TEORIA Y PRAXIS EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y EN LAS NUEVAS TEOLOGIAS SOCIO - POLITICAS

El tema de la teoría y la praxis, de sus mutuas relaciones, de las tensiones y conflictos entre ambas, de la superioridad alternativa de una y otra, ha nacido en el origen mismo del pensar filosófico y la reflexión sobre el mismo atraviesa toda la historia del pensamiento. Puede decirse una de las constantes de la filosofía, como los binomios paralelos de intelectualismo y voluntarismo, espiritualismo y materialismo, ser y devenir, etc. Dentro de la filosofía, el doble momento de la teoría y la praxis, del pensamiento teorético y del práctico o de la acción, señala las dos grandes vertientes de la reflexión humana. Pero a la vez se ha introducido desde el comienzo en la elaboración de la teología, jugando un papel decisivo en su construcción y marcando, a veces, sus diversas orientaciones.

En la actualidad, la temática conjunta teoría-praxis se halla en plena efervescencia y es estudiada y discutida con pasión, sobre todo en los medios germánicos e italianos. Sin duda, por el influjo ideológico de la praxis marxista, que ha invadido todos los campos del saber y de la actividad política, y penetrado profundamente en las nuevas interpretaciones socio-políticas de la teología postconciliar. Con tal motivo y por otras varias causas se ha extendido a las distintas disciplinas del saber y los varios niveles de la cultura. Se discute y analiza en qué sentido lo teórico y lo práctico intervienen en cada una de ellas, en qué medida lo teórico prima sobre lo práctico, la acción sobre la contemplación, etc.

El reciente Congreso Internacional celebrado en Génova y Barcelona (8-15 de septiembre de 1976) versó sobre el tema general «Teoría y praxis», que fue desarrollado bajo los siguientes aspectos: histórico, teológico, filosófico, moral-antropológico, socio-político, estético, fenomenológico, pedagógico. Sobre todos estos aspectos se presentaron ponencias y numerosas comunicaciones, que se prolongaron en amplios y, a veces, acalorados debates, sobre todo por parte de los filósofos italianos. El enfoque de lo teórico y lo práctico se proyectaba así sobre el vasto panorama del saber para esclarecer numerosos de sus problemas.

Nuestro propósito aquí se dirige a presentar, en esbozo esquemático, la filosofía de la teoría y la praxis y su dialéctica en el suceder del pensamiento occidental, notando el predominio creciente de la tendencia practicista hasta desembocar en el análisis de la praxis marxista, y exponiendo luego el influjo claro de la misma en las teologías socio-políticas actuales.

ORIGEN Y FUNDAMENTACIÓN EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

Tanto la terminología como la temática de teoría y praxis es bien sabido que tienen su origen milenario en la filosofía griega. Nos permitimos recordar algunas de sus nociones.

La noción de *teoría* proviene de la doctrina platónica de las ideas, objeto del pensamiento. La actividad filosófica consiste en la contemplación de estas ideas y es esencialmente especulativa. Pero aun para Platón no se agota la actividad filosófica en la simple actitud teórica. Siguiendo a Sócrates, para quien conocer el bien es a la vez quererlo, la teoría se hace también *práctica* del bien en el hombre virtuoso, y norma de vida para los ciudadanos en un Estado organizado. El filósofo, no obstante, es distinguido y exaltado por su actividad teórica.

Se debe a Aristóteles la distinción y elaboración precisa de ambos conceptos. Siguiendo a su maestro, Aristóteles hizo consistir la filosofía en el conocimiento teórico, acuñando la noción de *theoria*, del conocer especulativo de las realidades dadas en el mundo. Esta *theoria* ya no es contemplación de las ideas subsistentes platónicas, sino de las esencias universales obtenidas por abstracción intelectual de la naturaleza. El conocimiento teórico se vuelve hacia la *naturaleza* y sus causas. Para ello es necesaria la *experiencia* y la *ciencia*, cuya doble estructura él también preformó y estableció, incorporándolas como parte integrante a la teoría. La especulación filosófica y científica, noción equivalente a esta teoría, ya no será abstracta y de esencias irreales, sino conocimiento investigador de todas las realidades dadas en la naturaleza.

Al lado de la *theoria* y en oposición a ella distingue Aristóteles la *praxis* (πρᾶξις, de *prattein* = obrar, actuar), noción ligada al término *pragma*, que concierne a los hechos ya realizados. En un sentido muy amplio, la *praxis* domina todo cuanto es operable por el hombre, la acción humana en general. Pero, a diferencia de Platón, que calificaba todo lo operativo como *poiesis*), Aristóteles distingue, en el interior de la actividad humana, la *poiesis* (de *poiein* = latín *facere*) que designa la acción transitiva, productora de ciertos efectos exteriores, sea de las artes mecánicas o técnicas, sea de las artes

poéticas o artes bellas, de la *praxis* propiamente dicha, la cual significa la acción humana en cuanto inmanente y voluntaria, la acción moral.

Tales categorías se aplican, ante todo, a los modos de conocimiento y determinan diversas ciencias. Así, en la metafísica distingue Aristóteles las ciencias *teóricas* (teología-ontología, física y matemáticas), de las ciencias *poiéticas* (las diversas artes) y las ciencias *prácticas* (ética monástica, económica y política). Las primeras son puramente contemplativas, mientras que las segundas tienen un carácter *técnico,* concerniente a la *téchne,* que guiada por la ciencia produce los artefactos externos, y las terceras mantienen la función normativa con respecto a la acción humana y moral.

Pero la diferencia de teoría y praxis se reconduce al principio mismo de la actividad intelectual y determina dos funciones distintas de nuestra facultad intelectiva. En el libro *De Anima* distingue Aristóteles el intelecto teórico o *nous theoretikos* del intelecto práctico o *nous praktikos.* Mientras que al primero corresponde el ámbito de la teoría, o de las ciencias y filosofía teórica, el segundo resume en sí todo el campo de la actividad práctica, incluyendo tanto la *praxis* moral como la *poiesis* productiva. No se trata de los dos entendimientos, el agente y el posible o paciente que el Estagirita separa como dos facultades, necesarias para toda intelección, sino del mismo entendimiento cognoscente o posible que se extiende como principio regulativo al terreno de la acción: *intellectus speculativus extensione fit practicus,* que dirá su fiel intérprete Santo Tomás.

Las funciones del entendimiento, teórico y práctico, determinan, ante todo, dos suertes de actividad filosófica: Filosofía *teórica* es la que se dirige al estudio del *ser,* de las realidades dadas que no dependen de la acción humana y que el hombre sólo puede contemplar (*theorein*). Práctica es la filosofía en cuanto orientada al estudio de la *praxis* o de lo que es operable por el hombre que, como se ha dicho, tiene el carácter de normativa y establece lo que *debe ser,* o ha de hacerse rectamente, tanto en las operaciones de la mente (lógica), como de la productividad estética (filosofía del arte), de las cosas factibles (la técnica) y, sobre todo, de la vida moral, económica y política, que es la filosofía práctica por excelencia. Es obvio que tal filosofía práctica tiene un momento de teoricidad, puesto que la ciencia no es la praxis misma, sino que dirige la acción en sus diversos sectores.

A su vez, la dedicación prevalente y habitual del hombre a las actividades de la teoría o de la praxis, del entendimiento especulativo o práctico, configuran dos modos de vivir diversos. Aristóteles distinguió desde el principio de su *Etica a Nicómaco* una vida teórica (*Bios theoretikos*) y una vida práctica (*Bios praktikos*), junto con una vida entregada al placer (*Bios apolaustikos*) que en el fondo es un modo de vivir práctico, inferior y de carácter

hedonista. Y su tesis fundamental y constante fue la afirmación de la superioridad de la vida teórica, o de la contemplación, sobre la vida práctica o de la acción. El acto contemplativo o de la especulación representa la actividad más alta del hombre, por la que obtiene la consecución del último fin, consistente en la contemplación de la inteligencia divina y de las sustancias suprasensibles. En ello se cifra la felicidad propia del hombre que es la culminación de la actividad humana, en cuanto contemplación intelectual (*theoretiké tis énérgeia*). Fue sólo una sombra de su intelectualismo y concesión al ambiente de la cultura griega el que pusiera esta vida contemplativa como privativa de los hombres libres, mientras que reservaba a los siervos la vida práctica de las operaciones serviles.

Por otra parte, a lo largo de su *Etica* elaboró el Estagirita el otro universal principio de la vida humana práctica o moral, que es la *orexis dianoetiké* o el apetito racional, el cual se manifiesta y actúa como *boulesis* o apetito con deliberación racional y cuyo acto propio es la *proaíresis* o elección libre. Este principio de la libertad o *éleuthería* será el generador de las virtudes morales mediante la rectificación de los apetitos inferiores, concupiscible e irascible, siempre bajo la norma del *orthos logos* o de la recta razón. Y la práctica de las virtudes morales es, en la concepción de Aristóteles, medio necesario —dispositivo y preparativo— para la vida de la contemplación, junto con la suficiencia de bienes que se obtienen en los negocios humanos, económicos y políticos, rectificados por la justicia, como medio instrumental.

En la concepción aristotélica, la subordinación de la praxis a la teoría resalta así con fuerza en todos los niveles de la filosofía y del quehacer humano. La praxis es considerada siempre en función de la teoría, del conocimiento intelectual. Aun en la práctica moral, las virtudes morales (*áretai éthikai*), que organizan la vida humana recta, están inmediatamente dirigidas y penetradas por las virtudas dianoéticas (*dian œtikai aretai*), al frente de las cuales se encuentra la *frónesis* o prudencia; y éstas, a su vez, derivan su fuerza de los principios universales, especulativos y prácticos. Sin embargo, nunca estableció una disociación separatista entre la teoría y la praxis, puesto que incorporó a la vida del hombre contemplativo toda la práctica moral de las virtudes que a su vez rigen la actividad productiva entera, para obtener la felicidad. Así llegó a la integración armónica de la práctica con lo especulativo en el conjunto del vivir humano.

* * *

Santo Tomás asumió el esquema intelectualista de Aristóteles con su ordenación de la teoría y la praxis, incorporándolo a la filosofía y teología cristianas. Naturalmente, este aristotelismo, bautizado por Santo Tomás con los

demás grandes constructores de la Escolástica, hubo de ser corregido, perfeccionado, elevado y nutrido de las grandes verdades de la revelación para reflejar el orden sobrenatural. Pero los puntos nucleares del sistema siguieron en pie.

Santo Tomás señala y enseña la superioridad en sí y en el orden absoluto de la actividad intelectiva sobre la volitiva y de la acción, de la teoría sobre la praxis, la cual ha de conformarse a los principios de aquélla. También en el plano sobrenatural la esencia de la beatitud corresponde al acto intelectual, en cuanto que es propio del entendimiento la consecución del fin último, y la vida contemplativa tiene la preeminencia sobre la vida activa. Pero no sólo en las escuelas agustiniana y franciscana, sino en toda la teología tomista se establece la primacía de la caridad sobre el conocimiento, en todo el ámbito de nuestra vida peregrinante, de nuestra marcha hacia Dios. El amor cristiano, acto de la *voluntas* agustiniana ya determinada como facultad espiritual frente a la ambigüedad aristotélica, es superior a cualquier acto intelectivo, pues es mejor amar a Dios en sí y al prójimo por Dios que conocerle bajo el velo oscuro de la fe. Dios, además, se revela como potencia creadora y como amor, mientras se esclarece más la libertad y el amor personal es afirmado como el vértice de la actividad del espíritu.

Pero no es nuestro cometido desarrollar aquí todo el campo de las relaciones entre la teoría y la praxis en la concepción tomista, de lo que diremos algo al final. Sólo notemos que, en su sistema, los dos principios de lo teórico y lo práctico, el entendimiento y la voluntad, han de integrarse y entrelazar armoniosamente sus actos, cada uno dentro de su superioridad y propia competencia, para constituir la actividad voluntaria y libre.

La dialéctica de la teoría y la praxis

Entendemos por tal dialéctica, en sentido muy general, las situaciones de conflicto y oposición, por acentuación indebida sea de la teoría sea de la praxis y de sus funciones respectivas, con ruptura de las relaciones de equilibrio e integración marcadas en la doctrina aristotélico-escolástica, que se han sucedido en la historia del pensamiento occidental. Señalemos sus hitos principales.

La primera desviación se produce en favor de la teoría o actividad contemplativa, con la prolongación del platonismo en Plotino y los neoplatónicos. En la filosofía plotiniana es característica la exaltación del *Bios theoretikos*, de la vida de contemplación del Uno y de los demás entes inteligibles, con la desvalorización extrema de la vida práctica. La contemplación ploti-

niana de las sustancias inmateriales sería la actividad propia del hombre, la praxis sería la actividad inferior que vincula al hombre, incapaz de contemplación pura, a las condiciones del vivir material. Pero la materia, para el neoplatonismo como para los gnósticos, es la fuente del mal y algo impuro, que impurifica los espíritus o partículas de lo divino encerrado en ella. Toda la vida moral de las virtudes tiende a la radical separación de la materia para disponerse a la pura contemplación a través de los tres grados de la teoría plotiniana de las virtudes: las virtudes *civiles* y meramente éticas son de un grado inferior que se ocupan de los negocios meramente humanos; deben preparar la ascensión a las virtudes *cathárticas* o purificatorias, que producen la separación de lo material, hasta llegar a las virtudes de la purificación o *catharmós*, en cuyo estado la mente o el *nous* se une por el éxtasis de la contemplación a lo divino.

