

La recepción del marxismo en la teología de J. L. Segundo:

Una cuestión de método

Javier Sasso

(Fragmentos Nº 13, Caracas, 1982)

I

La convergencia de buena parte del pensamiento católico latinoamericano con las tradiciones socialistas cuyo componente doctrinario básico es el marxismo, es uno de los datos más obvios de la realidad actual, no se trata solamente de la denuncia de tal convergencia por parte de los regímenes conservadores y sus aparatos represivos, ni del vuelco de simpatía que ha como borrado, al menos en la superficie de la conciencia latinoamericana de izquierda, su pasado anticlerical; más en profundidad, esa convergencia se ha transformado en problema para la comunidad católica misma. No son sólo sectores de pasado "integrista" los que entienden que ella compromete la especificidad del mensaje cristiano (o aun que lo adultera o lo desnaturaliza): el propio "centro" que ha emergido del revolucionario periodo de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, encuentra, en nombre de una concepción conciliadora de la unidad de los creyentes, que la dimensión trascendente del cristianismo se halla disuelta por el predominio de una temática que reduce la teología a legitimación de una determinada praxis sociopolítica.

Toda esta situación (aquí muy burdamente caracterizada, sin duda) puede enfocarse desde distintos ángulos y es susceptible de muy variadas tomas de posición. No me propongo, sin embargo, analizarla aquí, sino encarar un tema adyacente: qué vínculo hay entre lo que genéricamente podemos llamar "teología de la liberación" y lo que, demasiado esquemáticamente quizás, puede ser referido bajo el nombre "materialismo histórico y dialéctico". Pero tampoco se hará, a continuación, un desarrollo sistemático de tal tema: me limitaré a presentar y a comentar lo que un teólogo de la liberación encuentra que lo separa irremediamente del marxismo; parto de la conjetura de que un análisis del material ha de arrojar consecuencias de interés tanto histórico como conceptual.

Naturalmente, es de esperar que se pregunte con qué derecho elijo a un teólogo en particular como representativo. La respuesta, quizás paradójica, es que no lo elijo por ser tal: al optar por comentar algunos textos de Juan Luis Segundo he tenido en cuenta ciertas ventajas que este autor proporciona y que, por ahora, son de más interés. En primer lugar, si bien Segundo está profesionalmente unido a la actividad filosófica (la lectura de su tesis de 1963 sobre Berdiaeff es una prueba inequívoca de esto) no depende esencialmente, ni en su doctrina ni aun en su lenguaje, de ninguna corriente específica de la filosofía del Siglo XX. Algunos teólogos de la liberación (y más aún quizás los denominados "filósofos de la liberación") están, por ejemplo, muy influidos por la escolástica o por Heidegger o por ambas cosas a la vez; esto es una desventaja técnica desde el punto de vista que me interesa, ya que el problema de la compatibilidad o incompatibilidad de tal teología con el marxismo se encuentra opacado por el de la distancia entre la escolástica o Heidegger y la filosofía marxista. En segundo lugar, una parte muy significativa (quizás, en algún momento, mayoritaria) de los creadores y sobre todo los consumidores de la teología de la liberación ha estado comprometida con opciones políticas de izquierda incompatibles con la praxis de los grupos clásicamente marxistas (el caso argentino es o fue suficientemente palmario como para que no sea necesaria más aclaración); por lo mismo, los teólogos de este modo comprometidos presentan así también la desventaja técnica de que en ellos se mezclan las eventuales oposiciones emergentes del par cristianismo/marxismo con otras que, el menos en principio, nada tienen que ver con aquéllas. Segundo, en cambio, es, felizmente para nuestros actuales propósitos, elusivo en cuanto a una toma de posición específica más allá de una genérica opción pro socialista, lo que hace innecesario enzarzarnos en problemas laterales al presentar y comentar sus ideas.

Para terminar con estas líneas introductoras, señalaré que, en una primera instancia, he de efectuar otra reducción en mi programa; presentaré algunos textos de Segundo donde éste hace cuestión, no de "el marxismo" en general, sino del materialismo histórico como canon metodológico de la ciencia social. Se tratará de ver en qué medida hay distancia entre este canon y el ejercicio de un pensamiento de tipo teológico, y, en cierto sentido, si esta distancia ha sido adecuadamente descrita por el propio interesado.

II

La razón que impulsa al teólogo de la liberación a buscar el apoyo del materialismo histórico (en el sentido antes precisado) y, a la vez, a sentirse inconforme con él, deriva de una instancia central de su propio quehacer: para éste es esencial la sospecha de que el mensaje teológico académico tradicional (así como la práctica social mayoritaria del cristianismo) está infiltrado por intereses que, en definitiva, coinciden con los de los grupos dominadores de la sociedad. El teólogo de la liberación se abre paso en el terreno monopolizado por aquel mensaje tratando, subversivamente, de conectar las ideas recibidas con el contexto social y las luchas político-ideológicas que en él se desarrollan:

"Sin esta conexión no existe, a la larga, teología de la liberación... podrá existir una teología que trate de la liberación, pero su ingenuidad metodológica le será, tarde o temprano, fatal. Su destino será ser reabsorbida por los mecanismos más profundos de la opresión, uno de los cuales es, precisamente, incorporar un lenguaje revolucionario al lenguaje del *status quo*". (*Liberación de la Teología*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975, p. 12).

