos de la liberación a esta concepción - que Franz Hinkelammert llama (coincidiendo con Dussel) “teología de la muerte” - es la “teología de la vida”. Hinkelammert desarrolla estas ideas en tres obras clave, que habremos de estudiar detenidamente en el octavo capítulo. Por ahora, baste advertir que no se trata para nada de auténtica teología, sino que, suponemos, este nombre es una metáfora que acaso sea considerada de utilidad explicativa por Hinkelammert.

Transcribiremos un texto de Zea en el cual se ve con bastante claridad lo inaceptable de su postura, ya que resulta totalmente un planteamiento de la filosofía como *exenta*, es decir, acrítica y dócil con el poder político.

“(..)? La confusión creada por el anticomunismo puede ser considerada como un triunfo occidental?. Desde luego que no. El caso de Cuba ha mostrado cómo un movimiento pro occidental puede ser transformado por cálculo egoísta en un movimiento contrario a los valores de Occidente. Varios de los grupos políticos a que nos hemos referido y que orientan la revolución occidentalista de Latinoamérica han buscado la forma de conciliar mejor los intereses nacionalistas que, lejos de lesionar los intereses norteamericanos, acabarán siendo la mejor garantía de subsistencia. No la subsistencia ya equívoca y anacrónica que descansaba en la miseria de los más, para beneficio de determinadas élites nacionales. Los Estados Unidos, y con Occidente en general, están encontrando cada vez más dificultades para su expansión económica en diversas partes del mundo. Los mercados para los productos de su industria van siendo limitados día a día. Muchos productos no podrán ser absorbidos en zonas todavía bajo su influencia, si en las mismas se mantiene un nivel de vida infrahumano y, por lo mismo, ajeno a esas posibilidades. Sólo demandando los productos de una industrialización, que tendrá que ser diversificada y extendida a todas las zonas bajo el influjo occidental. Por lo

que se refiere a Latinoamérica, Cuba ha sido la piedra de toque, el alerta que ha originado, al menos como proyecto, la Alianza para el Progreso. Esto es, la ayuda material, económica, de los Estados Unidos a los países latinoamericanos para su progreso, que pone como condición, la realización de los programas propuestos por la revolución nacionalista latinoamericana. Estos son: reforma agraria, tarifas fiscales más altas, mayores posibilidades para la educación de las grandes masas y seguridad social. De esta forma se busca poner fin a la indiscriminación que con el término anticomunismo realizaban intereses que se negaban a la incorporación al progreso de una América que desde hace siglo y medio tiende a ser parte activa del llamado mundo occidental(...).

Lo que se observa en este escrito de Zea es que en esa época actuaba como justificador, legitimador intelectual de la política mexicana que se alineaba con el proyecto neocolonial de los Estados Unidos a través del apoyo bastante claro a la política yanqui respecto de los países latinoamericanos. Está claro, creo yo, lo que se expone en este texto respecto de la conducta que ha de seguir el político latinoamericano para tener contentos a los norteamericanos y según Zea, lograr así que México fuese aceptado como miembro de la próspera comunidad occidental. Una postura evidentemente *reaccionaria* en lo político, a pesar de la retórica populista que este texto lleva implícita como los “anti”, no ya acrítica.

La cuestión del nacionalismo no la entiende adecuadamente Zea, si tenemos en cuenta las investigaciones de James Petras, quien muestra cómo el nacionalismo - surgido en el siglo XIX y en algunos países en el XX, como producto de los cambios en la política y economía de los países del “centro”, o las metrópolis explotadoras de riquezas en las colonias - se halla abocado inmediatamente al fracaso, ya que ni siquiera les “da tiempo”, diríamos, de organizar la economía, el comercio y la industria, al ser independientes - México, muy bien señalado por Zea, lo intenta a través del modelo positivista de “orden y progreso”, con el gobierno dictatorial de Porfirio Díaz, hasta el estallido de la revolución. Los nacionalismos en Latinoamérica serán meros instrumentos en manos de la nueva metrópoli y a partir de los años setenta ese modelo es definitivamente obsoleto, debido a las nuevas condiciones del comercio mundial impuestas por la lucha entre los tres grandes países hegemónicos. Actualmente la situación se ha agravado hasta extremos sumamente peligrosos para la estabilidad en la región desde la llamada “década perdida” (los años 80 de este siglo XX).

En un discurso pronunciado por Zea con motivo de la entrega de los premios nacionales de Letras, Artes, Ciencias y Tecnología en 1980, el filósofo de la liberación literalmente reverenciaba subyugado al representante de la dictadura priísta mexicana el presidente José López Portillo que fue un gobernante tan corrupto que se le apodó “El Perro”, por una colina donde construyó su mansión. Con él se abandona definitivamente el modelo populista para comenzar a emprender el modo tecnocrático (neoliberal y fiel plenamente a los dictados del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, tan nefastos para la mayoría crecientemente empobrecida de México).

Veamos lo que decía Zea en el texto titulado “La filosofía es siempre compromiso”:

“(...) Para nosotros en México, y en esta América de la que es expresión este México, la filosofía ha sido siempre compromiso: Compromiso frente a una realidad que se sabe ha de ser transformada para que deje de ser impuesta, y pueda ser expresión de la voluntad de los hombres que forman esta misma realidad. Compromiso expreso al lo

largo del reflexionar y la acción de quienes llamamos pensadores, acaso por temor de que su pensar no sea auténtica filosofía. Pensadores que, si bien no han tenido tiempo para elaborar métodos y sistemas, han sabido poner al servicio de ese su angustiado afán de cambio, los ya existentes. La filosofía como compromiso es así ya vieja y cotidiana actitud en lo que llamamos pensamiento mexicano y latinoamericano.

En este sentido, señor presidente, ha sido de importancia vital la garantía, que por su iniciativa, ha sido otorgada a la autonomía de las instituciones de educación y cultura superior. Garantía de que este pensar, este razonar y filosofar, ha de seguir siendo desarrollada sin manipulaciones extrañas a la libertad de crítica que la hace posible. La crítica que permita pasar del asombro y la angustia a la acción que haga posible las soluciones propuestas. La acción que permita el pleno cambio, en el beneficio de pueblos como los nuestros. La acción nacida de la crítica como expresión de la libertad que ha de ser propia de todos los hombres y en forma muy especial de nuestros universitarios, intelectuales y pensadores. La acción que no se origine en la simple consigna, ni en un mandato dogmático, sino la que tenga su punto de partida en la razón de quienes han de participar en tal acción. Tal es lo que aprendí, y es lo que debo, en este nunca terminado aprendizaje. Deuda que espero se pague, en parte, con el premio con el que ahora soy honrado”.

En estas palabras de Zea hay una retórica semejante a la que proponía en tiempos de Platón y Sócrates el sofista Gorgias. Se entiende la verdad en relación a los intereses de la praxis política como criterio de verdad, es decir, hay que “hacer la corte” a quien ostenta el poder, porque la verdad es precisamente la razón de Estado. Todo lo contrario de lo que propone Sócrates ante su rival sofista Protágoras. Se acepta, tanto por parte de Zea como de Protágoras, la necesidad y la conveniencia de la “ciencia”, al modo como todos reconocen que Prometeo es un héroe de la humanidad por robar a los dioses el fuego, llave de los secretos de la técnica. Pero la virtud es la capacidad de saber mantenerse en el poder, al estilo del Príncipe de Maquiavelo. Pero lo que necesita un modelo de Estado socialista es que a través de la educación filosófica se formen ciudadanos libres, en el sentido de ciudadanos *críticos*, en el sentido de Sócrates. La filosofía “sin más” que, según tesis central de Leopoldo Zea, es la clave para una filosofía “auténtica”, resulta una filosofía *exenta*, es decir, carente de capacidad crítica frente a los saberes políticos y científicos. Por cierto, si no hay tiempo de hacer una filosofía sistemática y metódica, es decir, gnoseológicamente fundamentada, para que sea al menos verdadera filosofía, no entendemos cómo puede hablarse de la existencia de una filosofía latinoamericana. Si se recurre para hablar (filosóficamente) de los problemas de la ciencia a planteamientos derivados de la concepción aristotélica de verdad (caso de Bunge), o a la teoría de Popper y sus seguidores, sin *criticarlos*, acaso por esa pretendida falta de tiempo, podemos decir aquello de “apaga y vámonos”. Lo mismo podemos decir al establecer la filosofía historicista que llevada al límite resulta una hipóstasis reduccionista tendente al psicologismo o incluso al más vulgar voluntarismo, al estilo de Bergson con su teoría de la creatividad del “impulso vital”, por ejemplo.

Acerca del libro de Zea *Discurso desde la marginación y la barbarie* pensamos que está completamente equivocado en su juicio sobre Rusia y España como “fuera de Occidente”, y resulta una “invención” al estilo de lo que propone O’Gorman respecto de América. Pero desde una filosofía crítica no es factible aceptar, seriamente, estas “interpretaciones por completo acriticas de los fenómenos”, derivadas más de la imaginación creadora de un novelista que de un filósofo que, suponemos, ha de estar

dentro de una tradición, la helénica, aunque reconocemos que hay “libertad” en cuanto a la elección que se decida tomar, pero en este caso, el riesgo de elaborar una pseudofilosofía es realmente una posibilidad a ser tomada en cuenta, lo que no parece importar demasiado a Leopoldo Zea.

¿Qué es la historia?:

Si se entiende la historia como un “espejo de la mente”, que en realidad sirve para reconstruir un “fantasma”, algo que ya no existe, y que sin embargo resulta de alguna manera útil para entender mejor el presente, quizá valga la pena hacer el esfuerzo de eso que llamaba Collingwood re-enactment, que nos ayudaría a hacernos con un “mapa del conocimiento”, el cual naturalmente, -en el caso de la filosofía latinoamericana, en el supuesto caso de que exista como tal, independientemente de las doxografías sobre lo ya hecho en la metrópoli europea (en el sentido de Salazar Bondy)- habría de ser de utilidad enorme para saber cuál es el rumbo a seguir por parte de quienes saben utilizar las claves de ese mapa.

La interpretación de la historia de Collingwood ha sido hecha desde diversas perspectivas, que son analizadas por Carmen González del Tejo en su obra *La presencia del pasado*. Pero lo que más nos interesa, en relación con el estudio crítico de la filosofía de Zea, es su tesis de que la más importante aportación de Collingwood sería su exposición de la relación entre filosofía e historia. En la obra *speculum mentis*, Collingwood plantea la teoría de que la historia sería como rehacer un mapa del conocimiento, ya que el arte, la religión, la propia historia y la ciencia y la filosofía son formas del conocimiento porque son formas del sentimiento. La labor de Collingwood va a ser, según este criterio, hacer un estudio metafísico de cada una de estas formas del conocimiento.

A través de observar lo que se está llevando a cabo en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (el CCYDEL de la UNAM)-, actualmente dirigido por Leopoldo Zea, aunque es previsible que sea Horacio Cerutti quien se haga cargo del mismo dada la edad tan avanzada de Zea-lo que se pretende como labor de la filosofía de la liberación es precisamente una labor semejante. Hay libros o trabajos de tesis de maestría, doctorado y licenciatura que realizan un “re-enactment” en el sentido de Collingwood, consistente en trabajos como los siguientes: libro sobre la obra de Alejandro Korn, uno de los “patriarcas” de la filosofía de la liberación, titulado *Alejandro Korn, profesión y vocación*-escrito por Juan Carlos Torchia (1986). El ya citado de Arturo A. Roig sobre la universidad y filósofos en América latina. El libro titulado *Simón Rodríguez y su utopía para América*, de María del Rayo Ramírez Fierro (1994), en el que se hace un excelente trabajo de reconstrucción de los ideales del maestro de Simón Bolívar. Este texto es un intento de “re-enactment” de las ideas utópicas de Simón Rodríguez. Por cierto esta idea de utopía como vía para la liberación es casi una obsesión para Horacio Cerutti. Otro libro en esta línea, muy interesante, sin duda alguna, es el que lleva por título *Eugenio de Aviraneta y México*. Su autor el historiador Salvador Méndez Reyes.

Volvemos a comentar que estos trabajos son importantes y muy necesarios, pero consideramos que ha de hacerse la filosofía sobre los saberes de nuestro tiempo, además de manejar las ideas actuales desde una trituración de las pasadas, por ejemplo, el estudio de las “raíces” anarquistas del escritor mexicano Bruno Travençolo, que llegó a México huyendo de las persecuciones sufridas en su

tierra europea-él era alemán-son de valor incalculable para entender el sentido profundo de sus novelas sobre México.

Algunas críticas hechas a Zea, además de la de Salazar Bondy:

Las que se mencionan en el libro, -que es casi un panegírico o una mera reexposición acrítica- de Tzvi Medin titulado *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina* -en especial las de William D. Raat en el sentido de que Zea confía acríticamente en el historicismo de Mannheim, desarrollan tal simplismo que no vale la pena ni referirnos a ello, salvo que se entiendan como una posición de “abogado del diablo” puesto allí por Tzvi Medin para ayudar en su panegírica interpretación de Zea. En cuanto a la “confiada relación entre ideología y clases sociales expuesta por Zea en su interpretación del positivismo, la misma opinión nos merece Raat. Dígase lo mismo respecto de sus otras dos “críticas”, a saber: la que versa sobre el cambio social explicado por Zea y la supuesta repetición de argumentos psicológicos, como veíamos de Ramos, por ejemplo.

Crítica de Rafael Plá, desde Cuba:

El libro de Rafael Plá titulado *Una lógica para pensar la liberación latinoamericana* parte de una tesis central, a saber: *la lógica que preside los razonamientos de la filosofía de la liberación está estructurada sobre bases idealistas.*

Esos “universales utópicos” de la filosofía de la liberación son, según plantea Plá, cuatro:

- 1) la idealización del mundo indígena llevada a cabo principalmente por Kusch.
- 2) el bolivarismo representado por Zea y Roig.
- 3) el ideal judeo-cristiano representado por el eticismo de Dussel.
- 4) el nacionalismo, al que ya hemos hecho alguna referencia.

La crítica de Plá al llamado por Zea “proyecto asuntivo” de ese ideal bolivariano de “emancipación mental” -[que no es de Bolívar resulta claro]- sino supone la reinterpretación, o deformación, de Bolívar hecha por Zea tras el fracaso del nacionalismo de los años 50, que le lleva ya en la década de los ochenta a hablar -a Zea- de esa supuesta liberación “mental”.

Las preguntas que plantea Plá son estas:

¿Por qué termina en Martí la evolución de la conciencia americana presentada por Zea? ¿No ha traído este siglo nuevos “proyectos”? ¿O es que el proyecto *asuntivo* no ha sido realizado aún a plenitud?

Son preguntas que su propia obra no responde” -continúa Plá. Nos parece importante esta advertencia del filósofo cubano, porque podemos pensar que no le interesaba a Zea hablar de esos otros proyectos, debido acaso a sus compromisos políticos como miembro del PRI mexicano. Recordemos, por cierto, que para Cerutti, en su obra ya citada en el capítulo dos de este trabajo, tanto Zea como Roig “son críticos del populismo, dentro del sub-sector historicista. La crítica de Plá nos parece tan clara como contundente, y me recuerda la posición del ex presidente

mexicano Luis Echeverría Álvarez, gran admirador, por cierto de Leopoldo Zea. Gobernó México entre los años 1970 y 1976, tras haber sido secretario de Gobernación en el gobierno de Díaz Ordaz, y parece ser que fue él, en ausencia del propio presidente, quien dio la orden de poner en marcha la llamada “matanza de Tlatelolco” en 1968. Nos dice Plá lo siguiente:

“...)El sujeto será “universal” por su apertura a todos los legados “particulares”; en la medida en que más legados asuma, más universalidad adquirirá. Además, el idealismo brota aquí en forma tautológica en la concepción de lo “empírico”: existe Latinoamérica porque se lucha por ella, pero esta lucha no está aún fijada en estructuras económicas-[lo que pedía, como vimos, Salazar Bondy]-, ni en instituciones políticas comunes, sino en proyectos ideales de lo más avanzado, sí, del pensamiento político y social del continente, pero “pensamiento” en fin(...).”

Podemos añadir que no se trataba sólo de planes como los que se desarrollaron el CEESTEM, fundado por Luis Echeverría, sino que a raíz de los sucesos de Tlatelolco, se crea, por ejemplo, la Universidad Autónoma Metropolitana, con un proyecto de lo más avanzado como modelo socialista ideal, que, como explica en una entrevista uno de los fundadores de la misma (la UAM tiene hoy tres planteles en la capital mexicana), fue un bello proyecto bombardeado desde dentro por órdenes políticas muy concretas del propio Echeverría. Se trataba de eliminar toda enseñanza que supusiera alguna valoración positiva de la filosofía como saber crítico y se dedicaron a enseñar saberes sociológicos, psicológicos, que suponen meros “sucedáneos” de la filosofía. La intención era lograr compaginar, en el sentido ya mentado propuesto por Mannheim, libertad y control.

Como afirma Plá en su crítica a Zea, Dussel y Ardiles por el papel encubridor de sus tesis filosóficas respecto del papel del nacionalismo:

“(...)Ya Leopoldo Zea, desde los años 50, venía insistiendo sobre el carácter solidario del nacionalismo tercermundista. (...) (...) Roig llama a no tachar el nacionalismo de exclusivamente burgués, intentando rescatar su dimensión popular. Dussel utiliza la categoría de “nación”- [para el materialismo filosófico se tratará más bien una Idea y no una categoría]- en el análisis que hace de la formación social americana en los marcos de la dependencia. Pero, sin duda, una de las más precisas es la del “Proyecto Nacional” que esboza Osvaldo Ardiles, quien había de oponer al modelo de desarrollo

monopolista un “nuevo modelo de civilización brotado de nuestros rasgos histórico-sociales diferenciales”. La nación ocupa en su lógica un atrevido lugar primordial. Esquivando el supuesto “mecanicismo clasista”- en alusión al marxismo-, Ardiles llega a definir la nación como una “especial totalidad concreta” y el análisis clasista se le presenta como un “atomismo” analítico que “aisla segmentos” y “descompone en fragmentos” a la nación(...).”

Para concluir esta crítica, que veremos cómo es llevada a la práctica por ejemplo en la campaña electoral de López Portillo, “sucesor” de Echeverría en la presidencia de México (1976-1982), usaba este “slogan” publicitario de campaña: “*México somos todos*”. Nos parece acertado Plá cuando afirma que “(...)El nacionalismo como política (y más: como concepción del mundo) es cada vez más reaccionario en el mundo contemporáneo(...)”. Pero como muy bien advierte, ese nacionalismo de los años 50 a 70, se ha convertido en “opciones de corte neoliberal”-[Cardoso en Brasil, Menem en Argentina o Salinas y Zedillo en México]-o ha derivado

hacia regímenes “colaboradores con el imperialismo depredador, tiránicos y unipersonales-[casos de Chile y Perú, principalmente].

La crítica de Plá se centra más en la obra de Dussel, por lo que dejamos por el momento esta referencia, para pasar a la relación entre filosofía de la liberación y marxismo, que supone a su vez una crítica, por nuestra parte, tanto a Plá como al filósofo cubano también, Pablo Guadarrama. De ella pasaremos, por las conexiones dialécticas que encontramos entre ellas y la de Dussel, al estudio crítico de algunos de sus más importantes planteamientos.

Pablo Guadarrama y la Filosofía marxista como filosofía liberadora en América Latina:

El filósofo cubano Pablo Guadarrama puede ser considerado como un caso “sui generis” dentro de la llamada “filosofía de la liberación latinoamericana”. Para nuestra crítica de sus teorías nos basaremos en algunos de sus artículos publicados en la revista cubana “Islas”, además de su libro titulado *Marxismo y antimarxismo en América Latina* (1994).

En 1987 se celebraba en Cuba el I Simposio sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano en la Universidad Central de Las Villas. Poco después “caía el Muro de Berlín y la Perestroika del presidente de la URSS, Gorbachov iniciaba un derrumbe del socialismo en el mundo que hasta hoy, pasados ya cinco años, aproximadamente, sigue teniendo enormes repercusiones en la “Aldea Global” de que hablara Marshall Mac Luhan en su célebre libro publicado en 1980 con el mismo título. Se desarrolla también el llamado “pensamiento débil” y surge el famoso texto de Francis Fukuyama sobre el “fin de la Historia”.

Precisamente en México, en la ciudad de Toluca, en un Congreso de Filosofía, Sánchez Vázquez, el filósofo marxista hispano-mexicano, se mostraba atónito ante las palabras de Ludolfo Paramio respecto de la inapelable necesidad de que los partidos socialdemócratas europeos abandonasen definitivamente el marxismo como ideología sustentadora de sus teorías políticas. Lo que más debió impactar a Sánchez Vázquez, supongo, fue el hecho de que en ese congreso en la ciudad de Toluca (capital del Estado de México), su discípulo-muerto en plena juventud, lamentablemente-Carlos Pereira, estuviese plenamente de acuerdo con el filósofo oficial del Partido Socialista Obrero Español (Paramio). La cuestión es que la Historia ha seguido su marcha con rapidez y cada vez más acontecimientos impensables antes de la desaparición -[¿definitiva?]-de la llamada “guerra fría”. Recordemos la Guerra del Golfo, en 1991 o la invasión a Panamá en 1989, sin que sucediese nada, salvo los miles de muertos inocentes en aras de la democracia del “nuevo orden mundial” impuesto por los Estados Unidos *manu militari* o a través de la manipulación política de la deuda externa, en especial la de los países latinoamericanos.

En el congreso a que nos referimos (Las Villas, 1987) Pablo Guadarrama presentaba un ensayo titulado “¿Por qué Bloch en la filosofía de la liberación?”.

Una de las causas que según Guadarrama podrían explicar el interés por Bloch en Latinoamérica, era su “heterodoxia” respecto del marxismo. Según el filósofo cubano, se “ha tratado de presentar a Bloch como un paradigma de “marxismo no dogmático”. Lo que plantea Guadarrama en este artículo es que, al igual que sucede

con Ernst Bloch, muchos filósofos de la liberación han sido acusados de “ambigüedad” en cuanto a sus posiciones políticas.

Sin conocer, al parecer, la trayectoria ideológica de Gómez Caffarena, Guadarrama utiliza como referente la obra de este profesor de metafísica y neotomista español para argumentar. Esto parece importante, porque si no se tiene en cuenta no se entiende la trayectoria de Guadarrama, en la que él mismo parece estar yendo por esa vía de ambigüedad política. Acude a nuestra memoria, el caso de un alumno de secundaria que nos comentaba el uso que un cura católico hacía de Erich Fromm para avalar sus críticas al “consumismo”, en la línea de la retórica del papa Juan Pablo II. Queremos decir que estos autores pueden ser utilizados de formas muy variadas, cuando cada filósofo trata de “llevar agua a su molino”, pero esto no puede ser considerado como algo irrelevante, ya que es un modo más de mistificar y favorecer la filosofía metafísica.

La crítica que pretende Guadarrama se basa en plantear que la *analéctica es metafísica*. Pero en esto ya no se trata de Bloch, sino de su interpretación por parte de Dussel, por ejemplo. Entonces se estará criticando no a Bloch, quien jamás defendió el uso de la analéctica como método. Guadarrama reprocha a Bloch su “humanismo” y su intención de “revalidar la metafísica”, (lo “aún-no-consciente” y lo “aún-no-devenido”). El sentido humanista de Bloch, en opinión de Guadarrama, coincide plenamente con las aspiraciones de la filosofía de la liberación.

No queda claro hasta qué punto esta crítica de Guadarrama se refiere a Bloch o a Dussel, Fernet Betancourt y otros planteamientos, como el que hace el profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, David Sánchez en algunos artículos y en su propia tesis doctoral, cuando habla del “uso alternativo del derecho” como aportación a la liberación latinoamericana. Como el mismo Guadarrama explica: “se ha querido ver en Bloch la posibilidad de un marxismo no ateo que confluya con la religión”. Esto es muy importante por sus repercusiones prácticas en la nueva política que se habrá de proponer, por ejemplo, en el proceso cubano actual. Pero no es Bloch sino sus “parásitos”, que lo han deformado de acuerdo a sus propios intereses. Lo que podemos concluir al leer este artículo, es que el propio Guadarrama no aporta ideas para solucionar el problema de la liberación. Y esto era en 1988. Ya veremos qué sucede después, cuando las coordenadas en las que él se movía se desdibujan por los cambios mencionados en el terreno político materialmente dados.

Antes de continuar esta crítica, mencionaremos un pensamiento que nos ha venido preocupando desde hace muchos años. Cuando vemos a lo que se refiere Salazar Bondy al aconsejar permanecer alerta respecto de las ideas filosóficas que tomamos de otras culturas, y observamos cómo se analiza el concepto de utopía, por ejemplo, estudiando únicamente en tres casos, una determinada obra. Me refiero a la cita de *Ideología y utopía* de Karl Mannheim; de *El principio esperanza*, de Ernst Bloch y *El fin de la utopía*, de Marcuse. Lo que sucede, en la mayor parte de los casos- [nos atreveríamos a decir que en todos]- es que se hace una interpretación parcial y fuera de contexto de los autores. No se puede hacer una crítica seria sin relacionar las diversas obras de los autores estudiados o utilizados para trabajar *académicamente*. Por otra parte, los libros que se escriben en Europa o los Estados Unidos, por ejemplo, se publican como crítica a momentos y problemas situados en un momento concreto, es decir, se dan *in medias res*. Por lo tanto, estamos con Salazar Bondy en este punto.

