


1992

# Aufgehöbenes Marxismus: La Teología de la Liberación y el Desarrollo del Marxismo

James V. Spickard  
*University of Redlands*

Follow this and additional works at: [http://inspire.redlands.edu/oh\\_chapters](http://inspire.redlands.edu/oh_chapters)

 Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#), [Sociology of Religion Commons](#), and the [Theory, Knowledge and Science Commons](#)

---

## Recommended Citation

Spickard, James V., "Aufgehöbenes Marxismus: La Teología de la Liberación y el Desarrollo del Marxismo" (1992). *Our House Chapters and Poems*. 41.

[http://inspire.redlands.edu/oh\\_chapters/41](http://inspire.redlands.edu/oh_chapters/41)

This Chapter is brought to you for free and open access by the Our House at InSPIRE @ Redlands. It has been accepted for inclusion in Our House Chapters and Poems by an authorized administrator of InSPIRE @ Redlands. For more information, please contact [rebecca\\_clayton@redlands.edu](mailto:rebecca_clayton@redlands.edu), [paige\\_mann@redlands.edu](mailto:paige_mann@redlands.edu).

*Aufgehöbenes Marxismus:*  
**La Teología de la Liberación y el Desarrollo del Marxismo**

**James V. Spickard**  
**Universidad de Redlands**

en  
Religiosidad y Política en México,  
editado por Carlos Martínez Assád. Ciudad de México, 1992

La teología de la liberación en América Latina tiene una relación compleja y ambivalente con el marxismo. Primero, los teólogos de la liberación usan los conceptos Marxistas (entre otros) como herramientas para analizar las situaciones en que los países de América Latina se encuentran. Al mismo tiempo, estos teólogos se esmeran a tomar distancia de los Comunistas de la región. El interés que ambos grupos tienen para los pobres y los hazañosos resulta de diferentes orígenes: religioso de parte de los teólogos, secular de parte de los Marxistas.

Sin embargo, los teólogos de la liberación en la América Latina (y algunos de sus comentaristas en los Estados Unidos) han sido más influenciados por el Marxismo de lo que la analogía de herramientas implica. Ellos también importan nociones Marxistas fundamentales en sus ideas: conceptos como "opresión," "explotación," y la "dependencia" de las economías América Latinas en el Norte industrializado. Como todos los vocabularios, estos conceptos forman anteriormente su entendimiento de la situación en América Latina.

Temprano en este siglo, los Marxistas discutieron a lo largo sobre la aplicabilidad de tales conceptos al apuro de la clase obrera europea. Para citar solamente un ejemplo, a el Marxista de la época del cambio de este siglo le hizo una diferencia a su agenda si el problema principal de la clase obrera fue opresión (un concepto político) explotación (un concepto económico) o dominación (un concepto cultural). El primero implicó una lucha para una democracia política, y fue defendida por los Demócratas Social revisionistas. La segunda implicó una economía socialista, y fue defendida por Lenin y por la izquierda de la Internacional. La tercera sugirió una campaña contra la conciencia falsa, y fue defendida por los Marxistas Hegelianos: Georg Lukacs y la Escuela de Frankfurt. Tres movimientos muy diferentes políticos e intelectuales emanan de este desacuerdo.

Todos tienen raíces Marxistas, pero solamente el segundo – como desarrollado por Lenin y sus partidarios – es considerado hoy en día el Marxismo ortodoxo.

Aunque quizás enterados de estos debates intra-Marxistas, los teólogos de la liberación y sus comentaristas muchas veces fallan ver las inferencias inherentes de los términos que usan. Ellos saben que su punto de vista del mundo no es como éste de los Comunistas latinoamericanos. Dependen correctamente de los temores – como el Cardenal Ratzinger – que el uso de nociones Marxistas pueden conducir al ateísmo. Pero también ellos muchas veces tratan a el marxismo como una filosofía unificada. Al intentar saquear a el Marxismo por sus herramientas analíticas, estos teólogos pierden mucha de la riqueza de la tradición Marxista – una riqueza que pudiesen poner a un uso bueno.

Este artículo examina la relación entre la teología de liberación latinoamericana y el Marxismo en vista de los debates al comienzo del siglo vigésimo entre los Marxistas revisionistas, los Leninistas y los Marxistas Hegelianos. Después de Lukacs – un socio de esta última escuela – disputé que el Marxismo contiene dos hilos: un inmanente análisis social y una visión escatológica de la historia. El primero – central a la obra propia de Marx – no es ninguna colección invariable de las herramientas. Sino, es un método de análisis que acentúa historia más que estasis, económica y relaciones de clase más que persuasión moral, y la importancia del desarrollo de la conciencia de la clase en un esfuerzo para cambiar la sociedad. Las herramientas particulares desarrolladas por este método – conceptos como "opresión," "explotación," "dominación," y aun la "lucha de la clase" – no son universalmente aplicables. Su utilidad depende del período histórico debajo de inspección.