De este modo, los problemas metodológicos del teólogo (así los llama el autor, y aun, justificadamente, "epistemológicos"; cobran una significación extremadamente próxima con la que Marx le ha atribuido al análisis de las ideologías, significación que, dicho sea de paso, los autores marxistas pocas veces (o quizás nunca) han tenido en cuenta. Esta proximidad es, para Segundo, perfectamente explícita, ya que, aun cuando

"es difícil incluir a Marx entre los teólogos, y él sería el primero en protestar ante esa inclusión, no puede haber duda alguna sobre la influencia de Marx en la teología contemporánea, y muy en especial en la más imaginativa y creadora". (LT p. 19),

ya que el modo de concebir y plantear los problemas de la sociedad no podrá nunca ser en lo sucesivo lo que fue antes de Marx y, en este sentido, puede decirse que la teología latinoamericana de la liberación es "marxista" (LT p. 19 n.), del mismo modo en que es "marxista" todo pensamiento social actual, acepte o no lo que Marx dijo o cómo lo dijo.

Lo que en el materialismo histórico es decisivo para los problemas de método del teólogo de la liberación (lo que no implica que no haya otros aspectos relevantes para otros de sus problemas) puede colocarse bajo el *dictum* marxiano según el cual las ideas dominantes en un medio dado son las ideas de la clase dominante en ese medio. Este *dictum* cumple con la función de explicar al menos parcialmente, cómo puede una minoría explotadora mantener bajo control a una mayoría explotada sin recurrir permanentemente a medidas represivas de excepción, y la explicación propuesta no es otra que la de postular que quien explota en su provecho la organización social de la producción también está en condiciones de estatuir las formas adecuadas para la reproducción de ese sistema. Las "ideas", esto es, las costumbres, creencias, actitudes, expectativas, etc., cumplen, en este proceso de mantenimiento de las estructuras dadas, un papel esencial. En la medida en que la religión es parte de las instituciones sociales, las ideas dominantes en ella (y en su teología, por consiguiente) se encontrarán a su vez comprometidas en dicho proceso.

A lo largo de sus obras, Segundo ha intentado una y otra vez análisis "socioteológicos" tendientes a mostrar esta "infiltración ideológica del dogma". Estos análisis no son el tema de las presentes consideraciones: me limito a señalar aquí su, en general, muy alto poder de convicción. En *Liberación de la Teología* acontecen algunos de ellos y se alude a otros, como es el caso del análisis ideológico de la práctica

tradicional de los sacramentos y más en general, de una actividad religiosa centrada en la administración y la recepción de lo sacramental, e igualmente el examen de la concepción dominante de la "unidad" comunitaria de los fieles. Tales práctica y concepción tenderían a crear una imagen ahistórica y contras secular del mensaje cristiano, donde, en definitiva, lo único que importa en términos absolutos es la relación ritual y literal con la divinidad a través de un canon prefijado y ajeno a toda otra preocupación que no sea la de la salvación individual, en función del cumplimiento de ciertos requisitos invariables y donde jamás se puede volver preocupación cristiana dominante nada que cuestione las estructuras establecidas. La teología legitimadora de esta realidad es, lo quiera o no, legitimadora de actitudes que, o apoyan explícitamente tales estructuras o al menos neutralizan toda tentativa de alterarlas radicalmente. De este modo,

"a menos que comprenda los mecanismos ideológicos de la sociedad establecida, la teología, en lugar de pasar del borrador al limpio la palabra de Dios, es un inconsciente portavoz de las experiencias e ideas de las clases y grupos dominantes". (LT p. 47)

Siendo esto así, nada tiene de sorprendente que el examen "socioteológico" siga o pueda seguir derroteros perfectamente congruentes con los de una perspectiva histórico-materialista. Desde luego, Segundo sabe perfectamente que el meollo de ésta va más allá que el *dictum* marxiano ya señalado y que la realidad suele ser más compleja y refinada, pero nada de esto va en contra de la aludida congruencia; antes bien, la refuerza.

Sin embargo, nuestro autor encuentra insatisfactorio el análisis marxista de la religión. Este era, desde luego, previsible: ni Marx ni Engels ni menos aún Lenin tienen consideración alguna por la religión como tal; antes bien, al contrario, las "manías religiosas" pueden ser por ellos toleradas, sin duda: pero lo son con la forma más despectiva posible de la tolerancia. Ahora bien: podría pensarse que estamos aquí frente a un remanente banal del anticlericalismo de la Ilustración, y que, más allá de la oposición última entre el cristiano y el ateo en función de la incompatibilidad de sus respectivas ontologías, no hay nada que impida al teólogo de la liberación hacer uso del análisis histórico-materialista. No obstante, Segundo entiende que este análisis se ve frustrado por la actitud antirreligiosa de Marx; este plantea un problema que en principio es separable de la incompatibilidad aludida. Si pudiera probarse que tal actitud bloquea las posibilidades del análisis esto sería un importante punto epistemológico, al margen de convicciones contrapuestas en torno a la concepción global del universo. Para Segundo

"Marx, contra sus propios principios, en lugar de estudiar posibilidades particulares, concretas e históricas de la religión y de la teología, toma el camino fácil de descalificar lo religioso en general, tomándolo como un monolito autónomo y ahistórico" (LT p. 23).

Esto puede significar varias cosas. Una de ellas es que Marx no se interesa para nada por determinar si ha habido o no distorsión del mensaje cristiano por obra de la tradición posterior. Ese desinterés por la teología es, simplemente, consecuencia de que, dada la específica filosofía de la religión sostenida por Marx

"...el acto de voluntad de Marx de abolir la religión no es un acto de voluntad desde dentro de la teología que pueda significar un cambio en el modo de tratar los problemas teológicamente. Es un abandono de ellos" (LT. p. 24)

Pero si esto fuera todo, no tendría mucho propósito transformarlo en reproche a Marx en tanto que analista de las formas de conciencia; no es más que una consecuencia del rechazo de Marx por la religión. Más grave es lo que se encuentra al menos implícito en las manifestaciones más drásticas de desconformidad de Segundo con los análisis marxistas: no el mero hecho de que Marx, por las razones que fuere, no haya hecho el análisis ideológicos concretos (al fin y al cabo tanto da, si el marxismo actual se revela capaz de hacerlos) sino, como arriba se señalaba, que la consideración globalmente negativa del hecho religioso sería un obstáculo radical para el análisis. Esta desconformidad se expresa señalando que, debido a ese rechazo global, "la sociología marxista no es consecuente en su aplicación del concepto de ideología a los fenómenos religiosos" (LT. p.69), ya que, en efecto:

"Es difícil explicarse, dentro de los marcos del materialismo histórico, cómo pudo haber surgido de la

división de trabajo una forma superestructural e ideológica al parecer casi independiente de él, puesto que no presenta, como las otras formas superestructurales, la doble cara propia de la superestructura y su correspondiente e inteligible función" (LT p. 70).