En un artículo de 1990, Guadarrama habla de que el pensamiento latinoamericano se planteaba dos vías o alternativas sociales: el capitalismo (a través del positivismo) o el socialismo (a través del marxismo). Pero surge una tercera vía, o tercerismo, iniciado por Antonio Caso y Vaz Ferreira. Este “tercerismo” se constituiría como uno de los rasgos fundamentales de las propuestas de alternativa social efectuadas por la gran mayoría de los filósofos latinoamericanos de las últimas décadas, entre quienes afirmaba Guadarrama hace cinco años los seguidores de la filosofía de la liberación.

Los partidos latinoamericanos que se habían alineado en la línea política staliniana de la IIIª Internacional, habían fracasado hasta que se produce la revolución cubana.

Lo que según Guadarrama sucedió con Cerutti y Andrés Roig es que se separaron del movimiento de la filosofía de la liberación - cosa que dudamos seriamente, al menos en el caso de Cerutti, como se verá, ya que Cerutti sigue insistiendo en la necesidad de la utopía con pertinaz empeño - Critica ese “tercerismo” porque no aporta sino denuncias de la situación de explotación pero se muestra incapaz de aportar soluciones válidas, cosa que sí hará Pablo Guadarrama, en este escrito de 1990.

Propone Guadarrama, hace cinco años, alternativas a ese tercerismo que, a través de la ética dusseliana, que reivindica a Levinas, supone una “ética maniquea”, lo cual no es de extrañar dadas las coordenadas cristianas en las que se mueve el pensamiento de Dussel. Lo que parece estar muy claro es que los filósofos de la liberación que se vinculan (del modo que fuere) con la teología de la liberación van buscando un “tercerismo” efectivo, ejercido políticamente, que mantenga al catolicismo - con todo lo que ello supone - en las sociedades latinoamericanas. Recordamos que, cuando el profesor Ramón Regueira nos comentaba sobre la VIII semana galega de filosofía, que analizaba el tema “América Latina: entre la realidad y la utopía” - en la que participaron Dussel, Zea, Selser, Sánchez Vázquez y Raúl Fonet - que la participación de Fonet le pareció admirable, quedamos perplejos acaso debido a nuestro posicionamiento crítico respecto de la intención de Fonet de establecer un diálogo entre teología y filosofía. Nos preguntamos: ¿qué tipo de diálogo, tras las crisis kantianas, ockamistas, etc. sufridas por la teología medieval? El intento de volver hacia atrás, pasando por encima de la Ilustración, parece un atrevimiento intelectual completamente impresentable. Este filósofo se ha logrado meter incluso en el CCYDEL. Cuando no se es riguroso con los trabajos, es señal de debilidad o de condescendencia peligrosa. No más comentarios, por ahora, respecto del director de la revista “Concordia”.

Citando a A. Shestopal, en un artículo titulado “Nuevos horizontes del diálogo” (en *América Latina*, Moscú, 1989) propone Guadarrama:

“(…) El filósofo de la liberación latinoamericana tiene el deber de aliarse a aquellos honestos economistas, sociólogos, politólogos, historiadores, etc., con el fin de desbaratar los argumentos de los defensores de los modelos “que aspiran a sacar a estos países de la estagnación como el neoconservador, el neoliberal centrista e institucionalista y contribuir a perfeccionar los programas alternativos de desarrollo de las fuerzas de izquierda. A su vez debe apoyar todo esfuerzo desmitificador de “soluciones” eticistas idealistas que se conforman con elaborar novedosas metafísicas que lejos de servir a la liberación del hombre latinoamericano pueden mantenerlo en otros planos de enajenación”.

La cuestión es que lo que observamos en los planteamientos de Guadarrama, resulta carente de rigor gnoseológico, a falta de coordenadas desde las que plantear esas alternativas de que tanto habla. En Oviedo presentaba un libro sobre el posmodernismo, el año 1995, y se le criticó que proponía un modelo gnoseológico fundado en las propuestas de Lakatos, que resultan tan idealistas como las de Dussel, ya que no aportan nada que haga entender donde se ha de centrar la investigación conducente a la propuesta de alternativas políticas y económicas que tanto se presentan desde la mera retórica de discursos vacíos de contenido *material*.

En 1992 ya planteaba Guadarrama las cosas de muy distinta manera. En el N° 102 de Islas (mayo.-agosto de 1992) escribía un artículo titulado “El marxismo orgánico de Antonio Gramsci en América Latina”, que acaso fuera ya una tabla a que agarrarse por parte de alguien que veía moverse el suelo seguro donde pisaba para mantenerse como intelectual orgánico de la liberación “ortodoxa”, que sería la cubana, naturalmente. Pero las cosas van evolucionando sin detenerse a pensar en intereses de nadie en particular. La evolución del capitalismo sigue su marcha implacable y Cuba ha de adaptar su política-la educativa incluso-a las nuevas circunstancias. Por cierto, y entre paréntesis, me parece alarmante observar artículos de seguidores de Fernet Betancourt en este mismo número de Islas, como el artículo titulado “El concepto de exterioridad en Levinas y las implicaciones éticas en la filosofía de la liberación”, firmado por el colaborador asiduo de “Concordia”, Antonio Sidekum. Sobre esta cuestión, parece difícil aceptar que se entienda la filosofía como un ejercicio de eclecticismo en el cual “todo vale”, y no haya criterios claros para analizar quirúrgicamente los materiales dados. En fin, la responsabilidad de los editores no es, naturalmente, cosa mía.

Citando un texto de J. Aricó titulado *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* Ed. Nueva sociedad Caracas, 1988, dice Guadarrama que “ajeno-[Gramsci]-a la ortodoxia marxista-leninista, fue un fermento de renovación política y moral. Para su “recuperación” de Gramsci, propone Guadarrama tres pasos a seguir:

estudiar 1) la relación entre academicismo y terrenalidad de la filosofía; 2) la relación entre responsabilidad intelectual y compromiso político y 3) la crisis de los paradigmas marxistas.

Hasta la referencia en el punto 1 a Sánchez Vázquez nos hace sentir que Guadarrama está cayendo en una grotesca forma de intentar salvar lo insalvable. Al citar en la nota 2 el escrito publicado por Sánchez Vázquez en la revista mexicana “Dialéctica” N° 15, 1991, cuando para Sánchez Vázquez las señas de identidad del socialismo son fundamentalmente dos: 1) socialización de los medios de producción y 2) socialización del poder, o democracia en su sentido más amplio, efectivo y profundo. Nos referimos a esa sensación que produce Guadarrama al constatar que el fundamento primero, sobre la socialización de los medios de producción, al menos por parte del PSOE, es algo que sólo permanece en los carnets de los militantes porque están hechos antes del congreso en que se dejó fuera definitivamente a Carlos Marx. Los hechos muestran que la socialdemocracia europea, cuyo modelo parecen seguir los latinoamericanos, incluido el gobierno cubano, son una economía “social” de mercado, con las consecuencias que todos estamos viendo día a día, a nada que miremos los titulares de los diarios, incluidos algunos tan progresistas como Le Monde francés. Una cosa son los deseos, y otra los hechos, cosa que ya constataría Kant cuando hablaba de los “táleros” o centavos o monedas que había efectivamente en su bolsillo. Claro que Kant se refería a las vías de la demostración

de la existencia de Dios y Guadarrama se refiere, al igual que Sánchez Vázquez, a la existencia de un socialismo “pensado”, pero de ninguna manera ejercido.

El mismo Guadarrama se refiere en este escrito de 1992 a su libro, que mencionaremos, editado en México en 1994, pero que ya se había publicado en Bogotá en 1990. En él critica a los marxistas “vergonzantes, decátedra, marxólogos, marxianos, marxófilos, etc. puesto que estos últimos no necesariamente expresan abiertamente -[subrayo]-su *compromiso ideológico*, aunque por supuesto lo tienen”.

Aceptando la tesis de Gramsci que sostiene que filosofía, historia y política forman una unidad orgánica, Guadarrama propondrá que “la misión que tiene ante sí la filosofía de la praxis en “nuestra América” consistirá, por lo tanto en

“(…)demostrar la validez-[de la propia filosofía]-para transformar la realidad e interpretarla, para lo cual debe nutrirse de la terrenalidad en que se desenvuelve”.

El marxismo de Gramsci es el marxismo que necesitamos, afirma Guadarrama.

¿Por qué Gramsci y no mejor lo que propone David Sánchez, que sigue las tesis de sus maestros Joaquín Herrera, Muguerza o las de quien parece coincidir con él en México, Jesús de la Torre Rangel. Los conceptos de justicia y de derecho propuestos valen tanto para un Estado del Norte Rico como para uno del Sur neocolonizado. Wittgenstein y Kant son ahora reivindicados a un tiempo por algunos grupos de filósofos y de juristas que son mirados por el poder político con muy buenos ojos, ya que sus críticas son más bien discusiones *exentas* sobre la realidad material de millones de marginados por el nuevo orden.

Pero veamos, entonces, quienes serían esos marxistas y esos antimarxistas en América Latina, a los que se refiere Pablo Guadarrama.

No seguiremos aquí los procesos ya conocidos que llevaron a la actual situación, sino que trataremos de ir a lo que más podría ayudar a definir lo que a juicio de Guadarrama sucede en la década de los ochenta. Juicio que posiblemente haya de ser revisado por completo, ya que los cambios de los últimos años suponen planteamientos sobre materialidades distintas de las que daban lugar al análisis de ese libro.

Es preciso advertir que lo que dice el autor de la presentación del libro, Darío L. Machado Rodríguez, ha de tenerse presente a lo largo de todo este estudio, a saber: “(…)pero la fuente creadora del pensamiento ha quedado en el hecho mismo de la revolución socialista-[se refiere a la cubana]-incluido el pensamiento del Ché y Fidel y no en el sistema educacional y científico-investigativo creado por la propia Revolución donde sólo hubo destellos y donde hoy también se rectifica encarando conscientemente la realidad”. Con esto queremos decir que los esfuerzos por establecer un diálogo entre la Universidad de Oviedo y la de Las Villas, en Cuba, parecen una muestra de lo que se puede hacer desde la filosofía en español, o iberoamericana: un intento por oponer a la alternativa acrítica o pseudocientífica de las filosofías de cuño imperialista (analítica, eticista religiosa o simplemente utilitarista tecnocrática) un pensamiento crítico al estilo de lo que proponía Sócrates frente a los sofistas pagados por la plutocracia de su época.

No podemos sostener seriamente que uno de los “ataques preferidos por el antimarxismo es el cuestionamiento de la cientificidad de la teoría marxista-leninista”.

Si, como se planteaba en un debate celebrado en Oviedo, por parte de Alberto Hidalgo, la carencia de una filosofía de la ciencia por parte del marxismo se da, habrá de ser tenido en cuenta y tratar de buscar una adecuada y entre las cuatro alternativas actuales (Bueno, *La teoría del cierre categorial*), elegir la más adecuada a los intereses socialistas en lo político y social, con todas las consecuencias que ello lleva en los ámbitos de la educación, por ejemplo.

Afirmar que una crítica de los antimarxistas es que el marxismo es una de tantas corrientes burguesas, es también poco serio. Lo que está claro es que las ideologías no se imponen por la fuerza (Stalin), hay que aceptar que es en la dialéctica con otras posiciones a las que habrá de enfrentarse cuando surgirá su mayor o menor fuerza explicativa y resolutoria de los problemas sociales y políticos, fuerza que los ciudadanos apoyarán si se es capaz de mostrarles que su virtualidad es realmente eficaz para la consecución de la justicia social.

Resulta acertada la crítica a los antimarxismos que coincidirían, por ejemplo -ello se deduce de lo que dice Guadarrama- con las críticas de Reagan, Bush o el papa al comunismo porque supuestamente en vez de liberar esclaviza a los hombres.

No resulta igualmente aceptable la crítica a Mariátegui, a quien hace coincidir nada menos que con Vasconcelos (un positivista mexicano), porque a Guadarrama no le gustaba la crítica al stalinismo que hacía el marxista peruano. Esto nos recuerda, sinceramente, los viejos tiempos del dogmatismo del Diamat, que ya es hora de eliminar definitivamente. Las críticas a Stalin hechas por Sartre, por supuesto, habrían de ser igualmente rechazadas por el argumento “emotivo” y “dogmático” de Guadarrama.

Hay algunos párrafos de Guadarrama realmente tan engolados como las discusiones medievales de tipo “disputa de los universales”, como este de la página 71:

“(…) Los recuerdos de la esclavitud, la servidumbre, el colonialismo, el fascismo, las guerras, sólo deben servir de alerta y experiencia amarga a los pueblos que siempre optaron por una sociedad superior, aunque no tengan seguridad de alcanzarla en su propia generación. Ahí precisamente es donde puede tomar asiento una forma específica -[subrayo]- *de fe que no es equivalente a la religiosa, aunque pueda tener algunas raíces epistemológicas comunes*. Es la fe que tiene el hombre en la ciencia, en los progresos de la técnica, en el perfeccionamiento y en la bondad humana, es la fe en el hombre. El comunista no debe apuntalar sus convicciones con el más mínimo rasgo de misantropía, pues de hacerlo sus castillos se desbaratarían porque los habría construido en el aire.

Tales son los elementos del idealismo superior que reivindican los comunistas, en el sentido de confiar en las infinitas posibilidades morales y espirituales que posee el hombre y de ubicarlo en la historia no solamente por las proezas que a diario realiza en el terreno de la ciencia, la técnica, la producción, sino también por las grandes transformaciones que lleva a cabo en su propia conciencia, incluso en ocasiones en una sociedad tan hostil a la genuina espiritualidad humana como es la capitalista(…)”.

Este párrafo es una muestra de lo que decíamos antes, cuando se planteaba que lo que Salazar Bondy proponía respecto de la filosofía latinoamericana era una especie de tesis semejante a las de Marx sobre Feuerbach. Pero leyendo este libro de Guadarrama y lo que dice sobre la conciencia espiritual, etc. recordamos la crítica de Marx a los filósofos de su época, tan claras en *La ideología alemana*. La conciencia es un producto de las condiciones materiales de la existencia, y que un cubano tan influyente como Guadarrama parezca haberlo olvidado es grave. Acaso su constante roce con los “teósofos de la liberación” le haya transmitido el virus de Levinas y Maritain.

Gramsci y la interpretación de Norberto Bobbio:

En el libro *Estudios de historia de la filosofía*, explica Bobbio cuál es el papel del planteamiento de Gramsci respecto de las alternativas al marxismo. Haremos aquí referencia a este texto del filósofo italiano para tratar de aportar algunas ideas que ayuden a esclarecer lo que planteaba Guadarrama. Habrá que ser muy conscientes, naturalmente, de que estos planteamientos de Bobbio no corresponden a lo que ha escrito Guadarrama.

Para Carlos Marx-explica Bobbio-en la *Contribución a la crítica de la economía política*,

“(..).el conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, la *base real* sobre la que se alza una estructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social”.

En el análisis de la sociedad civil según Gramsci, Bobbio comenta que “(..)la teoría de Gramsci introduce una profunda renovación respecto a toda la tradición marxista(..)”. La sociedad no pertenece en Gramsci al momento de la estructura sino al de la superestructura. Cuando se dice que el marxismo de Gramsci consiste en la revaloración de la sociedad civil respecto del Estado se olvida decir-afirma Bobbio-qué significa respectivamente para Marx y para Gramsci “sociedad civil”.

A la afirmación tajante de Guicciardini de que armas y religión son absolutamente necesarias para el Estado, respondería Gramsci con “fórmulas menos drásticas”, a través de las relaciones establecidas en las oposiciones siguientes: política y moral; derecho y libertad; orden y disciplina; violencia y fraude; fuerza y consenso; coacción y persuasión; Estado e Iglesia; Sociedad política/ sociedad civil.

Por cierto, pensamos que este tipo de “dicotomías” cuando no se analizan dialécticamente, provocan un relativismo muy peligroso. Gramsci usa, pues, dos dicotomías, en opinión de Bobbio:

a) necesidad/libertad (estructura-superestructura)

b) fuerza/consenso (instituciones-ideologías).

La sociedad civil será entendida como “momento activo” de a).

La sociedad civil será entendida como “momento positivo de b).

Según Gramsci se da un “uso historiográfico de las dicotomías a) y b), además de un “uso práctico-político”.

La dicotomía a) consiste en la oposición entre el momento económico (la necesidad) y el momento ético-político (la libertad). El proceso que relaciona lo ético y lo político sirve para distinguir en el proceso histórico fases de ascenso y fases de decadencia.

Lo que sí consideramos importante en el análisis de Bobbio es la explicación del rechazo de Gramsci al “economicismo”. Según Gramsci, la confusión entre sociedad civil y estructura genera el error del sindicalismo. Y la confusión entre sociedad civil y sociedad política el error de la estatolatría.

La relación de hegemonía y partido, que son elementos de la sociedad civil, requiere de los “intelectuales”, que ocupan un puesto central en la explicación gramsciana de la lucha política, tomen uno u otro “partido”, en relación con el Poder en la sociedad política.

La lucha por la hegemonía supone la búsqueda de la “dirección política” y la de la “dirección cultural”.

Estos planteamientos, actualmente los desarrolla, acertadamente, nos parece, Noam Chomsky, por lo que sus teorías al respecto serán cruciales para el desarrollo de nuestros propios argumentos. Habremos de extendernos en ello en próximos capítulos.

La liberación latinoamericana según Enrique Dussel:

Cuestiones previas sobre gnoseología y ontología:

Este filósofo, y también teólogo, de la liberación, plantea en varios de sus escritos cuáles son las coordenadas gnoseológicas a partir de las cuales habrán de ser desarrollados (y justificados), sus planteamientos ontológicos.

En su libro *Historia de la Iglesia en América Latina (medio milenio de colonización y liberación. 1492-1992)*, trata de hacer una re-construcción de la ética occidental, cosa que ya ocupaba a este filósofo argentino desde hacía más de veinte años. En 1972, el libro *Para una des-trucción de la historia de la ética*, comenzaba la labor que hoy sigue obsesionando a este autor, que hacía en Madrid un tesis doctoral sobre la ética planteada por el más influyente neotomista, el francés Jacques Maritain, el cual, en la Argentina de 1952, como el mismo Dussel comentaba en ocasión de la VIII Semana Galega de filosofía: “(...) -[él, Dussel, y otros estudiantes de la carrera de filosofía] -Seguidores democráticos de Jacques Maritain -frente al fascismo derechista de nuestros profesores -conocimos así a Emmanuel Mounier (...)”.

En este mismo texto de su conferencia en Galicia comentaba Dussel cómo ya al volver a Argentina tras su estancia de diez años en Europa (España, Alemania) [vuelve en 1967] redactaba un texto que parece está todavía inédito, sobre América en la Historia Mundial, en el cual “desarrollé una - [subrayo] -visión hermenéutica, explicando la Historia de América Latina.

Por cierto, se debe aclarar que Leopoldo Zea avala este modo de presentar la liberación latinoamericana en el prólogo del libro de Cerutti (1983), en el que comenta cómo la liberación de los pueblos, no ya sólo de América Latina, sino de África y Asia, ha de hacerse a través de los planteamientos de la filosofía y los de la teología, como se ve claro en la referencia de Cerutti a estas palabras de Dussel:

“(..).Esta es la auténtica filosofía de la miseria(..)(..)una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano,pero,y al mismo tiempo,es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la liberación misma(..)”.

Cuando Dussel afirmaba que la pregunta de Salazar Bondy hecha en 1969,sobre si existe una filosofía latinoamericana,se había respondido de modo claro,tras años de avances,en el sentido de que ya dicho desafío de una filosofía latinoamericana va siendo “recibido” por la comunidad filosófica hegemónica-[se refiere a la representada por Apel y Ricoeur,en una nota, donde dice que

“quizá sea indicador de este avance el artículo de Karl Otto Apel “Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung” en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*,Aachen,Augustinus,1992,pp.16-54,o de Paul Ricoeur “Filosofía e liberazione”,en *Filosofía e liberazione:la sfida del pensiero del Terzo Mondo*,Lecce,Capone editore,pp.108 sss.]-lo que le fuerza,por una parte,a “incluir”una problemática,una temática,unas categorías,etc.,no pensada antes por ella,y así se pone en cuestión,desde un *afuera* de la Historia(indicado por Zea) el eurocentrismo,la falacia desarrollista,tan propias de toda la filosofía euro-norteamericana contemporánea(..)”.

Este planteamiento,que por lo visto a Dussel le parece una clave gnoseológica para mostrar el verdadero método de la liberación,habrá de ser entendido a través de una crítica del concepto de hermenéutica,a la que dedicaremos unas reflexiones a continuación.Dejaremos los posibles problemas psicológicos respecto de la “identidad personal” de Dussel.

Crítica filosófica(materialista) de “hermenéutica”:

Partiremos de un planteamiento centrado en la crítica de la conciencia entendida como dualidad entre el sujeto y el objeto,que supondrá una crítica de los planteamientos acrílicos de la fenomenología y el uso de la Idea de “intencionalidad”.

En el *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*,Gustavo Bueno propone esta distinción,que nos parece crucial,a saber:el criterio de “fenomenología política” y el de “ciencia categorial” se oponen a la *ontología política*.Hay una fenomenología descriptiva(Husserl) y hay una fenomenología constructiva.

“(..)todo depende de los criterios de realidad que cada cual presuponga,es decir,de la Ontología de referencia(para unos,la ontología será obligadamente teológica-[por ejemplo,para Dussel]-;para otros esta ontología será zoológica y para unos terceros habrá de considerarse en realidad la ontología como una fenomenología).Diríamos que en realidad la distinción entre fenomenología y ontología política es funcional,lo que explica que los valores que,según los parámetros,tome la función pueden ser muy diversos entre sí.Desde una ontología materialista diremos que todos los grandes sistemas políticos que derivan,al modo del Marqués de Valdegranas,de diferencias definidas en un contexto teológico(“la monarquía es el teísmo,la república es el panteísmo,la anarquía es el ateísmo”)son en realidad concepciones fenomenológicas que han permitido establecer,a lo sumo,estructuras fenomenológicas(como las de las series de Balmer en espectroscopia);estructuras que piden,desde dentro,una ulterior fundamentación ontológica.Por supuesto,para el teólogo las cosas habrá que verlas de un modo contrario(..)”.

Posición materialista sobre la “conciencia”:

La fórmula -

[(E M) (M E)]-esquematiza muy bien el materialismo, en tanto que se reduce a la tesis que (en el contexto) afirma que la conciencia está incluida en la Materia, y niega que la materia esté incluida en la conciencia(...)(...)la Materia general no se reduce al Ego, que, a su vez, implica los Tres Géneros “mundanos” de “M”(...).

Posición materialista sobre la “dialéctica”:

La dialéctica, como *contradicción*, fue desarrollada por Fichte, antes que por Hegel (Kant entendió la dialéctica en otro sentido). Bueno propone que la distinción Materia/Cultura, Espíritu/Naturaleza no sea *central* (como en Sartre, Fichte, Hegel, Marx, etc.), y que la concepción del mundo -[subrayo]- *no sea dualista*, sino desde el materialismo filosófico, la dialéctica, en el contexto ontológico de los tres géneros de materialidad.

La oposición forma-materia es “absurda”, según Bueno; la dialéctica debe girar en torno a *ejercicio y representación*, ya que la contradicción no se puede *representar* -[es lo que hace Dussel en su intento filosófico de fundamentar la liberación desde la intencionalidad de la conciencia, como veremos]-, sólo se puede ejercitar.

El caso de Sartre, como referente para la crítica a Dussel:

Sartre, en *La trascendencia del Ego*, trata de mostrar cómo su ontología de la conciencia va más allá de la de Kant y la de Husserl. Dice Sartre: “Para Kant, la conciencia trascendental es solamente el *conjunto de las condiciones necesarias* para la existencia de una conciencia empírica(...)”.

Parece ser que el Ego es una conciencia corpórea, “(...) es esa conciencia corpórea la que constituye nuestra conciencia empírica, esta “conciencia en el mundo”, esta conciencia con un “yo” psíquico y psicofísico”(...). Hay por lo tanto una conciencia trascendental y una conciencia empírica. Esta distinción se basa en la oposición, fundamental para la fenomenología, entre materia y forma, que es una distinción que se tratará de superar por parte de Aristóteles y llegará hasta Dussel y Gadamer y Levinas y Maritain, etc. vía Zubiri (el caso de Ellacuría, por ejemplo), pero más atrás vía Santo Tomás de Aquino. Estas discusiones entre Dussel y Apel, no serían sino meras disputas bizantinas sobre algo que los une sólidamente, pero que en ningún caso es índice de que Apel sea el representante de la filosofía europea por excelencia, según parece dar a entender Dussel. Habrá de estar seguro de que no es así, a través de las críticas como la que pretende este trabajo.

Para Kant y Husserl, decía Sartre -el yo es una estructura formal de la conciencia. Hemos intentado mostrar que un yo no es jamás puramente formal, que siempre es, incluso abstractamente concreto, una *construcción* infinita del Yo material.”