Pero ya la reacción contraria se inicia por el peripatético Dicearcos que exalta la supremacía del *Bios praktikos*, inaugurando así el ideal irreversible del pensamiento moderno, consistente en la tendencia general a reconocer el primado de la actividad práctica sobre la teórica de la acción sobre la teoría.

El voluntarismo aparece en la Edad Media como una primera manifestación de esta tendencia. Se expresa ya claramente en Escoto y culmina en Ockam y los nominalistas. Surge como reacción contrapuesta el intelectualismo seudoaristotélico de los árabes y averroístas y consiste en la acentuación indebida de la voluntad, principio original de la acción y vida práctica. Se atribuye a la voluntad una función de determinación de la verdad, que es cometido intelectual, porque es propio del intelecto reconocer el ser y su estructura en sí como norma del obrar. No sólo se presenta como afirmación de la primacía absoluta de la voluntad y como independencia de sus actos libres respecto de los actos paralelos del entendimiento —voluntarismo psicológico— sino también en sus derivaciones de un voluntarismo ético y metafísico-teológico. Aceptando la contingencia total de los seres no sólo en el plano existencial sino también en cuanto a sus esencias, toda determinación de la norma de obrar para el hombre se hace depender del arbitrio divino, de la voluntad de Dios, con independencia de la estructura de la esencia humana. En Ockam este voluntarismo se eleva a una cierta identidad del entendimiento y de la voluntad en Dios, de cuya libre decisión dependería la verdad moral. «Odiar a Dios puede ser una acto recto, si esto fuera preceptuado por Dios», dice una proposición de Ockam condenada por la Iglesia. Dentro de este contingentismo, las esencias morales, como las esencias en general de las cosas, ya no se fundan en la esencia inmutable de Dios y de las ideas del intelecto divino, sino en el mero arbitrio de su voluntad, que impone a los seres la ley que los gobierna.

Con el voluntarismo, aparecen también *el empirismo* y más tarde el fenomenismo que disuelven el intelectualismo filosófico, la actividad teórica, en una investigación de los hechos y fenómenos empíricos en orden a preparar el campo práctico de los inventos de la ciencia y técnica. Desde el Renacimiento a Kant, con el fervor de las conquistas científicas y políticas, pasa a primer plano el problema del método frente a los problemas teóricos, según fórmulas racionalistas o empiristas, con el fin de obtener el dominio práctico sobre el mundo, de asegurar el *regnum hominis* sobre la tierra.

Las dos alternativas opuestas: el racionalismo abstracto y el empirismo científico enemigo de toda especulación, rompen el equilibrio armónico de la teoría y la praxis a ella subordinada, que se daba en la doctrina tradicional. Del racionalismo de la Ilustración nace, por otra parte, la exaltación omnímoda de la libertad humana propia del liberalismo, que desde el humanismo renacentista lleva a convertir al hombre en centro del universo. Surge así también desde este ángulo el subjetivismo característico del pensamiento moderno, que invierte el sentido y dirección propia de la auténtica teoría, de la actividad filosófica orientada al conocimiento del ser y sus estructuras reales, base de toda praxis racional.

Descartes, como es sabido, inaugura esta corriente de filosofía subjetivista, que asume como punto de partida la inmanencia de la conciencia, o el *cógito* cartesiano. Y aunque la prevalencia del intelecto se afirma en su racionalismo, pero a la vez la voluntad es asumida en la razón, y el voluntarismo se entremezcla en Descartes con su intelectualismo, en cuanto que el momento decisivo de afirmación de la verdad se atribuye también a la decisión de la voluntad. No es ajeno, por tanto, Descartes a la corriente practicista, sino que por varios resquicios de su racionalismo ha abierto el paso ulterior hacia ella.

La influencia de Kant es, sobre todo decisiva en este conflicto dialéctico entre teoría y praxis, lo mismo que en los demás campos de la filosofía. El momento fundamental de su crítica en este campo es que ha independizado la razón práctica de la razón pura, es decir, la voluntad libre, con todo el ámbito del obrar o de la praxis humana, de los principios teóricos, estableciendo el primado de la razón práctica sobre la teórica en la vida moral.

Para Kant, en efecto, esta razón práctica, constitutiva del orden de la moralidad, es otra dimensión de la razón humana, distinta e independiente del uso teórico de la razón, es decir, de la razón pura. Y se presenta como absoluto principio de determinación de la voluntad libre, por encima de los influjos de la sensibilidad y de la causalidad determinante del mundo fenoménico y al margen de todo el conocimiento de la razón teórica. Su fundamentación sólo se encuentra en la *conciencia moral*, que propone como un *Faktum*, como un hecho apriórico evidente, los dos datos originarios de la

vida moral: la *libertad* de la voluntal racional y la *ley moral* por la que se determina al obrar moral como un *deber ser,* formulado en el *imperativo categórico.*

Pero este imperativo es puramente formal y subjetivo o apriórico. La voluntad es proclamada *autónoma* o autolegisladora, que no se determina por ninguno de los objetos del deseo o ninguna clase de móviles materiales, sino por mero respeto a la ley que se da a sí misma, por el puro querer de la buena voluntad que, en definitiva, es *la persona libre* como *fin en sí misma.* Sólo mediante los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma une Kant a su moral personalista la posibilidad de alcanzar el bien supremo y la *felicidad* (desligada en esta vida de lo moral), que únicamente es asequible por Dios en la vida futura.

La moral kantiana ha independizado, pues, el orden de la praxis de la teoría, como un dominio autónomo y separado del orden teórico. Significa una primera y radical escisión de la doctrina tradicional, que fundamentaba la doctrina moral y sus normas partiendo de los supremos principios especulativos sobre el ser, los cuales proporcionan base y apoyo a los principios morales. Esta moral autónoma de Kant ha sido el origen y punto de arranque de todas las corrientes morales modernas de dirección subjetivista, personalista y situacionista que inciden en el relativismo ético. Su influencia, por tanto, ha sido inmensa. Constituye la primera *filosfía de la praxis,* como la denomina un kantiano moderno, quien incluso ve en ella la primera base para la justificación de cualesquiera éticas de las situaciones históricas, lo mismo que para la praxis dialéctica o marxista, pese a su remota lejanía (1).

A su vez la filosofía del derecho kantiana, desligada de todo el orden de la moralidad y consistente en la simple *legalidad* de la acción exterior sometida al imperio coactivo de la ley positiva y que tiene su principio en el equilibrio de las libertades de todos, ha independizado aún más la convivencia social y las estructuras jurídicas, con toda la praxis política, de cualesquiera principios de una filosofía teórica, dando origen de este modo al *positivismo jurídico,* o una concepción convencionalista del derecho fundado en la fuerza, no en la conciencia ética, puesto que las leyes humanas ya no se derivan de la ley divina.

Y, por otra parte, la afirmación kantiana de los tres postulados de la libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios como meras exigencias de la razón práctica que se aceptan por simple fe práctica o sentido moral, por encima de los límites del conocimiento teórico, ha abierto un ancho cauce

(1) O. SCHWEMMER: *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre zum moralischen Argumentieren mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants,* Francfort, 1971.

de inspiración a una vida práctica religiosa desligada de todo conocimiento teórico y unida al agnosticismo religioso, es decir, a las concepciones de la religión fundadas en el sentimiento y la experiencia religiosa, que desde Jacobi, Baader y Schleiermacher llegan hasta el modernismo y neomodernismo actuales.

El idealismo posthkantiano suprimió la dualidad entre la teoría y la praxis, llegando a establecer la fundamental *identificación entre el pensamiento y la acción,* en cuanto que el conocimiento es esencialmente un *poner o crear,* una actividad infinita. Es la última consecuencia del trascendentalismo de Kant. En esto se destaca el idealismo de Fichte, el cual, poniendo el yo como actividad autocreadora y afirmando que el principio último de toda conciencia es una reciprocidad de acción del yo consigo mismo, a través de un no-yo, reviste a la acción de los caracteres del Absoluto. El yo originario es la conciencia que revierte sobre el sujeto por el pensamiento de sí mismo. La posición del yo en la conciencia es entendida como *acción,* el acto mismo creador del pensar. Y al ponerse el yo a sí mismo en fuerza de su propio ser y como conteniendo la «absoluta totalidad de la realidad», en un segundo momento de autolimitación pone el no-yo, extrañándose en las realidades finitas; porque la posición de los objetos procede de la actividad creadora del yo o del sujeto a través de la «mediación» del no-yo.

Así, pues, Fichte no parte, como Kant, del *dato,* sino de la *acción: Nicht Tatsache, sondern Tathandlung.* El yo es ante todo actividad consciente, que es a la vez autocreadora. Es el eco de la idea romántica, expresada por Goethe en frase de Mefistófeles: *An Anfang war der Tat,* en el principio era la Acción. Conocer es, por tanto, obrar, y la intuición expresa la unidad perfecta del pensamiento y de la acción, del ser y del conocimiento. El ser es el resultado de la acción, la cual dará la razón absoluta de toda realidad como acitvidad creadora que es a la vez conciencia.

Pero no es menor la identificación de la teoría y la praxis en el idealismo de Hegel. La Idea hegeliana es a la vez Autoconciencia y Espíritu creador que pasa, a través de los varios momentos del devenir dialéctico, a las diversas objetivaciones o determinaciones del ser en la naturaleza, en el espíritu humano y en la historia, para volver sobre sí como espíritu absoluto. No hay, por tanto, disociación posible entre la actividad teórica y la práctica, entre el conocimiento y la acción en el devenir creativo de los seres.

En las corrientes filosóficas posteriores, la actividad práctica ocupa de muy diversos modos la primacía y preeminencia sobre la teórica y a veces absorbe a ésta. En el sistema idealista de Schopenhauer el mundo se presenta como *voluntad* objetivada que es «la cosa en sí, el contenido interior y esencia del mundo», y se pluraliza, como en sus diversas manifestaciones fenoménicas,

en el infinito número de individualidades. Y a la vez esta voluntad, que es la esencia interior de las cosas, se presenta como *voluntad de vivir,* como «impulso tumultuoso de vida» plasmado en la naturaleza. Una vida que después es negada en las individualidades y convertida en negro pesimismo. La representación cognoscitiva, en esta concepción voluntarista, ha quedado relegada a segundo orden, y ya no es guía de la voluntad, sino más bien es absorbida en el torrente impetuoso de la vida.

Así, el sistema de Schopenhauer representa la raíz y comienzo de las subsiguientes filosofías de la vida, en las que el conocimiento intelectual ya no es prueba de la verdad, sino queda subyugada y dependiente de los movimientos de la vida.

En Nietzsche, asimismo, el contenido profundo de la realidad es «la voluntad de vivir», de una vida instintiva y orgiástica que a la vez es voluntad de poder y dominación, principio de todos los valores, incluidos los de verdad. En su extremo irracionalismo, el saber teórico y sus principios ya no se imponen al movimiento de la vida, sino están a merced de la voluntad de poder del superhombre, que ha llevado a cabo la inversión de todos los valores.

Otro tanto debe decirse del vitalismo de Bergson, con su extrema oposición a todo conocimiento racional que, según él, desfigura la realidad móvil fraccionándola en esquemas estáticos. Su *élan vital,* que es el fondo de las cosas, no admite la sujeción a principios de una verdad teórica inmóvil, sino que supone la realidad en puro cambio o devenir, y, por tanto, la sumisión de nuestras ideas a la evolución de la vida, el relativismo de la verdad.

Por otra parte, el historicismo de Dilthey, raíz o inspirador de las corrientes historicistas, es en sustancia una filosofía de la vida. La vida en su sistema se hace historia, un acontecer humano, que también se relativiza en el flujo de los hechos y sacude las normas de un saber teórico que no evoluciona al ritmo de la vida. Y, asimismo, en el existencialismo es concebida la existencia como un momento originario que se determina y se realiza esencialmente como libertad.

* * *

Bajo otro aspecto más amplio se manifiestan también otras corrientes del pensamiento moderno que tienden a la absorción de la teoría por la praxis, o al menos a establecer el primado de la acción sobre la especulación, de la voluntad sobre el conocimiento. Porque la acción es con frecuencia interpretada no simplemente como acto segundo o la operación del agente. sino, en un plano ontológico, como el *devenir* o movimiento, el *fieri* en contra-

posición al ser estático. En tal supuesto se proclama el primado del devenir sobre el ser y puede hablarse de una filosofía basada en la acción, a diferencia de la tradicional, basada en el ser. *Filosofías de la acción* serán las filosofías activistas o dinamistas que proclaman el movilismo universal, energetista o vitalista, y en las que la actividad constituye el momento primario de la realidad. Ya en Leibniz se encuentra la afirmación de esta identidad de la acción y de la energía, con su concepto del *conatus*, que constituye la esencia de toda sustancia. «El obrar es el carácter esencial de las sustancias», según su aforismo. Ser es obrar, y lo que no actúa no existe.

Con igual razón se han de incluir dentro de esta línea general de pensamiento moderno, en que prima la actividad práctica sobre la teórica, la praxis sobre la teoría, no sólo las filosofías idealistas, vitalistas e historicistas antes mencionadas, sino también las formas de fenomenismo y cienticismo positivista actuales, que no reconocen en la realidad observable sino acontecimientos, hechos o fenómenos en constante devenir, centros de energía y acción. Decididamente el panorama de la filosofía contemporánea es netamente actualista y activista, que tiende a reconducir la teoría a un momento de la praxis. No es que no se cultive en todas partes una filosofía teórica, siquiera sea empirista o inmanentista; pero la teoría no figura como norma del obrar por su adecuación al ser, sino que sigue los vaivenes del acontecer, conformándose a todos los cambios del proceso histórico y cultural.