La superestructura es, en un cierto sentido, ambigua. Las ideas dominantes son las de la clase dominante, pero eso no implica que no haya subculturas, en un conjunto social dado, que expresen la perspectiva de otras clases, incluso de las clases dominadas o de las antiguas clases dominantes ya desplazadas del poder. La zona superestructural que hoy está al servicio de un grupo social puede en el futuro estar al servicio de otro, etc. A juicio de Segundo, un análisis ideológico del cristianismo debería seguir el camino siguiente:

"La religión, bajo la sospecha ideológica, aparece, por una parte, como una determinada interpretación de las Escrituras impuesta por las clases dominantes para mantener su explotación (aunque tal intención no aparezca explícitamente); y, por otra parte, como una posibilidad abierta para el proletariado de hacer, por medio de una nueva y más fiel interpretación de las Escrituras, de la religión un arma para la lucha de clases" (LT p. 23).

Si dejamos de lado lo de la mayor o menor fidelidad, que introduce un aspecto nuevo en un tema ya demasiado complejo, sin duda que apunta aquí un problema real: en Marx parece que puede haber un arte burgués y un arte proletario, una ciencia social burguesa y una proletaria, un Estado burgués y otro proletario (siquiera provisionalmente) pero tal dualidad no se da en el caso de la religión. ¿Por qué no suponer que una religión puede contribuir a subvertir el orden constituido? ¿Por qué no puede haber formas de conciencia religiosa que correspondan a una sociedad socialista? Parecería que, por lo menos, si para Marx la religión es simultáneamente una expresión del sufrimiento real y una protesta contra éste, la última de estas vertientes debería conducir a una valoración más optimista de tal forma de conciencia. Por lo menos debería suceder que, al igual que el Estado, ella conservara su función mientras aun durara la división del trabajo, fuente primordial del "sufrimiento real".

Sin embargo, Marx tiene un concepto de la religión incompatible con esta salida. A la religión,

"en lugar de considerarla como un sector preciso de la cultura, y a pesar de la variedad, riqueza y universalidad de sus formas, la concibe... como un único error. La filosofía... puede tener errores... La religión, en cambio es un error, una única y universal ilusión, una barrera para cualquier cambio significativo [...]: a diferencia de lo que ocurre con la filosofía, el arte y la política, la religión no ha de ser puesta de acuerdo con la revolución -lo cual plantearía un problema difícil pero creador a la Iglesia- sino que debe ser destruida, y por la ciencia, no por la revolución" (LT pp. 70s.).

Esta argumentación de Segundo, es, al menos vista desde un cierto ángulo, perfectamente pertinente: su núcleo consiste en la comprobación de que, aun cuando la conciencia religiosa sea enteramente producto de una ilusión, de ahí no puede inferirse, en la "lógica" del marxismo, que su abolición o su combate sea condición previa ni simultánea en todo cambio revolucionario. Una vez mostrado lo precipitado de ese decreto de incompatibilidad, sólo queda resolver la cuestión empírica de si un movimiento socialista revolucionario puede ser llevado a cabo por, o con la cooperación de, militantes cristianos. Y esa cuestión empírica ya está, en realidad, resuelta, y en contra de los supuestos tácitos o expresos de los clásicos del marxismo, así como de Lenin. Y, de hecho, los dirigentes de los partidos marxistas-leninistas (y no sólo de ellos, pero ahora esto no es el caso) de Europa occidental y, más tardíamente, de América Latina, han corregido tácitamente (con todos los inconvenientes, por cierto, que esa falta de explicitación conlleva) aquellos supuestos: desde la "mano tendida" hasta el "compromiso histórico" hay toda una serie de tentativas de diálogo que, el margen de las carencias conceptuales que encierran (y son quizás muchas) constituyen un abandono del punto de vista clásico y una adopción de esa "ambigüedad" que toda forma de conciencia esencialmente posee.

Si las cosas hubieran de quedar así, nada valdría la pena agregar: el teólogo habría encontrado en el análisis marxista de las ideologías una inconsecuencia y, asimismo, dado los elementos para repararla. De esta operación, el materialismo histórico saldría favorecido y, dejando a un lado la incompatibilidad "cosmovisiva" última, no habría razón alguna ya para la discrepancia metodológica. Las cosas no son, a

pesar de todo, así de simples: en el camino de la convergencia entre la metodología del marxismo y la del teólogo de la liberación surgen otros obstáculos, más o menos implícitos en lo que aquí se lleva dicho. Porque el teólogo ha ciertamente mostrado que del carácter supuestamente ilusorio de la conciencia religiosa no se infiera que ella haya de ser irreconciliable con el cambio revolucionario, pero no ha mostrado aún que la tesis del carácter erróneo de toda conciencia religiosa sea un elemento perturbador en el análisis histórico—materialista. Por el contrario, al marxista (y no sólo a los "clásicos" o a Lenin, o a las voces oficiales de los partidos comunistas) lo que ha de parecerle perfectamente natural es la prolongación de su análisis en un rechazo de la pretensión veritativa que, a su juicio, toda religión encierra. En qué medida inciden en esta situación los planteos de Segundo es cosa que conviene a continuación indagar.