Sobre la moral y la conciencia, desde la política:

Sartre -según señala Catalano (1986)- al escribir en 1957 *Cuestiones de método*, estaba experimentando el proletariado, esos “sub-hombres conscientes de su sub-humanidad”, no meramente como un problema trágico que no ha sido aún resuelto, sino como un fenómeno histórico que habría sido mantenido en existencia por las presentes prácticas. Las ambigüedades que Sartre veía en esos momentos

para poder “injertar” al existencialismo dentro del marxismo, acaso serían semejantes a las que vemos en este texto de *El conflicto árabe-israelita* (1968). En relación con la moral como “inscrita en la política”, tal como siempre planteó Sartre la cuestión, sería interesante cómo se plantea la cuestión. Vemos, por ejemplo, el texto de Mounthir Anabtawi “El sionismo: un movimiento colonialista, chovinista y militarista”, en el que la Idea de Moral es presentada desde una perspectiva “parcial” en el análisis político:

“(…) Evocando la bárbara e *inmoral* forma en que son tratados en Israel—sobre todo por parte de las fuerzas armadas—los palestinos árabes, especialmente aquellos que se “infiltran” en la zona ocupada, un escritor judío-norteamericano ha precisado que de cinco a siete “invasores” árabes palestinos son, cada semana, muertos por los soldados israelitas, como “rutina militar”. Sin embargo, según este autor, muy pocos israelitas consideran tal práctica como anormal. Es más, la justifican invocando motivos de seguridad”.

En esta referencia creemos ver con cierta claridad la afirmación que propone Bueno respecto de una fenomenología constructiva y no meramente fenomenología de intenciones. Se parte de los hechos dados fisicalistamente para tratar de llegar a la esencia material de los mismos, y teniendo en cuenta que no es desde coordenadas científicas sino desde planteamientos políticos, donde ha de ser “reconstruida” la Idea de libertad, o la de justicia, por ejemplo.

El aval de Leopoldo Zea:

En la presentación que hace Zea del libro de Cerutti *La filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), habla el filósofo mexicano de la *persecución* de que son objeto estos teólogos y filósofos, historiadores y sociólogos, y, a mi juicio, los idealiza metafísicamente al hablar de que su filosofar original latinoamericano

“(…) es *parte* de un filosofar más amplio sobre el hombre sin más, sobre el hombre y sus esfuerzos por alcanzar la plena liberación(…)”.

En todo caso, resulta mucho menos metafísica la interpretación que hace James Petras sobre la liberación, en su libro *Clase, Estado y poder en el Tercer Mundo (casos y conflictos de clases en América Latina)* (1981). Cuando se refiere a las teorías sobre la dominación expuestas por Franz Fanon en *Los condenados de la Tierra*, plantea el sociólogo norteamericano que

“(…) El aparato coercitivo del Estado imperial—[para Petras, veremos más adelante por qué, es equivalente de Estados Unidos]— es un actor mucho más decisivo para la configuración del Estado en la periferia que en la metrópoli”.

Criticando, por cierto, la postura al respecto defendida por Poulantzas, en cuanto a que en el “Estado capitalista” la coerción opera como un factor “de última instancia”, Petras sostiene que “la coerción opera en primera instancia y se sostiene a través del tiempo”.

Si se acepta el papel de los teólogos, por muy perseguidos que hayan sido, se aceptará además que, aunque no supone ella misma—[la teología de la liberación]—un movimiento político, en ella se camuflan las ideas del cristianismo y llega a olvidarse o a obviarse que se trata de una tradición que se incorpora elementos actuales, como cuando Dussel utiliza la teoría de la plusvalía de Marx para justificar

la liberación “teológica”. El propio Marx no desarrolla esta cuestión en *La crítica al programa de Gotta*, pero Dussel trata de mostrar una conexión que resulta falaz desde el punto de vista gnoseológico. Se aprovecha la teología de la liberación de conceptos marxistas como el de “proletariado universal” para transformar lo que era un concepto político (materialmente dado en los textos como *El manifiesto del partido comunista*) en el concepto de “los pobres”, que mantiene un contenido evangélico (teológico). La liberación del Estado capitalista no por justicia sino por una “liberación integral”, a través del Amor. Se trata de liberar a las culturas “oprimidas” incluso del marxismo, que Dussel trata de “reconstruir”.

Por cierto, esto va en relación con lo que afirmaba Cerutti en su obra sobre la filosofía de la liberación (1983), respecto de Franz Hinkelammert, que, siguiendo por cierto el planteamiento de Dussel sobre la “era del sexto sol”, cuyo libro sagrado es *El Capital* de Marx. Veamos: Hinkelammert - [según Cerutti (pág 110)] - “presenta al cristianismo como síntesis universal posibilitante, a mi juicio, de una especie de revolución permanente (...)”. Hinkelammert llevaría a una “reformulación más auténtica - [que la de Bloch y Theillard de Chardin, que suponían una barrera de “no factibilidad”] - de la relación entre cristianos y marxistas”.

La base de esta crítica se centraría en tratar de desenmascarar a ese falso dios, o el dios capitalista, portador de muerte para los colonizados, representado por la concepción de la libertad del economista Hayek y sus discípulos. Veremos esto con mayor detalle al hablar de las posturas de Hinkelammert. Lo hemos mencionado por la relación con el planteamiento de Dussel.

Evolución de Dussel:

En la *Ética comunitaria*, y a lo largo de toda su trayectoria como filósofo, reivindicará el fundamento de toda su sistemática filosófico-ética, la fundamentación en la ley natural, como fuente del saber que nos lleva a discernir lo que es bueno de lo que es perjudicial. La fundamentación se basa en la tesis central de Tomás de Aquino que podemos resumir así: “El bien es aquello que todos apetecen” (*Bonum est quod omnia appetunt*, que decía Tomás de Aquino). Esta noción de bien supone la intervención, para saber en qué consiste el tan buscado bien, de la intervención de la inteligencia iluminada por una especie de “luz divina”, que nos hará reconocer adecuadamente (el definir la verdad como adecuación entre la inteligencia y las cosas, a través de la analogía y de los diferentes grados de abstracción, que procede de Aristóteles, y llega a los neotomistas vía el aquinatense) la ley natural. La influencia de Levinas y otros autores afines, como Apel o incluso Zubiri, no es, pues secundaria en la interpretación eticista de la historia y de la liberación que hace Dussel.

En la entrevista publicada por el suplemento del diario mexicano “La Jornada” a la escritora mexicana Esther Selligson, titulada “Emmanuel Levinas, la terquedad de la esperanza”, podemos encontrar elementos que nos aclaren la propia posición de Dussel y sus compañeros de ruta filosófica idealista con tintes de realismo ingenuo neotomista.

“(…) Quien le hubiera dicho - [a Levinas, en unas conferencias sobre Martin Buber, en Bruselas en el año 1972] - que no muchos años después su concepción del “humanismo del otro hombre” iba a permear el pensamiento de la Teología de la Liberación y que un eminente filósofo latinoamericano, Enrique Dussel, sería de alguna manera portavoz de su obra más importante *Totalidad e infinito*. Como a

Cioran, por cierto-a quien Levinas le reprochó siempre, incansable y airado, traducir por considerarlo “un gran antisemita” a causa de su ensayo *Un pueblo de solitarios*, tampoco le interesaba lo que ocurría en Latinoamérica. Demasiado *locales* ambos con su europeísmo de intelectuales preocupados por las postrimerías de un mundo cuya civilización y cultura han perdido contacto con lo Humano, con la Persona, con lo Otro. La diferencia esencial entre ambos, sin embargo, es que Levinas, para decirlo escuetamente, es un hombre de fe, es decir, un pensador cuya concepción del ser humano arraiga en lo divino, en la esperanza y en la certeza de que “la proximidad de Dios está en el rostro del prójimo”. Emmanuel Levinas, discípulo de Husserl, de quien recopiló sus últimos escritos, antagonista del concepto de la Nada, de Heidegger, enemigo irreconciliado de la Filosofía griega y del helenismo, es un judío ortodoxo, observante de los preceptos, susceptible a todo lo que ocurre dentro del catolicismo (no en balde participaba en las veladas filosóficas de los sábados en casa de Gabriel Marcel, fascinado por lo que él llama “la actual judaización” del cristianismo” en su afán por volver a sus fuentes originales: los Profetas y su exigencia de una sociedad justa.

?Y acaso-se pregunta Selligson-no resulta “coincidente”, en efecto, (y sin ánimo proselitista) el que sean pensadores judíos los que, desde los albores del siglo XX, planteen con mayor acuciosidad la problemática de la situación del hombre frente al hombre y frente al lenguaje como medio de expresión de su ser-estar en el mundo?. Scheler, Buber, Cassirer, Ernst Bloch, Levi-Strauss, Chomsky; Simone Weil, Jankélévitch, Fromm, Canetti, Hannah Arendt, entre otros, afirman, frente a la crisis de los valores, del lenguaje como medio de comunicación, del pesimismo del sinsentido de la existencia humana, que el hombre sigue siendo el tema de reflexión más valioso, que la esperanza no es una virtud de esclavos como pretende Cioran, sino un “afecto que engrandece a los hombres en vez de disminuirlos” (Ernst Bloch), que sólo la palabra es vehículo del ser y vehículo del espíritu, que la Ética tiene la primacía, no como un amor al altruista sino como un humanismo (Levinas), una “efectividad metafísica”, y que hay un “sentido divino” en la vida del mundo (Martin Buber)(...).

Recordando el caso del filósofo de la liberación cubano, Pablo Guadarrama, en las memorias del III simposio sobre pensamiento filosófico latinoamericano, donde presenta doce tesis, curiosamente vemos en la tesis 4 cómo cita a la teología de la liberación como una de las “fuentes teóricas de la filosofía de la liberación”. La revolución nacional liberadora de que habla, en la que incluye tanto a Cerutti como a Dussel, hablará Guadarrama de que esa revolución estará compuesta de “trascendentes dimensiones sociales que supere las enajenantes relaciones capitalistas y se oriente hacia laguna modalidad de socialismo, que, por supuesto, no sea el llamado “real”.

?De qué tipo de socialismo se trata?. No lo sabemos, pero parece ser que va en la línea del utopismo que planteará Cerutti en sus últimos libros sobre la utopía.

Levinas y Dussel:

Crítica Dussel al teólogo Metz al afirmar que

“(...)sin embargo, y desde ahora, la teología actual latinoamericana encuentra en ese discurso “teológico-político” el límite de enmarcar la crítica profética dentro del estrecho ámbito nacional.

Desde ese horizonte reducido, la injusticia *imperial* internacional se le pasa-[a Metz]-del todo desapercibida(...) La crítica liberadora como función de la iglesia-[dejo las citas de las frases en alemán que tanto parecen fascinar a Dussel, porque no pretendo dar o recibir en este trabajo clases de idioma alemán]-es muy diversa si se trata de una crítica política internacional (mostrando la injusta acumulación del “Centro”) y social (manifestando la dominación ejercida por las “clases opresoras”). Falta entonces la implementación que haga de dicha crítica una crítica real. La teología es esencial, primera e indivisiblemente ética y en esencial “ética política”(...).

El dios propuesto por Dussel no podrá, sin embargo, quitarse el lastre del agustinismo político.

La teología utópica europea no puede, según Dussel, superar las limitaciones de la “teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt y de Ernst Bloch. En este punto parece haber una clara influencia de Gadamer en Dussel, en cuanto a que el autor de *Verdad y método*, critica los planteamientos de la Escuela de Frankfurt, en especial la llamada teoría crítica de Habermas, y como veremos, además, no está de acuerdo con Apel en la interpretación de la “hermenéutica”. Quizá de Gadamer haya tomado argumentos Dussel para su supuesta crítica a Apel.

La crítica de Dussel a Habermas y a Bloch se basa en la tesis de que

“(...) Ambos supuestos filosóficos no han superado la ontología y la dialéctica, y consideran el futuro como despliegue de “lo Mismo”. Aunque Moltmann comprende el futuro como Alteridad, sin embargo tiene dificultad para proponer, *más allá* del proyecto vigente del sistema y *más acá* del proyecto escatológico, un *proyecto histórico* de liberación política, económica, cultural, sexual. La esperanza alcanza hasta una “modificación histórica de la vida”.

El mismo Dussel dice que hay que estudiar la “cultura” (religión, sociología, literatura, etc.) latinoamericana, desde la metodología de Husserl, Scheler y sobre todo de Paul Ricoeur, quien sigue el camino del existencialista alemán Karl Jaspers. Recordemos al respecto de Jaspers el concepto de “empatía” en su libro *La Filosofía* (breviarios del FCE).

Por cierto que para Dussel, el positivismo del siglo XIX en México se extinguió en América Latina, lo cual es una afirmación totalmente gratuita del argentino. <nos referimos a lo que afirma en op.cit. pág. 68:

“(...) El fenómeno más importante sea, entonces, la secularización; de una sociedad de tipo de cristiandad-lo que supone valores semejantes para todos y relativa intolerancia para los ajenos-se pasará a una sociedad de tipo profano y pluralista. Sin embargo, los contenidos últimos del núcleo mítico, bien que secularizados, permanecerán idénticos. La visión del hombre, de la historia, del cosmos, de la trascendencia, de la libertad, seguirá siendo-exceptuando minorías que ejercen frecuentemente el poder-la ancestral. Lo muestra la desaparición total del positivismo; lo muestra que los que se inspiraron o inspiran en modelos exclusivamente norteamericanos, franceses o ingleses terminen por sentirse extraños en América Latina, o lo que es lo mismo, América Latina los rechaza por extranjeros(...)”.

Estas afirmaciones podemos contrastarlas con los hechos .Por ejemplo,el caso del auge de la filosofía analítica.El caso de que un 60 % de votantes apoyara al PAN en Jalisco recientemente.El modelo de enseñanza o los gobiernos tecnócratas.El positivismo no es exactamente el diablo,como parece creer el señor Dussel.

De Levinas habrá que señalar que sus planteamientos están “detrás” o incluidos en la filosofía de Ellacuría(que es Zubiri) y de Dussel.Criticando el libro *De otro modo que ser,o más allá de la esencia*,veremos sus planteamientos más destacados.En “La responsabilidad para con el otro”,leemos lo siguiente en Levinas:

“(..)?De qué modo,sin embargo,ser y tiempo entrarían en quiebra para que aflore la subjetividad de su esencia en el punto de ruptura,el cual todavía es temporal y donde se pasa más allá del ser?¿Acaso la quiebra y el afloramiento no duran,no surgen en el ser?.Lo *de otro modo que ser* no puede situarse en algún orden eterno substraído al tiempo y que dirige,sin que se sepa cómo,la serie temporal.Kant ha mostrado su imposibilidad en la antítesis de la cuarta antinomia(..)(..)Es necesario que en la temporalización(..)(..)se señale un lapso de tiempo sin retorno,una diacronía refractaria a toda sincronización,una -[subrayo]-*diacronía trascendente*(..).”(..)Lo excepcional de este modo de señalarse-[antes decía Levinas(pág 56):”toda mi intimidad queda invertida para-con-el-otro-a-mi-pesar.A pesar mío,para-otro(..)"]-consiste en ordenarme hacia el rostro del otro.Mediante ese orden que es una ordenación la no-presencia del Infinito no es una figura de la teología negativa.Todos los atributos negativos que enuncian lo más allá de la esencia se tornan positividad en medio de la responsabilidad;se trata de una respuesta que responde a una provocación no tematizable y,de este modo,se convierte en no-vocación,en traumatismo;responde,previo a todo entendimiento,de una deuda contraída antes de toda libertad,antes de toda conciencia,antes de todo presente(..)”.

El lenguaje metafísico de Levinas se basa en la dogmática teológica expuesta en el Antiguo Testamento.En *Levítico* XIX,18,se responde a la pregunta de ¿Quién es Otro? diciendo que e mi prójimo,ese que se me ordena amar por imperativo ético,y que tengo la responsabilidad de reconocer en su dignidad de Persona,de Rostro(Mounier también plantea así las cosas).Reconocer al Otro es instaurar la comunidad y la universalidad.Pero en este tema también Kant sigue siendo teólogo,sin duda,al postular una ética basada en antinomias de la razón,por mera conveniencia práctica.

Nos parece que la postura de Espinosa es mucho más acorde a la razón,en tanto crítica de los dogmas.Espinosa concibe la libertad dentro del Estado como un concepto que ha de ser *ejercitado*.¿De qué modo expresa esto?,veamos:

“(..)la libertad o fortaleza de ánimo es una virtud privada,mientras que la virtud de un Estado es su seguridad(..)”.(*Tratado Político*;cap.I).

Es conveniente advertir cómo se echa de menos alguna referencia a este filósofo crítico al leer los libros que hablan de ética del discurso,de ética de la liberación y de hermenéutica.Hoy,tanto en Alemania,como en España,México,Estados Unidos,etc.,se encuentra uno con un panorama que describiríamos,muy sucintamente,como de una vuelta ingenua a las posiciones más acriticas de Kant,recurriendo a la justificación de sus planteamientos éticos a la vía del análisis del lenguaje llevada a cabo por Wittgenstein.Creo que la falta de crítica es realmente

abrumadora y quizá ello no sea un producto del azar, sino de la falta de “compositores” en el campo de la filosofía.

Dussel, creemos, se piensa a sí mismo como un “compositor”, pero lo que realiza es una labor de arreglista obsesionado por destruir toda filosofía procedente de Europa, ¿pero el lenguaje musical es el creado en Grecia, lo que no puede ser cambiado por un aventurero venido de la hermenéutica teológica!

Utilizó el lenguaje de Ricoeur sobre todo el concepto de lo “simbólico”. Cuando creyó que ello era producto del Norte opresor, recurrió al Marx de la periferia, para hacer del lenguaje marxista un lenguaje que no es sino el “analéctico” de Dussel, es decir, un lenguaje que tiene como núcleo el tomismo aprendido de Maritain y recalcitrantemente mantenido por el filósofo-teólogo argentino hasta el presente.

Veamos algunos de sus planteamientos recientes, en plan destructor de la ética occidental ciega ante la Totalidad que supone mirar a lo Otro como “condición de verdad”, según pretende Dussel.

Dussel y sus críticas teosóficas:

La relación Naturaleza-Gracia y la ética idealista de Kant y Apel:

Si leemos las “teorías” que Dussel propone para una “ética de la liberación”, observamos que parece coincidir con algunos planteamientos de Sartre, lo que no resulta demasiado extraño si tenemos en cuenta que el propio Dussel reconoce que tiene él-[al igual que Sartre]-una relación muy importante-[suponemos que de dependencia]-con Heidegger. Curiosamente, ambos-[Sartre y Dussel]-parecen tratar de superar el idealismo a que conduciría el fracaso de los primeros planteamientos hechos sobre la Idea de Hombre por Heidegger y lo que buscan como vía de escape es el recurso al marxismo. Es en este momento cuando sus planteamientos divergen, aun manteniendo en común la necesidad de la utopía. Parece que podemos advertir, por tanto, que no ha sido posible para la filosofía de la liberación manejar adecuadamente-[desde la gnoseología, lo que incide en la ontología viciada desde el origen]-el problema de la relación utopía-realidad concreta (material, es decir, en el terreno social, político y económico).

Resulta esclarecedor a este respecto lo que leemos en este texto de Dussel:

“(…)La cuestión de la “comunidad”, como lo expusimos en 1969 en nuestra obra *Para una de-structura de la Historia de la ética* fue también tratada por Kant (y Apel pareciera olvidarlo) al comienzo de su etapa “crítica”; en 1766, cuando escribe en su obra *Traume eines Geistersehers*: “El alma humana debiera ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (zweiten Welten-[voilà la clase de alemán gratuita]-; de estos mundos, en cuanto que forman con el cuerpo (Körper) una unidad personal, no siente sino el mundo material; al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (als ein Glied der Geisterwelt) recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales (der reine...inmateriaeller Naturen)(…)”.

Continuaremos con la cita de Dussel prescindiendo ahora de las citas en alemán que Dussel ha escrito porque creo que no hace falta, ya que él mismo lo ha traducido:

“(..).Se refiere-[Kant]-entonces a una “Geistergemeinschaft”-[comunidad de espíritus, traducido por mí, ya que no lo hace Dussel y necesitamos usar el significado de tan impresionante palabra, como es lógico]-Pero antes ha dicho-continúa Dussel su cita de Kant:”por todo esto nosotros nos vemos, en los más secretos móviles de nuestra conciencia, bajo la dependencia de la regla de la voluntad general y de ello resulta en el mundo de todas las naturalezas pensantes una unidad moral y una constitución sistemática según leyes puramente espirituales”-Hasta aquí Kant(A42). Sigue ya Dussel diciendo:”Esta “comunidad de los espíritus[en Apel:”de los argumentantes”] permanecerá en el Kant posterior.”La idea de un mundo inteligible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales”(GMS, BA 126-127 de Kant).”No es de extrañar que el hombre, perteneciendo a ambos mundos, no tenga que considerar su propia existencia respecto de su segunda y suprema destinación de otro modo que con veneración”(Kpr A155).

Este texto de Kant utilizado por Dussel, nos recuerda por qué pensamos que Kant es”todavía un teólogo”. Espinosa, por ejemplo, plantea las cosas de modo mucho más coherente (gnoseológicamente hablando) que Kant. Cuando Martial Gueroult explica la relación entre eternidad y temporalidad en Espinosa, creemos que aporta alguna “luz” a esta problemática aludida por Dussel, en tanto defiende sus intereses ideológicos como teólogo, por supuesto. Nosotros proponemos estas reflexiones, como contrapunto, aportadas por el mencionado autor Gueroult():

“(..).la definición 8-[de *Ética*, I]-es la de la eternidad, definida como la *existencia necesaria por sí*, de una cierta naturaleza. La eternidad es por lo tanto, aquí, una propiedad de la existencia, lo que, como hemos visto, es también el caso de la infinitud(...).”

“(..).Así se conjugan la definición de la infinitud y la de la eternidad: por una parte, la naturaleza del atributo comporta, como toda naturaleza, la afirmación espontánea de su naturaleza, por otra parte, la impone absolutamente de forma necesaria, so pena de contradicción. La necesidad de su infinitud por medio de la cual se cumple efectivamente la afirmación absoluta de su existencia, y por consiguiente se realizan la infinitud y la libertad, no es otra cosa que la eternidad definida por la necesidad de su existencia integral(...).”

“(..).infinitud y libertad, necesidad y eternidad forman una cuadruplicidad indisoluble, fundada en la *causa sui*(...)”.

“(..).la referencia a la eternidad de la esencia o de la verdad tiene pues por meta prevenir la confusión entre la *eternidad* de la existencia y su duración(...). [Ver escolio 2 de la proposición 8 de la parte 1 de la *Ética de Espinosa*].

Por otra parte, hay que aclarar cómo para Espinosa las palabras *eternidad*, eterno,”no están confinadas-dice Gueroult-a esta significación restringida, puesto que no son aplicadas a la sustancia y a los atributos, sino también a los modos infinitos, a todas las esencias, comprendidas las de los modos finitos (cuerpo y alma), y, en fin, a ciertos géneros de conocimiento (*cognitis sub quadam specie*-o *sub specie-aeternitatis*)”. Señalemos una interesante aclaración al respecto hecha por Prepoiset:

“(..).Este reconocimiento-[de que la sustancia contiene en sí misma a todos los seres, lo que supone reconocer que *no existe sustancia alguna privilegiada en el*

mundo]-se efectúa por medio del tercer género de conocimiento: la *Scientia intuitiva*. Lejos de trascender la vida, la eternidad del hombre se inscribe en su existencia actual y concreta(...)].

Continuando con la cuestión de la trascendencia y la relación Naturaleza-Gracia según Dussel-a cuya teoría metafísica tratamos de oponer una teoría crítica, elaborada por Espinosa, y que Kant ignoró, por cierto, con consecuencias nefastas para la filosofía-“(...)Esta idea-[de Kant, ya referida, respecto de la segunda y suprema destinación que hay que considerar con veneración]-ya la había expresado Leibniz cuando escribía que “todos los espíritus(...)entran, en virtud de la Razón y de las Verdades Eternas, en una especie de Sociedad con Dios, siendo miembros de la Ciudad de Dios”. En nota N°48 explica Dussel la referencia de Leibniz: *Principes de la nature et de la grace*, Haupttext, párrafo 15. En la *Monadología* (párrafo 87) distingue entre-[traduzco]-entre” el Reino físico de la Naturaleza y el Reino moral de la gracia(...)ciudad de los espíritus”. En Kant véase GMS, BA 74-75, 89-90 (el hombre como miembro y señor de dicho Reino); KpV, A262 (Reino de las Costumbres), A266 (Reino Suprasensible), A231 (Reino de Dios), KrV, B843, A815 (Regnum Gratie), etc. En KpV llega a decir que “Leibniz denominaba reino de la gracia el mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo” (B840, A812). De allí que Kant afirma: “La *Idea* de un mundo moral tiene realidad objetiva no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible, sino(...) como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales (KrV B840)”.

Hay que tener presente que Dussel sigue defendiendo el uso de la analéctica como único método verdadero para definir qué es la liberación y cómo se ha de llegar a lograrla a pesar de todos los filósofos occidentales que la imposibilitan.

El papel de la hermenéutica en la filosofía de Dussel y Apel:

Comencemos por plantear que hay una auténtica “efervescencia”-parodiando a Khun-de “paradigmas” de lo que es este concepto. Los paradigmas se enfrentan unos con otros tratando de salvar las apariencias, es decir, que cada uno de los diversos filósofos hermenéuticos trata de defender su modelo frente a los demás. El caso de Dussel es, por tanto, uno de ellos. Para tratar de hacer una mínima clasificación que nos permita entender este “nebuloso” campo de la hermenéutica recurriremos a Gadamer, quien, creo, aclara bastante bien en *Verdad y método*, algunos de los problemas gnoseológicos de este modo de plantear la filosofía.

Para empezar, hay que tener en cuenta- por paradójico que pueda parecer para la filosofía crítica y dialéctica, que el propio Gadamer reconoce que “hay prejuicios legítimos”. Leemos en este libro lo siguiente al respecto:

“(...)La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Pero los prejuicios de un individuo, mucho más que sus juicios son, la realidad histórica de su ser(...)*”.

