



HAL
open science

Utopía en la teología de la liberación

Alfredo Gomez-Muller

► **To cite this version:**

Alfredo Gomez-Muller. Utopía en la teología de la liberación. Utopia y Praxis Latinoamericana, 2020, 25 (90), pp.53-62. 10.5281/zenodo.3872479 . hal-02914425

HAL Id: hal-02914425

<https://hal.science/hal-02914425>

Submitted on 11 Aug 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 53-62
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Utopía en la teología de la liberación

Utopia in Liberation Theology

Alfredo GÓMEZ MULLER

alfredo.gomez-muller@univ-tours.fr

Universidad Nacional de Colombia. Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872479>

RESUMEN

En la experiencia de la teología de la liberación y de las prácticas pastorales inspiradas en ella, lo religioso se revela simultáneamente como una fuerza de contestación y de propuesta de construcción de alternativas no solo teológicas y religiosas sino también sociales, económicas, políticas y culturales.

Palabras clave: Teología de la liberación; utopía; prácticas pastorales; luchas indígenas y campesinas

ABSTRACT

In the Liberation theology experiment, and the inspired pastoral practices, the religious reveal itself simultaneously as a strength of contestation and constructing alternatives proposals, not only theological and religious, but also social, economic, political and cultural.

Keywords: Liberation theology; Utopia; pastoral practices; indigenous and peasant struggles

Recibido: 28-09-2019 • Aceptado: 25-10-2019



INTRODUCCIÓN

La teología de la liberación es una corriente de pensamiento que surge en el seno del cristianismo latinoamericano a fines de la década 1960, se desarrolla en el continente y a nivel mundial a partir de los años 1970, y se mantiene en cierta forma hasta nuestros días, a pesar de la condena oficial de Roma en 1984. Presenta una dimensión de crítica política y social que la vincula a la constelación del cristianismo de izquierda, y una de sus fuentes intelectuales se arraiga en la tradición —iniciada en la Europa de la posguerra— del diálogo entre marxistas y cristianos. Las ideas de la teología de la liberación han inspirado una gran diversidad de prácticas pastorales, así como de prácticas colectivas de construcción de justicia social, económica, cultural y política en toda América Latina, región del mundo que reunía en aquel entonces el 40% de la población católica mundial. Han estado presentes en luchas que han contribuido al nacimiento de algunos de los grandes movimientos sociales del último cuarto del siglo XX: las luchas campesinas e indígenas por la redistribución de la tierra y/o por el reconocimiento de la diversidad cultural (Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, movimientos indígenas de México, Guatemala, Bolivia, Ecuador y otros países), la organización de sistemas de ayuda mutua y solidaridad en barrios pobres y barriadas, el combate contra las dictaduras (Nicaragua), y la defensa de los derechos fundamentales pisoteados por las dictaduras militares de los años setenta y ochenta.

En la experiencia de la teología de la liberación y de las prácticas pastorales inspiradas en ella, lo religioso se revela simultáneamente como una fuerza de contestación y de propuesta de construcción de alternativas no solo teológicas y religiosas sino también sociales, económicas, políticas y culturales. Esta relación entre la teología y el mundo, entre lo religioso y lo social, es asumida por la teología de la liberación desde la “opción preferencial por los pobres” decidida por la Iglesia latinoamericana a partir de la dinámica del Concilio Vaticano II (1962-1965), y constituye el núcleo de su quehacer. De hecho, es justamente porque interpreta la opción preferencial por los pobres en términos de liberación de las diversas formas de opresión y alienación que lo religioso se realiza aquí como fuerza de contestación y de proposición. La experiencia de lo religioso es aquí indisoluble del acto de acoger al pobre, como si este acto abriese un horizonte de sentido que trasciende la dimensión ética y política de esta acogida —un horizonte de sentido cuya apertura implica la contestación ética y política de lo inhumano en el orden establecido—. En esta perspectiva, habitar religiosamente el mundo significa cuestionar lo inhumano del mundo humano.

En Gustavo Gutiérrez, uno de los principales representantes de la teología de la liberación, el argumento teológico que sostiene esta concepción de lo religioso tiene puntos de contacto con teorías de la emancipación que parecen invertir en cierto modo la perspectiva: cuestionar lo inhumano del mundo significa habitar el mundo si no religiosamente por lo menos en relación con un horizonte trascendente que ha podido ser caracterizado de diversas maneras: la “utopía” (Landauer, Mannheim, Bloch...), lo “posible” (Marcuse, filosofías de la existencia...), lo “mesianico” (Derrida), lo “infinito” (Levinas), etc. Esta proximidad entre lo religioso y lo utópico, que ha sido estudiada por filósofos como Ernst Bloch o sociólogos como Henri Desroches —quien ha explorado las fuentes religiosas del socialismo occidental— es afirmada de un punto de vista teológico por Gutiérrez. En su libro fundador *Teología de la liberación. Perspectivas*, publicado en 1971¹, lo utópico es visto como una dimensión constitutiva de lo religioso, sin por ello reducir lo uno a lo otro. Lo utópico se despliega en la contestación de lo inhumano por lo religioso —contestación que abarca la crítica cultural del mundo establecido—.