III

Hay un sentido en el cual es fácil probar que el rechazo global de la conciencia religiosa bloquea la investigación: una negativa de esa radicalidad suele conducir a desinteresarse por el tema y sus eventuales complejidades. Y eso sucede en Marx, a pesar de que éste, a veces, también haga, a juicio de Segundo, observaciones "socio teológicas" adecuadas: así, en *Evolución y Culpa* (5º. vol. de su *Teología abierta para el laico adulto*; Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972; cfr. al respecto pp. 81-85) Segundo toma como punto de referencia un texto de Marx que le permite desarrollar la tesis del impacto conservador de la catequesis cristiana en torno al pecado original. Pero, sea lo que fuere en Marx, y aun en la mayoría de los marxistas, lo que está en juego es si necesariamente el desinterés radical aludido ha de hacer fracasar los análisis de cualquier otro marxista que intente examinar la conciencia religiosa. Pero, si de esta fatalidad no se dan pruebas, será más verosímil considerar que no es cierto, contra lo que Segundo al menos tiende a sostener, que el materialismo histórico como tal se cierre el camino de un buen análisis ideológico de las formas de la conciencia religiosa (aun cuando, sea dicho de paso, Segundo pueda sostener, y quizás con razón, que ningún marxista ha encarado con seriedad esa tarea).

Pero, como suele suceder, esta polémica un poco errática en sus objetivos, envuelve un problema conceptual real. Véase este pasaje:

"... ¿cuál es el destino de todas estas formas ideológicas en el período final de la revolución socialista, o sea en el comunismo propiamente dicho? Algunas, como el arte, sobreviven, mientras que otras, como el estado y la religión habrán sido destruidas por el proceso revolucionario. Confieso que ya me resulta difícil entender, en el marco único del materialismo histórico, destinos diferentes para diferentes formas de superestructura ideológica" (LT p. 63).

Sin embargo, pueden darse de inmediato varias razones para justificar esta diversidad. En principio, y tomando sólo en cuenta la oposición entre el arte y la religión, podrían darse dos:

- 1) El arte, a diferencia de la religión, constituye una espontánea actividad del "espíritu" humano, que preexiste a la división de trabajo y, si bien está contaminada hoy por ella, puede perdurar una vez que la división de trabajo sea superada; en cambio, la religión es "expresión y protesta del sufrimiento real", cuando éste desaparezca en el comunismo, la religión no tendrá motivación y desaparecerá también;
- 2) el arte, a diferencia de la religión, no presupone la verdad de ningún enunciado sobre el universo; no es sino un "modo de formar" dialécticamente relacionado con sus eventuales "contenidos", pero de ningún modo dependiente de estos; la religión, en cambio, reposa sobre algunos supuestos ineludibles: siquiera el de la existencia de una divinidad personal o impersonal (para no entrar aquí en sutilezas orientales) y el de la conexión entre ella y algo relevante para el hombre; y, como estos supuestos son falsos, desaparecerá con el avance del conocimiento humano.

La cuestión conceptual que aquí está planteada podría formularse así: ¿son estas razones valederas? Segundo debería negarlo; normalmente el marxista acepta ambas. ¿Es un obstáculo al materialismo histórico esa aceptación? O por el contrario, ¿no es la adopción de criterios histórico-materialistas un

elemento no del todo congruente con una empresa teológica, por más que se trate de una "teología de la liberación"?

A partir de varios pasajes de Marx, Segundo concluye que, para un marxista consecuente (lo que, como ya sabemos, a su juicio Marx no fue en este campo):

"La manera difícil, pero científica, de tratar los problemas religiosos" -la única que Marx acepta en teoría- supone, por lo tanto: a) que cada forma religiosa tiene su lugar específico en la superestructura ideológica de una determinada época; b) que las actuales formas religiosas, aun las aceptadas por la clase oprimida, vienen de una experiencia vital hecha por las clases dominantes, y c) que el descubrir esa conexión ayuda a las fuerzas revolucionarias del proletariado" (LT p. 23).

De esta manera histórico-materialista de tratar los problemas de la conciencia religiosa, el teólogo de la liberación saca las siguientes consecuencias (ya citadas anteriormente, pero que conviene aquí reiterar):

"La religión, bajo la sospecha ideológica, aparece, por una parte, como una determinada interpretación de las escrituras impuesta por las clases dominantes para mantener su explotación... y, por otra parte, como una posibilidad abierta para el proletariado de hacer... de la religión un arma para la lucha de clases" (LT p. 23).

Ahora bien; quizás Segundo tenga toda la razón para el caso concreto. Quizás el proletariado pueda hacer una lectura más fiel a la intención original de las Escrituras y así subvertir una interpretación dominante condicionada por la hegemonía de las clases explotadoras. Pero no es el programa así esbozado la única manera de cumplir con las condiciones a), b) y c) del texto anterior. Incluso la tesis, que ya vimos como errónea, según la cual la superación de la religión es un prerrequisito para iniciar el camino al comunismo, cumple con esas tres condiciones: el cumplimiento de a) y b) es para el caso, trivial, y en cuanto a c), las fuerzas revolucionarias podrían ser igualmente ayudadas en la hipótesis en que lo descubierto en a) y b) fuera la incompatibilidad de la religión con toda forma de lucha por la sociedad sin clases. En ese caso, la culminación, perfectamente natural, de la realización de a), b) y c) sería, como el marxismo clásico lo creyó, la denuncia de la religión como tal.

No encuentro enteramente claro si Segundo piensa que el programa contenido en el último texto citado es la única derivación lógicamente posible de "la manera científica de tratar los problemas religiosos". Si es así, se equivoca; pero puede suceder, con más probabilidad, que piense que a), b) y c) desembocan en dicho programa para quien es un teólogo cristiano comprometido con la liberación. En cuyo caso, la descripción del programa es plenamente acertada, pero no hay lugar a propósito de él para polémica alguna con ningún marxista, o al menos con ninguno de los que lleven a cabo algún intento medianamente serio de análisis ideológico de la conciencia religiosa. Y además, colocándonos ahora en la perspectiva de un marxismo no clásico sino actual y siquiera medianamente viviente, puede ser cierto que, aun cuando la superación de la religión no sea una condición para iniciar la empresa de la liberación, sí lo sea para culminarla, lo cual obliga a una reconsideración de los ítems 1) y 2) arriba formulados.