Continuamos con la referencia textual a Gadamer, que consideramos clave para la crítica a Dussel y Apel. Habremos de referirnos a la “doxografía” que defiende otra “víctima filosófica” de los dos anteriores: se trata de Habermas, quien defenderá su

propia postura respecto de los problemas planteados por la ética en este fin de siglo, tan pobre por cierto, como “débil”, en el sentido posmoderno del concepto.

Bien, Gadamer insiste en la cuestión de los prejuicios legítimos, en los siguientes términos:

“(…) Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica? (…).”

Pero tenemos aquí una de las claves de la filosofía fundamentada sobre la “hermenéutica”, y el mismo Gadamer la da en estas palabras esclarecedoras para nosotros:

“(…) 3. *El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo.*

He aquí nuestra primera pregunta: ¿Cómo se inicia el esfuerzo hermenéutico? ¿Qué consecuencias tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición? En este punto recordamos la regla hermenéutica de comprender todo desde la individualidad y la individualidad desde el todo. Es una regla-[subrayamos]-que *procede de la antigua retórica* y que la hermenéutica moderna ha trasladado al arte de hablar, al arte de comprender. Aquí como allá subyace una relación circular(…)”

Un concepto también muy discutible manejado por Gadamer es el de “anticipación de perfección”. (…) La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido(…)”.

Hay aquí dos cuestiones que tener muy presentes:

a) no debe olvidarse el papel preponderante que esta filosofía asigna a la retórica (recordemos cómo era así también para el sofista Gorgias, por recordar a uno de ellos que insiste precisamente en el asunto).

b) el asunto de la “anticipación”. El autor del libro *Metafísica (Una fundamentación metódico sistemática)*, Emerich Coreth, jesuita, trata de “salvar la metafísica”, tras el ataque de Kant, recurriendo a una interpretación “*sui generis*” y totalmente *ad hoc* de Husserl, planteando cuestiones como las relativas a un supuesto “presaber” sobre el Ser, etc, dado por la posibilidad de la intencionalidad de la conciencia. Como parece ser que esta vía es ya inoperante, creemos que se está intentando salvar la metafísica recurriendo a una reinterpretación de Kant vía el análisis del lenguaje y ello provoca, entre otras cosas, esos enfrentamientos que no son sino meras discusiones ininteligibles entre académicos cada vez más alejados de los problemas concretos que enfrenta la sociedad, lo que hace que esa filosofía hermenéutica no sea otra cosa que un conjunto de malabarismos eruditos vacíos de toda referencia material. Esto, naturalmente, hay que demostrarlo, y es lo que pretende este trabajo.

Ver a Heidegger como una “clave” en el “progreso de la hermenéutica”, como hacen tantos seguidores de Gadamer hoy en día-[me refiero a la cofradía de filósofos

posmodernos, como Vattimo, Savater, Sini, etc.] es tan peligroso como olvidar que Heidegger fue un defensor acérrimo de la teoría antropológica de la superioridad alemana sobre otras razas y de la política totalitaria y asesina de los nazis. Esto está perfectamente documentado y de ninguna manera debe ser obviado o pasado por alto.

La idea de que la hermenéutica ayuda a buscar un punto de equilibrio entre la extrañeza y la familiaridad con los textos, es una mera muestra de “retórica”, y sabemos que la retórica es una de las armas del poder para hacer difusa la verdadera causa (dialéctica) de las oposiciones vividas en la “polis” o el Estado.

La investigadora mexicana Dulce María Granja escribe algo muy esclarecedor sobre estas disputas entre Dussel y Apel, a las que creo que Apel mira como algo realmente insignificante. Otra cosa, creo yo, será la crítica que le haría una filosofía materialista. En un libro colectivo sobre Kant, titulado *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, nos comenta Granja que:

“(…) Entre los no pocos filósofos que en este siglo han intentado una genuina comprensión del pensamiento kantiano se encuentra la figura de Otto Apel. Sus propuestas se nos presentan con la expresa intención de vincular el pensamiento analítico-empírico anglosajón con la hermenéutica y la filosofía trascendental germánica. Específicamente, Apel pretende hacer esto mediante su “transformación semiótica de la lógica trascendental”, que parte de la interpretación de la filosofía kantiana que Peirce elabora y que enlaza con el último Wittgenstein y la moderna lógica de la ciencia. Apel sostiene que la *KrV*-[*Crítica de la Razón Pura*]-es una teoría de la ciencia que se ocupa del problema de hacer comprensible la validez objetiva del conocimiento científico para una conciencia en general, y recusa lo que él denomina “individualismo o solipsismo metódico”, pues considera que la condición última de posibilidad y validez objetiva de enunciados y argumentación científicos no es la unidad de dicha conciencia en general (supuestamente solipsista) ni su sustituto sintáctico-semántico, sino la “comunidad indefinida de comunicación”(…).

En pocas palabras, se trata de presentar a Kant como algo que no es: un *realista trascendental*. Cualquier alumno de secundaria un poco adelantado en la Historia de la Filosofía sabe que es un idealismo trascendental (el mismo Kant así lo afirmaba). Pero la hermenéutica es capaz de transformar retóricamente todo lo que cae en sus manos supuestamente “críticas”.

Por cierto, en México se publicó un libro producto de “un proyecto filosófico que comenzó el 25 de noviembre de 1989, cuando Raúl Fonet Betancourt invitó a Karl Otto-Apel a efectuar un diálogo entre la “ética del discurso” y la “filosofía de la liberación” latinoamericana. Los resultados de ese encuentro se publicaron en 1990 (en Alemania, editados por Fonet en Augustinus edit., bajo el título alemán “Ética y liberación” y en español en 1992 bajo el título *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (Ed. Siglo XXI-UAM). Presentamos -comenta el propio Dussel- ahora (1994) ahora el segundo momento de dicho proyecto.

Hubo discusiones entre investigadores de México y algunos extranjeros, en diversas universidades, la UNAM, la Iberoamericana y la UAM Iztapalapa. En uno de esos debates por lo visto el profesor Apel se sintió muy molesto por las críticas de Mauricio Beuchot, y según nos comentaba el propio Beuchot ello fue causa suficiente para que Dussel decidiera no publicar en el libro *Debate en torno a la ética del discurso de Apel* (*Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*) las tesis

opuestas a Apel que desarrollaba Buechot. Los motivos aludidos por Dussel eran tan sencillos como que no estaba escrito en alemán o algo así. Tenemos constancia de que Beuchot escribe y habla el alemán perfectamente, pero los motivos de su exclusión del libro son otros. Sus argumentos filosóficos son tan fuertes en contra de Dussel y Apel, que era intolerable publicarlos en el mismo libro. Esperemos poder leer las críticas de un buen conocedor de la filosofía neopositivista y analítica, además de una formación escolástica (Beuchot es dominico) capaz de argumentar con un rigor en ocasiones temible. Esta debió ser una de esas ocasiones. Como vemos, el dogmatismo tiene serias razones para serlo.

Anécdotas aparte, habrá que ver qué es eso de “ética del discurso”, y por qué nos preocupa su crítica o carencia de ella.

Hay toda una batería de filósofos a lo largo y ancho de Europa y los Estados Unidos, que ya está llegando a Latinoamérica, que tras el supuesto de una filosofía científica que supere los propios fallos de Kant o las limitaciones de la filosofía de la ciencia elaborada por Popper, e incluso algunas lagunas del “idolo” Ludwig Wittgenstein, además de las limitaciones de la llamada Escuela de Frankfurt, se proponen a sí mismos -con el aval complacido y complaciente del poder político- como la vía hacia una propuesta que ayude a solucionar los graves problemas de libertad y planificación en un mundo “global”.

Una muestra de lo que venimos diciendo: en 1985 el Gobierno Vasco convocaba el II Congreso Mundial Vasco. Una de las sesiones del Congreso se centraba en el asunto siguiente: “Filosofía, ética y religión”. Se trataba de uno entre los 34 Congresos monográficos “relativos a diversas disciplinas científicas”. Creemos que es una mera casualidad que no estuviese presente por ejemplo Gonzalo Puente Ojea, o Gustavo Bueno. Si estaban allí Apel, Luhman, Marramao, Sini, Guy, Ellacuría, por citar a los que ahora creemos más interesantes. Se trata de un teólogo de la liberación que escribía inspirado en Zubiri; de Apel, hermenéuta; de Sini, uno de los filósofos del llamado posmodernismo... El libro se publicaba en Antrhopos editorial en 1989 bajo el auspicio del Gobierno Vasco, y llevaba por título *Razón, ética y política (El conflicto en las sociedades modernas)*.

Ignoramos por qué razón no estaba invitado Dussel, pero en su representación había alguien muy afín a sus planteamientos, Ellacuría.

Apel plantea el postulado siguiente: ha de haber para que las cosas de la polis funcionen adecuadamente un “principio de la reciprocidad *generalizada*, para que la ética sea realmente efectiva en las sociedades actuales. No vale una ética de los implicados en el conflicto que tenga sólo en cuenta la “razón técnica- [diríamos, la propuesta por los tecnócratas del estilo de la Comisión Trilateral o del FMI (Fondo Monetario Internacional)]- sino que se ha de consensuar un sentido *comunicativo-consensual* entre los dirigentes políticos, los empresarios y la sociedad de trabajadores que tenga presente la diferencia existente entre *racionalidad ética en la comunicación consensual y la racionalidad estratégico-instrumental*”.

Creo que las influencias de Habermas en el planteamiento “ético” de Apel son evidentes, pero habrá que añadir algunas referencias a los textos de Habermas en los que se trata esta cuestión, para deslindar posibles diferencias entre ellos, y ver así las críticas que Dussel pretende oponer a esos planteamientos de la “ética discursiva”.

Lo que sí nos parece coincidir no ya con Dussel, sino con el investigador alemán radicado en Costa Rica hace años, y considerado “teólogo de la liberación” Franz Hinkelammert, es la crítica de Apel a Hayek y a Juan Pablo II, que hacemos nuestra, a saber:

“(…)Desde entonces-[se refiere Apel a la contraposición hecha ya por Maquiavelo y después por Max Weber, según Apel, entre “ideología ética” y “responsabilidad ética(política)”, e incluso en el recurso a Aristóteles-[crítica a Muguerza, por ejemplo]que se propone, a través de la recuperación de la “praxis” como “phronesis” -[o la ética de “vida buena” de Aranguren, y sus varias discípulas españolas seguidoras de la misma: Valcárcel, Camps, Cortina, etc.]-creyendo divisar así-dice Apel-un buen complemento para la ética de Kant]-la problemática de la ética política ha estado marcada por la separación -con frecuencia silenciada-entre *universalismo consensual y estrategia de autoafirmación*. Esto es especialmente válido para la situación actual de crisis ecológica y estratégico-nuclear. Por ejemplo, toda la ambigüedad del llamamiento público a la responsabilidad política puede ser explicado de una vez por la recomendación dada por un premio nobel de economía-[Hayek]-de que, en vista de la superpoblación de la Tierra, si se quiere reconstruir el equilibrio de la biosfera humana, hay que mantener la situación de desnutrición de los habitantes del Tercer Mundo. (Esta es ciertamente la respuesta que da la mera razón estratégica a los esfuerzos estrictamente “arraigados” del papado para que los católicos del Tercer Mundo se abstengan de practicar el control de la natalidad.)(…)”.

El artículo de Ellacuría en este libro producto del congreso mundial vasco, llevaba por título “la superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. No es el momento de hablar sobre este autor ni sobre Zubiri, pero sí podemos aventurar una hipótesis de trabajo, que no desarrollaremos en este estudio, pero que sí iremos comenzando a desarrollar parcialmente: existe una confusión entre la llamada “Nueva ética mundial” tal como la expone Hans Küng y estas filosofías basadas en la “hermenéutica”, sean del paradigma que fueren, es decir, creemos que hay un intento a nivel mundial, de romper con la capacidad de crítica fundada en el proyecto racional de la Ilustración, alegando que está agotado su potencial resolutivo de problemas y el intento de recuperar lo simbólico (Ricoeur y el personalismo cristiano), a través, precisamente de una ética kantiana que postula la necesidad “práctica” de la trascendencia, es decir, de fundamentar la praxis política y moral, a nivel individual y político, en la existencia de Dios, aunque ello implique irracionalidad o filosofía como metafísica, es decir, todos los logros aportados por el positivismo lógico, por gentes como Bertrand Russell, se echan por la borda sin contemplaciones.

Sobre la polémica entre Dussel y Apel, creemos que se trata más bien de un conjunto de pequeñas acotaciones al margen, relativas a lo que, en sus “líneas maestras”, es un acuerdo común entre ambos. El acuerdo es fundamental en cuestiones de argumentación “metafísica” sobre qué es la ética: una manera de definir, *a priori*, independientemente de la experiencia, una regla universal de conducta, al modo kantiano. Se trata en los dos casos de éticas formales. Los matices que parecen ser grandes divergencias, son eso: únicamente matices que sirven para organizar congresos y debates, que sólo ayudan, creemos, a oscurecer los hechos *materiales* que subyacen a todo criterio para establecer una ética que permita solucionar (o más bien aportar ideas) las graves situaciones de explotación a que son sometidos millones de latinoamericanos.

El paso de la hermenéutica al "Marx desconocido" de Dussel:

Parece ser que a estas alturas-y tras pasar lista a velocidad de Mach III(así se diría de un avión supersónico que volara a tres veces el sonido,por lo menos)de Lukacs,de Karl Korsch,de Marcuse,de Althusser y Habermas-Dussel se encuentra tan iluminado como para repetir una y otra vez que el libro más importante escrito por Carlos Marx es un libro "ético".Pero esa afirmación tiene un fundamento que-aunque no se muestra a primera vista con facilidad,está fuertemente influenciado por su original neotomismo unido a las coordenadas teológicas en que se mueve Dussel-resulta bastante plausible.Con esto queremos decir algo tan sencillo como lo siguiente:Dussel es un filósofo que defiende-aunque tras un velo progresista consistente en un "hacer renacer lo mejor de Marx como filósofo eticista"-una concepción de la Historia y de la antropología que no son sino las mantenidas por la teología ortodoxa católica desde Tomás de Aquino.No hacemos juicios gratuitos.Si vemos lo que expone en su obra *El último Marx(1863-1882) y la liberación latinoamericana*,Dussel hace de Marx un defensor del método aristotélico-tomista del conocimiento,lo cual supone una grave e inaceptable deformación filosófica.Ello no es extraño si tenemos en cuenta que es un efecto del uso indiscriminado de un método completamente arbitrario:la "hermenéutica".

Nos referimos al uso explicativo que maneja Dussel,a través de los "grados de abstracción"-[utilizados por más de un filósofo neotomista para intentar "salvar la metafísica"]-para analizar el "orden categorial en *El Capital*".

Lo que es casi increíble-no tanto si tenemos en cuenta que no hay verdaderos criterios de verdad en estos planteamientos dusselianos,sino argumentos sin ninguna referencia material;se trata de llevar agua al molino como sea y aun a costa de la verdadera filosofía-es que se defiende,como lo hace este "teósofo argentino,una tesis de que Marx es hegeliano,para así defender su propia tesis eticista sobre lo que es el *valor*,en el capitalismo.Dejando aparte consideraciones tan importantes como las de la plusvalía y sus transformaciones dialécticas e históricas-a lo que Dussel no hace el más mínimo caso,ya que se ancla en la época en que Marx escribiera sobre ello-nos parece que al menos hay que tener en cuenta la distinción entre valor de uso y valor de cambio y el papel que ella juega en la relación dinero-mercancía,etc.Lo que es ya completamente una impostura grave por sus posibles consecuencias prácticas e incluso políticas,es querer,como pretende Dussel,hacer ver el concepto marxista del "valor" como la clave de su propia propuesta de ética metafísica.

Lo que propone Dussel,en su *no* a Habermas,y en su *no* a Apel,en cuanto a la ética,lo resume él mismo como una síntesis entre "una económica" y "una pragmática hermenéutica".

Partiendo de que el hombre en su relación con la naturaleza necesita una mediación:la de la comunidad de la que él mismo forma parte-[lo que Dussel afirma haber planteado Marx]-,será verdad que la "matriz de la nueva hermenéutica" para la liberación en Latinoamérica,pasa por poder dar cuenta de "la complejidad hermenéutica de los países latinoamericanos".Así,según Dussel,"el pueblo" puede transformarse en el sujeto creador de una nueva cultura.Lo que parece ser olvidado por Dussel,en su afán ético-utópico,es que la cultura no se crea,sino que supone un proceso de "entretrejimiento" de diversas culturas,a lo largo de siglos,y que supone,precisamente,la necesidad de una teoría filosófica crítica de la propia Idea de Cultura.()

Cuando Dussel habla de lo pragmático, se refiere a su supuesto avance filosófico desde una mera fenomenología “trans-ontológica”, como la que planteaba en 1971, hasta su actual “pragmática” unida a la “económica”.

Cuando Dussel plantea esta transformación de la filosofía de la liberación surgida de Ricoeur y Levinas, a partir del grito del Otro, cuando nos interpela: “¿Tengo hambre!, comienza a darse cuenta de que ya Levinas “no podía ayudarnos”. Ahora encuentra Dussel que la Totalidad es una categoría que ha de transformarse para hablar de “Totalidad en un mundo oprimido” (América Latina, el Tercer Mundo). Esto sucedía en 1975, precisamente tras la vuelta de Dussel a Latinoamérica, desde Europa, y tras la militarización represiva y salvaje de muchos países de nuestra América, de la que él mismo fue víctima, en el sentido que hubo de exiliarse - como tantos - para defender su propia vida. Seguirá, sin embargo, desarrollando sus tesis sobre la liberación - de la mujer, de los negros e indígenas, de los niños, etc. - en base a la “*simbólica*” de Ricoeur. Pero esta etapa se parece cerrar desde que Dussel llega a México y comienza a estudiar a Marx como paso previo a su nueva “económica”.

El “nuevo Marx” de Dussel es interpretado a través de cuatro “niveles” hermenéuticos; según Dussel, “por primera vez en la historia teníamos una visión de conjunto de Marx”. Veamos de qué niveles se trata:

I) Se parte de lo que Dussel llamaba en su obra *Filosofía de la liberación*, la “relación práctica interpersonal”, como relación privilegiada. Es lo que, según explica el propio Dussel, querían decir, por ejemplo, Austin, cuando hablaba de *speech act* o momento ilocucionario, o la “acción comunicativa” propiamente dicha de Habermas. “Lo ilocucionario - dice Dussel - es el “cara-a-cara” de dos personas, o de muchas, o de una comunidad”. “Es lo que llamamos proximidad”. Esta proximidad es “la situación ética originaria”. Pero hay cuatro niveles de proximidad, a saber: 1) en la relación práctica política; 2) en la erótica; 3) en la pedagógica y 4) en la relación religiosa. En esto Levinas todavía es seguido plenamente por Dussel, como él mismo reconoce. Y aquí tenemos una clave, aportada por Dussel, de cómo deforma completamente a Marx: “Por nuestra parte, creemos que es en este nivel en el que puede verse la originalidad de la “económica” de Marx (contra toda la tradición marxista y antimarxista)”.

II) Antes de exponer lo que Dussel define respecto del segundo nivel de su “última” “Filosofía de la Liberación”, queremos insistir en que, desde nuestras coordenadas, se trata de un planteamiento completamente “nematológico” (en el sentido de Bueno: *Cuestiones cuodlibetales...*). Nos referimos a la “mezcolanza” de Kant, Gadamer, Apel y Marx que Dussel lleva a cabo.

Para Dussel, en el segundo nivel

“la comunidad ética o práctica (por hablar como Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, tiene el “encontrarse en el mundo” dos momentos primeros, a priori, ya siempre presupuestos: la lingüisticidad (*Sprachlichkeit* de Gadamer), y lo que podríamos llamar la instrumentalidad. (...) (...) la pragmática subsume la pura lingüisticidad en una relación de comunicación con Otro, en la “comunidad de comunicación” (superación del solipsismo en Apel o Habermas). Los signos (como diría Pierce o C. Morris) tienen relación sintáctica, semántica y pragmática. Como tal - continúa Dussel - el signo es una realidad material producto del trabajo significativo cultural humano (“le travail du texte” podríamos decir con Ricoeur) (...)”.

Establece una “analogía” entre la pragmática y la económica-[suponemos que echando mano de la famosa “analéctica” como método filosófico.El paralelismo viene dado por la “relación comunicativa mediada por signos significativos(interpretables),en cuanto productos de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales.

“La producción del texto-afirma Dussel-(por ir directamente a un momento final de la hermenéutica ricoeuriana) es análoga a la producción del producto-mercancía”.

Los siguientes argumentos de Dussel son muy esclarecedores para entender qué es lo que trata de proponer:una ética cristiana como fundamento de la política de liberación.

Veamos cómo continúa la argumentación “eticista” hermenéutica de Dussel:

“(..)Para Marx,la situación ideal de todo acto-de-trabajo es la de una “comunidad de productores”.Por el contrario,en la situación del capital,las relaciones son puramente “sociales”-cada trabajador está “aislado”,sin comunidad-.La relación práctica con la ética genuina(a la que Levinas llamaría “cara-a-cara”)es negada por una relación bajo el dominio de la razón instrumental(la “relación social” capitalista).En la “económica” de Marx se trata de una “crítica” del capital desde una comunidad ideal de productores(en el sentido apeliano),universal(para Habermas),o simplemente desde una “idea regulativa” económica a partir de la cual se critica la relación capital-trabajo como defectiva,no-ética,de explotación.

Sin la “económica”,la “hermenéutica”(o la “pragmática”) se quedan sin contenido “carnal”:son meras comunidades de comunicación o interpretación,sin corporalidad,(...)sin subsumir en su reflexión el nivel de la “vida”.

El proyecto de liberación de Dussel radica por lo visto en la tesis central de que “una comunidad de comunicación es el desarrollo de una “comunidad de vida”.A mi juicio,en esta tesis dusseliana está fuertemente arraigada la “ética” cristiana de las llamadas-[en la teología de la liberación]-*comunidades eclesiales de base*.Pensar,por lo tanto,que una sociedad,pongamos por caso,la mexicana,ha de ser necesariamente,para liberarse de la deuda económica,de los abusos del poder de un Estado y políticos corruptos,en este sentido de la “comunidad” dusseliana,resulta francamente por lo visionario del proyecto,mera retórica,que como “utópica” de una real superación de los problemas de pobreza y marginación resulta inoperante si no se acompaña de otros análisis más centrados en los aportes de las ciencias sociales:políticas,psicología,economía política,etc.)

El atrevimiento teológico-filosófico de Dussel llega a niveles casi esquizofrénicos cuando se pregunta,muy en serio,si Marx puede ser tenido por un “personalista”-[en el sentido de Mounier y su personalismo cristiano,naturalmente,como no podría ser menos]-,pero lo grave es el constante sacar de contexto frases de Marx,como cuando se dice que el trabajo no es por sí mismo fuente de valor,aunque,en palabras,no de Marx,sino de un Marx bautizado y converso por obra y gracia de Dussel,sea el trabajo “fuente inmanente de todos los valores”.Sartre decía,en *El Ser y la Nada*,que la fuente de todos los valores era la *libertad*.Quizá Dussel va más allá,porque esa libertad sartreana ha de ser vista desde la teología como un producto del Reino de la Gracia.La libertad de Sartre había que luchar por ella porque sí,podemos decir,pero esta otra,la de Dussel,hay que luchar por ella,en nombre de ese Dios que tantas veces ha sido coartada para reprimir y matar.Pero no queremos

ahora polemizar, sólo mantener atenta la capacidad crítica de quien lea este extenso y complejo planteamiento.

Terminaremos este capítulo haciendo una crítica de la Idea de utopía expuesta por el filósofo de la liberación Horacio Cerutti, exiliado argentino actualmente investigador en el Centro Coordinado y difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL) en la

UNAM; México D.F.

Antes de continuar, sin embargo, hemos de hacer referencia a un autor citado tanto por Dussel como por Apel, en tono polémico, pero que no es aconsejable pasar por alto, sin hacer al menos alguna reflexión seria sobre lo que él mismo propone, ya que consideramos que hay algunas aportaciones interesantes para la crítica de Dussel, e inclusive, de otros autores como puede ser el caso de Cerutti.

Habermas. Algunos de sus planteamientos:

El texto de referencia es el libro *Conciencia moral y acción comunicativa*. Las referencias críticas son muy breves y ello hará sin duda que mi argumentación se vea afectada en cuanto al rigor, pero mi intención es simplemente explicativa, en el sentido de que ayudaría a esclarecer algunas teorías de Dussel, por ejemplo, como he señalado.

En la ponencia presentada por Habermas en junio de 1981 con motivo de un Congreso celebrado en Stuttgart sobre “comparación entre las formas de fundamentación trascendental y dialéctica”, que lleva por título “La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete”, comienza Habermas diciendo que “los grandes pensadores han caído en descrédito”. Ello habría dado lugar a que filósofos como Rorty puedan afirmar que “la Filosofía debe pagar su nuevo comedimiento-[respecto de la labor atribuida a ella por Kant, en el sentido de que ella era acomodadora y juez respecto de las ciencias]-prescindiendo de la aspiración a la racionalidad con la que había venido al mundo el propio pensamiento filosófico. Con la extinción de la Filosofía-explica así Habermas el planteamiento de Rorty-, también debe desaparecer la idea de que el poder trascendental que suponemos unido a la idea de la verdad o de la libertad sea una condición necesaria para establecer formas humanas de convivencia.