¹ Esta obra retoma y desarrolla una investigación iniciada a partir de 1968 y cuyos primeros resultados fueron publicados en español y en inglés entre 1969 y 1970.

TRANSFORMACIONES DE LA IGLESIA Y DE LA SOCIEDAD: LOS CONTEXTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La obra de Gustavo Gutiérrez (Lima, 1928) puede ser leída como un texto de crítica cultural. Se sitúa en la senda abierta por el Concilio Vaticano II, en el cual la Iglesia católica afirma una nueva mirada sobre el mundo, sobre los problemas de las sociedades y, en general, sobre la obra histórica de lo humano: el *aggiornamento* de la Iglesia fue ante todo un esfuerzo de apertura cultural que implicó el reconocimiento de valores modernos (libertad de conciencia, libertad de culto...) así como el valor de la multiplicidad de religiones y de culturas en el mundo (diálogo interreligioso y con los increyentes, inculturación...). En América Latina, el espíritu del Concilio toma una forma más definida en la opción preferencial por los pobres que es afirmada públicamente en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (1968) —Gutiérrez estuvo presente en tanto que teólogo asesor—. En el contexto latinoamericano, tal opción determina, por una parte, un interés nuevo por los problemas sociales y económicos, el cual implica del punto de vista teológico la búsqueda de nuevas mediaciones teóricas en las ciencias sociales, la filosofía contemporánea y la teoría marxiana de la sociedad; por otra parte, determina asimismo y ante todo la adopción en los discursos y prácticas de un punto de vista crítico a la vez sobre los sistemas socioeconómicos que engendran fuertes desigualdades sociales y sobre las formas culturales que estructuran modos de vida “unidimensionales” (Marcuse) y tienen un efecto de alienación de la subjetividad. La teología de la liberación de Gutiérrez, al igual que la elaborada por otros teólogos latinoamericanos o instalados en América Latina² que publican aproximadamente en el mismo momento o en los años siguientes, asume este doble punto de vista crítico que reviste con frecuencia la forma de una crítica del capitalismo así como de las nuevas formas de neocolonialismo implementadas por los países del Norte en sus relaciones con los países del Sur.

De hecho, el surgimiento de las teologías de la liberación en América Latina se inscribe asimismo en el contexto más general de los movimientos de contestación social, política y cultural que se producen en diversas sociedades del planeta a finales de los años sesenta y a lo largo de toda la década siguiente. En América Latina, en particular, esta contestación se relaciona con el impacto continental de la Revolución cubana en 1959, con la emergencia de movimientos de guerrilla en numerosos países de la región (Argentina, Uruguay, Brasil, Bolivia, Perú, Colombia, Venezuela, Nicaragua, El Salvador, Guatemala), con el auge de la protesta social, que adquiere a veces formas insurreccionales (*Cordobazo* en 1969), con el desarrollo de organizaciones y movilizaciones campesinas, obreras, estudiantiles y, a partir de los años setenta, indígenas y negras, con la llegada al poder de la Unidad Popular en Chile en 1970. El espíritu de Medellín, que será reafirmado en la III Conferencia general en Puebla (1979), está marcado por este contexto histórico y crea a su vez condiciones favorables para el encuentro entre cristianos y no cristianos comprometidos con el mismo proyecto de profunda transformación social y política. Surgen así en ese momento diversos movimientos de cristianos de izquierda o de cristianos progresistas, al interior como al exterior de las Iglesias, y con vocaciones diversas; entre ellos cabe mencionar: a nivel continental, *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL, 1961-1975); en Argentina, el *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo* (1967-1976); en Chile, *Cristianos por el Socialismo* y el partido *Izquierda cristiana* (1971-1973); en Perú, el grupo de sacerdotes ONIS (*Oficina nacional de información social*, 1968-1980); en Nicaragua, el *Movimiento Cristiano Revolucionario* (1973); en Colombia, el grupo de sacerdotes *Golconda* (1968-1972). En este último país surge la figura emblemática del sacerdote y sociólogo Camilo Torres Restrepo, que crea el movimiento *Frente Unido* en 1965, se vincula poco después a la guerrilla del ELN y muere en combate el 15 de febrero de 1966. La teología de la liberación de Gutiérrez se halla pues precedida de una importante experiencia previa —que

² Entre ellos podemos mencionar: Joseph Comblin (Bélgica, Brasil, Chile, 1923), Juan Luis Segundo (Uruguay, 1925-1996), Gonzalo Arroyo (1925-2012), Ignacio Ellacuría (España y Salvador, 1930-1989), Hugo Assmann (Brasil, 1933-2008), Jon Sobrino (España y Salvador, 1938), Leonardo Boff (Brasil, 1938), Pablo Richard (Chile, 1939).

remonta por lo menos al periodo del fin del Concilio (1965)— de compromiso crítico de grupos de cristianos —crítico del modelo establecido de Iglesia y crítico de las estructuras socioeconómicas y culturales de dominación—. En el inicio de la teología de la liberación, señala Gutiérrez, hay una praxis social y una praxis eclesial de compromiso prioritario por los pobres.