Tales ítems son por entero compatibles con las condiciones a), b) y c) pero, por otra parte, presuponen, contra lo que el teólogo sostiene, que la forma religiosa de conciencia es una ilusión de los hombres, o, de otro modo, que la religión, considerada globalmente, es un error. No obstante, lo que interesa en ellos es que parecen abrir una discusión empírica, la que, por lo demás, es por ahora irresoluble (cosa que Segundo ve perfectamente). Del primer ítem puede inferirse que, si se supera la división del trabajo, la religión desaparecerá y que, dado que no hay en el presente, sociedad alguna donde dicha superación haya acontecido, es inútil intentar adelantarse a la resolución futura de lo planteado. Del segundo ítem surge que, en una sociedad mucho más coherentemente basada en el saber organizado que las nuestras, toda apelación a una "revelación" religiosa resultará arcaica y, por ende, se extinguirá. Las condiciones de verificación de este segundo ítem son tan "ucrónicas" como las del primero.

Ahora bien: supongamos que, no obstante esta última característica, conjeturamos que, aun en una sociedad sin clases, sin división de trabajo y avanzadísima en su saber y en su dominio técnico de la naturaleza, seguirá habiendo prácticas religiosas, y aun teologías que funden o esclarezcan conceptualmente esas prácticas. ¿Debemos suponer por ello refutada la perspectiva de Marx? En un cierto

sentido sí, pero en otro claramente no; sucede aquí algo similar a lo que acontece en otros puntos de la obra marxiana: la concepción global incluye elementos que permiten superar formulaciones teóricas parciales insertas en la obra misma. Así como, por ejemplo, la ecuación que parece establecerse entre la sociedad de clases y la propiedad privada de los medios de producción es "desestabilizada" por el embrión de teoría sobre el modo asiático de producción, así también los ítems 1) y 2) son socavados por una tesis más profunda: la actividad ideológica, aun la que conduce a la falsedad objetiva, es previa a la sociedad de clases y aun a la división de trabajo; la representación ilusoria del universo se inicia antes de esos hechos, ya que arranca de la impotencia del hombre frente a la naturaleza, que es el reverso del "comunismo primitivo". Y puede entonces pensarse, por analogía, que aún una sociedad futura sin división de trabajo ni penuria biológica encontrará siempre un límite a sus posibilidades, límite que quizás sólo sea, a nivel del individuo, el del desajuste entre la infinidad potencial de su existencia y la finitud real que la desmiente (cfr. por ej. el texto de M. Machoveč citado por Segundo en EC p. 132). Es en este lugar donde el teólogo puede proclamar que su fe es la respuesta a ese límite; pero el marxista consecuente responderá a esta pretensión que toda respuesta de ese tipo es, simplemente, un producto de la fantasía. Y al llegar acá, ya nada quedaría por debatir pues nos hemos retrotraído a la primaria, y por consiguiente "abstracta" e "indiscutible" contraposición entre "cosmovisiones" diferentes.

Si esto fuera así, tanto el marxista "ortodoxo" en su concepción de la religión como el teólogo de la liberación podrían llevar a cabo análisis ideológicos a partir de un canon metodológico para el que puede seguirse usando la expresión "materialismo histórico". De este modo, se vería legitimada una tendencia de muy palpable crecimiento entre "cristianos de izquierda" latinoamericanos de las últimas dos décadas, para la cual "la fe no es una ideología [...] y por eso tenemos una fe cristiana y una ideología marxista" (cfr. LT. p. 117) lo que adaptado al caso, implicaría: el materialismo histórico es el canon de la investigación social, así como la ciencia experimental de la naturaleza es la vía de acceso al conocimiento de la materia; la fe nos da, más allá de ambos, el sentido global del universo y de nuestra existencia.

Pero en esta conciliación final hay una dificultad quizás insuperable: el "materialismo histórico" parece reposar sobre un "materialismo científico" que, coherentemente asumido vuelva precaria o aun estrictamente imposible aquella conciliación. Este problema, más implícito que explicitado en los textos de Segundo, es el que falta por formular para cumplir con el objetivo del presente trabajo.

IV

Hacia el final de su libro *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* Segundo postula que siendo la reiterabilidad y la previsibilidad de las conductas masivas lo que posibilita la ciencia social, y no siendo posible extraer esa ciencia del Evangelio, habrá que recurrir para ello al marxismo o al menos a ciertos aspectos de él. Pero los marxistas no reducen su saber a una ciencia así, sino que pretenden ir más allá:

"De la misma manera... en que el cristianismo creyó tener en el evangelio todos los criterios para encauzar una política... el marxismo pensó tener inversamente no solo el dominio de las técnicas de análisis de los movimientos masivos, sino todos los elementos para construir una imagen profunda y total del universo y del hombre. Y... fracasó en esta última parte... Creo que las pretensiones del marxismo a una imagen profunda y coherente del universo y del hombre constituyen un error" (*Masas y minorías...* Buenos Aires, La Aurora, 1973, pp. 109 s)

Para emplear un lenguaje alguna vez muy usado, hay aquí un rechazo del "marxismo como concepción del mundo" y una aceptación del "marxismo como método" (prescindiendo por ahora de cómo se caracteriza el objeto al que el método ha de aplicarse). ¿Pero, es consecuente tal aceptación? ¿Puede emplearse la metodología marxista sin terminar por suponer el carácter ilusorio de la conciencia religiosa? Algunos de los textos ya citados parecen, por ejemplo, cuestionar la interpretación dominante de las

Escrituren como ideológica, pero no suponer como infiltradas de ideología las Escrituras mismas, o conceder fácilmente la función conservadora de la catequesis tradicional en torno al pecado original, pero eludir plantearse el mismo problema con respecto al dogma mismo. Si esta fuera la tónica general, el marxista podría rápidamente endilgarle al teólogo un uso parcial y meramente adventicio de la "sospecha sistemática" en el análisis.