En opinión de Habermas

“las filosofías pragmática y hermenéutica cuestionan las pretensiones de fundamentación y autofundamentación del pensamiento filosófico con mayor intensidad que los seguidores críticos de Kant y Hegel. (...) (...) que este nexo-[entre la praxis y la comunicación cotidianas]-se estudie como forma vital o mundo vital-[tal es lo que hace Dussel, por ejemplo, como creemos haber mostrado antes con cierta claridad]-como praxis o interacción mediada lingüísticamente y referido a la acción, como juego de habla o conversación, como trasfondo cultural, tradición o historia de influencia, resulta indiferente; lo decisivo es que todos estos conceptos de sentido común lancen un rango que hasta ahora estaba reservado a los conceptos fundamentales de la epistemología, sin que por lo demás tengan que funcionar como éstos. Las dimensiones de la acción y del habla-[supone Habermas]-no tienen por qué anteponerse a la cognición. Antes bien, la praxis centrada en un objetivo y la comunicación lingüística adoptan otra función estratégico-

conceptual, distinta de la que correspondía a la de la autorreflexión en la filosofía de la conciencia; ambas desempeñan funciones de fundamentación tan sólo en la medida en que ayudan a rechazar como injustificada la necesidad de conocer los fundamentos(...).

Según plantea Habermas en este texto, habría tres formas de abolición de la filosofía, a saber:

1) la forma “*terapéutica*”, representada por Wittgenstein. La enfermedad que la filosofía debe curar es precisamente ella misma. La filosofía abolida será sustituida por una antropología cuyo campo sería precisamente el de considerar esos textos incomprensibles de los “sedicentes filósofos”, “una tribu asombrosa y felizmente extinguida”. Dice Habermas algo a tener muy en cuenta: “quizá algún día quepa considerar a Richard Rorty como el Tucídides de esta tradición investigadora que pudo consolidarse una vez que se impuso la terapia de Wittgenstein”.

2) La forma “*heróica*”, pretendida por Georges Bataille y Heidegger. La abolición de los “falsos usos mentales y vitales” “no se agotan en verdaderos errores categoriales, en perturbaciones de la praxis cotidiana, sino que tienen un carácter grandioso”.

3) La forma salvífica de la abolición de la filosofía, “de la que pueden dar ejemplo muchos logros interpretativos de un neoaristotelismo cruzado de hermenéutica”. “La intención manifiesta-[explica Habermas]-es ahora el rescate de verdades viejas. Lo que se intenta es abolir la filosofía bajo cuerda, y en nombre de su conservación en la medida en que se la libera de pretensiones sistemáticas”. No nos extenderemos en estas consideraciones, pero sí comentaremos que la lectura de Habermas es muy esclarecedora, y si realmente queremos hacer una crítica seria de los planteamientos de la filosofía de la liberación, sería conveniente tener en cuenta algunas de sus aportaciones, que consideramos válidas, respecto de la relación entre la Ciencia y la Filosofía. Esto, no obstante el reconocimiento de que las propuestas de Bueno al respecto son decisivas para una crítica materialista seria, como venimos insistiendo a lo largo del trabajo.

Hay que tener muy presente sin embargo, que la crítica que Habermas hace de Dilthey es de enorme importancia para nuestra crítica a Zea. Nos referimos a lo que afirma en el artículo “Ciencias sociales reconstruccionistas VS. comprensivas (Verstehende)”.

Para Habermas

“(…) Algunos científicos sociales restan importancia a las dramáticas consecuencias del problema de la interpretación por cuanto retroceden hasta una forma de teoría intuitiva de la comprensión. Esta teoría descansa en realidad sobre el supuesto de que podemos meternos en la conciencia de otra persona y descifrar el significado de lo que dice, desde el punto de partida hermenéutico del intérprete. En mi opinión, esta derivación ya no es practicable, desde la convincente crítica que Gadamer hizo a la teoría de la intuición del joven Dilthey (..) (...) ya con cierto malestar ya con sentimientos llenos de esperanza, estos científicos sociales prescinden tanto de la pretensión de objetividad como de la aspiración a un conocimiento explicativo. Una consecuencia de todo ello es el relativismo de una u otra especie, lo que supone que diversas actitudes o interpretaciones, en realidad-[subrayamos]- *representan distintas orientaciones axiológicas (...)*”

Esta tesis de Habermas nos ayuda a comprender por qué también las sectas y otras Iglesias, además de la Católica, convencen a cada vez más personas de que su mensaje es verdadero y conveniente para quienes se afilian a ellas.

Este libro de Habermas, por cierto, puede interesar a quienes deseen seguir críticamente las tesis de Apel sobre la “ética universal”.

Horacio Cerutti: La liberación como utopía del proyecto ético-político latinoamericano:

Estamos de acuerdo en que es necesario tener un cierto “ánimo” para llevar a cabo una lucha difícil. La liberación respecto de quienes han visto desde dentro y desde fuera a Latinoamérica como su botín, a expensas de millones de trabajadores de la ciudad y el campo, supone mantener vivo un ideal, y tal como señala Cerutti, recordando *La utopía de América*, de Pedro Henríquez Ureña, :“(…)¿Se trata de (¿descubrir, inventar, encontrar?) parir la hija América como patria de la justicia!(…)”.

En la manera de plantear sus tesis filosóficas encontramos algunas características que nos dificultan definir a Cerutti como filósofo crítico. Me refiero a lo siguiente:

a) Un modo de presentar lo que parecieran ser tesis que se pueden considerar como adscritas a un género literario que mezcla la imaginación novelesca -con la libertad expresiva que le permite incluso soslayar algunas leyes argumentativas de la lógica, tanto formal como material-con ciertos argumentos que sí podemos considerar como críticos, en el sentido de que argumentan demostrativamente para defender una propuesta o tesis.

b) Un hilo conductor en el que los intereses por defender un modelo eticista de la filosofía, en algunos aspectos decisivos de los argumentos de Cerutti, muy semejantes o coincidentes incluso con los de Dussel.

c) Una interpretación historicista de los hechos, que dada la tendencia a la literatura -en el sentido de “género de ensayo literario”, donde la libertad del ensayista hace que el rigor racional pierda gran parte de su fuerza-. La interpretación historicista, que sigue a su manera la línea instaurada por Zea, puede ser objeto de la crítica que hemos hecho al historicismo en páginas anteriores de este mismo capítulo.

Esta crítica a las propuestas de Cerutti no pretenden ser meramente “destructivas”, ya que en sus escritos he encontrado planteamientos muy interesantes y valiosos. Aunque pueda parecer muy corrosiva y quizá a alguien hasta ofensiva, nada más lejos de mi intención. Sin duda, todo lo que se escriba y se insista en Nuestra América para denunciar la explotación y los abusos a que se ha sometido y se sigue sometiendo a Latinoamérica, es poco; pero, desde la filosofía entendida desde nuestra perspectiva materialista filosófica, no estamos de acuerdo en plantear los problemas del modo en que lo hace Cerutti. Esperamos que se entienda cuál es nuestra forma de plantear este estudio crítico, no tanto ya para evitar malentendidos personales, que acaso pudieran darse, sino con la esperanza de que nuestros planteamientos sean una brecha más en la lucha por esa necesaria liberación. Creemos, por otra parte, que nuestra forma de enfocar las cuestiones, coincidirá, seguramente, con la de otros muchos investigadores e investigadoras, que acaso no hayan desarrollado por no ocuparse directamente de la crítica filosófica, sino que trabajan más bien campos como el sociológico o el de la

economía política, por ejemplo. Lo que pretendemos desde nuestras coordenadas filosóficas es, precisamente, tratar de comprender la relación que hay entre las categorías económicas, políticas, jurídicas, y las Ideas (filosóficas) que las “atraviesan” en un proceso complejo y en constante devenir, a través del enfrentamiento con otros intereses que definen Ideas- por ejemplo, la de justicia o libertad- desde otros intereses, presentando, o tratando de presentar incluso categorías-estadísticas, cifras económicas, etc.- que son manejadas para defender intereses política y socialmente enfrentados.

En este sentido estamos de acuerdo con Cerutti cuando afirma que en la Historia, “todo depende de la dimensión axiológica del quehacer humano”.

Creo que cuando Cerutti afirma que “(...) Todavía se pone en duda, en no pocos centros de poder, hasta qué punto somos capaces de autogobernarnos, de pensar por nosotros mismos, de decidir nuestro destino (...)” está recordando algo muy presente en la Historia y en la vida política de Latinoamérica. Cuando los gobiernos de América Latina aceptan que, por ejemplo, sus policías, o sus soldados, reciban entrenamiento en Estados Unidos, o de expertos europeos, sin duda es debido a que esos hechos forman parte necesaria de las condiciones impuestas acaso para un “crédito” de ayuda al desarrollo. No se trata de cuestiones abstractas, o de productos de una especie de “psicología del colonizado”, creemos más bien que se trata de un hecho muy concreto que supone la colaboración de lo que llama Cerutti los “cipayos”, con quienes pagarán bien sus servicios desde la “metrópoli”.

Desde este momento queremos mantener una tesis sobre la cuestión de la liberación, a saber: existe una situación paradójica que es, además, fuente de graves problemas y confusiones en el orden político, social y económico. Hay una economía global e interdependiente a nivel mundial, en la que los Estados nacionales son sólo “ficticiamente” soberanos. Salvo en las tres grandes potencias (Japón, Alemania y los Estados Unidos) los demás países, y en especial los del Tercer Mundo, carecen de capacidad de autogestión económica. El papel que las compañías multinacionales juegan en este proceso es decisivo y fundamental. Esta tesis, matizada por Petras en el sentido de que Estados Unidos es la única potencia económica que, además, dispone de la primacía militar- que utilizará en cualquier ocasión a discreción de sus gobernantes- es una cuestión que supone el único punto de partida que ha de estar presente en cualquier momento en que se hable de los problemas de la liberación o el sometimiento, o la dependencia, de América Latina. A partir de establecer con claridad esta cuestión, es cuando se podrá empezar a hablar de “liberación”, acaso en base al análisis histórico, -pero previo el análisis dialéctico de los factores económicos, jurídicos, científicos (desarrollo y posibilidad de desarrollo de instrumental científico-técnico), religiosos. Entendemos esto así, porque suponemos que la filosofía es un saber “de segundo grado”, que parte de las ciencias (positivas o sociales), para criticar los saberes aportados por ellas, desde la consideración de la relación entre Ideas (filosóficas) y categorías (científicas).

No creemos que ya- como parece sostener todavía Cerutti- se siga pensando, al menos seriamente, salvo algún grupo de “ultras”, que en América Latina vivan “homúnculos”, como llegó a sostenerse y esa vez sí en serio, desde la España de la época de la Conquista (me refiero a la polémica Ginés de Sepúlveda- Las Casas, por ejemplo). Y sí hay quienes, dentro de México, por ejemplo, ven así a los pobres, pero hay que advertir que son mexicanos- mestizos o criollos- quienes así se refieren a los indios a quienes explotan laboralmente o a quienes someten a toda clase de abusos de poder desde el Estado. Pero esta lucha se está dando ya, y si se quiere llamar a

ella “utopía”, nos parece muy bien, pero pensamos que es algo más sencillo que lo que esa palabra tan llamativa, tan “europea”, por otra parte, significa. Se trata de que no se siga abusando de los débiles, pero son ellos quienes organizarán sus luchas, quizá con la ayuda, en lo que les corresponde, de los “intelectuales”: Esta lucha que sin duda se está dando desde hace quinientos años, pero que muchas veces, quizá por exceso de “palabras”, la labor de los intelectuales se pierda en la superficie, cual si de arar en el mar se tratara.

Nos parece muy bien que se insista en algo que creo yo sabemos muchos, como lo que dice bellamente Cerutti, en tono “épico”, diríamos:

“(…) Se trata de ponernos en camino-[cuando forjamos “nuestra utopía”, no la de otros que buscan la suya a nuestra costa, como Latinoamericanos]-para realizar la utopía solidaria soñada desde todos los tiempos por una parte de nuestra población: la mayoritaria, la marginada, la desamparada, la que siempre ha constituido la “carne de cañón” y la que ha pagado con su sangre la realización de utopías ajenas. Más que nunca se hace necesario de buscar en el imaginario social latinoamericano, para detectar en él sus constituyentes clasistas. Un tema sobre el cual sabemos muy poco. En esa investigación podríamos detectar aquellos núcleos de resistencia cultural que se levantan como barreras ante los embates dominadores, que pugnan por uniformizar y unidimensionalizar nuestras culturas. Porque no todas las clases ni sectores sociales sueñan con “nuestra América”(…)”.

Lo que advierte Cerutti respecto de la influencia de la televisión sobre la libertad cultural o el control “unidimensionalizador” del pensamiento y las culturas, se padece también en Europa, y es célebre la polémica mantenida al respecto por Vargas Llosa-defensor del libre mercado total que incluye “lo cultural”-que enfrentaba las tesis de Debray-“proteccionismo” por parte del Estado- para salvar la “cultura” europea, en el ámbito del cine y la producción de materiales de “vídeo”, frente al avance monopolizador de los materiales exportados y producidos por los Estados Unidos.

Tomando la preocupación de Cerutti como nuestra, desde España, proponemos que se insista en la cooperación desde la filosofía, entre quienes pensamos en español y críticamente, desde el materialismo.

Algunas críticas a las tesis de Cerutti:

En *Presagio y tónica del descubrimiento*, Cerutti parece estar convencido de que la *utopía* es una idea clave para lograr la liberación de América latina.

Veamos algunas de las “conceptualizaciones” del término *utopía* que propone este filósofo de la liberación:

“(…) Para ir avanzando-[nos dice Dussel]-en la conformación del proyecto “nuestra América”-[el cual es, ya, por sí mismo, dice el propio Cerutti, “una expresión utópica”]-se requiere que reflexionemos en común sobre las características del mismo. Hay que recuperar tradiciones históricas que han ido acumulando elementos valiosos para este intento. Desde la idea de América, pasando por la confederación bolivariana, los sueños de Sandino, las rebeliones indígenas, los esfuerzos de cohesión e integración elaborados a diferentes niveles. La unidad forzada bajo la dominación debe cambiar de signo y enriquecerse como ariete para destruir esa

dominación. A partir de esa unidad, renovada y recreada desde abajo, desde las bases, se podrá establecer los lineamientos de una unidad liberada, de nuestra América efectiva y cabalmente nuestra para la humanidad y la historia mundial. Este es el impostergable quehacer al que nos confronta, en mi criterio, el año 2000. Más que un redescubrimiento o verdadero descubrimiento, una creación y recreación de nuestra América(...)"

Enseguida, Cerutti va a proponer tres sugerencias para lograr hacer esos sueños *realidad*. Veamos, pues, cuáles son esas sugerencias.

En primer lugar, propone Cerutti "enlazar la necesaria referencia utópica latinoamericana al tema del fin de la modernidad y de la utopía que hoy se debate en Europa". En esta propuesta hay un peligro muy claro, creemos. Se trata de establecer un nuevo modelo de utopía que, a juzgar por lo que insinúa Cerutti, habría de ir en la línea de lo que se conoce por "Pensamiento débil", es decir, las propuestas hechas por los llamados filósofos "posmodernos". Esta propuesta nos parece que acabaría haciendo el juego a los seguidores de la política tecnocrática, que tanto daño está haciendo a la mayoría de los países latinoamericanos, ya que el modelo neoliberal que la sustenta cierra cada vez más el acceso a mejoras sociales, políticas, económicas, para la inmensa mayoría de la población, que cada vez está más lejos de los mínimos niveles de vida necesarios para que los tan celebrados "derechos humanos" se hagan algo real para millones de pobres latinoamericanos.

Nos preocupa, por cierto, que jóvenes filósofos mexicanos que se forman actualmentete en Alemania, por ejemplo, vayan elaborando, -no se hasta que grado conscientes de ello- discursos filosóficos que van en la línea de este modo de plantear la filosofía como "exenta" respecto del poder político y los problemas sociales. Queremos decir que se está cayendo en un posmodernismo a la mexicana, ni más ni menos. Como sólo conocemos estos hechos a través de un número de cierta revista editada en Europa, no queremos hacer por ahora sino advertir de algo que sí nos preocupa.

La segunda propuesta de Cerutti, -además de la anterior que llegaba incluso a atreverse a pensar que Europa va a tener en cuenta ese modelo de utopía de ensueño que Cerutti tiene en mente, para América- no me queda muy clara, ya que habla de una especie de "venganza de los vencidos", como si fuera necesario mostrar a Europa que desde la América sometida y explotada, se puede llegar a cotas de libertad incapaces de obtenerse en la Europa que fue amo. Como el siervo de Hegel, que únicamente él y no su amo, será alguna vez *realmente libre*.

En la tercera de sus propuestas para lograr una nueva utopía, -"cósmica", llega a calificarla Cerutti-

"(...) la visión de los vencidos- naturalmente los hasta hoy vencidos, porque malsobreviven en condiciones inimaginables- podría ayudar a reconsiderar nuestras conceptualizaciones de lo sido. Quizá nuevos paradigmas podrían enriquecer lo ya sabido y requetesabido. ¿No será esta una ocasión inmejorable para intentar la reconstrucción de la historia de los vencidos y desde ella criticar profunda y profusamente la historia de los vencedores? (...) (...) Si sensibilizáramos a los niveles políticos de decisión sobre algunos de estos trasfondos y horizontes que se hallan en juego, las relaciones políticas entre Europa y América Latina podrían adquirir rasgos diversos. Quizá si Europa lograra concientizar la América que lleva dentro, si

podiera reconocer en su misma historia la presencia constante americana en los últimos quinientos años, podría convertirse en el gran interlocutor motivante y creativo que anhelamos y necesitamos. También nosotros debemos cambiar, porque gran parte de nuestra labor mental enajenante ha sido estudiar la Europa que tenemos dentro y añorar la que estaba afuera. En el cambio mutuo de actitudes-y sus consecuentes paradigmas “científicos” y tecnológicos-yace el puente virtual de la comprensión y de los intercambios fecundos(...).”

Plantear la cuestión de un modelo político desde meras propuestas “retóricas”, que a los intereses estatales vienen “como anillo al dedo”, pues no hay ningún planteamiento verdaderamente crítico hacia el modo de proceder *concreto* de países que actúan de común acuerdo siguiendo los lineamientos de los organismos que, a nivel mundial, dictan las políticas económicas de “ajustes estructurales”-léase reducción del gasto público, privatizaciones, etc- en el sentido de las llamadas políticas neoliberales, resulta para quienes defendemos modelos opuestos, desde la izquierda política, un juego inaceptable.

Desvirtuar el pensamiento político del Ché Guevara:

Cerutti hace algo muy semejante a lo que pretende Dussel respecto de Marx: cristianizarlo. Sólo que Cerutti lo pretende respecto de Ché Guevara. Veamos cómo lo plantea él mismo:

“(...)El Ché Guevara advirtió con toda precisión que estábamos en un subcontinente cristiano, que el dato de la fe es un dato cultural de importancia relevante para la reflexión y la práctica políticas. Por ello creyó en la invencibilidad de una revolución que tuviera detrás a la decisión cristiana de hacerla. No era oportunismo, sino las bases mismas de lo que hoy es una posible y deseable, aunque sumamente compleja, alianza estratégica(...).”

Uniendo el proyecto historicista de Zea al proyecto cristiano de Dussel, parece como si se estuviera descubriendo un nuevo camino de la utopía-como decía el neotomista Martin Buber-pero lo que puede suceder, es que se pierda la idea de lo que realmente supone este proyecto que, a la postre, coincidirá con los planteamientos políticos de un cristianismo que “vuelve a sus orígenes”, es decir, que al ir paulatinamente abandonando el marxismo, la teología de la liberación acabará aceptando pactar con Roma y su “doctrina social”.

Esto que hemos planteado supone la necesidad de introducir una referencia a propuestas no mencionadas hasta ahora críticamente. Nos refiero a las propuestas hechas por David Sánchez, que coinciden con las de sus “maestros”.

Para David Sánchez, los problemas de no libertad, de pobreza, de miseria, etc. que asolan a Nuestra América, se pueden solucionar a través de las propuestas de los llamados “defensores del uso alternativo del Derecho”.

El planteamiento de Sánchez respecto a la importancia de la supuesta innovación política que supone el hecho de que los habitantes de las zonas marginadas de las grandes ciudades latinoamericanas se organicen “democráticamente” para satisfacer necesidades que el Estado no les soluciona, pareciera ir en la línea de un jurista mexicano al cual parece tener cierta veneración, y que va en la línea de la doctrina social de la Iglesia, en el sentido de que la política ha de fundarse en el “*principio de subsidiariedad*”, que sería algo así como un liberalismo cristiano, que se

puede resumir con estas palabras: "que no haga el Estado lo que los individuos pueden realizar por sí mismos". Para Sánchez, la teoría vasconceliana de una "raza cósmica" que, como dice en el mencionado artículo de "Cuadernos Americanos" el profesor sevillano (ver nota 57)

"(...) Su obra-[de José Vasconcelos]-*La raza cósmica* aboga por la unión racial y cultural de todos los pueblos y naciones de la tierra. Ahora-añade David Sánchez-a nivel político y a nivel jurídico América Latina tiene mucho que decir con esas nuevas fuerzas sociales que, por razón de graves y dramáticas circunstancias de carencia material por obtener un mínimo de existencia, están tomando posición ante un tipo de sistema político refrendado por un derecho caracterizado como abstracto, general e impersonal y contrario a toda forma de participación y mestizaje político, social y cultural. El "conformismo" de las clases dirigentes está obligando poco a poco a que las clases populares sean cada vez más "creativas" y "activas". Si tradicionalmente se creía que había que educar al pueblo "desde arriba", ahora está resultando que es el pueblo quien parece estar educando a sus dirigentes(...)".

El grado de influencia *efectiva y ejercitada* en América Latina, por los "agentes jurídicos" que siguen las pautas o modelos éticos de Dussel, no creemos que sea, a juzgar por los hechos-en el terreno laboral, educativo y sanitario-más que un mero deseo más o menos vehemente de impartir "Justicia". Queremos decir que mientras el poder político esté en manos de gobiernos afines al neoliberalismo, poco podrá lograrse por atajar el deterioro en las condiciones de vida de ese ochenta por ciento de marginados de los mínimos beneficios que un Estado democrático se supone garantiza a los ciudadanos. Nos parece muy bien el lenguaje utilizado por los defensores de esa "utopía"-útil, sin duda, en Italia, acaso hace algunos años, dudo que lo sea en estos momentos, según se deduce con facilidad al leer revistas políticas y sindicales de partidos o sindicatos "socialdemócratas" europeas-, me refiero a estas palabras citadas por D. Sánchez correspondientes a su admirado Jesús Antonio de la Torre Rangel:

"(...) Y es el explotado, el marginado, el oprimido, el único que puede tener la idea de la auténtica justicia. Sólo en aquel que está fuera de la *Totalidad jurídica del sistema*, y en aquel otro que no ve desde la legalidad del sistema, sino que tiene la óptica del marginado, puede nacer la conciencia de la justicia "legal" fuera de la Totalidad opresora(...)".

Este lenguaje, tomado de Dussel, se corresponde con el modo *metafísico* dogmático de enfocar los problemas filosóficos, sin duda alguna, como se puede ver con claridad al leer estos textos de referencia. Pero ello no significa que deban ser dejados fuera de consideración por una filosofía materialista. Al contrario, es preciso hacer una crítica constante a estos modos de plantear la política y sus relaciones con el Derecho, ya que tras ellos se manifiesta un interés político concreto: el de elaborar un "discurso" aparentemente crítico del sistema neoliberal, pero que a fin de cuentas le resulta si no claramente útil, al menos no le causa escollos importantes en su camino al monopolio del poder.

Reducir el problema del trabajo a la exclusión de millones de latinoamericanos tienen a ese derecho que humaniza al hombre o cuya carencia lo deshumaniza, es quizá caer en simplificaciones acríticas. Nos referimos a que un desempleado en Europa tiene garantizado un nivel de vida, aunque no el acceso a consumir de manera semejante a los que tiene el "privilegio" de trabajar en la sociedad consumista. Resulta peligroso hablar en términos generales sobre un problema que

no es igual desde Europa, al menos hasta hoy (1997), que visto desde Latinoamérica. En América Latina un desempleado no tiene garantizado el poder *sobrevivir*. Lo que es el trabajo para un obrero en Italia o Alemania, que puede quedar en las listas de desempleados que tienen un dinero garantizado para seguir viviendo aunque sin poder consumir como el trabajador en activo, para un obrero que es despedido en Latinoamérica supone no sólo no poder consumir (autos, viviendas, etc.), ya que el obrero que gana 100 dólares escasos al mes, no consume más que lo justo que necesita para vivir. Si se queda sin empleo, lo que va a sufrir es la lucha cada vez más difícil en Latinoamérica por *sobrevivir*. Esto es conocido, pero no ayuda en nada hacer reflexiones malabares sobre la situación *concreta*, a través de elucubraciones metafísicas, tal como hacen muchos de estos “liberadores”, a los que paren estarse uniendo cada vez más “académicos” españoles, acaso por la necesidad que ellos mismos experimentan de “luchar por subsistir” en un sistema que cada vez parece precisar menos de sus servicios como intelectuales. Se da el fenómeno de que, dado que las universidades públicas han de ser autosuficientes, en lo posible, económicamente, las personas dedicadas a las “Ciencias Humanas”, han de buscar el modo de atraer clientes. Se dan cada vez más cursos de posgrado sobre Latinoamérica en las universidades españolas, pero los criterios son meramente académicos y en el mejor de los casos, bastante “neutros”, políticamente hablando, en el sentido de que carecen de fuerza *crítica*.