* * *

A principos del siglo XX aparecen por primera vez dos sistemas que se remiten específicamente al tema de la *acción* y pretenden construir sobre ella nuevos métodos y formas de filosofía. Son la filosofía de la Acción de Blondel y el pragmatismo americano. Ambas doctrinas convergen en fundarse en la acción en cuanto ésta suscita la vida de la conciencia, los sentimientos, voliciones y operaciones que son elementos integrantes del obrar; pero son divergentes en sus presupuestos, métodos de indagación y más aún en los resultados a que llegan.

En la filosofía de la Acción de Blondel confluyen ecos y motivos de un cierto voluntarismo y predominio de la acción práctica sobre el conocimiento. La influencia general de Kant se trasluce en la aversión blondeliana al racionalismo abstracto de la metafísica, en su tendencia a una forma de conocimiento concreto y vital y, sobre todo, en las exigencias morales de la razón práctica que alcanzarían más directamente que el simple conocer teórico las realidades trascendentes. Pero Blondel es un pensador espiritualista y profundo creyente católico que no se separó sustancialmente del realismo del

ser de la filosofía clásica. Inauguró el método apologético de la inmanencia (que tan peligroso iba a resultar en manos del modernismo) con la pretensión de elevarse desde las mismas posiciones del subjetivismo moderno hasta las más altas cimas del conocimiento de Dios y aun de lo sobrenatural a través de su especial dialéctica de la acción.

El tema central, sin cesar repetido, de su filosofía, es que en toda acción concreta, en cuanto que incluye y condensa en sí toda la operatividad humana, late una aspiración hacia el Infinito. Toda acción humana no sólo termina en un objeto concreto, sino que lleva en sí, como acto de la «voluntad volente», un movimiento que trasciende dichos objetos finitos y se eleva hacia la felicidad y bien supremos, que es Dios. Lo mismo el dinamismo de los seres todos implica esa marcha ascensional hacia la superación de sus propios límites, señalando de manera inequívoca ese *itinerarium mentis in Deum,* que es la marcha de toda la creación. Así, en Blondel, la praxis o la acción mantiene la primacía sobre la teoría racional para la elevación hacia el Logos supremo, con capacidad para ascender al conocimiento directo de Dios y del orden sobrenatural. La pretensión apologética llevó de este modo a Blondel a un retroceso hacia las opiniones medievales que introdujeron la confusión entre el campo filosófico y el puramente teológico.

La subordinación del pensamiento a la acción, postulada por motivos éticos y religiosos en Blondel, va a ser explícitamente sentada y justificada en el dominio lógico y gnoseológico por los representantes del *pragmatismo americano,* Peirce, William James, Schiller y Dewey. Los *pragmata* en Aristóteles son los hechos y las acciones, en contraposición a las ideas y teorías. Polibio escribió su *Historia pragmática,* una historia utilitaria destinada a narrar los sucesos que interesan al hombre, y no las aventuras y leyendas. El significado utilitarista y empírico de lo pragmático lo captó Kant, que introdujo el término en la filosofía, remitiéndose a Polibio, y de él hace uso vario en sus escritos. «La ley práctica derivada de la felicidad como motivo la llamo pragmática», dice, porque se funda sobre principios empíricos, ya que sólo por experiencia puede saberse cuáles inclinaciones han de satisfacerse y qué causas pueden producir su satisfacción. Entre los imperativos hipotéticos, o máximas de obrar según alguna conveniencia o placer sensible, distinguió los asertóricos y problemáticos, y a estos últimos los llamó «imperativos pragmáticos». Asimismo en *La paz perpetua* y en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* enseña que un principio se llama pragmático y no propiamente moral, cuando es destinado a regular ciertos medios o conocimientos para obtener fines convenientes al hombre. De estas sugestiones kantianas deriva la introducción del término «pragmatismo» en la nueva filosofía. Peirce, creador del mismo, se remite expresamente a Kant, explicando que había excluido

el nombre de «practicismo» porque lo «práctico» para Kant significa moral. El y W. James hicieron por ello uso público del vocablo para designar su doctrina.

En su noción general, *el pragmatismo* enseña que el valor de verdad de una idea o un principio teórico depende de sus *resultados prácticos*. Esta practicidad es interpretada sea como *utilidad* o un cierto éxito práctico, sea como *verificación* o como *previsión* de una experiencia futura. Los pragmatistas no se preguntan qué ideas son en sí verdaderas, sino qué frutos se seguirán para la vida práctica de aceptarlas como verdaderas o falsas. La idea es verdadera cuando marcha, cuando llena una función o consigue algo que deseaba. Una idea es esencialmente para algo práctico, y cuando esto consigue es verdadero.

El pragmatismo se presenta primero en W. James como método para encontrar la verdad, una simple teoría de la verdad. Pero en seguida se desarrolla y se convierte en una entera filosofía, que toma diversas direcciones en sus varios representantes. En todos ellos, los supuestos sobre que se asienta son los mismos: el positivismo fenomenista y el empirismo radical y evolucionista. En tales supuestos el mundo no es algo estable, sino dinámico y sujeto a evolución que se realiza en virtud de nuestra actividad. Los pragmatistas por ello se inclinan hacia una concepción pluralista y actualista de la realidad, combatiendo el monismo de los trascendentalistas. Pero todos ellos apelan a la concepción pragmática de la verdad, que obtiene diversas fórmulas y matices, reducibles al significado y su verificación o a la simple teoría de la verdad.

Bajo el primer apartado pueden enumerarse: El significado del juicio consiste en las futuras consecuencias por él predichas, en la verificación de la previsión en él contenida; el significado de una idea o juicio consiste en la aprehensión de la relación entre algún objeto y un propósito consciente, o para tener significado, una aserción debe referirse a algún fin o interés del sujeto. Pero más conocidas son las fórmulas concernientes a la verdad misma: la verdad de un juicio consiste en el éxito de su realización; o una teoría es verdadera si satisface a la necesidad de pasar de la duda a la certeza; o, en general, una aserción es verdadera si lleva a consecuencias más satisfactorias de utilidad, placer o de orden biológico.

No existen, pues, verdades necesarias, sino simples postulados o aserciones útiles y convenientes para ordenar nuestras experiencias.

De aquí resulta que la verdad del conocimiento se mide en función de su aptitud para perfeccionar la realidad. Esta utilidad es el criterio de verdad. Un conocimiento no es bueno y útil por ser verdadero, sino al contrario; la verdad coincide con su utilidad. Y, en consecuencia, la verdad no *es*, sino *se hace*, va haciéndose a medida que la realidad se enriquece y perfecciona; viene a

existir a consecuencia de obrar en base a una aserción dada y recibe su valor de los *efectos prácticos*, aptos a ser producidos por el objeto conocido o significado.

No cabe casi mayor inversión de la praxis sobre lo teórico que en esta filosofía del pragmatismo, en que la acción puede verificar la idea y la práctica es la prueba de la verdad de la teoría. El pragmatismo ha abierto así ancha vía de justificación a todos los modos de conducta meramente pragmáticos y utilitarios en la vida moral, social y política, al margen de los principios teóricos. Todavía el pragmatismo americano se mantiene en el terreno ideológico o de mera filosofía. Pero ya Marx y Engels habían sacado las últimas consecuencias de esta inversión, conduciendo la filosofía a un simple momento o función de su típica praxis revolucionaria.

El marxismo y la praxis

La inversión de las relaciones entre la teoría y la praxis, con la exaltación de la primordialidad absoluta de ésta, llega a su punto culminante en la doctrina de Marx. El marxismo no pretende explicar la praxis con una teoría, sino la teoría por la praxis.

Esta doctrina la condensa Marx en su breve escrito, *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Las tesis resumen el resultado de sus reflexiones contenidas en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*, son redactadas cuando componía esta última obra y representan un empeño por esclarecer su pensamiento. En dichas obras había criticado Marx y rechazado primero el idealismo de Hegel y luego la ideología irreligiosa de los filósofos radicales posthegelianos, Strauss, B. Bauer, Max Stirner y otros. Todo ello desde los supuestos del materialismo humanista y sensualista de Feuerbach, que para Marx era la filosofía más avanzada a que había llegado el mundo.

Feuerbach había realizado *la inversión* de Hegel, poniendo de pie su dialéctica idealista del concepto que estaba cabeza abajo, según dirá más tarde Engels. No es la idea el fundamento de la realidad, sino la naturaleza. Idea y espíritu representan la autodivisión del individuo sensible, material: no la esencia, sino simple reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real. Hegel había transformado la realidad del hombre, «ser corporal, viviente, sensorial, objetivo», en autoconciencia, pura abstracción del pensamiento, convirtiéndolo en una existencia enajenada, una alienación de la esencia del hombre.

Pero aún la crítica de la religión de los filósofos radicales, que a sí mismos

se tenían por «crítico-críticos», había sido hecha desde una esfera meramente intelectual, sin influencia alguna sobre lo real, y no puede sino remitir a otros postulados especulativos y abstractos. Se limitaron a criticar las ideas religiosas desde otras ideas metafísicas, que son a su vez abstracciones de lo real. En lugar de investigar a los hombres actuando en la realidad, se ocupaban de un hombre abstracto, cuando de lo que se trata es de liberarse de «los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios», volviendo al hombre real, vivo y operante. En dicha crítica «se ha llegado de nuevo hasta la comedia de inversión de la realidad por la filosofía», incidiendo en otro tipo de alienación ideológica, similar a la religiosa, con la creación de nuevos mitos y personajes trascendentes (la verdad, la Humanidad) en lugar de Dios. La filosofía teórica es, por lo tanto, una alienación, una ideología, una proyección del ser humano en una ilusión trascendente. Solamente Feuerbach, con su giro copernicano hacia el antropocentrismo, su *slogan* de que «el hombre es el ser supremo para el hombre» ha destruido todas las categorías de la filosofía crítica y ha reconocido el hombre mismo como la esencia, como la base de todas las actividades y estados humanos.

Pero en las *Tesis sobre Feuerbach* (remedo de la obra de éste, *Tesis provisionales sobre la reforma de la filosofía*, 1942), Marx vuelve su crítica contra el materialismo teórico de Feuerbach. Lo había colmado antes de elogios, pero no le perdonaba (como no perdonó a los críticos radicales) el que no se adhiriera a su ideal revolucionario, sino que aún creyera en la fuerza pacífica de las ideas para la transformación del mundo. En ellas perfila Marx los aspectos básicos de su nuevo materialismo dialéctico y establece la doctrina de la *praxis*, de la filosofía como actividad práctica revolucionaria. Notemos sus puntos básicos.

La tesis 1.ª establece ya el momento básico. «El defecto fundamental del materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe la realidad concreta y sensible bajo la forma de *objeto* o de *contemplación, no como actividad sensorial humana, como práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach propone objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como actividad objetiva... Sólo considera la actividad técnica como auténticamente humana. Por tanto, no comprende la importancia de la *actuación revolucionaria, práctico-crítica*» (2).

---

(2) *Tesis sobre Feuerbach*, trad. esp. en MARX-ENGELS: *Obras escogidas*, por el Instituto de Marxismo-Leninismo, 2 vols., Moscú, 1966, II, págs. 404-406. Cfr. T. UR-

El punto esencial, por tanto, en que Marx se opone al materialismo antiguo y al de Feuerbach, es que éstos concebían la realidad sensible o material sólo bajo la forma de objeto o de contemplación, no en cuanto actividad del hombre, como práctica humana. El materialismo clásico tiene frente a las cosas sólo una actividad contemplativa, simple teoría. Mas, para Marx, lo real no es simple objeto, el otro del sujeto, sino que se inserta y se transforma en la actvidad práctica, en la praxis. Según su oscura dialéctica de la objetivación, no se da conocimiento fuera de una «actividad objetiva» en la cual el hombre es objeto para sí mismo, o se hace objeto del hombre. El sujeto y el objeto son indisociables, y el conocer humano es por ello «práctico-crítico», una teoría crítica medida por la acción y dentro de la acción. Esta actividad es «revolucionaria». La revolución es la propia actividad humana, inspirada por la crítica.

La tesis 2.ª (3) deduce las consecuencias de esta posición respecto de la verdad objetiva, o del pensamiento. No es un problema especulativo, sino una cuestión práctica. La verdad no puede comprobarse más que en la praxis. Para ser verdadero, el pensamiento debe dar la prueba de su eficacia en esta vida terrena. Fuera de esto, se está en un problema formal y «escolástico», en un falso problema. De este modo Marx rechaza todo el problema previo de la verdad teórica. No hay una verdad previa, sino una verdad práctica, resultante de la comprobación de nuestro pensamiento con su eficacia práctica. Marx representa aquí una anticipación radicalizada del pragmatismo americano.

La tesis 3.ª (4) alude al tema del determinismo causal e histórico del materialismo antiguo. De acuerdo con el supuesto anterior de la actividad humana transformadora de la realidad y que dirige el devenir histórico, Marx no acepta el puro determinismo de las fuerzas del medio ambiente, incluidas las fuerzas educativas. No hay solución más que «en la coincidencia del medio

---

DÁNOZ: *Historia de la Filosofía*, tomo V, B. A. C., Madrid, 1975, cap. 3, págs. 108 y siguientes; A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Filosofía de la praxis*, México, 1967, págs. 43 y siguientes, sobre la praxis en MARX.

(3) *Tesis* 2.ª: «El problema de si al pensamiento se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.»

(4) *Tesis* 3.ª: «La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación... olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado... La coincidencia de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.»

y de la actividad humana». La libertad ha de conjugarse con el determinismo del movimiento histórico mediante «la praxis revolucionaria», modificadora y comprensiva de las circunstancias.