El análisis social de Marx pronosticó una revolución de los trabajadores, trastronando el capitalismo e introduciendo una sociedad socialista y humana. Al comienzo del siglo vigésimo esto parecía dudoso; hoy parece imposible. Las revoluciones "comunistas" no han ayudado a la clase obrera ni han efectuado un orden social humano. Mientras que los partidos Leninistas continúan adorando la visión escatológica de Marx, el Marxismo Hegeliano desea emplear el método de Marx para analizar la sociedad de hoy en día. En una situación nueva, conceptos nuevos y una visión histórica seguramente resultará.

Digo "quiere emplear" por causa buena. Los Marxistas hegelianos en realidad no redujeron mucho análisis popular social. Elites bien enseñados, sus vidas fueron demasiado separadas del pueblo para poder elevar la conciencia popular al grado que el método de Marx demanda. Los teólogos de la liberación latinoamericanos están en una posición mejor para cumplir esta tarea. Sin duda ellos usan mucho más eficazmente el inmanente análisis social que los partidos comunistas de la región. La teología de liberación es histórica, mientras que la teoría comunista latinoamericana no es; la primera trabaja en levantar la conciencia de los pobres, la segunda confía en la "lógica inevitable del desarrollo de las clases."

Es cierto que la teología de liberación esta fabricada religiosamente: en términos cristiana, y no de la escatología Marxista. Pero el Marxismo Hegeliano pronostica que diferentes ideologías de gobernar son apropiadas en la lucha para la libertad en tiempos y lugares diferentes. Leído en con la interpretación del Marxismo Hegeliano, la teología de liberación puede ser el vehículo para la absorción del Marxismo por la iglesia que Dom Helder Cámara pidió hace décadas atrás.

Las tareas de éste artículo son por lo tanto tres. Primero, acentuar las diferencias entre la teología de liberación y el Marxismo "ortodoxo" (Leninista), particularmente como el segundo es incorporado en los partidos comunistas de América Latina. Segundo, trazaré los contornos de los debates intramarxistas al comienzo del siglo vigésimo, a cuyos ya he referido. Por fin, considerará a que grado la teología de liberación latinoamericana cumple con la esperanza de uno de los grupos de ese debate, los Marxistas Hegelianos: esperaron desarrollar un movimiento democrático para introducir una sociedad verdaderamente humana.

### **Marxismo Saqueando**

Otto Maduro – un sociólogo Venezolano y un observador de la teología de liberación – articula el actual consenso erudito cuando propone que la teología de liberación usa herramientas de análisis Marxistas, pero las pone en un contexto y punto de vista mundial cristiano. El declara que la teología de liberación "desacraliza" el Marxismo a través de negar su escatológica visión – del triunfo del proletariado – mientras apropiando su análisis concreto de la actual situación en América Latina. Cortado de su ideología de gobernancia, el Marxismo puede estar saqueando para uso teológico.

Maduro señala a dos facetas de la relación entre la teología de liberación y el Marxismo latinoamericano para comprobar su punto. El primero es institucional, y el segundo emana de las orientaciones sociales del Marxismo y de la teoría de liberación.

En el contexto de América Latina, según Maduro, el Marxismo organizado puede ser comparado a una religión. Como todas las religiones, ésta es plantada en "agencias" concretas: los grupos políticos Marxistas y intelectuales, partidos y ejércitos guerrilleros que existen en formas diferentes en la región. Aunque muchas veces en desacuerdo, estos grupos demandan lealtad total: a los partidos y a las políticas, a los textos y a las interpretaciones, a los doctores, los mártires y los santos.

Por una parte, el Marxismo de estos grupos consiste de su uso de unas herramientas conceptuales para analizar sus situaciones políticas. Por la otra parte, las herramientas que cualquier grupo elija depende de sus aspiraciones y en su juicio de las posibilidades de una victoria revolucionaria.

Los soviéticos, los fidelistas, los trotskistas, los maoistas, los eurocomunistas, y otros grupos responden bastante diferente a los problemas latinoamericanos; cada uno acentúa partes diferentes de la tradición marxista para justificar sus acciones. En efecto, conceptos Marxistas son subordinados a un pragmatismo político. Son herramientas que son empleadas en la promoción de las aspiraciones de instituciones Marxistas.