Según explica David Sánchez en su artículo “Derecho alternativo en Iberoamérica”, el “Derecho alternativo” se puede considerar como “una actuación comprometida con la búsqueda de la vida y de la dignidad para todos y la emancipación popular”. Este uso del Derecho supone, además, una actitud crítica y una actitud utópica. Los obstáculos que enfrenta se derivan de intereses de clase, defendidos por el “Derecho oficial”. Aunque haya un distanciamiento entre lo jurídico y lo social, como señala Sánchez, resulta que “cumplir la ley se torna un proceso revolucionario”. Pero esto supone que los “operadores jurídicos” tengan el apoyo de la movilización popular. El derecho positivo se utilizará como “instrumento de combate”.

Lo que criticamos, se centra en los hechos, por ejemplo, que observo en Chiapas respecto de las demandas del EZLN. Se pide que se lleve a cabo, nada más, pero nada menos, que el Derecho Positivo ya escrito, pero no es a través de ningún uso alternativo del Derecho, sino mediante la lucha con las armas en la mano, como los zapatistas obligan al Estado mexicano a que el gobernador Absalón Castellanos sea destituido. Sin el apoyo de los zapatistas el candidato a gobernador, Avendaño, no hubiera sido más que un fraude electoral más. Y los agentes de la sociedad “civil”, poco hubieran podido hacer. Pero tendremos ocasión de volver, en el siguiente capítulo a esta línea de argumentación, que opondremos a las planteadas por Cerutti, David Sánchez, De la Torre Rangel y Dussel o Zea.

El “esbozo programático” de Cerutti para una “Crítica de la razón utópica”:

En un breve escrito publicado en el libro *Presagio y tónica del descubrimiento*, correspondiente a una ponencia para el II Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México (Guadalajara, México, 7-9 de noviembre de 1985), planteaba Cerutti que ya “otros se han ocupado del tema”: Bloch, Marcuse, Hinkelammert. Nos referiremos exclusivamente a las referencias que hace a Hinkelammert, ya que es preciso establecer con claridad que lo que Cerutti explica al respecto del autor alemán que radica hace años en Costa

Rica, no queda bien claro y se presta a graves confusiones. Estamos hablando de la afirmación de que

“(…)La razón es utópica en su *modus operandi*. Hinkelammert, para seguir con este ejemplo, ha avanzado siguiendo a Popper en la vía de mostrar la dimensión utópica operando en el seno mismo de las metodologías utilizadas por las ciencias, incluidas las formales. Ha podido hacerlo en la medida en que ha identificado lo utópico con los conceptos límites, por ejemplo de equilibrio perfecto o de competencia perfecta en economía, en la medida en que ha asimilado la utopía al uso de modelos ideales en relación con procesos reales y en la medida, finalmente, en que ha planteado una compleja relación lógica y política entre conceptos empíricos y conceptos trascendentales. Su tarea ha sido rastrear esta racionalidad utópica o mejor dicho esta dimensión utópica constitutiva, esencial de la racionalidad desde una perspectiva epistemológica que pretende poner en cuestión a las ciencias mismas en sus metodologías.

Valga lo que valga el ejemplo mencionado y no es el caso valorarlo aquí, pareciera que habría que combinar un enfoque epistemológico con un enfoque de crítica ideológica y semiótica para poder avanzar en terreno tan complejo. La dificultad mayor estriba en superar el escollo que implica la identificación entre razón y utopía, mismo que impide una distinción entre lo utópico y lo que no lo es, lo utópico progresivo o ingenuo, lo utópico y lo conservador. Dimensiones valorativas todas muy típicas y arraigadas por el uso en el discurso filosófico político. Quizá cabría por ello hablar de una utopicidad de la razón, rebasando, por cierto con ello, definitivamente, la connotación vulgar de propuesta simpática pero irrealizable, sueño de despistados. Claro, no es este un enfoque generalizado. Para seguir con Hinkelammert, lo utópico vale en su propuesta, justamente, en tanto conserva toda su propuesta de trascendentalidad. Lo utópico se definiría, precisamente, desde su trascendentalidad, imposible de reducir, pero, al mismo tiempo, activa en lo histórico y en lo empírico(…)”.

Queremos decir que Popper coincide, políticamente, con los planteamientos que suponemos que rechaza y ataca Hinkelammert. Es decir, Popper coincide, en gran parte -si no en todos- de los supuestos políticos que están en la base de las tesis neoliberales defendidas por Hayek en el campo de la Economía. Decir, entonces, que Hinkelammert sigue las propuestas epistemológicas de Popper es mucho decir, porque según lo que yo he leído de Hinkelammert no hay en absoluto nada parecido a lo que afirma Cerutti, sino que en las críticas tanto a Brzezinski, en el libro de Hinkelammert *Las armas ideológicas de la muerte*, como a Hayek, se ve con claridad que no puede haber lógicamente la más mínima concesión a los planteamientos popperianos en la teoría política, y con ella en la economía política, como veremos al estudiar las obras de Hinkelammert y sus críticas a Hayek, con quien, insistimos, coincidía enormemente Karl Popper.

Para Cerutti, lo importante es, según concluimos al leer el libro a que nos venimos refiriendo, elaborar un nuevo modelo político que permita realizar la utopía en Nuestra América, pero él mismo no lo hace. Esperemos que este trabajo abra una brecha de diálogo constructivo, para intentar en la medida de nuestras posibilidades ayudar a ese proyecto que es sin duda alguna urgente.

CONCLUSIONES

NUESTRA AMERICA Y ESTADOS UNIDOS: ENTRE LA REALIDAD Y LA UTOPIA

Este último apartado lleva un título semejante al de una conferencia de Selser presentada en la VIII Semana Galega de Filosofía en marzo de 1991, poco antes de su muerte. El escrito de Selser, llevaba por título: “¿Frente a un nuevo concepto económico de Estados Unidos sobre América latina?. Entre la realidad y la utopía”.

Los recientes hechos muestran una estrategia nueva, sin duda, de Estados Unidos respecto de América Latina, si tenemos en cuenta, en especial, la firma del Tratado de Libre Comercio (NAFTA, en inglés) entre Canadá, Estados Unidos y México.

Nuestra investigación lleva por título “La liberación latinoamericana desde las coordenadas de la teología y la filosofía”; sin embargo, hemos dedicado al menos dos capítulos a temas que pudieran parecer un tanto alejados de lo que tradicionalmente se entiende por teología y por filosofía. Creo, a pesar de esa apariencia de alejamiento, haber establecido mis propias coordenadas con cierta claridad. Respecto de la filosofía y respecto de la teología, por lo que quiero terminar en la dirección a que me lleva mi manera de comprender la labor de la filosofía, es decir, como el intento de ir forjando una red, a través de la crítica que parte de los saberes políticos, económicos y religiosos del presente-“filosofía inmersa”, nunca filosofía “exenta”, sea dogmática o histórica, sobre problemas y saberes del pasado. Esa red la entendemos como una simploké, tal como lo hemos ya señalado. Y así trataré, en estas últimas reflexiones, de poner un granito de arena, como aporte a esa lucha, desde la teoría, desde la práctica-cada uno en su ámbito social, laboral, etc-para evitar que ese gran Leviatán imperial, heredero de la “raposa Albión”, como Selser llamara en alguna ocasión al anterior imperio depredador, devore las entrañas libres y altivas de esa Nuestra América que habla nuestra lengua, lengua que es, sin duda, filosóficamente poderosa, en el sentido de Espinosa de capaz de liberar a través del conocimiento. Nunca, desde mis críticas, en ocasiones quizá excesivas, pretendí otra teoría respecto de la filosofía escrita en español. Es preciso, sin embargo, aceptar con la necesaria claridad y fortaleza, que la crítica destructiva resulta vana, pero puede ser dañina. Mi crítica ha pretendido, siempre, ser constructiva, y creo que debemos aceptar también con la suficiente claridad y fortaleza, que la filosofía necesita, permítaseme la expresión, de esa crítica constructiva, que puede parecer en ocasiones agresiva, brusca e incluso violenta, a veces innecesariamente brutal. Pero puede resultar más valioso, para el trabajo constructivo, en filosofía, y en aras de la filosofía verdadera, ese auténtico pugilato que, siempre, la verdadera filosofía, desde los combates entre Sócrates y Protágoras. Esos combates siguen dándose día tras día. Cuando Hinkelammert enfrenta los sofismas del teólogo del capital Michael Novak, o cuando enfrenta los discursos “cuasi religiosos” de los economistas o militares del imperio, como sucede en los casos de Hayek o el halcón Brzezinski, etc.

En México, donde se espera el resultado de las próximas elecciones en los Estados Unidos, la “Iniciativa para las Américas” de Bush, en 1990, ha sido olvidada por la crudeza de los hechos. La agresión por parte de los políticos norteamericanos de la

línea más dura, reflejada en las leyes que pretenden negar escuela y atención médica a los hijos de inmigrantes ilegales, especialmente en California, recuerdan cada vez más al nazismo alemán. Las agresiones contra los derechos humanos: violaciones, agresiones de la policía, etc., en muchos casos ni siquiera merecen un mínimo espacio en las columnas de la prensa. El fantasma del llamado entonces, por sus propios medios de propaganda, "muro de la vergüenza"-el Muro de Berlín, edificado por los rusos-, vuelve a nacer en la realidad de la frontera mexicano-estadounidense. Claro que también en la frontera sur de México hay violaciones a los derechos humanos. El hambre y el desempleo no sólo empujan a mexicanos hacia el país rico del Norte, también muchos centroamericanos víctimas de la miseria de la guerra y los genocidios apoyados criminalmente por los gobernantes estadounidenses buscan sobrevivir internándose en México, donde no siempre encuentran una situación fácil. El drama humano de miles de seres humanos tiene largas y profundas raíces, algunas de las cuales hemos tratado de mostrar. Nos queda ahora tratar de ver un poco más a fondo, desde el presente más cercano, la situación, no de toda América-labor no de un pequeño libro como este, sino de años de trabajo y que de hecho se está haciendo con admirable tesón y gran capacidad de trabajo ilusionado y responsable por una juventud que es-y no es mera retórica-la auténtica savia de esa liberación que avanza, a pesar de todos los obstáculos, y quizá sin hacer tanto ruido, pero, me parece, sí con más "sabiduría y prudencia", forjadas en las luchas sociales revolucionarias de cinco largos siglos.

Como siempre, las palabras de Bush eran muy "hermosas y prometedoras", pero, como siempre, también, eran meras palabras, que los hechos enterraban en el olvido. El libre comercio que Estados Unidos quería para la década de 1990, se debía basar en un intercambio "libre y justo". Ese era el primer pilar de la iniciativa. El segundo pilar-decía Selser-basaba su fuerza en el tema clave de las inversiones. Había que cambiar las negativas condiciones que impedían tanto la inversión interna de los países latinoamericanos, como la exterior. México, con las políticas adecuadas, llevadas por Carlos Salinas a la práctica, entraba de lleno, -ya había preparado el terreno el anterior presidente M. de La Madrid-en el GATT, abriendo plenamente sus fronteras a la importación de productos y bienes de capital del exterior. El saqueo, antes más disimulado, era ahora ya "completamente libre", sin máscaras ni cortapisas legales ni morales de ningún tipo. La veda estaba abierta para la caza, el coto privado de caza, hasta entonces reglamentado, se abría a una caza tan voraz como salvaje. El TLC implicaba que "se iniciaba una etapa nueva", en la que los inversores extranjeros podían "participar y lucrar en los mercados latinoamericanos", eso sí, con plenas garantías, sin los sobresaltos que en otras épocas provocaban los "enemigos de la libertad", los políticos de la "fatal arrogancia", es decir, los socialistas latinoamericanos, o los demócratacristianos, incluso, en algunos casos, que al menos ponían reglas de caza en los cotos, para al menos no agotar las "especies cinegéticas": las reservas naturales, la riqueza nacional latinoamericana.

El tercer pilar de la liberación propuesta por Georges Bush es el "alivio de la deuda".

Evidentemente, es la línea mantenida y desarrollada durante el mandato de Clinton, que tan poco se ha ocupado de Latinoamérica. Quizá porque, simplemente, "la suerte ya estaba echada".

Como advirtiera Selser en su conferencia hace cinco años, más que de un tercer pilar para la liberación de Latinoamérica, ese alivio de la deuda, es realmente su verdadero "talón de Aquiles". Los hechos son que, en 1990, según informe de la

CEPAL, la deuda significaba que América Latina seguía siendo exportadora neta de capitales, por noveno año consecutivo, llegando ese año a 20.000 millones de dólares. A pesar de ello, la deuda llegaba ya a 417.000 millones de dólares. El “proyecto de Bush”, ese tercer pilar para ayudar a la libertad, era sólo una tomadura de pelo, pues pretendía “reducir” la deuda en un tres por ciento. Está además el tema de la llamada “fuga de capitales”, producida por la corrupción interna, por la inestabilidad política y financiera, y otros factores, que suponía la cifra, enorme también, estimada, según unos autores, en 155.000 millones para 1989, y según otros llegaba a 235.000 millones de dólares para el año 1990. Sin embargo, según el Banco Interamericano de Desarrollo, citado por Selser, el porvenir era todavía más negro para los pequeños países latinoamericanos con menores recursos industriales o naturales, cuya deuda aumentaría de 56 mil a 84 mil millones de dólares para el año 2000 y su crecimiento anual del PNB sería de un modesto 3% anual [eso si no hay algún elemento que lo haga disminuir, lo que no es difícil, en esos países, como agresiones militares al estilo de la sufrida por Panamá o Nicaragua, etc.]. Citando una conferencia de Petras en la UNAM, explicaba Selser cuál es la verdadera política económica “nueva” de Estados Unidos.

Se trata sencillamente de llevar a cabo un “pillaje”, mediante las políticas neoliberales impuestas por el FMI y el gobierno de Estados Unidos, que como decía Petras, acaban secando la vaca que da leche, pero al final acaban por llevarse hasta la vaca, mediante las “privatizaciones” y las “desnacionalizaciones”. Se trata, tanto en Brasil, Perú, Jamaica, Argentina, Venezuela o Colombia, etc., de una neoliberalización sin ningún flujo de capitales. En palabras de Petras:

“(…) No se puede entender a Menem-actual presidente argentino(1996)]-si no se cuentan los 30.000 muertos de la Guerra Sucia de Videla, Viola y Galtieri(…)”.

Hay tantos dólares latinoamericanos invertidos en Estados Unidos como el total de la deuda. Pero esto es producto de la propia presión y la enorme capacidad de Estados para proyectar su política y su enorme poder ideológico y militar.

La nueva estrategia suponía un importante giro en la tradición anterior de las relaciones entre Estados Unidos u Latinoamérica. Antes se hacía una política en que eran considerados más o menos como “iguales” los países, eran los tiempos del llamado “panamericanismo”, pero en la actual situación Estados Unidos busca alianzas estratégicas, en la que elige selectivamente a sus socios. El primero es México, otros son Brasil y Venezuela, países que tienen una estructura y capacidad “útil” a los intereses financieros de los yanquis. Los países más pobres, como decía Luis Maira (citado por Selser en el texto de referencia), quedan por debajo de la “línea de flotación”, cada vez más hundidos en la miseria, que ha aumentado en Latinoamérica de 113 millones de gentes por debajo del mínimo índice de pobreza, a 194 en 1991.

La absorción benevolente: el caso de México.

Según John Saxe-Fernández, el NAFTA, o TLC, es una “absorción benevolente”. ¿Qué quiere decir con estas palabras el investigador mexicano?. Tratemos de responder, siguiendo su propia argumentación.

Recuerda Saxe que, al igual que la Alemania fascista, los Estados Unidos, tratan de solucionar los problemas que le han llevado a sus crisis internas, mediante una política exterior expansionista, que se logra mediante una economía controlada

mediante controles de cambios y tratados comerciales bilaterales. El propio Saxe se refiere a las equiparaciones hechas por el vicepresidente Al Gore, ya en la "era Clinton", en estos términos:

"(...) desde una perspectiva histórica-[comenta John Saxe]-cabría calificar este proceso de "integración"-[de México con Canadá y Estados Unidos]-como una nueva expresión de "monroísmo", una vinculación directa del NAFTA con la tradición expansionista de Estados Unidos, recientemente vivida de manera gráfica y urbi et orbi por el vicepresidente Al Gore al equiparar al NAFTA con las adquisiciones territoriales de Luisiana y Alaska realizadas por Estados Unidos el siglo pasado(...)".

Al igual que la Alemania nazi, Estados Unidos soluciona su crisis interna, los momentos de recesión más agudos, evitando medidas que afectaran a sus grandes monopolios a través de la división internacional del trabajo,"por medio de una especialización dentro de cada grossraum", explica John Saxe, basando sus tesis en el estudio comparado del libro de Alan Milward, La Segunda Guerra Mundial, 1939-1945.

Como indica muy acertadamente Saxe, Estados Unidos mantiene una política "cultural" de "amnesia histórica", pues todos sus intelectuales tratan de que la historia de su rapiña latinoamericana sea borrada de los libros de Historia. También se ha tratado de no hablar, para nada, de las enormes "asimetrías" con México, al firmar esos tratados de libre comercio."El PNB de EU-explica John Saxe-es unas treinta veces mayor que el de México. Y la riqueza acumulada de ese país(...)(...)es entre 250 y 300 veces mayor que la de México". Lo mismo sucede con sus fuerzas armadas.

Una importante tesis de John Saxe en el citado ensayo, que es imprescindible tener en cuenta cuando, desde la filosofía o desde cualquier otro ámbito de investigación se hable de libertad en Nuestra América, es esta, que transcribo:

"(...) El asunto principal consiste en que la geografía económica y geopolítica que se ha consignado en el NAFTA, además de usar a México como plataforma de lanzamiento para una proyección hemisférica, también se transforme en el pivote desde el cual se articularía un esquema de "orden global". Henry Kissinger sostiene que ante la resistencia japonesa y europea a someterse de nueva cuenta a la hegemonía estadounidense,"el nuevo orden mundial podría realizarse primero en América Latina".

Las consecuencias de esta política serán, y lo estamos ya constatando en México con las graves crisis política, social y económica, graves para la estabilidad, generadoras de inseguridad y mayores polarizaciones tanto en el aspecto económico como político de toda Latinoamérica, porque está siendo cada vez más notorio el hecho de que estas políticas están dirigidas hacia un "esquema de globalización centrado en el interés privado estadounidense", es decir, a consolidar el sistema capitalista, labor a la que, como hemos visto, el papa Juan Pablo II tanto ha contribuido y sigue haciéndolo, cosa que no variará, creemos, con la llegada de un nuevo sucesor de San Pedro al Vaticano.

Según Saxe, los años 80 de este siglo, supusieron, para América Latina, simple y sencillamente, la transformación de sus economías nacionales, en meras economías tributarias, debido a la llamada "crisis deudora". Pero se trata de una vieja cuestión, como hemos visto. Lo que ha estado sucediendo, es que "las viejas

tendencias de depredación hemisférica”-en términos expresados por Saxe-se ha consolidado y perfeccionado al punto de poner en peligro la integridad de la propia nación mexicana.Podríamos preguntarnos cuáles serán las siguientes víctimas.

Lo interesante de este proceso,si nos fijamos en la interesante acotación que hace John Saxe en este ensayo,puede ser,desde el análisis de las consecuencias del TLC en el interior de los Estados Unidos,que se está provocando un fenómeno social y político de posibles consecuencias serias para la “eutaxia” política en el seno del imperio,a saber:

“(..)El abandono total de los compromisos con las “bases”-[dentro de la política estadounidense,a raíz de las rupturas que el Tratado provocó en el Partido Demócrata]-ha creado un clima de confrontación de clases que no se había observado desde las luchas sociales de los años treinta(..)”.

Los dirigentes políticos y los consejeros de Clinton,comenta Saxe,esperan que a través de la propaganda y la poca memoria de las masas,ayuden a resolver el descontento de los amplios sectores de clase media que veían en peligro sus puestos de trabajo e incluso su nivel de vida.

Nos parece muy importante tener en cuenta el punto de vista que sostiene Saxe-Fernández en cuanto a que los Estados Unidos están manteniendo una estrategia geoeconómica que sigue englobando dentro de la geoeconomía,posiciones político-militares vigentes todavía en la Guerra Fría.Al menos así parece derivarse de hechos como la Guerra del Golfo o la invasión de Granada y Panamá.Un país cuya economía estaba tan fuertemente ligada a la industria militar no pasa fácilmente a estrategias diferentes.

Aunque supongo que los datos aportados por Saxe-Fernández son conocidos en México,aunque me parece que más de un filósofo,demasiado ocupado con el análisis del lenguaje-todavía-,o la lógica matemática,etc.,ignore estos datos.La situación resulta en verdad preocupante,porque un país en el cual 90 % de empresas “entrarán en virtual liquidación o fusión y absorción con las contrapartes estadounidenses y canadienses,pierde autonomía política.Ahora bien,¿qué hacer ante esta situación que parece ser irreversible?.James Petras puede ayudar a analizar esta cuestión.Pero mientras tanto,creo que es imprescindible reflexionar sobre lo que piensa Saxe-Fernández sobre los efectos del NAFTA para México:

“(..)La “absorción benevolente” de México ocurre como resultado de la puesta en marcha de un mecanismo de “regionalización” económica y política que le permite a las corporaciones estadounidenses poner en marcha una Estrategia Norteamericana Total(..)(..)Con el NAFTA,desde una perspectiva de operación económica,el país casi funcionará como cualquier otro “estado” de la Unión Estadunidense,excepto que todavía no cuenta con una integración a nivel fiscal y de formas de operación y administración,aunque los Public Enterprise Reform Loans(PERL) del Banco Mundial han estado trabajando en esa dirección desde mediados del decenio anterior.Con una política exterior y de defensa nacional subsumidas en las contrapartes estadounidenses,entonces el estatus del país se aproximaría mucho al de “territorio no incorporado”,una figura jurídica en los Estados Unidos(..)”.

?Qué se puede hacer?

James Petras estuvo en México durante julio de 1995, y el diario "Excelsior" (25-VII-1995) publicó un extenso artículo titulado "Alternativas al neoliberalismo en América Latina. (Perspectivas para la liberación)". De él vamos a ayudarnos para tratar de analizar cuáles pueden ser, efectivamente, las "perspectivas" que puede haber ante el embate que es, sin duda, muy fuerte, del neoliberalismo, es decir, de los intereses del capitalismo no sólo estadounidense, sino japonés y europeo desde México hasta Argentina.

En primer lugar -señala el investigador de la universidad Estatal de Nueva York en Binghamton- se está comprobando, desde 1994 y 1995, tras las últimas elecciones en países como Argentina, Brasil, Perú, Bolivia, etc., que el neoliberalismo, que, en efecto, fue implantado por los regímenes militares desde 1970 con Pinochet, no es necesaria y únicamente viable en dictaduras. También en las actuales "democracias" su implantación y consolidación, son llevadas a la práctica, aunque con la ayuda de las estructuras, todavía intactas en esos países, de la policía, el ejército, los poderes judiciales, heredados de los anteriores gobiernos fascistas.

Por otra parte, intelectuales y políticos del centro-izquierda han aceptado que la ideología dominante es el liberalismo, pero nada menos porque las mismas masas lo apoyan en los procesos electorales.

Se da, sin embargo, una paradoja. Cuando, tras las campañas electorales, cada vez más controladas por el liberalismo, a través de la propaganda en los medios (en especial la TV), las masas se movilizan, porque tras las "promesas" de campaña, los gobernantes empiezan a aplicar las medidas sociales y económicas neoliberales, tal y como han sido impuestas desde fuera por el FMI y el Banco Mundial, esas masas descontentas y cada vez más conscientes de que son engañadas, no aceptan la situación, expresando su descontento con huelgas y movimientos sociales importantes.

Los procesos electorales son ganados por partidarios del neoliberalismo, sean de centro-derecha o de la centro-izquierda que supuestamente por "pragmatismo" político se alejan de los planteamientos realmente liberadores de las masas oprimidas. A través de un proceso de "debilidad estructural inducida -dice Petras- en la fuerza de trabajo por el régimen represivo y el tratamiento económico de choque" (...) (...) "las fuerzas armadas desarticulan a las organizaciones cívicas, eliminan sindicalistas y domestican a los políticos e intelectuales. El tratamiento económico de choque debilita la legislación social, a los sindicatos obreros y crean una vasta reserva de trabajadores desempleados y temporales. Estas condiciones estructurales de atomización y fragmentación de la clase trabajadora reducen la solidaridad de clase y hacen más deseables los atractivos "individualistas" de los políticos neoliberales". Por cierto, este individualismo es, en el ámbito de la ética, el modelo defendido por el filósofo español "posmoderno" en su librito para estudiantes de secundaria adolescentes, Ética para Amador, uno más del frente filosófico de esta corriente tan de moda y tan regresiva en el ámbito de la política, que si en Europa puede ser nefasta, sería, de extender su influencia despolitizadora, mucho más negativa para Nuestra América.

La situación paradójica de la que habla Petras, en la que las luchas sociales contra el liberalismo han sido derrotadas, en el terreno "político", produce, en cambio, un continuo enfrentamiento en la calle, donde, a pesar de todo, los movimientos sociales solidarios siguen siendo preocupantes para los neoliberales que han logrado atraer a las fuerzas armadas, a la administración pública y al cuerpo judicial. El Estado

neoliberal no considera contendientes serios a esos movimientos de protesta y de solidaridad. Posiblemente ni siquiera sean efectivos en cuanto a logros decisivos para la lucha antiliberal.