PLANTEAMIENTO TEOLÓGICO SOBRE LA LIBERACIÓN

La teología de la liberación es ante todo una *teología*, esto es, un discurso racional sobre la fe (“inteligencia de la fe”) o también una reflexión sobre la relación entre lo humano y Dios. En el espíritu de Vaticano II, esta reflexión pasa por un nuevo reconocimiento de la capacidad humana de construirse a sí mismo y de construir un mundo, y por ende por el reconocimiento de la libertad, la acción, la obra histórica y el valor de lo humano. La teología de la liberación recoge este espíritu al afirmarse como una “reflexión crítica de la praxis histórica” (Gutiérrez 1980: 40)³. Desde este supuesto, la teología de la liberación entiende la *liberación* humana como lugar fundamental para pensar lo teológico y por lo tanto la relación de lo humano con Dios. La teología de la liberación es una “teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad”, que propone así una “nueva manera de hacer teología”⁴. La liberación (las prácticas, ideas, relatos de liberación) es considerada aquí como un lenguaje para pensar un Dios que se anuncia como liberador, un Dios que interviene en la historia —por ejemplo liberando al pueblo judío de su cautividad en Egipto—. Sobre esta base se plantea la tarea de una doble hermenéutica de la praxis humana (más particularmente latinoamericana) de liberación y de la praxis específica de la Iglesia latinoamericana desde la opción preferencial por los pobres, praxis que forma parte de las prácticas sociales y políticas de liberación en el subcontinente.

Para el teólogo peruano, el término “liberación” designa un proceso complejo que comporta tres niveles diferentes de significación. En primer lugar, se trata de liberación de las formas de opresión e injusticia económica, social y política, a través de la construcción de formas de producción y redistribución basadas en la solidaridad y en las necesidades vitales de los seres humanos; convergentemente, tal liberación requiere la creación de sistemas de organización social y política basados en la libertad y la participación de todos en la toma de decisiones. Entendida en este primer nivel de significación, la liberación implica necesariamente la salida del capitalismo, la socialización de los medios de producción (TL 157) y la construcción de un socialismo de tipo nuevo, diferente del sistema edificado en la URSS. En segundo lugar, la liberación significa el despliegue “de todas las dimensiones de lo humano (...)”. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente” (TL 68). El contenido y sentido de la liberación tiene que ver aquí con la *cultura* en el sentido antropológico del término, y remite por consiguiente a la construcción de modos de vida alternativos que implican otros valores, maneras diferentes de relacionarse con la naturaleza y la materialidad en general, así como nuevas relaciones interhumanas. A estos dos primeros niveles de significación, que pueden ser asumidos por no-creyentes, Gutiérrez agrega un tercer nivel que podríamos denominar teológico: la liberación entendida como liberación del pecado y como comunión con Dios y con los humanos. Desde la perspectiva creyente de Gutiérrez estos tres órdenes se implican mutuamente, de modo que la liberación económico-social-política no puede separarse de la liberación cultural, así como ésta tampoco puede ser aislada de la liberación en sentido teológico-religioso. Igualmente se organizan conforme a una jerarquía de sentido: la liberación cultural aporta un suplemento de sentido a la liberación económico-social-política: “a través de la lucha contra la miseria, la injusticia y la explotación, lo que se busca es la *creación de un hombre*

³ La referencia a esta obra que constituye el objeto principal del presente estudio será indicada en adelante por medio de la abreviación “TL” seguida del número de página.

⁴ TL 40. “El contacto con la vida de una Iglesia y un pueblo es uno de los factores que más alimenta la reflexión teológica” (Gutiérrez, 1988: 74).

nuevo" (TL 190); en última instancia, la liberación en su significado teológico-religioso abre el "sentido profundo" del proceso global de liberación. Se trata de un "proceso único y complejo [que] encuentra (...) su plena realización en la obra salvadora de Cristo" (TL 69).