La tesis 4.ª (5) se enfrenta con la crítica hecha por Feuerbach de la alienación religiosa. Esta crítica para Marx es insuficiente. No basta con la disolución efectuada por Feuerbach del mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal, como un «desdoblamiento» o reflejo imaginario del mundo profano. Si el hombre se aliena en la ilusión religiosa, no es sin motivo. No puede explicarse sino por las contradicciones y desgarramiento que encuentra en la situación de la vida profana. Por consiguiente, no basta con criticar teóricamente la alienación religiosa; hay que «revolucionar prácticamente» o eliminar las contradicciones, las miserias de la vida alienada del mundo para que desaparezca esta ilusión religiosa. Es el tema constante de Marx que la superestructura religiosa tiene sus raíces en la alienación social y económica, y sólo la eliminación de este fundamento traerá consigo la supresión de la religión. Esta crítica se continúa en las tesis 6.ª y 7.ª

La tesis 5.ª (6) reitera la crítica de la primera, insistiendo contra Feuerbach que no basta renunciar al pensamiento abstracto y sustituirlo por la intuición sensible (*Anschauung*); todavía se mantiene dentro de un conocimiento teórico y pasivo. El objeto de la intuición no está penetrado de subjetividad dinámica. Lo primario en el hombre frente al mundo es la actividad sensible transformadora de la realidad: la práctica.

La tesis 6.ª (7) vuelve sobre la disolución efectuada por Feuerbach de la

---

(5) *Tesis 4.ª*: «Feuerbach arranca del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, hay que comprender ésta en sus contradicciones y, a la vez, *revolucionarla prácticamente* eliminando la contradicción.»

(6) *Tesis 5.ª*: «Feuerbach, no contento con el pensamiento *abstracto*, apela a la intuición, pero no concibe la realidad sensorial en cuanto *actividad práctica*, como actividad de los sentidos humanos.»

(7) *Tesis 6.ª*: «Feuerbach diluye el ser religioso en el *ser humano*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en realidad el conjunto de las realidades sociales.

»Al no preocuparse de la crítica de este ser real se ve, pues, obligado: 1), a hacer abstracción del proceso histórico, enfocando en sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo abstracto, aislado; 2), a concebir la esencia humana como "género", como una generalidad interna, que se limita a unir naturalmente los diversos individuos.»

teología en antropología, de la religión y su proyección divina en el «ser humano». Pero este ser humano de Feuerbach es la abstracción de los individuos. De ahí que considere el pensamiento religioso como algo del individuo aislado, fuera de las deformaciones históricas de la condición del hombre. Marx le opone que el hombre no es «el género» o universal abstracto, sino el individuo viviente en lo social, un conjunto de relaciones sociales. Es por lo que Feuerbach no ha pasado de la crítica teórica de la religión a la crítica de las condiciones socio-económicas que dan origen al fenómeno religioso.

La tesis 7.ª (8) complementa la anterior. El sentimiento religioso es «un producto» de la vida social. La religión, para Marx, no nace del hombre género o aislado, sino del hombre en una forma determinada de sociedad, que es la sociedad alienada, la sociedad burguesa.

La tesis 8.ª (9) esboza el análisis marxista de esta vida. Marx declara que es «esencialmente práctica», que el hombre se constituye en la vida social por la praxis. Esto supone la íntima y activa relación de los hombres y de las cosas, así como de los hombres entre sí. Todas las ilusiones místicas o falsas teorías de la religión y de la filosofía tienen su solución (y disolución) en la praxis humana, en la comprensión de la dialéctica revolucionaria.

La tesis 9.ª (10) establece conexión esencial entre el materialismo teórico o contemplativo, incapaz de insertarse en la comprensión de la actividad humana como praxis y la sociedad burguesa, es decir, la sociedad de los individuos que mantienen entre sí sólo relaciones abstractas. La misma relación que ha establecido entre la religión y dicha sociedad burguesa.

La tesis 10 (11) deduce, a su vez, la consecuencia inversa. El «nuevo materialismo» preconizado por Marx, que concibe la relación al mundo sensible en cuanto actividad práctica y dinamismo inmanente, será la expresión de la sociedad verdaderamente humana y socializada, que es el socialismo marxista.

La tesis 11 viene, por fin, a condensar el resultado de esta doctrina de

---

(8) *Tesis* 7.ª: «Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.»

(9) *Tesis* 8.ª: «La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la *práctica humana* y en la comprensión de esta práctica.»

(10) *Tesis* 9.ª: «A lo que más llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensorialidad como actividad *práctica*, es a contemplar los individuos aislados dentro de la sociedad burguesa.»

(11) *Tesis* 10: «El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad burguesa; el del nuevo materialismo es la sociedad humana, o la *humanidad socializada*».

la praxis: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de *transformarlo*». La filosofía nueva debe negar toda ideología en cuanto mera contemplación teórica del mundo y pasar a ser una acción transformadora del mismo por la praxis revolucionaria. Así será la verdadera filosofía del hombre que «se objetiva» en la acción, o en las relaciones de producción. De este modo realizará la síntesis de la actividad sobre el mundo sensible y de la comprensión (*Begreifen*) de esta actividad. La Humanidad socialista emprenderá una praxis transformante que realizará la filosofía, pero negando el modo de existencia alienada propio del filósofo ideólogo.

* * *

Con razón ha visto el marxismo posterior en este escrito de Marx publicado por Engels en 1888 en su obra *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* y en el que se reitera a cada tesis el principio de la praxis, el punto focal y quintaesencia del sistema marxista. En él se condensan o insinúan la mayor parte de los supuestos de sus doctrinas, en los otros escritos desarrollados.

Ante todo, se indica claramente la ley general del materialismo histórico, con frecuencia formulado, según la cual toda la marcha evolutiva de la historia humana, religiosa, social y cultural está determinada por las relacions económicas de producción. Como Marx afirma en el Prefacio a *La crítica de la economía política,* los fenómenos de la conciencia social, con todas sus manifestaciones ideológicas, espirituales y políticas, constituyen la «superestructura» de la sociedad y de la historia, que está condicionada por «la base económica», por las relaciones de producción. «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. *No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.*» Esta conciencia, en la sociedad burguesa actual dominada por las relaciones de producción capitalista, es una conciencia infeliz que se manifiesta por la serie de alienaciones sociales, políticas e ideológicas, de las cuales la alienación religiosa es la primaria, compendio y tipo de las demás. La religión, como proyección del ser del hombre en su reflejo fantástico de un Dios trascendente, y de su existencia terrestre en el mundo ilusorio de una felicidad celeste, constituye la imagen falsa del mundo invertido y alienado de la sociedad burguesa, de la existencia humana desgarrada y perdida. La ilusión religiosa tiene, por tanto, su raíz en la alienación económica, como simple reflejo de las miserias del hombre explotado en la sociedad burguesa. La supresión de la alienación religiosa sólo podrá

llevarse a cabo por la eliminación revolucionaria de todas las condiciones de miseria, que habrán de desaparecer con la transformación económica del hombre en la futura sociedad socialista y libre.

La dialéctica marxista, aplicación invertida de la dialéctica idealista de Hegel al campo de las realidades materiales y económicas (única base de la filosofía de Marx) será el resorte y factor omnipotente de la actividad transformadora del mundo económico y, por ende, de la existencia del hombre. Esta dialéctica materialista significa el carácter de oposición y lucha de contradictorios inherente a toda la realidad: sea de los elementos contrarios de la naturaleza (dialéctica de la naturaleza desarrollada por Engels), sea de las relaciones del hombre con respecto a la naturaleza (en el trabajo alienado), sea en la relación social del hombre con los otros hombres (por la explotación a través del trabajo alienado). La contradicción engendra el movimiento de superación por supresión del contrario. El carácter contradictorio de la idea, que contenían los opuestos, producía la evolución hegeliana. Los elementos contrarios de la materia y las contradicciones inherentes a la vida interna, social y política producen la dinámica evolutivo-revolucionaria marxista. Esta dinámica es revolucionaria porque los términos de la tesis, antítesis y síntesis, ausentes en Marx, han sido sustituidos por los de afirmación o positividad, negación o enajenación y «negación de la negación» o supresión (*Aufhebung*) de esa alienación. La dialéctica de Marx es, en realidad, «dialéctica de la negatividad» o de la contradicción violenta.

Por un arte mágico ha centrado Marx todas las contradicciones humanas y sociales en la contradicción de la alienación económica, y ésta la ha polarizado en los antagonismos y *lucha de clases* en que ha repartido el mundo: *la clase proletaria,* oprimida y explotada, y *la clase capitalista,* explotadora. Surge de aquí el movimiento dialéctico de la lucha de clases revolucionaria hasta la victoria total del proletariado y abolición de la clase opuesta. Los análisis económicos de *El Capital* remachan esta dialéctica proclamando que la raíz de todas las alienaciones y estructuras de injusticia se encuentra en el trabajo alienado del obrero que trabaja en la propiedad del capitalista y en beneficio de éste. Nace así la explotación del trabajador, por cuanto que el capitalista se apropia de gran parte del producto del trabajo en forma de *plus valía* o ganancia indebida.

Las famosas leyes del análisis económico marxista señalan el proceso de acumulación constante del capital y la ley de proletarización creciente que lleva al aumento continuo de la miseria, opresión y esclavitud de la clase trabajadora. De ahí proviene el fenómeno de las crisis periódicas y revoluciones parciales, provocadas por esa depauperación y miseria crecientes, hasta llegar a la meta irreversible de la revolución total, la revolución violenta que

instaure la «dictadura del proletariado» y el comunismo. Es el momento culminante que produce, con la supresión de la propiedad privada, base del régimen capitalista, la eliminación también de todas las contradicciones y antagonismos, y la *transformación* radical de las estructuras sociales de opresión y las superestructuras ideológicas de alienación. Tal es la única vía para llegar a la utopía comunista de la sociedad sin clases y la emancipación liberadora, en que los hombres «se convierten en dueños de la naturaleza, dueños de sí mismo y hombres libres» (Engels).

Tenemos ya el verdadero sentido y alcance completo de la praxis marxista de las *Tesis*. Significa la actividad transformadora de todas las estructuras actuales de opresión capitalista con todas sus alienaciones y, ante todo, la alienación religiosa como compendio de las demás, las cuales quedan suprimidas por el advenimiento del humanismo marxista, de la plena felicidad del hombre en la sociedad comunista. La teoría es también un *saber dialéctico*, que sigue de cerca esa praxis total como ciencia de las leyes dialécticas del desarrollo de la naturaleza y de la historia. Es decir, constituye un simple reflejo y justificación posterior de la praxis social revolucionaria.

DE LA PRAXIS MARXISTA A LA TEOLOGÍA DE LA PRAXIS

Como se ha dicho, el marxismo posterior ha erigido la noción de la praxis en cifra y compendio del sistema. Y tiene derecho a ello, pues sobre ese tema se centran todos los presupuestos de la doctrina y en la praxis como acción revolucionaria concluye toda su dialéctica doctrinal.

Pero es asombroso cómo tal noción de la praxis se ha infiltrado desde el marxismo en todos los campos de la cultura moderna, de la sociología, la filosofía y la teología actuales. La cultura moderna lleva, al parecer, el signo de la primacía de la praxis, de una praxis vivida con espíritu creador de un orden nuevo en que se realice plenamente la libertad humana con la superación de todas las desigualdades e injusticias del orden establecido.

Lo más significativo de este movimiento pragmatista es que el principio de la praxis es uno de los que inspiran las teologías avanzadas que se construyen dentro del irrefrenable pluralismo de la Iglesia postconciliar. Sin duda, no son sólo teologías sedicentes católicas, sino que éstas vienen siempre a la zaga y con servil imitación de las que se elaboran en la teología protestante. Ya son llamadas abiertamente *teologías de la praxis*, porque la praxis es presentada no como objeto de estudio e investigación, sino como perspectiva desde la cual es enjuiciada toda la realidad del mundo y del hombre y el entero campo de la teología. La praxis pasa de la condición de objeto estu-

diado a la categoría de principio rector y organizador del pensamiento teológico en su totalidad. Deja de ser un tema para transformarse en una hermenéutica o punto de partida para interpretar la revelación. Como Schillebeeckx afirmaba, «la teología es la autoconciencia crítica de una praxis creyente en el mundo y en la Iglesia» (12).

La enumeración de estas teologías de la praxis es varia, según los distintos autores. Se llaman: teología de la cultura, teología del progreso, teología política, teología de la revolución, teología de la liberación, teología según la nueva teoría crítica de la sociedad... Pero ya otros autores las reducen a una sola y polifacética teología de la revolución con sus múltiples caras, según que asuman en grado más o menos reducido la categoría de la praxis como principio hermenéutico de la teología y de la fe cristianas (13).

Se trata sin duda de la praxis marxista, desde la cual entran los demás presupuestos del sistema influyendo en la interpretación de todo el ámbito de la fe cristiana. No importa que se autodenominen, quizá con mayor profusión, teología crítica, conciencia, reflexión, actitud cristiana críticas. La tal crítica no es tanto la crítica teórica de la razón pura de Kant y del subsiguiente racionalismo de la Ilustración como, en mayor grado, la crítica práctica o *praktischkritisch* de las *Tesis* de Marx, que apela siempre a la acción transformadora o revolucionaria de las estructuras del orden establecido.