Ahora bien, tras los éxitos en la implantación del neoliberalismo en los años setenta, con la represión a sangre y fuego de trabajadores (sindicatos), asociaciones ciudadanas y campesinas, en los primeros años de “democracia” neoliberal, parecía que había llegado, según los defensores de este sistema capitalista “nuevo”, el “fin de la historia”. Sucede, sin embargo, en el estudio de James Petras, que los más recientes hechos muestran un neoliberalismo que ya no tiene los apoyos políticos y sociales anteriores, ni las reservas económicas que poseía. Ha sido precisamente el haber acabado con la vaca que da leche, tras el proceso de privatización de empresas productivas latinoamericanas, uno de los motivos del progresivo debilitamiento económico de quienes pretenden aplicar el neoliberalismo. El propio régimen se ve obligado a hacer inversiones especulativas para salvar el sistema.

Socialmente minado el neoliberalismo por la interminable serie de “ajustes”, ha perdido el apoyo y credibilidad que pudo haber logrado de las clases medias y populares. Como advierte Petras, acertadamente, esa esperanza en llegar a través de esos “ajustes del cinturón” a los niveles de vida del primer mundo, se ha perdido por completo. Voy a transcribir un párrafo del escrito de Petras que me parece necesario para entender bien lo que está sucediendo, en su opinión, que suscribo completamente, al menos por lo que he observado en el caso de México, a lo que ya hemos hecho algunas referencias.

“(…)Es evidente que las políticas de ajuste sólo proporcionan recursos a corto plazo, al tiempo que deprimen los mercados y debilitan la capacidad de producir, lo que crea un ciclo de endeudamiento, crisis de balanza de pagos y fuga de capitales. La erosión de la confianza de las clases media y obrera va acompañada del descenso social de apoyantes clave del modelo neoliberal; no sólo los pobres y los empleados públicos, sino también los sectores de la clase profesional y empresarial afectados duramente por las deudas contraídas en dólares y la devaluación de los ingresos. En esta fase de declinación- [en la que se encuentran en 1996 los países latinoamericanos que han aplicado políticas neoliberales, es decir, todos, salvo Cuba, podemos decir, sin error]-, algunos sectores de la clase media, la burocracia sindicalizada e incluso las fuerzas armadas y la jerarquía eclesiástica rompen con el régimen neoliberal. En la esfera política, el régimen neoliberal depende cada vez más de la fuerza militar para imponer sus medidas y conservar el poder, -[subrayo]- lo que pone en tela de juicio la legitimidad del régimen. (…)”

La política neoliberal tiene que enfrentar, cada vez más, las reacciones de las fuerzas populares, que se han manifestado en movimientos campesinos como los de Chiapas y otros no tan organizados en los estados del sur de la república mexicana, constituyen, en opinión de Petras, “un atisbo de procesos revolucionarios que tratan de acumular fuerzas y espacios políticos para mantener la lucha”. En Brasil se fortalecen los movimientos de campesinos que presionan al gobierno de Cardoso, quien ha tenido que recurrir, dado su poco apoyo popular, a las fuerzas militares para romper la huelga de trabajadores petroleros.

Lo que propone hacer James Petras es trabajar por el mantenimiento de una ética socialista, que implica la lucha por una cultura no de élites millonarias, sino que se manifieste en las calles, en la música y el teatro y el cine populares, que “confrontan las contradicciones del individualismo y el imperialismo cultural, el consumismo y la

pobreza". Esta ética no se puede imponer ni forzar, ha de ser voluntaria, aunque parece ser que las propias condiciones enajenantes que el neoliberalismo "individualista" trata de imponer, ayuda a que surja esa voluntad que lleva a la necesaria "conciencia social" solidaria, en el barrio, el trabajo, el campo. Como dice Petras: "(...) La forma en que uno busca sus intereses materiales o de clase es una cuestión ética: buscar el progreso social a través de la corrupción política- [podemos añadir, o "intelectual"]- o a través de la solidaridad social".

Podemos terminar este último capítulo con estas palabras de Petras, intelectual que ha mostrado el camino de la opción de una ética socialista, palabras que al menos abren un camino posible y, me parece, necesario, a la libertad.

"(...) Las decisiones colectivas de los trabajadores de Tierra del Fuego y de Oruro, las decisiones de los trabajadores rurales sin tierras de Brasil o de Paraguay para ocupar edificios municipales o tierras, no son sólo acerca de necesidades materiales; son también una afirmación de su propio valor, su dignidad y capacidad de gobernarse a sí mismos, de convertirse en seres humanos plenos y compartir la amistad y las relaciones íntimas sin la constante amenaza del abuso, el hambre y el temor.

El factor subjetivo hoy en día es el gran terreno de lucha- [se refiere Petras a la necesidad de esa consolidación de la conciencia de clase como sujetos de la historia, por parte de la clase trabajadora, a través no sólo de luchas económicas, sino además en el terreno de la "cultura"]-: las condiciones económicas y sociales para el derrocamiento del neoliberalismo se están recreando cada día en todos los países, centros de trabajo y barrios. Lo necesario es la creación- [subrayo]- continua de una nueva conciencia social, de una cultura, y una ética, para convertir estas condiciones en bases para la transformación."

Creo, tras los esfuerzos que he realizado para estudiar críticamente el problema de la liberación latinoamericana, que en este proyecto alternativo, en la elaboración de los planes políticos que será necesario elaborar, necesariamente, pueden jugar un interesante papel, tanto los teólogos como los filósofos de la liberación, a condición, ambos, de que abandonen todo tipo de "dogmatismos". En el caso de los teólogos, creo que es una condición sine qua non, un requisito imprescindible, que rompan con El Vaticano, para consolidar el proyecto de vinculación de los valores "salvables" del cristianismo de izquierda, hoy debilitado por el alejamiento gradual, pero creciente, de los métodos de las ciencias sociales. Los filósofos latinoamericanos que, más o menos con valiosos aportes en el sentido de que han trabajado con el convencimiento y el afán de que sus métodos historicistas, - excesivamente influidos por el "psicologismo historicista" y el raciovitalismo orteguiano- vía José Gaos y sus admiradores- adoptado sin la necesaria crítica filosófica- serían realmente el modo más adecuado para contribuir a la liberación de estos pueblos tan "perseguidos" por capitalismo imperialista. Estos habrán de trabajar, al igual que los teólogos, con mayor conciencia de la enorme e ineludible labor desarrollada por sociólogos, científicos políticos y economistas, a sabiendas de que no por ello abandonan el necesario trabajo de crítica, desde ese saber de "segundo grado" que es la labor de la filosofía. Evidentemente, además, la única manera de "vencer al enemigo", es conociéndolo a fondo, pero siempre alerta para no caer en el error de subestimarlos, cosa que sucede en ocasiones cuando se es excesivamente generoso y noble, cosa de la que pueden realmente presumir los pueblos de Nuestra América, nunca los europeos o estadounidenses. Y no quiero con ello decir que tanto en Estados Unidos como en Europa no haya generosidad y

nobleza, por supuesto. Se trataría, precisamente, de buscar esa colaboración de fuerzas liberadoras para la labor común de lucha por el socialismo, que, creo, es el pequeño grano de arena que están tratando de sembrar, como una semilla de esperanza, las universidades de Las Villas, en Cuba, y de Oviedo, en Asturias, España, a través de un interesante proyecto filosófico materialista en curso desde hace dos años. Frente a otros muchos proyectos que hay promovidos desde los gobiernos latinoamericanos y español, quizá sea este el único que tiene muy claro el objetivo, en el sentido de que hay que apostar y trabajar por un pensamiento fuerte, materialista, que enfrenta al otro pensamiento, que reivindica el posmoderno “pensamiento débil”, en el que ya no habrá lugar para proyectos sociales globales, sino meras discusiones sobre problemas parciales (el aborto, los debates presupuestarios, casuística en la ética, etc.), lo que implica que la división política entre partidos de derecha y de izquierda pierde su razón de ser, debido a que la única alternativa actualmente posible es la del mercado como único Dios verdadero, y el objetivo primordial de eliminar inclusive el socialismo democrático de corte “escandinavo” como modelo real y factible, desmantelando el llamado Estado de Bienestar, y donde se soñó con él, eliminar de la sociedad ese sueño posible.

BIBLIOGRAFIA

Varios Autores:*Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*;Unión editorial;Madrid 1990;AEDOS(Asociación para el estudio de la doctrina social de la Iglesia).

El análisis filosófico en América Latina;F.C.E.;México 1985

Teología negra.(Teología de la liberación).Sígueme;Salamanca 1974

Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx;Universidad Autónoma de Puebla;Puebla(México)1980

Nuestra América contra el V centenario;Txalaparta Ed.;Bilbao 1989

Estudios de Historia de la Filosofía en México;Universidad Nacional Autónoma de México;México 1985

Historia de la cuestión agraria mexicana;dos tomos;Siglo XXI Ed.-CEHAM(Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México);México 1990

América Latina, Historia y destino,(Homenaje a Leopoldo Zea);Tres tomos;tomos I y II:UNAM;México 1992;Tomo III:Universidad Autónoma del Estado de México;Toluca(Edo.de México)1993

Movimientos populares en la historia de México y América Latina;UNAM;México 1987

La Iglesia en Centroamérica,(Guatemala,El Salvador y Honduras);Centro de Estudios Ecuménicos;México 1988

Oaxaca una lucha reciente:1960-1978;Eds.Nueva Sociología;México 1978

Comisión de Derechos Humanos,Grupo Parlamentario del PRD(Partido Revolucionario Democrático);*La violencia política en México:un asunto de Derechos Humanos*;Ed.del Grupo Parlamentario del PRD;México 1992

Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano;Eds.Pasado y Presente(distribuido por Ed.Siglo XXI);México 1980,2ªEd.

Iglesia y Estado en América Latina;Centro de Reflexión Teológica;México 1979

Puebla'78,temores y esperanzas;Centro de Reflexión Teológica;México 1978

La Iglesia en El Salvador;UCA Editores,(Universidad Centroamericana José Simeón Cañas);San Salvador 1982,2ªEd.

El nuevo orden mundial, (o la conquista interminable); Ed. Txalaparta; Navarra 1991

José de Acosta; *De procuranda indorum salute*. Vol II: Educación y evangelización; Centro Superior de Investigaciones Filosóficas; Madrid 1987

Historia natural y moral de las Indias; Eds. Atlas; Madrid 1954 (Tomo LXXIII de las O. Completas)

Francisco Álvarez Uría; "De la policía de la pobreza a las cárceles del alma"; *El Basilisco* (Oviedo); N° 8-1ª época (1979)

David Alvargonzález; *Ciencia y materialismo cultural*; Universidad Nacional de Educación a Distancia; Madrid 1989

H. Assman; *Teología desde la praxis de liberación*; Sigueme; Salamanca 1973

H. Amezcua; *Veracruz: sociedad, economía, política y cultura*; UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1990

Samir Amin; Charles Bettelheim; et. al.; *Imperialismo y comercio internacional, (el intercambio desigual)*; Siglo XXI Edts.; 9ª ed.; México 1984

Alan Angell; *Partidos políticos y movimiento obrero en Chile, (de los orígenes hasta el triunfo de la Unidad Popular)*; Eds. ERA; México 1974

Karl-Otto Apel; Enrique Dussel; et. al.; *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*; Siglo XXI Eds. - UAM Iztapalapa; México 1992

José María Arguedas; *Formación de una cultura nacional indoamericana*; Siglo XXI Eds.; 5ª ed. México 1989

Arturo Argueta; WARMAN, Arturo, (Coord.); *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*; UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades) - M.A. Porrúa, Gr. editor; México 1991

- *Movimientos indígenas contemporáneos en México*; UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades) - M.A. Porrúa, Gr. Editor; México 1993

Leopoldo Ayala; *Vivirás América*; Siglo XXI Ed.; 3ª Ed. México 1975

Julia Baez; Fausto Burgueño Lomelí; et. al.; *Imperialismo y economía en América Latina*; UNAM (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos); México 1989

Sergio Bagú; *La idea de Dios en la sociedad y en los hombres*; Siglo XXI Ed.; México 1989

Roberto Bardini; *Moon: el imperio contraataca*; Ed. Palabra; México 1988

Anne Bar-Din, (compiladora); *Los niños marginados en América Latina*; UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1995

Roger Bartra; *Estructura agraria y clases sociales en México*; Eds. ERA-Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM; 9ª Ed. México 1987

Campesinado y poder político en México; Ed. ERA; México 1982

Peter L. Berger; *Para una teoría sociológica de la religión*; Ed. Kairós; Barcelona 1967

Peter Berger, et al.; *Un mundo sin hogar*; Sal Terrae; Santander 1979

Henri Bergson; *Les deux sources de la morale et de la religion*; PUF; Paris 1932

Mauricio Beuchot; *Filosofía y derechos humanos*; Siglo XXI Ed.; México 1993

Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas; Anthropos; Barcelona 1994

Phillip Berryman; *Teología de la liberación*; Siglo XXI Ed.; México 1989

Roberto Blancarte (coordinador); *Religión, Iglesias y democracia*; La Jornada Eds.- UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1995

Roberto Blancarte; Adolfo García de la Sierra; et. al; *Las iglesias evangélicas y el Estado mexicano*; Centro de Comunicación Cultural, CUPSA, A.C.; México 1992

Ernst Bloch; *El ateísmo en el cristianismo*; Taurus; Madrid 1983

El principio esperanza; 2 Vols.; Aguilar; Madrid 1979

Derecho natural y dignidad humana; Aguilar; Madrid 1980

Leonardo Boff y Clodovis Boff; *¿Cómo hacer teología de la liberación?*; Paulinas; Madrid 1986

Leonardo Boff; *Y la Iglesia se hizo pueblo. Ecclesiogénesis*; Sal Terrae; Santander 1986

El destino del hombre y del mundo; Sal Terrae; Santander 1982

El rostro materno de Dios; Paulinas; Madrid 1979

El Ave María; Sal Terrae; Santander 1982

Encarnación; Sal Terrae; Santander 1985

Gracia y liberación del hombre; Cristiandad; Madrid 1980

Iglesia: carisma y poder; Sal Terrae; Santander 1982

Jesucristo el liberador; Sal Terrae; Santander 1980

Jesucristo y la liberación del hombre; Cristiandad; Madrid 1981

La misión del teólogo en la Iglesia; Verbo Divino; Etella 1991

La nueva evangelización;Sal Terrae;Santander 1991

La resurrección de Cristo;Sal Terrae;Santander 1980

La Santísima Trinidad es la mejor comunidad;Paulinas;Madrid 1990

La Trinidad,la sociedad y la liberación;Paulinas;Madrid 1987

Los sacramentos de la vida;Sal Terrae;Santander 1981

Quinientos años de evangelización;Sal Terrae;Santander1992

Teología desde el lugar del pobre;Sal Terrae;Santander 1986

M?Lastra Bosque;Ricardo Melgar(compiladores);*Perú contemporáneo.El espejo de las identidades*;UNAM(Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos);México 1993

Gustavo Bueno Martínez;*El animal divino(ensayo de una filosofía materialista de la religión)*;Pentalfa;Oviedo(España)1985

Ensayos materialistas;Taurus;Madrid1972

“Reliquias y relatos”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?1-1? época(1978)

“En torno al concepto de Ciencias Humanas.(La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias)”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?2-1? época(1978)

-“Discurso”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?2-1?época(1978)

-“Detereminismo cultural y materialismo histórico”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?4-1? época(1978)

-“Sobre el concepto de espacio antropológico”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?5-1?época(1978)

-“Ensayo de una teoría antropológica de las ceeremonias”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?16-1?época(1984)

--“Los intelectulaes,esos impostores”;*Los cuadernos del Norte(Oviedo)*;Año IX,N?48(1988)

-“La teoría de la esfera y el descubrimiento de América”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?1-2?época(1989)

-“La ética desde la izquierda”;*El Basilisco(Oviedo)*;N?17-2? época;1994

-Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión;Mondadori;Madrid 1989

-*Materia*;Pentalfa;Oviedo 1990

-----; *Nosotros y ellos*;Pentalfa;Oviedo 1990

-*Primer Ensayo sobre las categorías de las "Ciencias políticas"*; Cultural Rioja; Gobierno de La Rioja y Ayuntamiento de Logroño; La Rioja 1991

-*Etnología y utopía*; Júcar; Madrid-Gijón 1987(2ª Ed.)

-*El mito de la cultura*; Prensa Ibérica; Barcelona; 1996

Gustavo Bueno Sánchez; *Proyecto para una Historia de la Filosofía española*; Mimeo; Oviedo; 1991

Mario Bunge; "An alternative to capitalism and Socialism"; *Concordia*(Aachen, Alemania); N°25(1994)

Victor Bulmer-Thomas; *The new economic model in Latin America and its income distribution and poverty*; Macmillan Press/Institute of Latin American Studies, Univ. of London; London 1996

Elizabeth Burgos; *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*; Seix-Barral; Barcelona 1992

A. Calvo; Anna M. Garza; M. F. Paz; Juana M. Ruiz; *Voces de la Historia, (Nuevo San Juan Chamula; Nuevo Huixtán; Nuevo Matzám)*; UNAM; Centro Regional de investigaciones Multidisciplinarias; Cuernavaca (Morelos) 1994

Ernesto Cardenal; *El Evangelio en Solentiname*; Ed. Nueva Nicaragua-Eds. Monimbó; 4 vols. Managua (Nicaragua) 1979 (Hay edición en Ed. Sígueme, Salamanca, 1978)

Alberto Cardín; *Tientos etnológicos I*; Júcar; Madrid-Gijón 1986

-*Lo próximo y lo ajeno (Tientos etnológicos II)*; Icaria; Barcelona 1990

Ralph Della Cava; "Iglesia y apertura en Brasil, 1974-1985"; *Síntesis*(Madrid); N°12(1990)

F. S. Ciro Cardoso; Héctor Brignoli Pérez; *Historia económica de América Latina*; Ed. Crítica; Barcelona 1987, 4ª Ed.; 2 Vols.

Héctor Cisneros; Magalí Daltabuit; et. al; *Mujer rural y medio ambiente en la Selva Lacandona*; UNAM (Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias); Cuernavaca (Morelos) 1994

Juan Teillery Castaigns; *Dinero, valor y precios. (Un análisis estructural cuantitativo sobre México)*; Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco; México 1984

Horacio Cerutti Guldberg; *Filosofía de la liberación latinoamericana*; F. C. E.; México 1983

-*Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*; Universidad de Guadalajara; Guadalajara (México) 1986

-*De varia utópica, (ensayos de utopía III)*; Publicaciones Universidad Central (Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe); Bogotá 1989

-*Presagio y tónica del descubrimiento*;UNAM,(Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos);México 1991

José Comblin, et al.;*Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*;Ed.Trotta;Madrid 1993

Miguel Concha Malo,(coordinador);*Los derechos políticos como derechos humanos*;La Jornada Eds.-UNAM(Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades);México 1994

Miguel Concha Malo,Oscar Gari González;*et.al.*;*La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*;Siglo XXI.Ed.-UNAM(Instituto de Investigaciones Sociales);México 1986

Enrique Contreras Suárez;María E.Jarquín;Gerardo Torres Salcido(compiladores);*Pobreza,marginalidad e informalidad*(Una bibliografía mexicana 1960-1990);UNAM,(Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades);México 1992

Oscar Correas;*Crítica de la ideología jurídica.(Ensayo sociosemiológico)*;UNAM(Instituto de Investigaciones Jurídicas);México 1993

Ana M.Chavez G.;David Moctezuma N.;Francisco Rodríguez H.;*El combate a la pobreza en Morelos,(aciertos y desaciertos de Solidaridad)*;UNAM(Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinares);Cuernavaca(Morelos)1994

Noam Chomsky;*Ilusiones necesarias(control del pensamiento en las sociedades democráticas)*;Libertarias;Madrid 1992

Año 501(La conquista continúa);Libertarias;Madrid 1993

La cultura del terrorismo;Eds.B;Madrid 1989

Crónicas de la discrepancia;Visor;Madrid 1993

El nuevo orden mundial(y el viejo);Crítica;Barcelona 1996

Noam Chomsky y Edward Herman;*Los guardianes de la libertad(Propaganda,desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas)*;Crítica;Barcelona 1990

Cayetano De Lella;Ana M.Ezcurra;*La U.P.I.en Puebla(Manipulación ideológica de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)*;Centro de Estudios Ecueménicos-Lima;CELADEC;México 1980

Karlheinz Deschner;*Opus diaboli(catorce ensayos irreconciliables en la viña del señor)*;Yalde;Zaragoza(España)1990

Agustín Díaz Arenas;*Relaciones internacionales de dominación.(Fases y facetas)*;Siglo XXI Colombia Ed.;Bogotá(s/f)

- Wilhem Dilthey; *Hegel y el idealismo*; Obras Comp.; Vol.V; México; México 1956
- Bárbara Driscoll; Mónica Vereza, (coordinadoras); *La administración Clinton*; UNAM (Centro de Investigaciones sobre América del Norte); México 1995
- Marie-Hélène Duprat; *La dette latino-américaine: quelle politique pour quelle crise?*; Masson; París 1991
- Pierre Durand; *Nanacatlán (sociedad campesina y lucha de clases en México)*; F.C.E.; México 1986
- Enrique Dussel; *Método para una filosofía de la liberación*; Sígueme; Salamanca 1974
- *Historia de la Iglesia en América Latina*; Mundo Negro; Madrid 1992; 6ª Ed. española
- *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*; Siglo XXI Ed.-UAM Iztapalapa; México 1990
- *Hacia un Marx desconocido*; Siglo XXI Ed.-UAM Iztapalapa; México 1988
- *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*; Siglo XXI Ed.; México 1991, 2ª Ed.
- : *Teología de la liberación*; Potrerillos Edit.; México 1995
- (compilador); *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina)*; Siglo XXI Ed.-UAM Iztapalapa; México 1994
- Documentos de la Iglesia; *Concilio Vaticano II*; BAC; Madrid 1981
- Documentos del CELAM; *Medellín (Colombia)*; 1968
- *Puebla (México)*; BAC; Madrid 1979
- *Santo Domingo (República Dominicana)*; 1992; Paulinas; Madrid 1992
- DOCUMENTOS del Papa Juan Pablo II; *La preocupación social de la Iglesia ("carta encíclica **sollicitudo rei socialis**)*; BAC; Madrid 1988
- *Dives in misericordia ("carta encíclica **rico en misericordia**")*; Paulinas; Madrid 1980
- *Veritatis splendor ("carta encíclica **el esplendor de la verdad**")*; San Pablo; Madrid 1993
- Isabel Eguilaz; *Los indios del nordeste de Méjico en el siglo XVIII*; Universidad de Sevilla; Sevilla 1965
- Ignacio Ellacuría; *Filosofía de la realidad histórica*; Ed. Trotta y Fundac. Zubiri; Madrid 1991
- I. Ellacuría; Jon Sobrino, et al.; *Mysterium liberationis*; 2 Vols.; Trotta; Madrid 1990

Jesús Espeja; *¿Qué es eso de ... Teología de la liberación?*; ElBicho; Bogotá 1986

Patricia Espinosa H.; Antonio Oriol A.; Francisco Vargas A.; *Siete pecados capitales del siglo XX*; Instituto Politécnico Nacional; México 1993

Jaime Estay Reyno; *La concepción general y los análisis sobre la deuda externa de Raúl Prebisch*; Siglo XXI Ed.; México 1990

Alba Estrada Castañón; *Guerrero. Sociedad, economía, política, cultura*;

UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1994

Ana M. Ezcurra; *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*; Nuevomar; México 1983

- *El Vaticano y la administración Reagan*; IEPALA-Fundamentos; Madrid 1986

Orlando Fals Borda; *El reformismo por dentro en América Latina*; Siglo XXI Ed.; México 1974; 2ª Ed.

- *Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968)*; Siglo XXI Ed.; México 1980; 6ª Ed.

Franz Fanon; *Los condenados de la*

Tierra; F.C.E.; México 1963 (7ª reimp. 1983)

Carlos Fazio; *Samuel Ruiz, el caminante*; Espasa Calpe; México 1994

--- *El tercer vínculo. De la teoría del caos a la teoría de la militarización*; Joaquín Mortiz; México 1996

Julio Feo; Akio Hosono; George W. Landau; *América Latina en la encrucijada, (el desafío a los países de la Trilateral)*; Tecnos-Centro de estudios de Política Exterior; Madrid 1990

Carlos Figueroa Ibarra (Compil.) *América Latina, violencia y miseria en el crepúsculo del siglo*; Univ. Aut. de Puebla/Asoc. Latinoam. de Sociología; México 1996

Ricardo Florés Magón; *Antología*; UNAM; México 1970

Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.); *El Vaticano II, veinte años después*; Cristiandad; Madrid 1985

- *Conceptos fundamentales del cristianismo*; Trotta; Madrid 1993

Elsa Cecilia Frost; *Las categorías de la cultura mexicana*; UNAM; México 1972

Celso Furtado; *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*; Siglo XXI eds.; México 1969

-*La economía latinoamericana, (formación histórica y problemas contemporáneos)*; Siglo XXI Ed.; México 1985; 18ª Ed.