Según este esquema tripartito de la liberación, los procesos de liberación de la cultura no remiten necesariamente a referentes de tipo teológico-religioso. De un punto de vista no-creyente, son independientes de lo teológico-religioso; más aún, la liberación en sentido cultural implica la crítica de las formas opresivas y alienantes de lo teológico-religioso, adelantada en parte por pensadores como Marx y Bakunin. Sin embargo, a diferencia del marxismo, del anarquismo o del pensamiento liberal individualista, la teología de la liberación de Gutiérrez como la de otros teólogos latinoamericanos considera que la indispensable crítica de la alienación religiosa no implica el rechazo de lo religioso como tal. En su perspectiva, la alienación religiosa —a menudo alimentada "por la propia institución eclesial" (TL 36)—resulta un obstáculo para acceder auténticamente a lo religioso, de manera que la teología "en tanto que reflexión crítica" (*Id.*) ha de contribuir a la superación de tal obstáculo. Gutiérrez sostiene que existe una dimensión liberadora de lo religioso, la cual define a lo religioso en sentido propio y se expresa en la historia de las prácticas y pensamientos humanos de emancipación. El punto de articulación entre lo religioso y la historia de estas prácticas y pensamientos emancipadores es la utopía entendida en el sentido filosófico, sociológico y político del concepto. Horizonte abierto por la creencia en el hombre, la utopía dice el sentido de la liberación entendida como liberación de la cultura; de un punto de vista creyente, ella es la instancia donde se verifica la relación de lo humano con Dios, puesto que según Gutiérrez el horizonte abierto por la creencia en el hombre y el horizonte abierto por la creencia en Dios se implican mutuamente.

LA LIBERACIÓN DE LA CULTURA COMO UTOPIA DE LO HUMANO

A estos tres niveles de significación del concepto de liberación corresponden según Gutiérrez tres registros o juegos de verdad: la racionalidad científica, la utopía y la fe. En esta serie de correspondencias la liberación cultural está vinculada con la utopía, mientras que la liberación económico-social-política lo está con la racionalidad científica (por el análisis de los datos sociales e históricos) y la liberación teológica con la fe (TL 315). "La utopía (...) se halla al nivel de la revolución cultural que intenta forjar un nuevo tipo de hombre" (*Id.*). La opción de Gutiérrez por el léxico de la utopía —que remite a la elaboración teórica y conceptual de la utopía inaugurada en la primera mitad del siglo XX por Gustav Landauer y Karl Mannheim— se sitúa en el contexto de los movimientos emancipadores de finales de los años 1960: "sin el respaldo de la vida —y la muerte— de muchos hombres que, rechazando un orden social injusto y alienante, se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, el tema de la utopía no pasaría de ser una disquisición académica" (TL 310). Refiriéndose a estas prácticas históricas que dan sentido a la utopía, Gutiérrez distingue en ésta tres aspectos determinantes: su arraigo en la realidad, sus efectos sobre la praxis, su carácter racional (*Id.*). En la línea del aporte central de las teorías de la utopía de Landauer y Mannheim, Gutiérrez utiliza el concepto de utopía como herramienta que permite describir y caracterizar ciertas prácticas y producciones sociales constituidas por acciones, comportamientos, ideas, creencias, maneras de vivir, etc. Al igual que Landauer y Mannheim, caracteriza la función social de la utopía como una función de crítica de un determinado orden establecido o, en la terminología de Mannheim, de un "régimen óntico" dado (Mannheim, 2006: 159). La utopía, anota Gutiérrez, tiene una calidad "subversiva y movilizadora de la historia" (TL 310). Siguiendo una perspectiva del pedagogo crítico Paulo Freire, Gutiérrez distingue dos aspectos de esta lógica contestataria del orden establecido: la *denuncia* —en el sentido del "Yo acuso" de Zola y del tema del "Gran Rechazo" de Marcuse— y el *anuncio* de que otro mundo es posible. En negativo, la obra utópica consiste en denunciar la injusticia y la alienación; en positivo, en imaginar alternativas⁵ (la dimensión constructiva del espíritu utópico) que darían

⁵ A propósito de la relación entre utopía e imaginación, Gutiérrez evoca un pensamiento del filósofo peruano José Carlos Mariátegui, quien

lugar a una sociedad cualitativamente diferente (TL 68) y a un hombre nuevo, es decir, a otras maneras de vivir y por ende a otros modelos de relación con los otros, con los seres vivos y con la naturaleza en general. En lo esencial, la alternativa que abre la utopía implica la crítica de los modos de vivir y de pensar propios al capitalismo, o, en otras palabras, la crítica cultural del capitalismo.