Podemos decir, mejor, que la crítica teórica racionalista sirve de base y punto de partida. En las nuevas teologías que desde la praxis pretenden un sentido nuevo a la revelación cristiana entran como supuestos previos los resultados de la teología crítica más radical: la exégesis crítica de Bultmann y seguidores, desmitificadora de todo lo sobrenatural en los datos bíblicos; la concepción historicista de una revelación que se desenvuelve en la historia, actualizándose y recibiendo nueva comprensión según los cambios de la cultura humana; la nueva visión de la teología secularizada y, en definitiva, la reducción proclamada por Feuerbach de la teología a la antropología, que es asumida con diversos matices por los nuevos teólogos. Con ello la filosofía antropológica se introduce de lleno en la teología y se trueca en una filosofía

(12) E. SCHILLEBEECKX: *Interpretación de la fe*, Salamanca, 1973, pág. 236.

(13) B. MONDIN: *Teologie delle prassi*, Brescia, 1973; A. DE NICOLÁS: *Teología del progreso*, Salamanca, 1972; R. STRUNK: «Theologie der Revolution. Motive und Gestalten», en *Theol. Quartalschrift*, 153, 1973, págs. 44-53; J. HOFFMANN: «Französische Theologie heute. Glaube, Kultur, Politik», en *Theol. Quartalschrift*, 153, 1973, páginas 54-67. Una exposición y crítica de las principales de estas teorías con abundante bibliografía en A. BANDERA: *La Iglesia ante el problema de la liberación*, B. A. C., Madrid, 1975, donde se contienen las citas precisas de los textos que utilizamos.

teológica o teología filosófica más que en reflexión racional de los dogmas revelados a la luz de la fe.

Sin entrar a fondo en la cuestión, nos permitimos somera indicación sobre algunas configuraciones principales de esta teología de la praxis.

1. Sea la primera la llamada *teología política*, que ha sido, sobre todo sisemáticamente, elaborada por el teólogo Juan B. Metz en su segunda fase de conversión desde el antropocentrismo individualista a la nueva corriente política bajo la inspiración del marxismo revisionista de E. Bloch, J. Moltmann y W. Pannenberg (14).

Metz ya comienza advirtiendo que su teología política no es una teología sectorial o rama añadida a la misma, es decir, simple teología de la política como puede hacerse del trabajo, de la cultura, etc. Se trata de la forma concreta que ha de revestir hoy «la conciencia teológica», una nueva reflexión sobre la fe que ha de abarcar la totalidad de su contenido. Una teología para hoy debe ser configurada políticamente, formulando el mensaje evangélico desde la temática socio-política del mundo actual.

El punto de partida de Metz es lo que llama *desprivatización* de la teología. En la anterior teología precrítica, la interpretación de la palabra de Dios, hecha con categorías existenciales y personalistas, se movía en el círculo de la relación privada yo-tú, como comunicación interpersonal con Dios. Mas después de la Ilustración y de Kant, por lo menos después de Marx, los planteamientos han cambiado. Ya no puede interpretarse el mensaje salvífico como dirigido al hombre en su situación privada, sino como mensaje escatológico de una promesa dirigida a la sociedad. «La desprivatización de la teología es la primordial tarea teológico-crítica», que ha de acompañar a cualquier programa de desmitificación. La reflexión teológica ha de comprender la existencia, no como situación existencial del individuo, sino desde los supuestos socio-políticos de la realidad presente, que tiene carácter de «conflicto y contradicción». Por eso ha de convertirse en una conciencia crítico-liberadora de la sociedad, pues la salvación proclamada por Jesús está relacionada con el mundo, no en sentido físico-cosmológico, o en sentido meramente individual, «sino en sentido socio-político: como elemento críticamente liberador de este mundo social y de su proceso histórico». En consecuencia, la teología actual ha de configurarse políticamente, como «análisis crítico» de la realidad social,

(14) J. B. METZ: *Teología del mundo*, trad. esp., Salamanca, 1971; Id.: «Teologia politica in discussione», en *Dibattito sulla teologia politica* (Brescia, 1972); Id.: «Politische Theologie», en *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, tomo 3, Freiburg i. Br., 1969, págs. 1232-40. Su fase anterior antropocentrista la expuso en *Antropocentrismo cristiano*, trad. esp., Salamanca, 1972.

y sólo deberá existir al servicio de la libertad crítica ejercitada públicamente para la transformación socio-política del mundo. Y lo político deberá, por ende, erigirse en verdadero principio hermenéutico cuya presencia e influjo ha de manifestarse en todo el contenido temático de la teología.

A esta politización de la teología corresponde una nueva concepción de la *praxis*, que para Metz es también noción central de la teología. «El llamado problema hermenéutico fundamental de la teología no es propiamente el problema de las relaciones entre la teología sistemática y la histórica, entre el dogma y la historia, sino entre la comprensión de la fe y la *práctica* social». Y Metz propone «una nueva relación teoría-práctica, fe-práctica social, que determinan el verdadero contexto del problema hermenéutico de la teología».

Esta nueva relación significa el predominio de la praxis como principio de la actualización de la fe y criterio interpretativo de sus contenidos teórico-dogmáticos. Y la praxis, a que se refiere Metz, es la que proviene de la corriente dialéctica posthegeliana, es decir, de la corriente marxista. «La teología política considera la nueva relación teoría-praxis tal como fue desarrollada en historias de filosofías dialécticas (con planteamientos históricos revolucionarios), sobre todo desde Hegel y la tradición de la izquierda hegeliana», que ha interpretado la escatología cristiana no solamente «en un esquema histórico puramente intramundano y como utopías sociales», sino como signo de una conciencia histórica de crisis. Es decir, no se detiene Metz en la teoría de sus mentores Bloch y Moltmann de la esperanza escatológica como impulsor de un futuro mejor intramundano, sino que acepta la praxis marxista revolucionaria, superadora de la teoría, para la transformación del mundo. «Está dejándose sentir una nueva relación entre la teoría y la praxis, entre el saber y la moral, *entre la reflexión y la revolución:* una nueva relación que ha de determinar también la conciencia teológica.»

Y la ética cristiana se traduce, en consecuencia, para Metz, en una «ética política», que es una *ética del cambio* de la sociedad y del fundamento histórico de su estructura.

Con esta nueva concepción de una teología política crítica y liberadora de la sociedad y de sus estructuras de opresión, que desemboca en una praxis revolucionaria, como principios hermenéuticos de los contenidos de la fe, no es extraño que Metz se adentre en los dogmas cristianos, proponiendo un cambio radical de su sentido.

La Iglesia debe convertirse en una «institución crítico-social» para llevar a cabo en el mundo «la teoría crítica y liberadora» que brota del mensaje escatológico del Evangelio, puesto que la Iglesia, como institución, está dentro del mundo social y es para él. Este ejercicio de la crítica liberadora para la transformación de la sociedad sería justamente la expresión de la naturaleza

íntima de la Iglesia, su misión específica (cuyo abandono significa renunciar a su propia identidad) y la fuerza propulsora de su desarrollo. Dicha misión debe ejercerse, ante todo, dentro de la Iglesia misma, como crítica práctica transformadora. Porque la Iglesia «no lo es todavía», está en pura provisionalidad y devenir, en un *todavía no*, y no ha encontrado aún su identidad. La crítica intraeclesial «tiende hacia una nueva autocomprensión de la Iglesia y hacia una transformación de su *comportamiento institucional*» para llegar a ser algo completamente nuevo «con respecto a la sociedad moderna». Su misión específica está en llamar al mundo y hacerlo volver «hacia su perfecta secularidad»; y en esto consiste la gracia de la Iglesia «como institución intramundana de esa gracia». Y es que la crítica de la sociedad y la crítica de la Iglesia «se corresponden exactamente como las dos caras de una misma moneda».

En esta reconversión secularizadora propugnada por la teología política de Metz, *la caridad* juega un papel preponderante. Debe tematizarse *políticamente* y convertirse en fuerza que impulsa a formular el mensaje cristiano en términos de crítica social, según la corriente de la izquierda hegeliana y el marxismo. El amor cristiano no debe restringirse al ámbito privado de simple asistencia caritativa, sino que habrá de interpretarse en su dimensión social. Esto significa que hay que entenderlo como absoluta decisión en favor de la justicia y en favor de la libertad. Así comprendido, el amor cristiano contiene una potencia de «crítica social» en su varia dimensión: como crítica apasionada del *poder puro y de la religión de poder*, esto es, una crítica despiadada del Estado, de la religión y de la Iglesia. En circunstancias, ese amor cristiano, «como voluntad absoluta de justicia y libertad, puede imponer algo así como un *poder revolucionario*», cuando el orden establecido contiene una estructura de injusticia tal que sólo puede ser superado revolucionariamente, y eso en nombre del amor mismo. Ya tenemos, pues, el amor cristiano convertido en principio de la praxis revolucionaria de índole más o menos marxista.

El misterio central del cristianismo tampoco escapa a la reinterpretación política de la nueva teología. La persona de Jesucristo, con su misterio íntimo y su mensaje sobrenatural, está prácticamente ausente en los escritos de Metz. Autores subsiguientes se encargarán de hacerlo tergiversando toda la cristología. Pero algunos de sus textos son prueba elocuente del sentido que se da a su obra salvífica y redentora. Ante todo, la muerte de Jesús es presentada como un acontecimiento político. El representante de Roma lo condenó por razones políticas. La crucifixión fue, pues, una pena impuesta por *razones*

políticas, las cuales la configuran políticamente y la convierten en estímulo de acción política subversiva. Idea que se ha hecho lugar común en los teólogos de la revolución.

En consecuencia, la comprensión de la fe no pone en primer plano las afirmaciones dogmáticas, sino *la memoria de Jesús*. En la fe los cristianos renuevan la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*; creyendo, hacen memoria del testamento de su amor, en el cual la soberanía de Dios se reveló como «potencia liberadora», consistente en destruir las *relaciones de poder* en favor de los oprimidos. Es por lo tanto una «memoria peligrosa», llena de «contenidos subversivos», que desarrolla sus virtualidades en la misma línea del amor revolucionario. Tal sería el sentido de la salvación redentora de Cristo, como «memoria peligrosa-liberadora y redentiva de Jesucristo frente a la sociedad actual y sus sistemas».

Pero además esta memoria podría ser entendida como «una apropiada aplicación peligroso-liberadora y redentiva de las fórmulas cristológicas clásicas». Se insinúa así la reducción-disolución de los dogmas cristológicos a la simple práctica social crítica, a cuya luz debe leerse la Escritura como una precomprensión válida del mensaje revelado. La misma verdad o creencia en Dios queda esfumada y diluida en la categoría escatológica del *futuro del reinado de Dios*, que es el momento esencial de todo discurso teológico sobre la divinidad. *La «divinidad de Dios»* es así presentada como una *verdad futura*, una explicación de las promesas escatológicas que no trascienden el ámbito social intramundano.

2. *La teología de la liberación*, que se ha difundido de un modo arrollador entre los nuevos teólogos de Iberoamérica, representa una trasposición aún más clara y radical del cristianismo, de sus dogmas y su reflexión teológica en términos del marxismo y su praxis revolucionaria. Son sus principales corifeos Gustavo Gutiérrez, G. Arroyo, J. C. Scannone, H. Assmann, J. L. Segundo, L. Gera, P. Freire y otra multitud de clérigos que les siguen, sobre todo del grupo «cristianos por el socialismo» (15).

---

(15) GUSTAVO GUTIÉRREZ: *Teología de la liberación*, Salamanca, 1927, la obra de exposición más sistemática de la nueva teología: ; Id.: «Evangelio y praxis de la liberación», en la obra colectiva *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca, 1973, págs. 231-245; G. ARROYO: «Pensamiento latinoamericano sobre desarrollo y dependencia externa», en *Fe cristiana y cambio social...*, cit., págs. 305-321; Id.: *Consideraciones sobre el subdesarrollo en América*, ibid., págs. 232 y sigs.; J. C. SCANNONE: «Teología y política», en *Fe cristiana y cambio social...*, págs. 247-264; H. ASSMANN: «Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social», en *Fe cristiana y cambio social...*, págs. 335-343; J. L. SEGUNDO: «Las *élites* latinoamericanas», en *Fe cristiana y cambio social...*, págs. 203-212; Id., *Teología y ciencias sociales*, ibid., pág-

Aunque esta nueva teología tome por pretexto y punto de partida los documentos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín (septiembre de 1968), que había denunciado el neocolonialismo y situaciones de opresión de los pueblos iberoamericanos respecto de los países capitalistas, sin embargo, no se tuvieron en cuenta sus orientaciones concretas, que quedaron en letra muerta. La inspiración de los nuevos teólogos es europea, y proviene de las mismas fuentes neomarxistas (Bloch, Moltmann, Pannenberg, Franck y otros) que la teología política, de la que es prolongación y superación. El mismo Gutiérrez, al reconocer las aportaciones de la teología de Metz, le reprocha que sus análisis se mueven aún en un terreno abstracto, y que en su pensamiento no están «suficientemente presentes ciertos aspectos del marxismo».

La teología de la liberación se presenta también con la misma pretensión universal, al menos para América. No trata de una simple reflexión teológica sobre un tema definido, o de resolver algunas cuestiones concretas. La liberación es una perspectiva universal que debe dar la clave para la interpretación actual de toda la teología. Es el problema radical sobre el sentido del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia en el mundo de hoy. Se trata de retomar, dicen, los grandes temas de la teología cristiana en el radical cambio de perspectiva planteado por el compromiso liberador. La gravedad y amplitud del proceso que llamamos liberación es tal que la fe cristiana y la Iglesia son puestas radicalmente en cuestión.