La teología de liberación libra estas herramientas de sus propósitos Marxistas y las pone a otros usos. En las palabras de Maduro:

Ambos la lógica "intelectual" y la lógica "institucional" que preside sobre éste "saqueo" están engendradas más allá de los bordes de las organizaciones e intelectuales Marxistas: dentro de las iglesias . . . con ninguna afiliación actual o lealtad a cualquier propia o tradicional agencia Marxista . . . escogiendo y eligiendo lo que parece adelantar sus propias estrategias dentro de y fuera de la iglesia.

"Es el mismo complejo de la ortodoxia de la iglesia – no de la ortodoxia Marxista – que preside sobre éste proceso complejo de apropiación simbólica." Institucionalización separada y propósitos institucionales separados aseguran que la teología de la liberación usa selectivamente los conceptos Marxistas.

La segunda faceta que Maduro cita es social y ideológico en lugar de institucional. Parece hecho que, con pocas excepciones, el Marxismo de América Latina es dominado por hombres que son blancos urbanos e intelectuales. Herederos de la fuerte tradición contra-clerical de la región ellos profundamente desconfían de las ideologías religiosas de la clase baja. En los ojos de ellos, la gente común está empujada en superstición. En el punto de vista de ellos esto es un resultado inevitable de su atraso. Ideas "propias" requieren comprensión de la dirección de historia – una comprensión solamente disponible a los élites quienes han elegido trabajar contra los intereses de su clase natal.

Esta marca de Marxismo enseña que revoluciones resultan de un objetivo de condición económica, no de los deseos de la gente. Declara que mientras rebeliones pueden ocurrir, la "verdadera" revolución socialista está muy lejana. Esa revolución puede llegar solamente después del desarrollo completo de la esfera del capitalismo. La sociedad tiene que urbanizarse e industrializarse. Tiene que poseer tecnología alta y una concentración de capital alto. Tiene que haber desarrollado un proletario urbano grande y haber creado un mercado mundial interdependiente. A el punto en que éstas condiciones no han sacado partido, éste Marxismo dice, rebelión política no podrá traer la libertad verdadera. Formas experimentales de posesión social, como esos propuestos por los Sandinistas y el movimiento Cubano del "26 de julio," son abandonados por los ortodoxos como "pre-capitalistas." Podrán disminuir el sufrimiento por lo pronto, pero ellos no pueden (reclaman los Marxistas) crear una sociedad justa.

La relación entre los Marxistas y los Sandinistas es compleja, y yo no puedo describirla aquí. Muchos Marxistas América Latinas interrogan el "aventurismo" e ideología de los Sandinistas. Religión, ellos dicen – claramente es central a el Sandinismo (pero no todas las facciones del partido Sandinista) – oculta relaciones opresivas de clase. Para la mayoría de Marxistas, las maneras religiosas de pensar se ponen en el camino de análisis social y evitan que la gente pueda tomar acción para defenderse. Tanto como los revolucionarios fracasan descartar nociones religiosas, ellos siembran las semillas de su propio fallecimiento. Ellos no podrán desarrollar y canalizar fuerzas históricas que están moviendo el mundo hacia el verdadero socialismo, aunque al paso de un caracol.

¿Cómo podemos representar el tipo de ésta perspectiva mundial? El Marxismo ortodoxo de América Latina claramente es élite. Algunas clases privilegiadas tienen acceso a la verdad, mientras otras – por causa de su situación social – no lo tienen. Inherente en éste dominio élite hay un énfasis en la autoridad del partido. La prosa académica occidental es premiada sobre otras formas de expresión cultural. La cultura popular – en que éste mensaje está sentado en canción historia – está desvalorizada. Esto es cierto especialmente si la facultad creadora popular recauciona el contexto del punto de vista mundial del Marxista o llama a interrogación la forma en que las organizaciones Marxistas se asocian con la cultura de los oprimidos.

Además de ser élite, éste punto de vista mundial también es unidimensional. El Marxismo ortodoxo trata de obligar a las realidades América Latinas a conceptos y modelos de organización desarrollados para el siglo decimonoveno de Europa. Feudalismo contra capitalismo; burguesía y proletariado; partido y vanguardia; centralismo democrático y dictadura del proletariado; por lo pronto todas las realidades se espera que sean conformadas a estos moldes.