Sin embargo, las cosas son más complejas: en la medida en que el Nuevo Testamento es ya, de acuerdo a su propia pretensión, una interpretación de lo vivido y experimentado, su texto es tan examinable como el de la teología elaborada a partir de la patrística. Al referirse a la insistencia evangélica en la gratuidad del amor y en la eventualidad de que ella sea ya una versión conservadora (o al menos, neutralizadora de una eventual voluntad subversiva) del mensaje originario, se dice:

"La 'gratuidad' del amor es reconocida muchas veces como un elemento ideológico que... redundante en el mantenimiento del *status quo*. La sospecha de interpretación ideológica que parece muy lógica aplicada a la teología histórica, penetra así en los mismos escritos sagrados. ¿Por qué estarían estos, siendo esencialmente ya interpretación, libres de 'ideología'?" (EC p. 156 n.)

Una vez admitida la sospecha ideológica como principio hermenéutico válido también para los textos bíblicos el reproche de inconsecuencia se diluye, al menos en este plano; para nada altera esto el que Segundo haga un uso muy discreto del principio mismo y que prefiera, de acuerdo con lo reiteradamente señalado, reinterpretar dichos textos para encontrar una versión de ellos que sea consona con la intención liberadora de su teología.

En *Liberación de la teología* la misma amplitud en la aplicación del análisis ideológico es igualmente reconocida:

"...sería verdaderamente increíble que... esa comunidad histórica determinada no haya hecho pasar... muchos elementos consubstanciales a su propia situación en la historia (...) La teología... latinoamericana desconfía... de los elementos ideológicos que... tuvieron que estar presentes en esa primera comunidad cristiana que interpretó a Jesús y nos dio de él su propia versión en los Evangelios" (LT p. 100),

de donde surge, expresada algo irónicamente quizás, una dificultad que el teólogo no intenta minimizar:

"Ahora bien, si, frente al Evangelio, comenzamos a trabajar con la sospecha de ideología, ¿a dónde iremos a parar?" (LT p. 101)

Esta dificultad lleva a Segundo a dar un paso más, que es central en toda su elaboración del mensaje cristiano (y a cuyas ramificaciones ni siquiera aludiré aquí): la sucesión de textos que componen la Biblia es, en cierto sentido, "anterior" y "superior" a los textos mismos. La Biblia ha de ser interpretada evolutivamente, como un fragmento de un proceso providencial pero cada segmento de ese proceso está condicionado ideológicamente y ha de ser examinado a la luz del análisis ideológico:

"Podemos suponer que el pueblo de Israel, en las Escrituras, ha recogido para nosotros un proceso educativo guiado por Dios. Sólo que Dios no aparece en la "grabación" sino únicamente lo que, en cada época... era el resultado de los propios pensamientos y respuestas de ese pueblo a la enseñanza divina." (LT p. 130)

Sin embargo, hay en todo esto un elemento propiamente ajeno al materialismo histórico, a la metodología marxista (y, me temo, no sólo a la marxista, sino a cualquier otra "profana") del análisis ideológico. Porque, (para atacar el tema por algún lado) ¿qué es lo que hace al análisis privilegiar las fuentes bíblicas?

A diferencia de otras corrientes teológicas cristianas, Segundo es exclusivista en su referencia a éstas (cfr., por ej. LT p. 42 y p. 141 n.) ¿Y por qué? Porque, como se dice en el primer volumen de la *Teología abierta para el laico adulto*, la conciencia religiosa extra bíblica es meramente una institución cultural, que para nada integra, ni siquiera a título preparatorio, la enseñanza divina:

"...el esfuerzo de algunos misioneros por estudiar a fondo la religión de los pueblos que debían

evangelizar no debe ser superficialmente interpretado como si el cristianismo viniera... a completar las insuficiencias de la religión existente. Tal estudio previo a la evangelización forma parte de un análisis más amplio de la cultura a través de la cual la fe cristiana debe ser expresada. Tiene por tanto... el mismo valor que el estudio de la lengua, de los valores y de los demás instrumentos de la cultura" (*Esa comunidad llamada iglesia*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1968, p. 100 n.)

Esta consideración ilumina, a contrario, la del análisis "socioteológico" de la tradición cristiana. Y muestra también que para Segundo, algunas formas de la conciencia religiosa son ilusorias y otras no (lo que era, después de todo, previsible) Pero, ¿cómo podría el materialista histórico (y no sólo él) calibrar tal dualidad sino como una distorsión metodológica? En efecto, el punto de partida del análisis ideológico presupone que la totalidad de las formas de la conciencia constituye la superestructura cultural en la que se proyectan los problemas (y se ensayan las soluciones) emergentes de la existencia concreta de los hombres; por más que la "autonomía de las superestructuras" sea preservada, el análisis es "reductivo" en el sentido en que, si cabe hablar de un "sujeto" o de un "creador" o (como está de moda decir) un "productor" de esas formas, ése no puede ser otro que el hombre mismo. Así como la ciencia natural, estableciendo la imagen global del universo, indagando la estructura de la materia y conjeturando a partir de una y otra un origen igualmente natural, no puede admitir en su campo nada que vaya más allá de los procesos naturales mismos, la "ciencia cultural" no puede sino remitir los objetos de su análisis a las estructuras propias del hombre y de su circunstancia. Es así muy razonable que pueda hablarse entonces de "materialismo científico" ya que, en el caso más favorable para al teólogo, habrá que decir que la actividad de la ciencia no halla lugar para la intervención de lo trascendente ni en la naturaleza ni en la historia. Y, por consiguiente: si tal o cual teología histórica es producto de la infiltración de un "interés" (conservador o liberador) en una determinada tradición religiosa, también pueden explicarse como producto de un "interés" (conservador o liberador) los fundamentos de esa misma tradición, y así sucesivamente, hasta llegar al origen último de toda conciencia religiosa y explicarlo también como el producto de un "interés". Es aquí donde el materialismo histórico (y no solo él; basta pensar en el conjunto de la sociología weberiana de la religión) seguido hasta el fin, "va a parar".