Hans-Georg Gadamer; *Verdad y método, (fundamentos de una hermenéutica filosófica)*; Ed. Sígueme; Salamanca 1991

Eduardo Galeano; *Las venas abiertas de América Latina*; Siglo XXI Eds.; Madrid 1985 (6ª ed. en España)

Gallegos Rocaful; *La visión cristiana del mundo económico*; Taurus; Madrid 1959

Gastón García Cantú; *El pensamiento de la reacción mexicana*; (Antologías); Dos Tomos: I (1810-1859), II (1860-1926); UNAM; México 1994

G. Girardi; *La túnica rasgada*; Sal Terrae; Santander 1991

J. Girardi; *Cristianismo y liberación del hombre*; Sígueme; Salamanca 1971

Giulio Girardi; *La conquista permanente (el cristianismo entre la paz del imperio y la paz de los pueblos)*; Eds. Nicarao; Nicaragua 1992

Pablo González Casanova, (Coordinador); *América Latina: Historia de medio siglo*; 2 VOLS.; Siglo XXI eds.-UNAM (Instituto de Investigaciones Sociales; México 1991; 8ª Ed (Vol. I) y 7ª Ed. (Vol. II)

----- (coordinador); *Cultura y creación intelectual en América Latina*; Siglo XXI Ed.-UNAM (Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad de las Naciones Unidas (Tokio); México 1984

----- (coordinador); *Primer informe sobre la democracia : México 1988*; Siglo XXI Ed.-UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1989; 2ª Ed.

----- (coordinador); *Segundo informe sobre la democracia: México el 6 de julio de 1988*; Siglo XXI Ed.-UNAM (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1990

-*La democracia en México*; Ed. ERA; México 1993; (1ª Ed. 1965)

-*Imperialismo y liberación (una introducción a la historia contemporánea de América Latina)*; Siglo XXI Ed.; México 1991, 9ª Ed.

-*Los militares y la política en América Latina*; Eds. Océano; México 1988

Enrique González Rojo; *Los trabajadores manuales y el partido*; Ed. Domés; México 1986

Pablo Guadarrama; *Marxismo y antimarxismo en América Latina*; Ed. Política; La Habana-Eds. El Caballito; México 1994

Gustavo Gutiérrez; *En busca de los pobres de Jesucristo*; Sígueme; Salamanca 1993

-*Teología de la liberación(perspectivas)*;Sígueme;Salamanca 1990(14ªEd. revisada y aumentada)

-*Beber en su propio pozo*;Sígueme;Salamanca 1984

-*Dios o el oro de las Indias*;Sígueme;Salamanca 1989

-*El Dios de la vida*;Sígueme;Salamanca 1992

-*En medio de la asamblea*;Verbo Divino;Estela,Navarra 1992

-*Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*;Sígueme;Salamanca 1986

-*La fuerza histórica de los pobres*;Sígueme;Salamanca 1982

-*La verdad os hará libres*;Sígueme;Salamanca 1990

Marta Harnecker;*Con la mirada en alto(Hª.de las Fuerzas Armadas de Liberación Farabundo Martí a través de entrevistas con sus dirigentes)*;Tercera Prensa;Donostia,Guipuzkoa 1991

Marvin Harris;*Antropología cultural*;Alianza;Madrid 1990

Stephen A.Hasam;"Tráfico de infantes y nueva inserción de América Latina en el mercado mundial";en C.Figueroa(Comp.)*América Latina,violencia y miseria en el crepúsculo del siglo*.U.A..Puebla/As.Latinoam.de Sociología;México 1996

F.A.Hayek;*La fatal arrogancia,(los errores del socialismo)*;Unión editorial;Madrid 1990

-*Los fundamentos de la libertad*;Unión editorial;Madrid 1991

Franz Hinkelammert;*Las armas ideológicas de la muerte*;Sígueme;Salamanca 1978

-----:*Crítica a la razón utópica*;Ed.DEI(Departamento Ecuménico de Investigaciones);San José,Costa Rica 1990;2ªEd.

--*Democracia y totalitarismo*;Ed.DEI;San José,Costa Rica 1990;2ªEd.

Pierre Jalée;*El imperialismo en 1970*;México;SigloXXI;1971

Karl Kautsky;*La esencia del cristianismo*;Sígueme;Salamanca 1974

Peter H.Kolvenbach;*Fieles a Dios y al hombre*;Paulinas;Madrid 1991

Alejandro Korn;*Ensayos críticos sobre filosofía,ciencias y letras*;Eds.Claridad;Buenos Aires(s/f)

--*La libertad creadora*;Eds.Claridad;Buenos Aires(s/f)

--*Influencias filosóficas en la evolución nacional*;Eds.Claridad;Buenos Aires(s/f)

- Walter Krickeberg; *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*; F.C.E.; México 1971
- Paul Krugman; *La era de las expectativas limitadas*; Ariel; Madrid 1990
- Paul Kurtz; *Filosofía norteamericana en el siglo veinte*; F.C.E.; México 1972
- Jacques La Faye; *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*; F.C.E.; Madrid 1977
- Emmanuel Levinas; *De otro modo que ser o más allá de la esencia*; Sígueme; Salamanca 1987
- J.B.Libanio; *Dios y los hombres*; Verbo Divino; Navarra 1992
- *Teología de la liberación*; Sal Terrae; Santander 1989
- Julio Lois; *Teología de la liberación (opción por los pobres)*; IEPALA; Madrid 1984
- Henri de Lubac (Cardenal); *Diálogo sobre el Vaticano II*; BAC; Madrid 1985
- Georg Lukacs; *Historia y conciencia de clase*; Grijalbo; México 1969
- Mario Magallón Amaya; *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. (Una filosofía en la historia)*; UNAM (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos); México 1991
- Ruy Mauro Marini; Marga Millán, (compiladores); *La teoría social latinoamericana*; UNAM, (Coordinación de Estudios Latinoamericanos, Fac. de Ciencias Políticas y Sociales); México 1994; 2 Vols.
- (Coordinadores); *La teoría social latinoamericana*; Eds. El Caballito; México 1994; 2 Vols. [se trata de dos obras diferentes]
- J.M. Martín Medem; *Niños de repuesto. (Tráfico de menores y comercio de órganos)*; Edit. Complutense; Madrid 1994
- F. Martínez Díez; *Teología latinoamericana y teología europea*; Desclée; Bilbao 1989
- Reyes Mate; *El ateísmo, un problema político: el fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del Concilio Vaticano I*; Salamanca Sígueme 1973
- Tzvi Medin; *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*; UNAM; México 1992
- M. C. Mejía Piñeros; Sergio Sarmiento Silva; *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*; Siglo XXI Ed.-UNAM (Instituto de Investigaciones Sociales); México 1991, 2ª Ed.
- Manuel Mejido; *México amargo*; Siglo XXI; México 1973
- Salvador Méndez Reyes; *Eugenio de Aviraneta y México*; UNAM (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos); México 1992

Lorenzo Meyer; José L. Reyna, (coordinadores); *Los sistemas políticos en América Latina*; Siglo XXI Ed.-Universidad de las Naciones Unidas; México 1989

Francisco Miró Quesada; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*; Fondo de Cultura Económica; México 1981

Oscar Monroy Riverea; *Danza de Pueblo Nuevo*; Alta Primería Pro Arte y Cultura A.C.; México 1994

Barrington Moore; *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*; UNAM (Instituto de Investigaciones Sociales); México 1989

Guido Münch; *Etnología del istmo veracruzano*; Universidad Nacional Autónoma de México; México 1983

Bernabé Navarro B.; *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*;

Universidad Nacional Autónoma de México; México 1983

Michael Novak; *Teología de la liberación, (¿en verdad liberará?)*; Diana; México 1994, 2ª Ed.

James O'Connor; *Crisis de acumulación*; Península; Barcelona 1987

Edmundo O'Gorman; *La invención de América*; Fondo de Cultura Económica; México 1984; 2ª Ed.

Antonio Oriol; Francisco Vargas A.; *El mexicano, (raíces de la mexicanidad)*; Instituto Politécnico Nacional; México 1993

Rudolf Otto; *Lo santo (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios)*; Alianza; Madrid 1980

Luis Pazos; *¿Por qué Chiapas?*; Diana; México 1994

James Petras; *Clase, Estado y poder en el tercer mundo*; Fondo de Cultura Económica; México 1986

-“Alternativas al neoliberalismo en América Latina (perspectivas para la liberación)”;

diario *Excelsior* (México) (28 de julio de 1995)

James Petras; Steve Vieux; *¿Hagan juego!*; Icaria; Barcelona; 1995

Rafael Plá León; *Una lógica para pensar la liberación de América*; Ed. de Ciencias Sociales; La Habana 1994

Ricardo Pozas; Isabel H. de Pozas; *Los indios en las clases sociales de México*; Siglo XXI Ed.; México 1985, 14ª Ed.

Gonzalo Puente Ojea; *El evangelio de Marcos (Del Cristo de la fe al Jesús de la Historia)*; Siglo XXI; Madrid 1992

-*Fe cristiana, Iglesia, poder*; Siglo XXI; Madrid 1991

-*Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*; Siglo XXI; Madrid 1979

-*Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno histórico*; Siglo XXI; Madrid 1989

-*Elogio del ateísmo, (los espejos de una ilusión)*; Siglo XXI Ed.; Madrid 1995

Sergio Ramírez; *Cuento nicaragüense*; Ed. Nueva Nicaragua; Mangua 1981

M? del Rayo Martínez Fierro; *Simón Rodríguez y su utopía para América*; UNAM, (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos); México 1994

Joseph Ratzinger, (Cardenal); *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación (Instrucción de la Santa Sede)*; Promoción Popular Cristiana; Madrid 1984 [esta es la llamada 1? instrucción]

Libertad cristiana y liberación ("La verdad nos hace libres"); Promoción Popular cristiana; Madrid 1986 [esta es la llamada 2? instrucción]

Una mirada a Europa; Rialp; Madrid 1993

J. Ratzinger y Vittorio Messori; *Informe sobre la fe*; BAC; Madrid 1985 (5? ed.)

Charles A. Reilly; Martín de la Rosa, (coordinadores); *Religión y política en México*; Siglo XXI Ed. - Centro de Estudios México-Estados Unidos de la U. de California en San Diego; México 1985

Darcy Ribeiro; *El dilema de América Latina*; Siglo XXI Ed.; México 1988, 13? Ed.

Octavio Rodríguez; *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*; Siglo XXI Ed.; México 1988; 6? Ed.

Arturo A. Roig; *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*; UNAM, (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos); México 1981

Marcos Roitmann; *América Latina en el contexto del V Centenario*; Revolución; Madrid 1991

Marcos Roitman; *América Latina en el proceso de globalización. Los límites de sus proyectos*; UNAM, (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1994

Miguel Rojas Mix; *Los cien nombres de América*; Lumen; Barcelona 1991

César Romero; *Marcos, ¿un profesional de la esperanza?*; Planeta; México 1994

Elena Ronzón; *Antropología y antropologías*; Pentalfa; Oviedo 1991

Alain Rouquié; *América latina, introducción al extremo Occidente*; Siglo XXI; México 1994, 2ª Ed.

Mª Carmen Rovira; *Eclécticos portugueses del siglo XVIII*; Universidad Nacional Autónoma de México; México 1979

Augusto Salazar Bondy; *La Filosofía en el Perú*; Ed. Universo; Lima, Perú 1967

- *Bartolomé o de la dominación*; Ciencia Nueva; Argentina 1974

- *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; Siglo XXI; México 1992; 12ª Ed.

David Sánchez Rubio; "Derecho alternativo en Iberoamérica"; *Jueces para la democracia* (Madrid); N°3 (1993)

- "Enrique Dussel: el lenguaje tecnológico como mecanismo encubridor del trabajo vivo. Su prioridad axiológica y jurídica". *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid); Tomo XI, Nva. época (1994)

- "Algunas consideraciones sobre la democracia: el caso latinoamericano"; *Cuadernos Americanos* (México); N°49 (nueva época) (1995)

Adolfo Sánchez Vázquez; *Praxis y Filosofía* (ensayos en homenaje a A. Sánchez V.); Grijalbo; México 1985

- *Filosofía de la praxis*; Grijalbo; México 1980

- *Ciencia y revolución*; Grijalbo; México 1982

- *Estructuralismo y marxismo*; Grijalbo; México 1970

- *Rousseau en México*; Grijalbo; México 1969

John Saxe Fernández; *NAFTA: los cruces de la geopolítica y geoeconomía del capital*; UNAM, (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1994

Juan Carlos Scannone; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*; Cristiandad; Madrid 1987

- *Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos*; Sigueme; Salamanca 1976

Lindy Scott; *Salt of the Earth, (a socio-political history of Mexico City evangelical protestants (1964-1991))*; Ed. Kyrios; México 1991

Juan Luis Segundo; *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*; Cristiandad; Madrid; 1985

Irene Selser; *Cardenal Obando*; Centro de Estudios Ecuménicos; México 1989

Gregorio Selser; *Cartas sobre la OEA, Cuba y Venezuela*; Unión Revolucionaria Nicaragüense; Buenos Aires 1959

-*La conferencia de cancilleres*;Ed.Propósitos;s/1;s/f

-CIA,(*De Dulles a Raborn*);Eds.de Política Americana;s/1;s/f

-*De la CECLA a la MECLA,(o la diplomacia panamericana de la zanahoria*;Carlos Samonta Ed.;Buenos Aires 1972

-*De cómo Nixinger desestabilizó a Chile*;s/ed;Buenos Aires 1975

-*Apuntes sobre Nicaragua*;Nueva Imagen-CEESTEM(Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo);México 1981

-*El pequeño ejército loco,(Sandino y la operación México-Nicaragua)*;Ed.Abril;Buenos Aires 1984;2 Vols.

-----;*Sandino,general de hombres libres*;Ed.Abril;Buenos Aires 1984

-*Informe Kissinger contra Centroamérica*;El Día Eds.;México 1984

-“Honduras:de república bananera a enclave militar(1980-1984)”;*Revista mexicana de sociología*(México);Año XLVI/Vol.XLVI.Nº3(1984)

-*Panamá.Erase un país a un Canal pegado*;Universidad Obrera de México;México 1989

-*Nicaragua.De Walker a Somoza*;Mex-Sur;México 1984

-*El Documento de Santa Fe,Reagan y los derechos humanos*;Alpa Corral;México 1988

-*Los Documentos de Santa Fe I y II*;Universidad Obrera de México;México 1990

-*Luchas sindicales históricas de los obreros en Estados Unidos*;Universidad Obrera de México;México 1991

-*Los días del presidente Allende,(Cronología-documentos)*;UAM(Universidad Autónoma Metropolitana)Atzacapotzalco;México 1991;Archivo Salvador Allende

-*América Latina,entre la realidad y la utopía*;(En el libro colectivo del mismo título publicado en Galicia(España),por Edicóns Xerais-Aula Castelao de Filosofía;Vigo,Galicia 1992

-*La violación de los derechos humanos en los Estados Unidos*;Ed.Universidad Autónoma de Sinaloa;Culiacán,Sinaloa(México)1993.Existe una edición anterior(“agotada”),de 1989,Ed.Mestiza,México

-*Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina*;Tomo I,(1776-1848);UNAM,(Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UAM(Universidad Autónoma Metropolitana)Atzacapotzalco-Universidad de Guadalajara-Universidad Obrera de México;Preparación de la edición:Marta V.de Selser y Gabriela Selser;México 1994.NOTA:los tres tomos restantes serán publicados próximamente,ya que la obra consta de cuatro tomos.

Samuel Silva Gotay; *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe, (implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la liberación)*; Eds. Huracán; Río Piedras, Puerto Rico 1989; 3ª Ed.

Jon Sobrino; *Compañeros de Jesús. El martirio de los jesuitas salvadoreños*; Sal Terrae; Santander 1989

- *El Cristo de los ejercicios de San Ignacio*; Sal Terrae; Santander 1990

- *El principio misericordia*; Sal Terrae; Santander 1992

- *Jesús en América Latina*; Sal Terrae; Santander 1982

- *Liberación con espíritu*; Sal Terrae; Santander 1985

- *Monseñor Oscar Romero*; Sal Terrae; Santander 1990

- *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico*; Sal Terrae; Santander 1991

Ricaurte Soler; *Formas ideológicas de la nación panameña*; Centroamérica[sic]; EDUCA, (Editorial Universitaria Centroamericana), organismo de la Universidades Nacionales Autónomas de Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica), C.U. Rodrigo Facio, San José, Costa Rica 1972

Giancarlo Soler Torrijos; *La invasión a Panamá, (estrategias y tácticas para el Nuevo Orden Mundial)*; CELA, (Centro de Estudios Latinoamericanos "J. U. Arce"); Panamá 1993

José Luis Suárez Roca; *Lingüística misionera española*; Pentalfa; Oviedo 1992

Paul Sullivan; *Conversaciones inconclusas, (mayas y extranjeros entre dos guerras)*; Gedisa; México 1991

Alain Touraine; *América Latina. Política y sociedad*; Espasa Calpe; Madrid 1989

Gustavo Vargas Martínez, (compilador); *Bibliografía de Leopoldo ZEA*; Ed. Fondo de Cultura Económica; México 1992

Gianni Vattimo; *Ética de la interpretación*; Paidós; Barcelona 1991

José M. Vigil, (coordinador); *Nicaragua y los teólogos*; Siglo XXI; México 1987

Carlos M. Vilas; *América Latina en el "nuevo orden mundial"*; UNAM, (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1994

Marcos Villaman; *El auge pentecostal (certeza, identidad, salvación)*;

CAM (Centro Antonio Montesinos); México 1993

Francisco de Vitoria; *Relecciones sobre los indios*; El Búho; Bogotá, Colombia 1981

Pedro Vuskovic; *Pobreza y desigualdad en América Latina*; UNAM, (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades); México 1993

Robert Wasserstrom; *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*; Fondo de Cultura Económica; México 1989

Jaime Wheelock; *Raíces indígenas de la lucha anticolonialista en Nicaragua*; Siglo XXI Ed.; México 1986, 7ª Ed.

Corina de Yturbe; *La explicación de la Historia*; Universidad Nacional Autónoma de México; México 1981

Silvio Zavala; *Filosofía de la Conquista*; F.C.E.; México 1977

Leopoldo Zea; *El positivismo y la circunstancia mexicana*; F.C.E.-SEP; México 1985

El positivismo en México. (Nacimiento, apogeo y decadencia); Fondo de Cultura Económica; México 1968

El pensamiento latinoamericano; Ariel Seix Barral; México 1976, 3ª Ed.

Filosofía de lo americano; Colección Cuadernos Americanos N°6; CEESTEM-Ed. Nueva Imagen; México 1984

Discurso desde la marginación y la barbarie; Anthropos; Barcelona

La Filosofía americana como Filosofía sin más; Siglo XXI; México 1982

(coordinador); *América Latina en sus ideas*; Siglo XXI-UNESCO; México 1993, 2ª Ed.

Hugo Zemelman; *De la historia a la política, (la experiencia de América Latina)*; Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas; México 1989

(coordinador); *Cultura y política en América Latina*; Siglo XXI Ed.-Universidad de las Naciones Unidas; México 1990

Xavier Zubiri; *El hombre y Dios*; Alianza; Madrid 1988

Naturaleza, Historia, Dios; Alianza; Madrid 1987

INDICE Detallado

Introducción

Capítulo primero:

Introducción a la teología de la liberación latinoamericana

Primer periodo:1962-1968

Segundo periodo:1968-1979

Tercer periodo:1979-1994

Resumen esquemático de las aportaciones a lo largo de los tres periodos.

Capítulo segundo:

Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana

Las cuatro coordenadas básicas:

1)El manifiesto salteño

Exposición crítica del manifiesto salteño

2)La polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea

Esquema crítico de la posición de Salazar Bondy

Esquema crítico de la posición de Leopoldo Zea

Influencia de la polémica en la filosofía latinoamericana

Comentario “político” respecto de esta polémica

3)La cuestión de la teoría de la dependencia

A)El punto de vista socioeconómico

B)El punto de vista de la teología de la liberación

4)El populismo

Aspecto político del populismo

(Sobre el papel de los intelectuales en el populismo)

Aspecto filosófico del populismo

Capítulo tercero:

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Estudio crítico del llamado Documento de Puebla

Algunas aclaraciones de carácter gnoseológico

- 1.-La distinción “emic/etic” como primer término gnoseológico a tener en cuenta
- 2.-Las operaciones consideradas dentro del campo antropológico. Segundo elemento gnoseológico a tener en cuenta
- 3.-La relación entre el núcleo y la esencia de las religiones, en tanto componente gnoseológico decisivo para la ontología de la religión. El factor cuerpo y su relevancia
- 4.-Diferencias que caracterizan la filosofía materialista de la religión respecto de otros planteamientos sobre la cuestión aquí tratada

Una aclaración final

El Documento de Puebla

- 1.-El proceso de génesis

Concepto de liberación defendido por López Trujillo

López Trujillo y Puebla

Los aspectos políticos del proceso

El punto de vista de Enrique Dussel

El punto de vista de Gregorio Selser

- 2.-Estudio del Documento de Puebla

Palabras bellas. Hechos contundentes

Palabras del papa en referencia a Medellín

Necesidad de insistir en aclaraciones de carácter gnoseológico

?Muestras de cinismo o incoherencias lógicas?

?En qué consiste el peregrinar hacia el Reino definitivo de que se habla en Puebla?

Punto de vista de Gustavo Bueno

El problema desde la perspectiva de Jon Sobrino

Planteamiento de Gonzalo Puente Ojea

3.-Sobre el concepto de evangelización en Puebla

Método que proponemos para estudiar el concepto de evangelización(o “nueva evangelización”)

Algunos textos sobre la evangelización del Documento de Puebla

De nuevo el agustinismo político

Consideraciones del Documento acerca de las CEB(Comunidades eclesiales de base)

Relaciones entre evangelización y cultura,según Puebla

Dominio sobre las motivaciones antropológicas.Aclaración crítica

Posición de la Iglesia al respecto

Posición crítica respecto de la anterior

El fundamentalismo religioso

Capítulo cuarto:

Crítica de algunos planteamientos de la teología de la liberación

Sobre poder y libertad

Sobre el problema de la relación entre la Idea de Gracia y la Idea de Cultura

Exposición y crítica de algunos aspectos de las propuestas del teólogo Gustavo Gutiérrez

El libro *Teología de la liberación(Perspectivas)*

Aciertos e insuficiencias del planteamiento de Gutiérrez

Relaciones entre la “fe” y la “pobreza”

Distinción ente el Jesús histórico y el Jesús de los Evangelios

Oscar Romero y la pobreza

La pobreza y la evangelización,en tanto “política” y no en tanto “teológica”

Leonardo Boff y la pobreza

Planteamiento, no ya “ideológico”, sino “político”, de Boff

Casos ilustrativos para entender la relación fe/pobreza

Algunos datos interesantes de la biografía de Prigione

La defensa de Samuel Ruiz

El proceso visto desde dentro de la Iglesia

Capítulo quinto:

Estudio filosófico de la polémica Ratzinger-Segundo

Establecimiento de coordenadas y puntos de referencia

Contenido de la Instrucción de 1984(1?)

La “defensa” de Juan Luis Segundo

La posición de Gustavo Gutiérrez respecto de Ratzinger

Diversas posiciones teóricas sobre la teología de la liberación, desde la perspectiva de la polémica de referencia:

Gustavo Gutiérrez

El Vaticano y la administración del ex presidente de los EEUU, Ronald Reagan

El punto de vista de Michael Novak

La etnología en el Istmo veracruzano y la teología de la liberación

Puntos de vista sobre el Vaticano y la teología de la liberación

Algunos criterios que pueden ayudar a establecer una crítica filosófica sobre esta polémica Vaticano-Teología de la liberación

Alberto Cardín y el concepto de “cultos mesiánicos”

La cuestión del Informe Kissinger sobre Centroamérica, desde el punto de vista de Cardín

Cardín y los portentos

Un artículo sobre la policía de la pobreza y las cárceles del alma

Capítulo sexto:

Las sectas, un problema, ¿para quién?

La información periodística como material fundamental

Algunos datos “curiosos sobre Moon”

Jean François Revel y Moon

Sobre el llamado “Instituto Lingüístico de Verano”

Otras investigaciones sobre las sectas

Capítulo séptimo:

Ensayo de crítica filosófica de la “filosofía de la liberación

latinoamericana”

?Qué se entiende en Nuestra América por “filosofía de la liberación”?

Algunos planteamientos previos

Zea y los errores del historicismo

Espinosa como contrapunto crítico

La cuestión del estructuralismo en la filosofía de la historia

?Qué es la historia?

Algunas críticas hechas a Zea, además de la de Salazar Bondy

Pablo Guadarrama y la filosofía marxista como filosofía liberadora en América Latina

Gramsci y la interpretación de Norberto Bobbio La liberación latinoamericana según Enrique Dussel

Cuestiones previas sobre gnoseología y ontología

Crítica filosófica(materialista) de “hermenéutica”

El caso de Sartre como referente para la crítica a Dussel

El “aval” de Leopoldo Zea

Evolución de Dussel

Levinas y Dussel

Dussel y sus críticas teosóficas

El papel de la hermenéutica en la filosofía de Dussel y Apel

Capítulo octavo:

Obstáculos materiales para la liberación latinoamericana

Introducción

Introducción al planteamiento de James Petras

Génesis y evolución histórica del problema de la deuda

?Un plan secreto del FMI?

Algunas consideraciones sobre neoliberalismo y deuda

Deuda latinoamericana desde *otra* perspectiva neoliberal

Efectos nefastos para la libertad

Primer asunto: la militarización controlada

Tráfico de infantes y nueva inserción de América Latina en el mercado mundial

Conclusiones

NOTA: esperamos poder colocar en el texto(lo antes posible) las notas de pie de página, les rogamos disculpen el inconveniente.

Bibliografía

SOBRE EL AUTOR: Eliseo Rabadán Fernández

Santander, España 1952. Licenciado en filosofía por la UNAM (México) y doctor por la Universidad de Oviedo, trabaja en San Vicente de la Barquera como profesor de filosofía. Miembro del consejo de redacción de *El Catoblepas* desde su inicio, revista en la que mantiene la sección *Diablo hispano*



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata..](#)

© CEME web productions 2003 -2007