Sobre todo, el Marxismo de América Latina está colocado en una escatología que no tolera preguntas. La revolución vendrá; las fuerzas del mundo-histórico la traerán; trabajadores y Gramscian "intelectuales orgánicos" tienen un papel especial que jugar; y así sucesivamente. Esta visión pone en rumbo el tono específico para análisis de clase y economía, y los domina.

La teología de liberación es muy diferente. Aunque también dominada intelectualmente por hombres blancos urbanos – principalmente empleados de oficina – uno de sus dogmas centrales es el derecho y capacidad de la gente común es crear una cultura propia. Esta cultura tiene su propio lenguaje, símbolos, expresiones, tradiciones, vehículos y rincones. La teología de liberación ha construido la historia de América Latina como – entre otras cosas – el rechazo sistemático de la capacidad de los pobres de llegar a hacerse activos, agentes creadores de su propia historia. Acción libertadora incluye la autorización de ésta gente. Aunque de vez en cuando hacen a el pobre romántico

y a su supuesto "recursos espirituales," la teología de liberación de ningún modo es élite, por lo menos cuando comparada con el Marxismo ortodoxo.

Igualmente, la teología de liberación reconoce una pluralidad de propuestas – ambos teórico y práctico – tan verdadero, válido y legítimo para los pobres que los desarrollan. Lejos de desvalorizar la cultura popular, anima a los pobres que se encargan de símbolos culturales y sus maneras de expresión. Canciones, cuentos, arte folklórico y más reciben el mismo respeto como el arte de los élites; ellos son parte del procedimiento a través del cual la gente común puede comprender e interesarse vivamente en sus propias vidas.

La teología de liberación fomenta ésta facultad creadora hasta en la esfera religiosa. Sus partidarios reconocen que el catolicismo latinoamericano ha sido ambos un instrumento de

opresión y un origen facultad creadora popular. Acentúa el último, trata de construirse en lo que ve como positivo en la tradición de la iglesia. Haciendo esto socava la tendencia de la iglesia hacia el autoritarismo. (Esto no crea un pequeño consternación en Roma.) Reconocidamente, una teoría contra-élite puede ser violada en práctica; pero la mayoría de Marxistas América Latinas son élites en teoría y en práctica. La diferencia tiene que ser señalada.

La teología de liberación está, de cualquier modo, como el Marxismo, colocada en una escatología. Su compromiso no es revolución por sí mismo, pero el construir el "reino de dios" en la tierra. Su propósito no es el conflicto de las clases, sino el desarrollo completo de la familia humana. Este desarrollo no es solamente físico, pero emocional y espiritual. Busca ordenar bien las relaciones de la gente entre ellos mismos, con el planeta y con dios.

Dios no puede ser dejado fuera de la pregunta. Como cristianos, los teólogos de la liberación creen que dios está interesado vivamente en la historia; verdaderamente, dios está dirigiendo la acción, de la cual la gente son tan sólo instrumentos. Como los escatológicos Marxistas, los escatológicos cristianos no saben los detalles de la "revolución final." Pero saben que sucederá. Ellos tienen confianza que dios no lo querrá de otra manera.

Visto en ésta luz, la teología de liberación y el Marxismo ortodoxo de América Latina son estructuralmente similares, pero tienen poco más en común. En éste punto de nuestro análisis, la teología de liberación ha hecho poco más que convertir las herramientas del Marxismo para su propio uso. Hemos, de cualquier modo, estado hablando del Marxismo como existe situado en una historia particular e insitucional: las agencias Marxistas de América Latina contemporánea. ¿Tenemos que limitar nuestra definición del Marxismo a lo que una de estas agencias permita? Los discursos de los intra-Marxistas de la primera parte de éste siglo indican lo contrario.

## Los Discursos de los Intra-Marxistas

Al medio del siglo decimonoveno, Marx pronosticó una revolución social en Europa, dirigida por la clase obrera. El desarrollo del capitalismo, él disputa, está marcado por más y más competencia. El coeficiente de incremento de las ganancias cae, obligando a los capitalistas que expriman más y más de sus trabajadores. La competencia aumentada elimina a más y más negocios, apresurando a más y más gente hacia la clase obrera. Enfrentados con un nivel de vida siempre más bajo, la situación de los obreros llega a ser intolerable. Al mismo tiempo el trabajo de la factoría los hace comprender que ellos mismos pueden controlar el procedimiento de producción y que sus patrones son poco más que parásitos. "El resultado? Una revolución en que los patrones serán derrocados, y la clase obrera – para ese tiempo constituyendo casi toda la sociedad – dominará.