De esto se desprenden algunas consecuencias de importancia. En primer lugar, que Marx haya concebido a la filosofía como pudiendo tener errores, pero a la religión como siendo toda ella un error (las relaciones de Marx con la filosofía son más complejas, pero se puede aceptar tal caracterización como válida para nuestros presentes fines) ya que la denotación del concepto de filosofía abarca una masa tal de doctrinas, que no hay, en la filosofía como tal, un supuesto común cuya verdad pueda ser puesta en duda, mientras que la denotación del concepto de religión (al menos en Occidente) abarca formas doctrinarias donde por lo menos hay el supuesto común de la existencia de alguna divinidad y su intervención en el mundo; y este supuesto es contrario al de la metodología científica (marxista o no) que ha de interpretarlo como un mero producto cultural (y, para el caso del marxista, como producto "ideológico"). En segundo término, se vuelve muy poco sorprendente que Marx haya pensado en la superación de la religión por obra de la ciencia, y esto al margen de que tal pueda *de facto* llevarse a cabo. Finalmente que si bien el teólogo de la liberación hace uso del análisis ideológico, (y por lo general con maestría), el empleo de éste por parte suya tendrá siempre un carácter problemático.

V

Lo dicho precedentemente estaría incompleto si no diéramos cuenta de la existencia de ciertas consideraciones epistemológicas que hace Segundo, las cuales podrían ser empleadas (aun cuando no sea ésta su función primordial en sus obras) contra la imagen de la ciencia social y cultural aquí esbozada y en favor de un uso no problemático del análisis ideológico por parte del teólogo. En el texto de *Masas y minorías* arriba citado se identificaba a lo viviente del marxismo con ser "técnicas de análisis de los movimientos masivos". ¿Qué quiere decirnos con esto? Por conductas masivas hay que entender las que

están regidas por la uniformidad; en principio, habría una oposición central entre las conductas minoritarias, esto es, creadoras, renovadoras y en cierto sentido "espontáneas", y aquellas donde lo que predomina es alguna forma de "determinismo" que las vuelve reiterativas y, también en principio, objeto de previsión:

"Pero precisamente si la sociología es una ciencia con hipótesis verificables... es porque... una mayoría se traduce en algún tipo de uniformidad" (EC p. 51),

de donde surge esta grave consecuencia:

"... la sociología, por sí misma, no es la ciencia de predecir qué decisiones van a ser tomadas por la minoría. Se supone que ésta es libre y, por lo tanto, escapa a la ciencia de la organización social. Si hay sociología es por la simple razón de que hay mayorías que, aunque libres en potencia, no hacen normalmente uso de esa libertad" (EC p. 53).

A primera vista, esto parecería conducir a la extraña tesis de que, en una sociedad antagónicamente constituida, el sociólogo podría predecir (y, a partir de allí, dar los elementos para manipular) la conducta de los dominados pero no la de los dominadores. Pero esto no es así: también es posible formular hipótesis sobre las decisiones de los grupos dominantes, y verificarlas, al menos estadísticamente. Y eso es así porque "masas" y "minorías" no son sino los nombres provisorios que distinguen las conductas rutinizadas y las conductas creativas: las clases explotadoras se encuentran sometidas al "determinismo" generado por su tendencia a mantener su dominación y a asumir los roles esperados por la estructura social. En este sentido, su conducta también es masiva.

Supongamos en cambio un grupo humano que escapa a la rutinización, al que podemos llamar, al menos en principio, libre. A juicio de Segundo:

"... con esto salimos del dominio sociológico. Este nos mostró que si existen constantes verificables es porque existen... comportamientos homogéneos. Nos mostró también que la sociología enmudece frente a una decisión verdaderamente libre, la cual no está, por esencia, sujeta a predicción y estadística" (EC p. 54).

No creo que Segundo haya elaborado esta argumentación (cuyas ramificaciones son muchas y se presentan con diversa intensidad a lo largo de distintas obras suyas, dando lugar a desarrollos tan heteróclitos como el muy interesante análisis comparativo entre Lenin y Ortega y Gasset, por un lado, y por otro, a una peculiar interpretación del dogma del pecado original, que en parte es deudora de Teilhard de Chardin y aun de Bergson) teniendo en vista el problema que aquí nos ocupa.

Sin embargo, podría quizás decir: ¿con qué derecho se excluye la posibilidad de una radical novedad y originalidad en la historia de la conciencia religiosa? ¿Por qué aplicar a todas y cada una de las comunidades que pretendieron una comunicación específica con lo trascendente el mismo rasero? Y, como esto podría ser considerado como una pregunta im planteable frente a la cual sólo cabe callar, Segundo podría quizás querer usar el siguiente argumento: ¿al fin y al cabo no es cierto que, a partir del conocimiento del mundo judío de hace 2.000 años nadie hubiera podido prever la mutación que ha quedado registrada en el Nuevo Testamento? ¿Con qué derecho, entonces, pretender "reducir" esa mutación a un cambio más en el escenario ilusorio de la "religión"? ¿No es esa imposibilidad de prever, un síntoma de que no hay en la "reducción" ideológica del origen del cristianismo "ciencia social" alguna y que por consiguiente, tal "reducción" no constituye explicación digna de ese nombre?