La "revolución cultural permanente" propugna la salida de la "cultura" (o de la incultura) capitalista. En *Teología de la liberación* el contenido de esta crítica y la definición de las alternativas culturales no son tratados de manera sistemática, y permanecen en lo general. El análisis permite reconocer no obstante los principales referentes teóricos y políticos de la crítica cultural del capitalismo esbozada en la obra, y distinguir, por oposición, los lineamientos generales de la alternativa utópica. Las principales fuentes teóricas (a) son filosóficas y remiten a Marcuse y a Ricœur; los referentes políticos y sociales (b) remiten al discurso de Ernesto Guevara sobre el hombre nuevo, así como al aspecto de crítica cultural presente en los movimientos estudiantiles de finales de la década del sesenta. Además de estos marcos teóricos y prácticos se debe mencionar ciertos referentes propiamente teológicos (c) así como ciertos elementos de la crítica latinoamericana de la ideología del desarrollo (*desarrollismo*) de los años 1960.

a) Referentes teóricos. De la obra de Paul Ricœur, que es mencionado cinco veces en *Teología de la liberación*, Gutiérrez extrae dos fragmentos significativos provenientes de dos artículos publicados en la revista *Esprit* en 1965 y 1968. En el primero, titulado "Tareas del educador político", el filósofo menciona el "anonimato y la deshumanización de las relaciones entre individuos en el seno de la sociedad industrial" (TL 318)⁶; en el segundo, que fue redactado justo después del movimiento de Mayo de 1968, anota lo siguiente:

Esta revolución ataca al capitalismo, no solamente porque fracasa en realizar la justicia social, sino también por su éxito en seducir a los hombres para su proyecto inhumano del bienestar cuantitativo (...) frente a la sociedad del sin sentido, ella intenta dar más importancia a la creación de los bienes, de las ideas, de los valores, que a su consumo (TL 53)⁷.

En otros pasajes del mismo texto, no citados por Gutiérrez, Ricœur utiliza la expresión "revolución cultural", que el filósofo retoma atribuyéndole muy explícitamente el significado de crítica cultural del capitalismo:

Occidente ha entrado en una revolución cultural (...) [que] cuestiona la visión del mundo, la concepción de la vida que subyace tras lo económico, lo político y el conjunto de las relaciones humanas. Esta revolución ataca al capitalismo (...); ataca a la burocracia (...); ataca finalmente al nihilismo de una sociedad que, a la manera de un tejido canceroso, solo tiene por fin su propio crecimiento (Ricœur, 1968: 987).

El tema del nihilismo o del sin sentido de la vida, pensado en su relación con la organización capitalista del mundo, se encuentra asimismo en la obra de Herbert Marcuse — autor que es citado seis veces en *Teología de la liberación*—. Para Marcuse, el sin sentido existencial se relaciona con la condición unidimensional de la subjetividad producida por las sociedades industriales avanzadas que modelan modos de vida orientados de manera exclusiva o hegemónica hacia el bienestar cuantitativo, y en los cuales los deseos son en gran medida administrados por la industria de la publicidad. La reivindicación de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, explícita tanto en Ricœur como en Gutiérrez que describe la liberación cultural como construcción de una sociedad cualitativamente diferente (TL 68), puede asociarse a la caracterización que

proponía "no clasificar más a los hombres como revolucionarios y conservadores sino como imaginativos y sin imaginación" (TL 312). El texto de Mariátegui proviene de la compilación de textos titulada *El alma matinal*.

⁶ Cf. Paul Ricœur, "Tâches de l'éducateur politique", *Esprit* (julio-agosto 1965): pp. 90-91.

⁷ Cf. Paul Ricœur, "Réforme et révolution dans l'université", *Esprit* (junio-julio 1968): p. 987.

Marcuse hace de la sociedad capitalista contemporánea como una sociedad que excluye "toda transformación en un sentido cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva orientación para el proceso productivo, nuevos modos de vida" (Marcuse 1968: 18). Gutiérrez recuerda asimismo la defensa de la utopía por Marcuse (TL 310) y, en dos ocasiones, se refiere al tema marcuseano del "Gran Rechazo" destacando la dimensión ética y cultural de este último: se trata, anota Gutiérrez, de rechazar "los valores propugnados por una sociedad que niega al hombre la posibilidad de vivir libremente"⁸.

b) Referentes políticos y sociales. El tema central de la crítica cultural del capitalismo, sobre el cual descansa "en última instancia" (TL 132) el esfuerzo de liberación emprendido en América Latina, es la construcción de un modelo de socialidad solidaria y no individualista o, en los términos de Ernesto Guevara, de un hombre nuevo. Muy presente en la obra⁹, la expresión "hombre nuevo" había sido desarrollada en particular por Guevara en 1965 en su escrito *El socialismo y el hombre en Cuba*, del cual Gutiérrez reproduce un pasaje en *Teología de la liberación* (TL 132); en los años siguientes, el tema del hombre nuevo llegó a ser un referente central de la izquierda revolucionaria latinoamericana. Sin embargo, a diferencia de Guevara que atribuye a la "vanguardia"¹⁰ revolucionaria constituida en partido el papel de formador único de las "masas" en vista a la creación del hombre nuevo, Gutiérrez sostiene una concepción no autoritaria y no vertical de este proceso ético y cultural; en su perspectiva, la "verdadera revolución cultural" ha de ser adelantada por "el pueblo oprimido mismo" y partiendo de sus valores propios (TL 132). En un documento de 1970 del grupo peruano de sacerdotes ONIS —del que Gutiérrez formaba parte— la idea del hombre nuevo es asociada a un modelo de subjetividad motivada ya no por la búsqueda de lucro privado ni por el deseo de apropiación privada de los bienes producidos socialmente:

... un nuevo hombre y una nueva sociedad se harán posibles solo cuando el trabajo sea efectivamente considerado como la única fuente humana de utilidad; cuando el incentivo fundamental de la actividad económica del hombre sea el interés social; cuando el capital esté subordinado al trabajo y, por lo tanto, cuando los medios de producción sean de propiedad social (TL 156).

La revolución cultural supone la construcción de una nueva cultura económica centrada en las necesidades de los humanos y no en el lucro privado. La idea de otra organización de la economía en el marco de la creación de nuevas concepciones del bienestar en donde lo cualitativo prevalezca sobre lo cuantitativo y la capacidad de crear sobre la capacidad de consumir, constituía igualmente el eje de la crítica cultural presente en los movimientos estudiantiles de finales de los años sesenta, en Europa y los Estados Unidos.

c) Referentes teológicos. La crítica cultural del capitalismo en Gutiérrez se alimenta asimismo de referentes propiamente religiosos y teológicos. Su punto de partida es la conciencia de una incompatibilidad entre ciertos valores fundamentales del Evangelio y el espíritu del capitalismo. Max Weber anota que la idea del "enriquecimiento en cuanto fin en sí mismo" tropezó durante siglos contra los "sentimientos morales" de sociedades organizadas sobre la base de referentes cristianos (Weber, 1967: 74); la idolatría del dinero, la búsqueda de lucro —calificado de *turpitud* por Tomás de Aquino— y el préstamo con interés o la usura

⁸ TL 60 (subrayado por nosotros). Gutiérrez remite a *An Essay on Liberation* (1969, Boston, Beacon Press). Sobre el tema del "Gran Rechazo" en *L'homme unidimensionnel*, ver: (Marcuse, 1968: pp. 88-94).

⁹ Cf en particular pp. 60, 62, 66, 132, 156, 158, 190, 317.

¹⁰ "El grupo de vanguardia es ideológicamente más avanzado que la masa; esta conoce los valores nuevos, pero insuficientemente. Mientras en los primeros se produce un cambio cualitativo que le permite ir al sacrificio en su función de avanzada, los segundos sólo ven a medias y deben ser sometidos a estímulos y presiones de cierta intensidad; es la dictadura del proletariado ejerciéndose no sólo sobre la clase derrotada, sino también individualmente, sobre la clase vencedora". *El socialismo y el hombre en Cuba* (versión electrónica consultada el 07/01/2014 : <http://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm>).

(*usuraria pravitatis*), que son hoy en día el motor principal de la economía en las condiciones del capitalismo contemporáneo, son condenados por "la predicación cristiana desde sus inicios", apoyándose "a la vez sobre los antiguos textos bíblicos (...) y sobre los mandatos evangélicos" (Hénaff, 2002: 127)¹¹. Weber observa una distancia infranqueable entre la racionalidad ética de la fraternidad y la racionalidad abstracta e impersonal del capitalismo (Löwy, 1998: 35-36), distancia que, según Löwy, encuentra una confirmación histórica en los estudios de Bernard Groethuysen sobre los orígenes del espíritu burgués en Francia, los cuales dejan al descubierto la posición "sistemáticamente anticapitalista y anti-burguesa" de los teólogos católicos de los siglos XVII y XVIII (*Id.*: 39).

Interrogando la relación entre la ética católica y el espíritu del capitalismo, Löwy anota que los análisis de Weber nos ayudan a entender "la oposición de los católicos progresistas de América Latina a la naturaleza fría e impersonal de las relaciones capitalistas" (*Id.*: 37). Sin embargo, estos supuestos ético-culturales permanecen a un nivel meramente implícito en *Teología de la liberación*, y no son utilizados por Gutiérrez¹² en su crítica de la "cultura" capitalista —o más precisamente, siguiendo una sugerencia de Marcuse, de la *ideología* capitalista—. Con una sola excepción, que posee un significado considerable y que se puede asociar a un comentario de Löwy acerca de Groethuysen. Según Löwy, este último

... pone ha descubierto un origen del anticapitalismo católico que Weber no parece haber tenido en cuenta: la identificación religiosa y ética de Cristo con los pobres (...). Durante siglos, la teología católica y la tradición popular han visto en el pobre la imagen terrestre de los sufrimientos de Cristo (Löwy 1998: 39).