El planteamiento de esta liberación se presenta en términos típicamente marxistas. Se parte del proceso del desarrollo histórico de los pueblos iberoamericanos, de los vanos esfuerzos que se han hecho para el desarrollo social de los mismos. Estos empeños son enérgicamente repudiados porque sólo han servido, dice G. Gutiérrez, «para desarrollar el subdesarrollo, aumentando las distancias entre países ricos y países pobres». La liberación pretende superar el mero desarrollo, incluyéndolo en un «proceso social y global» y enfocán-

---

nas 285-295; E. DUSSEL: «Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina», en *Fe cristiana y cambio social...*, págs. 65-99; Id.: *Histoire de la théologie de la libération*, Ed. Ouvrières, París, 1974; P. FREIRE: *Pedagogia degli oppressi*, Brescia, 1972; Id.: *Educação como prática da liberdade*, Río de Janeiro, 1969; J. ARROYO: *Paulo Freire. Su ideología y su método*, Zaragoza, 1973; L. GERA: «La misión de la Iglesia y del presbítero a la luz de la teología», en *Seminarios*, 18, 1972, págs. 411-445. En la misma obra, *Fe cristiana y cambio social...*, págs. 411-445, abundante bibliografía de todo el movimiento. Una exposición completa y crítica en A. BANDERA: *La Iglesia y el problema de la liberación*. B. A. C., Madrid, 1975, caps. 3 y 4, de donde entresacamos los textos, casi todos referentes a la obra del autor principal, G. GUTIÉRREZ: *Teología de la liberación*.

dolo desde una «perspectiva humanista» y visión histórica de la humanidad que encuentra «*en el horizonte marxista* puntos de vista convergentes».

Según este análisis «científico» (marxista) de los hechos, se encuentra en el proceso concreto histórico del subdesarrollo no un fenómeno original, fruto de una situación interior, sino un proceso económico en *relación dialéctica* esencial con el desarrollo del capitalismo industrial, nacional e internacional. Se habla entonces de «un orden injusto», de «una injusticia estructural», de «una situación colectiva de pecado» en las estructuras de la vida mundial, según las inicuas «reglas» del comercio que expolian a los países pobres en provecho de los ricos y opulentos. Situaciones injustas que son explicadas por la consabida figura hegeliana del «señor-esclavo» o la bipolaridad de dominación-dependencia, explotación-miseria, como resorte y verdadero motor de la historia.

El cristianismo y la Iglesia, que han de comprometerse con los problemas de la humanidad actual, deberán asumir como propia esta tarea de liberación de las estructuras de injusticia y opresión de los hombres. Y según dicho análisis científico de la realidad social, esta liberación impone una actuación política determinada, que es la *opción socialista* (del marxismo). La teología de la liberación pretende, por lo tanto, una transformación de la sociedad por la *vía del socialismo* y considera como injustas todas las estructuras que se oponen a la opción socialista. La tarea actual de la Iglesia será la de legitimar las aspiraciones y la lucha de los hombres para instaurar la sociedad socialista.

Tal es la misión liberadora de la Iglesia, equivalente a establecer la fraternidad universal, es decir, a optar por todos los hombres como hermanos, especialmente por los que sufren la injusticia, por los pobres y oprimidos; lo que asimismo equivale a hacer a los hombres libres, sacándolos de la opresión y reconduciéndolos al verdadero ideal de la libertad evangélica, que no es meramente individualista, sino una libertad socializada, significada con el término de «apropiación social de la libertad» para restituirla al pueblo, que vive en la opresión por haber sido despojada de ella injustamente.

Los cristianos, por tanto, tienen el deber de comprometerse en este proceso histórico para la implantación de la sociedad socialista «en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial». Y ello en virtud y por exigencias de su misma fe, que reclama tal solidaridad y fraternidad universal por los pobres y oprimidos. La teología entonces, «como reflexión crítica de la praxis histórica», es una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad, pues la Iglesia ha de encarnarse «en un mundo completamente mundano» para impulsar desde dentro una mundanización que ofrezca al hombre la posibilidad de realizarse en su dig-

midad y libertad humanas. Esta teología impone, por tanto, una «lectura» nueva del mensaje evangélico a la luz del proceso histórico de la liberación.

La teología se trueca así en «una interpretación hermenéutica del Evangelio», que ha de reinterpretar toda la revelación desde el punto de vista de la historia salvífica narrada en el *Exodo*. Los nuevos teólogos apelan al acontecimiento de la liberación de la esclavitud de Egipto como general principio hermenéutico. «La liberación de Egipto es un *acto político*. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna». Toda la revelación posterior se desenvuelve desde esta perspectiva. Lo político informa, por tanto, la totalidad de la revelación, cuyo contenido se enmarca siempre en una salvación liberadora. La misma muerte de Cristo tiene también ese contenido liberador. Creación, liberación de Egipto, alianza del Sinaí, muerte de Cristo, parusía son momentos diversos de un proceso único por el que Dios quiere manifestar a los hombres el compromiso político que les impone de luchar por la liberación de los hermanos, sacándolos de cualquier clase de esclavitud hasta obtener la plena libertad al servicio de la sociedad.

Desde esta reinterpretación socio-política se ha de *leer* hoy el mensaje evangélico. Esto significa, en relación con el Evangelio, la tarea de examinarlo dentro del contexto de la liberación para descubrir aquello que tiene significado e interés para el hombre de hoy, porque sólo eso es, en realidad, Evangelio *hoy*. Otras cosas que pueden estar materialmente en la Biblia, si carecen de «mensaje» para la sociedad actual, si no tienen «sentido» para ella, no pertenecen a la revelación que *hoy* ha de ser creída. La Biblia no fue escrita para vincular a los hombres al asentimiento de una serie de enunciados «nocionales», sino para transmitirles un mensaje de salvación, la cual se realiza en la historia. La revelación cristiana y el contenido de la fe sólo desde el interior de la historia pueden ser comprendidos.

Tal «precomprensión crítica» de la Escritura desde dicho postulado o «precomprensión» de la teología liberadora admite un amplio margen de interpretación «reductora» (mutiladora) de los dogmas cristianos, que han de ser actualizados para adaptarlos al modo de vivir el Evangelio hoy. Porque la fe es declarada *práctica*, una fuerza renovadora y liberante, cuyo valor crítico reside en provocar una fermentación capaz de transformar radicalmente la sociedad. «La teología es en la fe y sobre la fe como *praxis liberadora*, que ha de insertarse eficazmente en la lucha por la liberación de las clases explotadas.» Por eso la nueva teología es definida como reflexión crítica de la praxis histórica. «La teología como reflexión de la praxis histórica es una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad.»

Esta praxis es pura y simplemente una *praxis social*. En la teología antigua, que no comprendía la especificidad del campo de lo político, «se insistía más en los aspectos personales del mensaje evangélico que en sus dimensiones políticas y conflictuales». Pero hoy día el cristianismo y la fe han de ser vividos desde la nueva dimensión socio-política. «La praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en que el cristianismo juega con otros su destino de hombres y su fe en el Señor de la historia.»

La nota esencial que se atribuye a esta praxis es su radical *conflictividad*. Se trata de una *praxis conflictiva*, es decir, de una praxis asentada sobre el conflicto y guiada por él; en ella deben aparecer y hacerse operantes las dimensiones conflictuales del mensaje evangélico y, por tanto, los contenidos políticos de la Escritura. Para asegurar el destino humano y la fe en Jesucristo, el cristiano debe promover el conflicto y activarlo, desarrollando todas las virtualidades de su fe dinámica y operante en un mundo que es «profundamente conflictual». Y supuesta la conflictividad de la fe como consecuencia de la conflictividad de la historia, se concluye que el criterio para comprobar la existencia y nivel de la fe en una persona y, por tanto, para reinterpretar todos los valores cristianos será la participación activa, comprometida y responsable en el conflicto socio-político del mundo presente.

El tema de la praxis social conflictiva, que se repite a cada paso en los escritos de los teólogos de la liberación, no apela a una noción abstracta y general. Se refiere a un *conflicto concreto*, que late en el interior de la injusta organización capitalista, el conflicto dialéctico entre las clases explotadoras y las clases oprimidas y explotadas. Y la praxis social conflictiva significa, lisa y llanamente, una *praxis revolucionaria*, pues el medio principal para superar las contradicciones capitalistas es la revolución, que acabará con el «sistema» y dará origen a una sociedad distinta, nueva y solidaria.

Así, el proceso liberador se desenvuelve no sólo en la llamada «negatividad crítica», o la contestación de la teología de Metz, sino también en las diversas formas de la *lucha de clases*. La revolución violenta, que conduce al socialismo, no es un caso-límite, sino el método normal para organizar la nueva sociedad y crear el hombre nuevo. Las numerosas alusiones y exaltación de los «héroes» de la lucha armada, del Che Guevara, de un Camilo Torres o del «socialismo a la chilena» de Allende, de signo netamente marxista, que aparecen en los escritos de los teólogos de la liberación son muestra clara de ello, y de que éste es el camino que preconizan para el auténtico compromiso cristiano de los pueblos latinoamericanos primero, y del mundo en general. Y la preparación de los mismos para la obra revolucionaria se ha de llevar a cabo principalmente por la famosa *educación liberadora* de Freire, un programa educativo que concientiza las masas por la fascinación de ser artífices de

su propia liberación, consistente sobre todo en hablarles de reivindicaciones salariales, de encuadrarlos en sindicatos como instrumentos de lucha para conseguirlas y, en general, en formarles una conciencia social para la práctica de la libertad crítica transformadora de la sociedad, que encuentra su cauce únicamente en el interior de la opción socialista.

Ya tenemos así el principio de la *praxis conflictiva,* con todos sus ingredientes y supuestos marxistas. La teología como reflexión crítica sobre esta praxis se convierte, como se ha dicho, en principio de hermenéutica política del Evengelio, de reinterpretación de «los valores cristianos», es decir, del contenido entero de la fe, «no desde las ideologías de las clases opresoras como se hizo frecuentemente, sino desde las clases oprimidas». Los misterios cristianos, Trinidad, Encarnación, sacramentos, fe, esperanza y caridad, en una palabra, el cristianismo entero y la misma existencia de Dios deben ser reinterpretados desde las exigencias y luchas reivindicativas de *estos* oprimidos.

No es del caso enumerar los múltiples dogmas cristianos o verdades teóricas de fe que son deformados, desfigurados y vaciados de su contenido propio por los teólogos de la liberación en nombre de este nuevo principio de la praxis conflictiva y de todo el proceso de liberación temporal. Baste indicar algunos. En primer lugar, con gran unanimidad sostienen lo que se ha llamado el *monismo de la historia.* Dios creador es el padre de la Historia que ha de ser entendida en toda su globalidad, como envolviendo los acontecimientos todos de la historia profana y la historia salvífica del Antiguo y Nuevo Testamento, ya que todos los hombres son llamados a la salvación dentro del proceso histórico liberador. «La historia es inconfusa e indivisamente historia política e historia de la salvación.»

En esta unidad de la historia, todos los hechos de la misma tendrán un designio revelador, porque la revelación del Dios que dirige la historia se desenvuelve en la misma evolución cultural de la humanidad. Y *el sujeto de la historia única* es el pueblo en cuanto agente del proyecto humano de salvación humana dentro de la opción socialista. Los únicos portadores de la historia serán, pues, los marginados y oprimidos que asumen responsablemente esta opción y proceso revolucionario impulsor de las transformaciones sociales. El resto de los hombres serán, en el menos malo de los casos, un peso muerto que la humanidad soporta.

En consecuencia de esto, los nuevos teólogos rechazan la distinción de lo que ellos llaman *los dos planos:* de la creación y salvación, de la naturaleza y de la gracia, lo natural y sobrenatural. No son dos órdenes yuxtapuestos sino que ambos han de ser fusionados, ya que Dios es el mismo autor de la crea-

ción y de la historia salvadora. Naturalmente, tal fusión ha de hacerse por absorción de un extremo en el otro: de la redención por la creación, de la gracia por la naturaleza, de lo sobrenatural por lo natural.

En dicha fusión van implícitos los supuestos de la desmitificación bultmanniana y de la teología de la secularización, que estos teólogos acogen en uno u otro grado. La redención se confunde con el proceso histórico de liberación del pueblo oprimido y alienado. La fe cristiana y sobrenatural se identifica con el compromiso liberador de las estructuras de opresión. Es una fe práctica, no de adhesión a un conjunto de verdades ahistóricas que carecen de sentido y mensaje para el hombre actual, sino fe dinámica y de las obras, operante en la transformación socialista. De ahí que, para estos teólogos, muchos ateos empeñados en la lucha marxista, aunque nieguen expresamente a Dios y renieguen de Jesucristo y su Iglesia, tienen una fe más real, más pura, que quienes recitan, tal vez a diario, el símbolo de Nicea, pero luego se niegan a luchar en la construcción de una sociedad configurada según el modelo socialista; son éstos los que vivirían en el verdadero ateísmo...

En la misma línea, estos teólogos abogan por una *redefinición* de la Iglesia, como comunidad política que abarque todo el pueblo de Dios en marcha hacia la futura liberación, y sea signo veraz de fraternidad humana. «La unidad de la Iglesia no se da realmente sin la unidad del mundo»; y es compatible con «desgarramientos» o cismas de la «comunión eclesial» de una Iglesia institucionalizada y al servicio de los imperialismos. Incluso estos teólogos abogan por tales escisiones al situar a la Iglesia dentro de la lucha de clases, no permitiéndole ninguna expresión que no se inserte totalmente en esta lucha.