Esta presunta línea de ataque del teólogo reposa, no obstante, sobre una concepción particularmente fuerte de lo que es o debería ser la explicación sociológica; tan fuerte que parece suponer la simetría entre explicación y predicción, simetría que incluso la epistemología heredo-positivista de un Hempel encuentra fuera de lugar en casos como los que nos ocupan, aspirando sólo a "bosquejos de explicación" más acá aun de la distinción entre la explicación determinista y la estadística (entre las cuales parece vacilar Segundo en su caracterización de la sociología científica).

Pero al margen de eso, o de lo que Marx hubiera podido sostener para el caso, (ya que, incluso en un texto tan "mecanicista" como el Prólogo a la Contribución de 1859, distingue cuidadosamente entre el

rendimiento quasi-naturalista del análisis infraestructural y el que se puede obtener del análisis ideológico), lo importante es que las interpretaciones "socio- teológicas" del propio autor tampoco pasan de ser bosquejos explicativos; y que (aun sin emplear la presente terminología) él mismo lo reconoce así. Basta con tener presente que para Segundo el análisis weberiano del puritanismo es un modelo de examen de infiltración de una ideología en la tradición cristiana, y que, sin embargo

"la relación descubierta por Weber entre el calvinismo... y el espíritu del capitalismo... nunca fue probada por una sociología empírica y mucho menos por un cálculo estadístico" (LT p. 30).

Esta carencia resulta ser, después de todo, irrelevante, ya que

"la primera intención de Weber, si no es susceptible de prueba empírica es, fundamentalmente, porque no la necesita... la hipótesis de Weber puede decirse probada, puesto que es evidente la relación conceptual que llega a establecer, por analogía, entre unos fenómenos y otros" (LT p. 30).

Dejando de lado que la analogía difícilmente pueda considerarse suficiente para corroborar hipótesis alguna (pero reconozcamos que más adelante Segundo da una versión mucho más equilibrada de lo que, a su juicio, valida la tesis de Weber) lo que está claro es que el teólogo no juzga la conjetura sobre la interacción de puritanismo y capitalismo con los parámetros tan restrictivos presentados antes como requisitos para dar dignidad científica a la sociología. Pero si esa conjetura es válida, entonces podrán ser válidas todas aquellas otras que brindan el bosquejo explicativo más satisfactorio para resolver su respectivo *explanandum* y si eso es así, agregará el marxista, tendrá que haber, en forma de bosquejo explicativo, un análisis ideológico que sea válido (aun cuando nadie dé con él) para cada mutación en la esfera de la conciencia religiosa, así como para la emergencia de la conciencia religiosa como tal; y ese análisis no podrá hacer otra cosa, por principio, que remitir tal mutación o tal emergencia a una situación puramente humana, ya que tal es el *a priori* de toda perspectiva científica en este terreno. Acontece aquí una situación similar a la que, al parecer, se habría dado con Teilhard de Chardin, quien no habría sido capaz de reencontrar en su teoría dimensiones esenciales de la fe cristiana, ya que su punto de vista científico debía, por principio también, disolver o eliminar de su campo intelectual esas dimensiones (cfr. EC p. 22; la tentativa de Segundo por superar esa situación es ajena al tema de este trabajo).

Si lo anterior es correcto, la posición del teólogo establece un límite a la "sospecha sistemática" e impide eliminar la problematicidad de su uso del análisis ideológico. Esto no equivale a afirmar que el uso teológico de tal análisis sea, sin más, incoherente; pues, si se supone la existencia de un dios y su revelación en tal o cual tradición, entonces la aludida problematicidad, sin dejar de ser tal, no conduce a la inconsistencia lógica. Pues ciertamente si hubiera un dios que ha previsto y autorizado las condiciones iniciales del "fenómeno humano" bien podría haber querido ser entrevistado sólo a través de una conciencia ideologizada y, por consiguiente, oscurecida; y parte de su voluntad podría haber sido la de autorizar también que las manifestaciones ideologizadas pero válidas de respuesta ante su revelación fueran objetivamente indiscernibles de las manifestaciones ideológicas producidas por la mera fantasía. El teólogo, entonces, podrá distorsionar una metodología o ser inconsecuente en su aplicación: pero, propiamente, no se contradice.

El análisis ideológico puede mostrar el condicionamiento social de tal o cual contenido de la conciencia, pero, como tal, no puede refutar dicho contenido: por más que la conjetura teísta esté condicionada, y aun probadamente, por tal o cual contexto social, de ello no se deducirá su error. Del mismo modo, la astronomía tolemaica está condicionada socialmente (o al menos lo están algunos de sus supuestos) pero sólo con eso no mostramos su falsedad. Y aquella conjetura está más libre de riesgos que esta astronomía pues el debate en torno suyo no es susceptible de resolverse ni por una evidencia apodíctica, ni por una demostración concluyente, ni por un experimento crucial, ni por alguna versión debilitada de los conceptos de evidencia, demostración o experimento. La tentación materialista de haber conseguido un "concepto experimental de Dios" (cfr. *Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975, p. 15 n.) al cual poder luego de exhibir como falso ha de ser resistida, en primer lugar por los materialistas mismos. Lo que estos pueden alegar es que una conjetura que, a la vez, es en el mejor de los

casos ajena a la ciencia natural y profanamente explicable en su génesis por la ciencia social carece de toda verosimilitud y, por consiguiente, ha de ser rechazada.

Qué valor tenga esta prueba filosófica del ateísmo (o al menos del anti-teísmo) es un problema cuya discusión evade ya demasiado el ámbito metodológico examinado; sólo me interesaba mostrar aquí cómo la divergencia de "cosmovisiones" podía generar un uso coherente pero problemático de una metodología de raíz materialista.