La "Iglesia de los pobres" en América Latina, dice Löwy, es "heredera del rechazo ético del capitalismo por el catolicismo", así como lo es también "la tradición francesa y europea del socialismo cristiano" (*Id.*: 48). En efecto, el tema ético y religioso de la pobreza es central en *Teología de la liberación* y en toda la obra de Gutiérrez.

LA UTOPIA DE UNA CULTURA DE LA POBREZA

Teología de la liberación se termina con un capítulo que está enteramente dedicado al tema de la pobreza. Considerada según sus dos significados sociológico y simbólico, la noción de pobreza ocupa un lugar central en la crítica del capitalismo por la teología de Gutiérrez. En su significado sociológico, que designa la "carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre"¹³, la pobreza es un escándalo ético; reproducida y agravada por una "sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian la plusvalía del trabajo de los más" (TL 264), esta pobreza debe ser abolida por medio de una profunda transformación de las estructuras económicas y sociales, implicando la salida del capitalismo. En su significado simbólico, que designa la "disponibilidad a Dios" (TL 376) o la "actitud de abertura a Dios" (TL 381), la pobreza es un valor fundamental y un modo de vida esencialmente opuesto a la concepción de lo humano que sostiene la configuración capitalista del mundo.

¹¹ La práctica de la usura es prohibida oficialmente por la Iglesia a partir del Concilio de Nicea (325), y la prohibición solo será levantada en el siglo XIX según instrucciones de la Congregación del Santo Oficio (Weber 75).

¹² Gutiérrez evoca la prohibición del préstamo a interés en la Biblia, pero ésta es presentada tan solo como parte de las "medidas positivas y concretas para impedir que la pobreza se instale" (TL 372).

¹³ TL 365. Gutiérrez designa este nivel de significación de la pobreza por medio de la expresión *pobreza material* que es "considerada como algo degradante y es rechazada por la conciencia del hombre contemporáneo" (TL 366). Ser pobre significa aquí concretamente "morir de hambre, ser analfabeta, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre" (TL 367). En *Weber en su propio pozo* (1983), Gutiérrez describe asimismo la dignidad de la vida del pobre: "La vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y falta de vivienda digna, de acceso difícil a la educación escolar, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo" (Gutiérrez 1984: 161).

El tema de la abertura a Dios o de la "disponibilidad" significa aquí un cierto descentramiento del ego, del que tal vez podríamos hallar una analogía filosófica y aproximativa en algunos aspectos de la descripción kantiana de la experiencia de lo sublime. Esta experiencia singular es la de algo que sobrepasa nuestra capacidad de imaginar, poniendo al sujeto "empírico" frente a su finitud y revelando al mismo tiempo nuestro valor ético en cuanto sujetos capaces de tal abertura a lo "absolutamente grande" y capaces asimismo de pensarlo como "Idea del Todo absoluto" (Kant 1986: 96-98). Sin embargo, una diferencia importante señala los límites de esta analogía: para Gutiérrez, la abertura a Dios se cumple como ética o, en términos que Levinas toma de la tradición bíblica, como acogida del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano. Retomando en lo esencial el sentido espiritual y práctico que la Conferencia de Medellín atribuye a la noción de pobreza, Gutiérrez define esta última como "compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia" (TL 383-385). La pobreza espiritual es una actitud y una praxis crítica frente a la pobreza en el sentido sociológico y político. Lo religioso (en el sentido de experiencia de lo espiritual-simbólico) es indisociable de lo político (en el sentido de la contestación ético-cultural-económica de un determinado orden establecido de injusticia, opresión y alienación de lo humano, y, en positivo, en el sentido de la construcción de una sociedad cualitativamente diferente y de un hombre nuevo). En este sentido ético-político de la pobreza, ser pobre significa acompañar a los pobres (en el sentido sociológico del término) en su lucha orientada hacia la superación del escándalo de la pobreza llamada "material", que comprende entre otras cosas la privación del acceso a la educación y a la cultura. A este respecto, Gutiérrez hace suya la afirmación de Paul Ricœur según la cual "no se está realmente con los pobres sino luchando contra la pobreza" (TL 383).