La caridad, por otra parte, se trueca, siguiendo la teoría de Metz, en un amor revolucionario y clasista, que manda combatir y hasta odiar a todo el que no participa activamente en la lucha liberadora. Con ella también se proclama un nuevo tipo de *espiritualidad liberadora,* encargada de suscitar en el cristiano «la conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada». Punto básico también en la nueva teología es la concepción del pecado, el cual sólo se daría en las estructuras de injusticia, en la posesión y uso opresivo de las riquezas y el poder de la clase capitalista. No faltan tampoco amplias interpretaciones reduccionistas y meramente simbólicas de la Eucaristía y los demás sacramentos, que se transforman en «sacramento del prójimo» oprimido, o «sacramento de la historia».

La esperanza cristiana, por fin, siguiendo las huellas de la escatología inmanentista o intramundana de los neomarxistas Bloch y Moltmann, es entendida por los teólogos de la liberación como por tantos otros teólogos avanzados, como el principio propulsor de todas las aspiraciones y anhelos humanos hacia la construcción de la futura sociedad del hombre emancipado y libre...

con la subversión del orden actual. Y Dios mismo, el Dios de esta esperanza, se esfuma y diluye en una trascendencia que es *el futuro* de la historia, el cual es, a la vez, *el futuro de Dios* de Moltmann y de su pedísecuo Metz, o en el *Dios futuro del hombre* que insinúa el título de la obra de Schillebeeckx. Son estos los mentores que van elaborando una Cristología de signo naturalista, que han despojado a Cristo de su divinidad, liberándolo de los dogmas de Nicea y Calcedonia y corvirtiendo su acción salvífica en mero signo liberador del futuro hombre nuevo.

La interpretación del cristianismo sobre la base de una praxis social está así en marcha y avanza cada vez más en el movimiento de la liberación.

Esta inversión del mensaje del Evangelio en clave marxista sólo nos ofrece una *caricatura* de la revelación cristiana y de la entera religión. Los teólogos de la liberación aún no se han ocupado directamente del tema de Dios, aunque sus indicaciones apuntan al mismo de manera radical y negativa. Pero la praxis liberadora, vivida en la revolución y la lucha de clases con los demás supuestos marxistas, conduce inexorablemente, más pronto o más tarde, al ateísmo puro. Sin duda no todos los seguidores del movimiento liberacionista son ateos, puesto que los más siguen confesándose cristianos y creyentes. Pero es sólo por una feliz inconsecuencia y en contradicción con los supuestos admitidos.

La transformación marxista de las verdades cristianas dentro de una inmanencia total de la vida y de la historia, o el cristianismo marxistizado de sus inspiradores constituye la más rotunda negación del cristianismo auténtico.

3. Junto a la teología de la liberación, que parece la forma más radical de interpretación del cristianismo desde la concepción y análisis marxista, aunque sus representantes la asumen en diversos grados, se esbozan otras teologías en las cuales los supuestos del marxismo obran en modos más atenuados.

No es del caso presentarlas aquí. Baste indicar solamente una reciente y sutil elaboración teológica expuesta con brillantez y, al parecer, aceptada con algunos retoques por el P. E. Schillebeeckx. Se funda en la *nueva teoría crítica de la sociedad* que los marxistas revisionistas de la «Escuela de Francfort», Jürgen Habermas, Horkheimer, Adorno y otros han desarrollado (16).

Esta escuela pretende aceptar críticamente a Marx, haciéndole pasar lue-

---

(16) E. SCHILLEBEECKX: *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, trad. esp., Salamanca, 1973. Cfr. J. HABERMAS: *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1969: A. WELLMER: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Francfort, 1969: TH. W. ADORNO: *Negative Dialektik*, Francfort, 1966: F. CHATELET: *Logos und Praxis*, París, 1927, y otra abundante bibliografía que SCHILLEBEECKX aduce en la segunda parte de su obra.

go más lejos de sí mismo con una revisión de su crítica de la sociedad a la luz de la situación histórica cambiada. Y la nueva teología se desarrolla también en torno al tema fundamental de la teoría y la praxis, pues «pretende ser una mediación racional entre la praxis emancipadora y la apropiación de lo real mediante el conocimiento». Esta posición mediadora trata de encontrar un equilibrio, o más bien unión, entre teoría y praxis, entre el análisis científico y la actuación política, llegando a una especie de «teoría crítica». Pero rehúye convertirse en ideología y en el fondo atribuye absoluta primacía a la práctica, disfrazada bajo el término de «crítica», que es en rigor lo «práctico-crítico» de Marx, una «praxis crítica» o emancipadora de las estructuras establecidas, que se orienta a la transformación del conjunto social y no excluye la revolución violenta, cuando ésta sea *posible* en la situación concreta de la evolución histórica. Se trata, por tanto, de un marxismo *posibilista*, típico de la social-democracia.

Desde tal análisis de la teoría crítica o de la «radical negatividad» cree Schillebeeckx que debe desarrollarse una hermenéutica teológica, previamente elaborada por él en radical desmitificación mediante las nuevas teorías positivistas del análisis lingüístico. «La teología hermenéutica ha de estar animada por una intención *práctico-crítica*», dice. Y sobre el principio de esa praxis crítica, de una crítica emancipadora del orden establecido en la libertad, plantea el nuevo sentido con que debe actualizarse la fe «en una comunidad cristiana viva» y de la interpretación actualizadora del kerygma y el dogma. Porque «la praxis es un elemento esencial de la interpretación actualizadora y liberadora». Y la teología «es la autoconciencia crítica de una praxis creyente en el mundo y en la Iglesia».

Los resultados ya se prevén similares a los de la teología política de Metz y la teología de la liberación, si bien Schillebeeckx sólo apunta a esas consecuencias en su generalidad. En todo caso, ya señala que la crítica de la Iglesia y de su dogmática, efectuada por la teología crítica, será sólo un primer momento «para realizar subsecuentemente, o en segunda línea, la emancipación de la sociedad entera». Incluso dicha crítica puede llegar a *interpretaciones no-religiosas* de la fe, que serán válidas en el contexto de una imagen evolucionada del mundo en proceso de secularización.

* * *

Pero no es necesario referirnos a otras doctrinas que se construyen bajo el signo de praxis y presupuestos marxistas. Es bien conocida, y voces autorizadas ya han denunciado, la influencia tan honda que ejerce el marxismo y sus seudocientíficos análisis de la sociedad y de la historia en muchas corrien-

tes del pensamiento teológico, y no digamos de la filosofía secular. Algunos han hablado incluso de una *marxistización de la teología,* de una creciente *impregnación* de la ideología marxista en la teología, se entiende de una teología progresista en sus múltiples manifestaciones de denuncia crítica y profética, contestataria o simplemente revolucionaria y de lucha de clases.

Sin llegar a las formas ya descritas de intentos de sistematización de la fe y del sentido de sus dogmas desde la opción política marxista y secularizadora, la infiltración de elementos, terminología y preocupaciones de dicha ideología se presenta un poco por doquier: en escritos teológicos de carácter doctrinal, pastoral, catequético, en discursos, homilías, hasta en oraciones litúrgicas. Por todas partes se habla de las estructuras socio-políticas y económicas actuales como radicalmente injustas y cuya culpa entera reside en el capitalismo aun evolucionado y reformado y en los poseedores de las riquezas; que la situación actual del mundo es de tensión dialéctica, de lucha y de conflicto entre opresores y oprimidos; que el cristianismo esencialmente un mensaje de liberación de los hombres de todos los lazos de esclavitud y que la Iglesia es la institución fundada por Cristo para la promoción de esa libertad nueva y mundana; que los cristianos que no se comprometen en la lucha por esa libertad emancipadora no viven auténticamente el mensaje del Evangelio; que los sacramentos son signos de la comunidad eclesial para promover esa fraternidad solidaria universal; que la sacramentalización no tiene sentido si no es en orden a esa evangelización liberadora de la miseria y pobreza terrenas, etcétera. Y las mismas oraciones litúrgicas suelen pedir, más que la salvación eterna, la liberación de toda opresión y la plena libertad.

Así, *la ortodoxia cede ante la ortopraxis,* a una praxis que es juzgada recta sólo según criterios de inspiración marxista; la revelación y los dogmas cristianos no tendrían sentido en sí sino en cuanto subordinada y volcada a la acción, a una acción que no es de renovación del espíritu para la salvación en la otra vida, sino a la acción transformadora de la sociedad terrena.

CONCLUSIÓN. LA RECONVERSIÓN

En todo este panorama esbozado de las relaciones entre la teoría y la praxis, hemos advertido un desequilibrio progresivo, que se ha acentuado en el suceder del pensamiento occidental, entre la actividad teórica y la actividad práctica, con tendencia a establecer la supremacía de la acción sobre la teoría y sus principios especulativos. Tal proceso iba acompañado de un alejamiento cada vez mayor de las fuentes de la filosofía perenne aristotélico-tomista, que había dado una solución armónica a la teoría-praxis.

El primero y urgente remedio metódico a tales desviaciones del sano pensamiento consistirá en *enderezar* esa inversión operada que ha culminado en la dialéctica de la praxis marxista y sus derivaciones teológicas, poniendo de nuevo en pie la relación teoría-praxis, es decir, restableciendo a lo teórico su primacía y su función rectora sobre lo práctico en toda la vida del espíritu. Avancemos tres líneas de reconversión, una negativa y dos positivas, teológica y filosófica. Sirvan de refutación a la oleada practicista.

1.- En el aspecto *negativo,* notemos un fallo fundamental en la inversión operada por la praxis marxista y, análogamente, en las otras filosofías de la acción y de la vida. Marx ha combatido y rechazado toda ideología, todo pensamiento teórico y contemplativo como estéril y falto de validez en razón de que sólo la actividad práctica del hombre transformadora de la realidad tiene valor para la *vida,* tiene valor en sí absoluto y para el hombre.

Pero no se da cuenta que, al rechazar toda ideología anterior, sea idealista o materialista vulgar, lo hace *en nombre de otra ideología:* la suya propia de la dialéctica materialista (resabio del idealismo dialéctico) y del determinismo económico de la historia (que incluye, modificado, el materialismo clásico). No se puede rechazar una ideología sino desde otra ideología; ni justificar o glorificar un modo de acción práctica —en este caso la praxis revolucionaria y de lucha— sino en virtud de otros presupuestos ideológicos.

Marx llama a su praxis revolucionaria una actividad *crítico-práctica.* Pero la crítica es siempre una actividad de la razón, una actividad teórica efectuada desde un principio teórico. La crítica religiosa y del mundo entero metafísico-espiritual lo lleva a cabo Marx desde su propia concepción del hombre sensible y económico, cuyo horizonte se encierra en la simple satisfacción de las necesidades materiales. Así incide Marx en el mismo ideologismo que combate en las otras filosofías. Marx es un engendro del idealismo hegeliano, vuelto al revés. Su utopía de la sociedad futura socialista es otro idealismo tan irreal y abstracto como el idealismo de Hegel.

Y es que no se pueden destruir las leyes inalterables de la teoría-praxis, insertas en la raíz misma del espíritu, en la relación del entendimiento y voluntad, y dentro del psiquismo inferior en la del conocimiento y el apetito. Todo se reduce a la admirable descripción hecha por Santo Tomás y la escolástica. La voluntad o el apetito sensible son facultades ciegas, y no se mueven ni dan un paso sino bajo la luz y moción intencional de un objeto representado por el conocimiento. Primero es la captación teórica e intencional de un objeto de la realidad, como conveniente o bueno, luego la tendencia hacia él. Las facultades de tendencia y acción son inertes si no son movidas por el conocimiento o la idea del objeto, y siguen la modalidad e influencia

de esa idea. Tal es también, a su modo, la noción de las ideas-fuerzas descritas por A. Fouillée. El hombre es ante todo ser consciente, ser teórico, no puede renunciar a la ley irresistible de teorizar. Luego nacen en él los sentimientos, voliciones y tendencias de acción, que irán polarizadas por la modalidad de sus ideas. Estas serán las que den la medida de acción y su valor de verdad.

Es, por lo tanto, innegable la primacía de la teoría sobre la praxis. Es el hombre primero un ideólogo, luego un hombre de acción. Esta acción viene siempre medida y dirigida por la reflexión y es desviada o mala según la desviación y falsedad de las ideas. Bien se dan cuenta de ello los marxistas revisionistas y sus secuaces teólogos, que pretenden llenar el vacío de la praxis marxista con una «racionalización» de la vida social, o una reflexión reinterpretativa del sentido de la fe para adecuarla a esa praxis revolucionaria.

2. *En el orden teológico,* el Magisterio de la Iglesia por medio de la Exhortación apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975) ha clarificado y precisado admirablemente el contenido sobrenatural del Evangelio frente a las radicales desviaciones de tales teologías de la praxis. Solemnemente proclama —para indicar algunos extremos de su rica doctrina— que el Evangelio nos ha sido dado «para anunciar la Buena Nueva», es decir: «La verdad acerca de Dios, la verdad acerca del hombre y de su misterioso destino, la verdad acerca del mundo.» Porque Dios «es el Dios de la verdad», «es la Verdad» (n. 78; n. 9). Toda la obra de evangelización, así como los esfuerzos de investigación de los exégetas y teólogos, debe estar marcada por una «infatigable atención y delicadeza en la transmisión de la verdad», y debe comunicar con fidelidad «la verdad revelada... que forma parte de la verdad primera que es el mismo Dios» (ibid., n. 78).

Así, pues, el Evangelio es, ante todo, anuncio y comunicación de «la palabra de verdad», es decir, es teoría y no praxis, adhesión a la verdad absoluta de Dios y su revelación; la vida cristiana, toda la praxis o acción del cristiano derivarán de esta adhesión a la verdad de la fe.