Implicando, según el documento de Medellín citado por Gutiérrez, un "estilo de vida sencillo, un espíritu de servicio y una libertad de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo" (TL 168), la pobreza entendida como *ethos* de solidaridad y de fraternidad constituye el núcleo de una cultura alternativa al capitalismo. La sociedad cualitativamente diferente que abre la utopía es una sociedad no de riqueza sino de pobreza; el hombre nuevo que está en el centro de la alternativa utópica al capitalismo es el hombre pobre en el sentido que acabamos de ver de un *ethos* de pobreza. En *Teología de la liberación* la cuestión de la pobreza no pertenece solo al ámbito teológico-religioso, sino que está igualmente presente en las dos otras fuentes de la crítica de la cultura. De los movimientos estudiantiles de finales de los años sesenta, Gutiérrez valora ante todo su significado de crítica cultural de un modo de vida centrado sobre la finalidad absoluta del consumo y de la riqueza material: en esas rebeliones estudiantiles "la subversión no se presenta como una protesta contra la pobreza, sino, más bien, contra la riqueza"¹⁴. Del mismo modo, de las ideas de Ernesto Guevara acerca del hombre nuevo, Gutiérrez destaca la importancia de la posición del Ché en el debate sobre el lugar de los estímulos morales en relación con los estímulos materiales en la construcción de una sociedad nueva: el horizonte del hombre nuevo indica un nuevo sentido para la actividad productiva y en general para la vida social, según el cual el resorte de la acción es el sentimiento ético del servicio y del deber hacia los otros y no el interés de acumulación de cosas materiales¹⁵. La cultura de la pobreza, con la dimensión de fraternidad que implica, señala al humano lo posible de una relación no reificada con las cosas y con sí mismo.

¹⁴ TL 53. Gutiérrez introduce enseguida al pie de página el texto de Ricœur ya mencionado ("Esta revolución ataca al capitalismo, no solo porque fracasa en realizar la justicia social, sino también por su éxito en seducir a los hombres para su proyecto inhumano de bienestar cuantitativo (...); frente a la sociedad del sin sentido, ella intenta dar más importancia a la creación de bienes, ideas y valores, que a su consumo"), así como un texto de Marcuse en el que éste sostiene que "los estudiantes no se han rebelado contra una sociedad pobre y mal organizada, sino contra una sociedad bastante rica y bastante organizada en su lujo y en su despilfarro". Este último texto proviene de J. M. Palmier, *Sur Marcuse* (Paris 1968, p. 167).

¹⁵ TL 317, nota 127. El estímulo material es "...la movilización de los trabajadores por su interés material directo, privado, individual (en oposición o en competencia unos con otros) (...), [el] residuo ideológico del capitalismo" (Löwy, 1997: 85). Löwy cita más adelante el siguiente texto de Ernesto Guevara de 1963: "El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo contra la alienación. Uno de los objetivos fundamentales del marxismo es el hacer desaparecer el interés, el factor 'interés individual' y la ganancia de las motivaciones psicológicas" (Löwy, 1997: 88-89).

Así, la contestación y el esfuerzo en vista a construir una "sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino" (TL 131-132) guardan invariabilmente un significado simbólico, ético y cultural. En el sentido de Weber retomado por Löwy, se trata de una "guerra de los Dioses"; en el sentido teológico de Gutiérrez, de una guerra entre el Dios de la fe cristiana pensado como Dios liberador y lo que ocupa el lugar de Dios en la sociedad capitalista (el culto al Dinero, la idolatría del Mercado, el fetichismo de la Mercancía). En una perspectiva no teológica que se mantendría en los límites de la racionalidad utópica, se trata de la transformación de la subjetividad unidimensional y reificada en una nueva subjetividad poética abierta a lo "surreal" (Breton) y capaz de mantenerse en lo posible de la fraternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- GUTIÉRREZ, G. (1980) *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme (novena edición).
- GUTIÉRREZ, G. (1988). "Action et contemplation dans la théologie de la libération » (entrevista con R. FORNET-BETANCOURT y A. GOMEZ-MULLER), *Concordia. Revista internacional de filosofía*. Aachen, n° 12, pp. 69-80.
- GUTIÉRREZ, G. (1984). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HÉNAFF, M. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, colección "La couleur des idées".
- KANT, E. (1986 [1790]). *Critique de la faculté de juger* (trad. francesa A. Philonenko). Paris: Vrin.
- LÖWY, M. (1998). *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*. Paris: Le Félin.
- LÖWY, M. (1997). *La pensée du Ché Guevara. Un humanisme révolutionnaire*. Paris: Syllepse (primera edición: 1970).
- MANNHEIM, K. (2006). *Idéologie et utopie* (trad. francesa J.-L. Evard). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MARCUSE, H. (1968). *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (trad. francesa M. Wittig). Paris: Les Éditions de Minuit.
- RICŒUR, P. (1968). "Réforme et révolution dans l'université", *Esprit*. Paris : junio-julio.
- WEBER, M. (1967). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. francesa J. Chavy). Paris: Plon, (segunda edición).

BIODATA

Alfredo GÓMEZ-MULLER: Es profesor de Universidad de Tours, Francia y Universidad Nacional de Colombia. Es autor de obras en como: Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina; Ética, coexistencia y sentido; y Alteridad y ética desde el descubrimiento de América. Interacciones Culturales y Discursivas (ICD, EA 6297), Universidad de Tours, Francia); Teoría Política contemporánea (TEOPOCO), Universidad Nacional de Colombia.