Sobre el contenido de la evangelización, el documento precisa la complejidad de sus múltiples elementos, enumerándolos por su orden jerárquico. Hay unos elementos esenciales y otros secundarios. Los elementos *esenciales* al anuncio evangélico que no pueden cambiar con los tiempos ni alterarse o desnaturalizarse, sino que deben aceptarse en toda su integridad, son, ante todo, las grandes verdades sobre «Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo». Luego, el misterio central de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros, y la salvación que nos ofrece como don de gracia, que no es inmanente ni se agota en lo temporal, sino que es salvación en Dios y «tiene su cumplimiento en la eternidad». Asimismo el anuncio pro-

fético del más allá, o la revelación del destino del hombre en la vida futura; la predicación del amor de Dios y la caridad fraterna, del misterio del mal y de la búsqueda activa del bien en la aspiración siempre urgente hacia Dios por la oración, la comunión en la Iglesia y la vida sacramental culminante en la Eucaristía (ibid., n. 25-28).

La evangelización *se complementa* con la proyección del mensaje evangélico «a la vida concreta, personal y social, del hombre»: a la promoción de los derechos y deberes de la persona, de la vida familiar, del progreso personal y comunitario, de la paz, la justicia y el desarrollo. Es el mensaje, que hoy se llama, sobre «la liberación» del hombre. «Todo esto no es extraño a la evangelización» (n. 30). El mensaje evangélico se halla «en conexión necesaria» con esta promoción humana, y se esfuerza en la lucha por superar las miserias, el hambre, las enfermedades, las injusticias de todo género. Predica así, desde el mensaje del Evangelio y como parte integrante de su misión, la liberación humana (n. 30-31). «La Iglesia asocia, pero *no identifica nunca*, liberación humana y salvación en Jesucristo» (n. 35). Sin desinteresarse de los problemas temporales del hombre, «reafirma la primacía de su vocación espiritual y rechaza la sustitución del anuncio del Reino por la proclamación de las liberaciones humanas» (n. 34). Con estas y otras mil aserciones subraya vigorosamente «la finalidad *específicamente religiosa* de la evangelización» (n. 32).

El documento, además de la doctrina positiva, contiene una condenación suave, pero explícita, de los teólogos de la liberación: de aquellos que «al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos, a una perspectiva antropocéntrica; la salvación... a un bienestar material; su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativas de orden político o social» (n. 32).

Porque la liberación que la evangelización anuncia «no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural», o «sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una *praxis* o de un éxito a corto plazo» (n. 33). Esta doctrina de la liberación temporal o política, por más que pretenda apoyarse en textos bíblicos o en datos teológicos y «pretenda ser la teología de hoy, lleva dentro de sí el germen de su propia negación» (n. 35).

Por último, el documento expresa una condenación enérgica *de toda violencia*, sobre todo armada (n. 37), con la afirmación importante de que el cambio de estructuras presentes por las mejores y aun las más ideales, no mejora sin más la condición del hombre (n. 36), y la exhortación vehemente a que los grupos de cristianos dinámicos no se dejen «aprisionar por la pola-

rización política o las ideologías de moda», por «la contestación sistemática o espíritu hipercrítico», ni sean «presa de una opción política, corriente, sistema o partido» (los socialismos marxistas) «con el riesgo de ser instrumentalizados» (n. 89). Omitimos otra gran riqueza de enseñanzas y normas para enderezar y orientar la praxis evangelizadora.

3. La Iglesia ha clarificado y reafirmado así su doctrina frente a los teólogos de la praxis liberadora. Pero no han hecho mayor caso de su autoridad y continúan en su ilusión, seducidos por la utopía socialista de una liberación humana imposible. Las raíces del mal y del error son más hondas, y encuentran su fuente y cultivo en una filosofía practicista, de signo empirista y materialista, de que están totalmente impregnadas las nuevas teologías.

Hace falta también enderezar totalmente los principios de la teoría y la praxis que sólo tiene lugar dentro de la filosofía cristiana y perenne. Indiquemos en dos palabras su perspectiva y dirección.

El hombre es primariamente un ser pensante racional. Su apertura al mundo y a los otros se verifica ante todo por la inteligencia, que nos descubre la realidad del ser y de los seres. De esta luz iluminadora de las cosas brotarán sus sentimientos, afecciones e inclinaciones, que lo llevan a la acción. El hombre es, pues, en primer lugar, un ser teórico y de la rectitud de su visión teórica derivará y fluirá normalmente la rectitud de su quehacer práctico. Pero la verdad de su teoría no la crea el hombre por sí mismo, porque no es autoconciencia creadora. La encuentra mediante su inteligencia como facultad que capta todo el ser y toda la verdad ontológica (*facultas omnis veri*) es decir, la totalidad de la realidad. La verdad está en la adecuación del entendimiento a las cosas. Por ello el conocimiento intelectual y humano, para ser verdadero y no erróneo, ha de proceder en estricta sumisión y fidelidad al ser de las cosas, ha de captar fielmente la realidad en todas sus dimensiones.

Pero esta realidad es sensible e inteligible, un mundo de los fenómenos y un mundo de las esencias íntimas u ontológico. El entendimiento puede penetrar hasta la captación de estas esencias, hasta el desvelamiento del ser, y descubrir un orden y una estructura encadenada en la conexión y multiplicidad de los seres finitos y participados, de todo el orden existencial contingente, hasta el ser inmaterial y espiritual y hasta el Ser por sí mismo fuente de los demás. Y puede descubrir así unas leyes fijas e inmutables que rigen estas esencias de las cosas y el orden intrínseco de las mismas al Ser supremo.

La actividad primera del hombre es, ante todo, intelectual, es decir, es teoría que es contemplación de un orden cósmico maravilloso. Esta teoría deberá reflejar las leyes o relaciones esenciales de los seres, y las leyes internas de este microcosmos que es el hombre, de su orden dinámico y destino final

a la contemplación del Ser divino, en que ha de encontrar su felicidad. Los principios universales y eternos del conocimiento teórico vienen, pues, plasmados sobre el orden esencial de los seres, de la realidad total, como fiel reflejo de la misma. Y los principios inalterables del *deber ser*, de la acción práctica y dinamismo de la libertad humana en marcha hacia su destino último deberán fluir por tanto de sus principios teóricos, calcados sobre el ser.

Toda filosofía teórica tiene que acabar, por tanto, en una *metafísica*, en la filosofía perenne y realista que abarca la totalidad del ser, del mundo fenoménico y del suprasensible, material e inteligible, temporal y eterno. Sin ella, la filosofía decae en el empirismo, fenomenismo o positivismo materialista, que son el caldo de cultivo para la construcción de cualquier praxis incontrolada *e irracionalista*, con la pretensión de transformar arbitrariamente el orden humano y social establecido por Dios (no sólo los órdenes injustos de los hombres), sobre la base de una libertad también arbitraria y sin sentido. Sin una fundamentación en la metafísica realista, del ser total material y espiritual, la filosofía degenera irremediablemente en el *irracionalismo* en sus mil formas, con olvido y deformación de las leyes de la razón, que son las leyes del ser.

Y sobre este irracionalismo no es extraño que se erijan las formas de una praxis crítico-contestaria, libertaria-subversiva y revolucionaria, que lesionan o desprecian el orden natural de la creación y el orden divino de la salvación en Cristo y la Iglesia. Marx, el inventor de la praxis, no tenía formación alguna en la filosofía realista de la metafísica tradicional, sino sólo en el idealismo irracional y utópico, que procede por antítesis y contradicciones, que él transformó en el otro sueño más temible del materialismo dialéctico.

Encontramos, pues, *en conclusión*, que la solución última del problema acuciante del desequilibrio actual entre la teoría y la praxis que escapa por todas las tendencias practicistas, está en el retorno a la filosofía perenne, con su metafísica realista y espiritualista, que enderezca y ponga en pie todas las inversiones de la dialéctica idealista, del voluntarismo y activismo vitalistas y de la dialéctica materialista del marxismo, etc., basados en las mil desviaciones de un pensamiento irracionalista. Ya decía Jonescu que el mundo va a la deriva porque se ha perdido «el sentido de la metafísica, de la contemplación y de la mística».

TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

RÉSUMÉ

La relation théorie et praxis, de l'activité théorique et la vie de l'action, constitue une étude et un thème du plus grand intérêt et actualité, qui s'étend dans ses multiples implications à toutes les couches de la vie humaine et aux différents domaines du savoir et de la culture. Actuellement s'organisent congrès et réunions d'étude pour étudier en profondeur les différents aspects de cette réalité et leurs répercussions tant en matière de la pensée philosophique que dans l'ordre de la science sociale et politique.

Une brève notion est d'abord présentée de ces deux catégories de l'activité humaine quant à son origine et développement dans la philosophie grecque. Puis est esquissée, dans une vision de synthèse, la dialectique du double moment de la théorie et de la praxis dans l'histoire de la pensée dans les différents systèmes philosophiques jusqu'à nos jours. La prépondérance de la pure contemplation théorique sur l'action a duré bien peu; elle n'apparaît que dans le néoplatonisme ancien. Par contre, à peine établi l'équilibre entre le théorique et le pratique, entre la pensée pure en tant que principe directif de l'action morale et technique, sociale et politique, selon le système aristotélico-thomiste, survient immédiatement la rupture. Et depuis le volontarisme de Ockam, le moment pratique de la volonté sur l'intelligence, de l'action sur la spéculation, commence à dominer dans les méthodes et systèmes de philosophie, devenant de plus en plus prépondérant dans les différentes étapes de la pensée moderne. Sont analysés, dans les principaux systèmes, les aspects de prépondérance et d'intérêt toujours croissant du pratique, aun préjudice de la pensée théorique.

La culmination de ce mouvement de supériorité de la praxis sur la théorie s'opère d'une part avec le pragmatisme américain qui se maintient encore dans un certain plan spéculatif, et surtout avec l'inflexion radicale apportée par la praxis marxiste. Est analysée plus expressément cette notion de la praxis dans les "Thèses sur Feuerbach" de Marx, et sont examinées les conséquences de cette praxis révolutionnaire qui vient renverser, en même temps que l'ordre social et politique, toute l'essence de la pensée et de l'activité humaines.

En troisième lieu, est étudiée l'influence et la véritable transposition de cette praxis marxiste dans les nouvelles "théologies de la praxis" qui apparaissent de nos jours, comme la théologie politique, la théologie de la révolution, la théologie du socialisme révolutionnaire des pays latino-américains. Et sont analysés leurs aspects les plus importants en tant qu'essais d'interprétation purement sécularisée et rationaliste des dogmes révélés et de tout le

christianisme depuis la praxis marxiste, qui conjugue la salvation surnaturelle chrétienne dans un mouvement naturaliste de promotion des peuples et la dialectique de la révolution dirigée vers l'instauration du socialisme. L'influence de la praxis marxiste se manifeste dans de tels essais de subversion de la théologie, qui est en premier lieu théorique et contemplative de l'ordre établi par Dieu.

La solution à toute cette confusion subversive pourrait consister en la restauration ou le rétablissement de la primatie du théorique sur le pratique dans tout le domaine du penser théologique, philosophique, social et politique, qui devra rétablir les principes spéculatifs de la raison, lumière et guide dans les sphères de l'action pratique, au moyen de la rénovation d'une métaphysique authentique des principes de l'être et de la vérité.

SUMMARY

The relation of theory and praxis, of theoretical activity and life of action, constitutes a study and a subject of maximum interest and actuality, that extends in its multiple implications to all layers of human life and diverse fields of knowledge and culture. Presently, conventions and study reunions are organized to explore the diverse aspects of this reality and its repercussions in the field of philosophic thought, as well as in the order of social and political science.

First, if offers a brief notion of these two categories of human activity with regard to its origin and enlightening in Greek philosophy. Then it sketches, in synthesis, the dialectic of the double moment of theory and praxis in the history of thought through the philosophic systems up until our day. The prevalence of pure contemplative theory above action lasted a very short time; it only appears in the ancient Neoplatonism. On the other hand, the equilibrium had hardly been established between the theoretical and the practical, between pure thought as a principle directive of moral, technical, social and political action by the Aristoletic - Thomistic System, when at once the rupture occurs. And since the Voluntarism Ockamist, the practical moment of will above intelligence, of action above speculation, becomes dominant in the philosophic methods and systems, gaining more and more culmination in the different stages of modern thought. In the principle systems. the aspects of prevalence and of ever growing interest for the practical, with contempt for theoretical thought, are analysized.

The culmination of this movement of superiority of praxis over theory takes places, on one side with American pragmatism, that is maintained still

on a certain speculative plane, and above all with radical inflexion inaugurated by Marxist praxis. This praxis notion is more expressively analysed in the "Tesis sobre Feuerbach" by Marx, and is examined and the consecuences derived, of this revolutionary praxis that subverts, together, with the social and political order, all the essence of human thought and activity.

In the third place, the influence and true transposition of this Marxist praxis in the new "praxis theologies" that are appearing today, as political theology, revolutionary theology, socialist revolutionary theology of Latin American countries, are studied. With a purely secularized and rationalist interpretation, the more important aspects of the revealed dogmas of faith and all Christianity since the Marxist praxis are analysed, which changes the supernatural Christian salvation to a naturalist movement, by the promotion of the towns by revolutionary dialectic, towards a socialist instauration. With this, it becomes evident, the influence of Marxist praxis in its intentions of theological subversion, which is primarily theoretical or comtemplative as established by God.

The solution to all this subversive confusion is to put, once again, the theoretical above the practical in all fields of theological, philosophical, social and political thought; to reestablish the speculative principles of reason as the light and guide in all spheres of practical performance, by means of the renovation of authentic metaphysical principles of life and truth.