Al principio del siglo vigésimo, estos pronósticos de la deterioración del capitalismo se estaban haciendo inverosímil. El coeficiente de incremento de ganancia no estaba bajando, la clase media estaba creciendo, no disminuyendo, y la explotación de los trabajadores fue riguroso, pero no fue aumentado. Es cierto que periódica explosión y quiebra provocó gran penuria económica. Pero los capitalistas estaban dándole a sus empleados algunos beneficios – a menudo en un esfuerzo para ganar votos de los partidos socialistas. Comparada a la primera parte del siglo decimonoveno, la situación de la clase obrera ha mejorado. El sistema no se estaba desmoronando bajo su propio peso.

Marxistas han llegado a un arreglo con éste fracaso aparente de sus teorías. La pregunta fue ambos teórica y práctica. Por un lado ellos tuvieron que volver a pensar lo que estaba pasando, para poder comprender por que sus predicciones no se estaban realizando. Por el otro lado ellos tuvieron que decidir como actuar políticamente en ésta situación nueva.

Un grupo de Marxistas, dirigido por Eduard Bernstein, declaró que Marx se equivocó en sus predicciones económicas, pero no en su proposición general de análisis social. El capitalismo no estaba fracasando, así que el mejor sendero para la clase obrera, Bernstein y sus discípulos pensaron, fue trabajar dentro del sistema político para aliviar los defectos del capitalismo. Como Marx, estos "Revisionistas" creyeron que una revolución de obreros requería el derrumbe del capitalismo. Ese derrumbe aparentemente no estaba por llegar; en consecuencia la clase obrera debería usar sus derechos políticos para mejorar su condición. El grupo se separó del Comunista Internacional y formó su propio partido político.

La segunda tendencia, dirigida primero por Karl Kautsky, y después por Rosa Luxemburg y Lenin, los cuales disputaron que Marx no se había equivocado, solamente fue optimista. Luxemburg y Lenin, especialmente, disputaron que el capitalismo tenía recursos escondidos los cuales permitieron defender un derrumbe. Al explotar sus colonias, por ejemplo, países capitalistas pudieran producir suficientes ganancias estúpidas para sobornar su clase

obrera doméstica. El aumento de salarios y el mínimo sistema de seguridad social que Alemania había adoptado de Bismarck fueron posibles a través de éste imperialismo, que éste grupo reclamó. Al empeorarse las condiciones de las colonias y provocaron rebeliones, ellos disputaron, que los medios de sobornar a la clase obrera doméstica se desaparecerá. Revolución vendrá, aunque más tarde de lo que Marx había esperado y no de la misma manera.

Cada una de estas tendencias puso la situación de la clase obrera en una luz diferente. Bernstein y los Revisionistas disputaron que la clase obrera fue oprimida, y necesitaba ganar poder político para oponer ésta opresión. Justo cuando su situación económica se mejoró, los trabajadores no tenían libertad económica en una sociedad capitalista. Así que ellos tienen que usar medios políticos para aumentar su libertad. Por eso los Revisionistas agitaron para crear leyes que ordenan semanas de trabajo más cortas, un sueldo mínimo, etcétera – medidas diseñadas para nivelar la balanza entre las clases sociales.

Los Leninistas, por el otro lado, disputaron que la clase obrera fue hazañada: la riqueza que ellos produjeron los dueños de las minas y fábricas se la quitaron. El convencer a los industrialistas que den sueldos mayores a los trabajadores era como convencer a un ladrón que se llevó un poco menos: fundamentalmente no cambió la situación. Así que los Leninistas llamaron a la revolución. La revolución se hizo más difícil, como quiera que sea, porque estaban sobornando a la clase obrera. Este soborno evitó un aprecio completo de su situación. La falta de una conciencia revolucionaria en la clase obrera significó que la revolución tendría que ser realizada por un partido "vanguardista." Ese partido representará a los obreros, y eliminará relaciones de economía que son explotables. Solamente entonces los obreros podrán ser libres.

### Qué es el Marxismo Ortodoxo?

Estas dos tendencias dominaron al Marxismo durante las primeras dos décadas del siglo vigésimo. La Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa obligó a los partidos a una división irreconciliable. Después de la guerra – y por parte de las consecuencias de estos desarrollos – el Marxismo Hegeliano surgió como un tercer partido.

Reflejando en 1919 sobre la controversia de Leninistas/Revisionistas, Georg Lukacs intentó evaluar justo cuales elementos del Marxismo son cruciales. "Dejad asumir para no disputar," él escribió "que investigaciones recientes habían refutado indefinidamente cada una de las tesis individuales." Esto incluye su ley de coeficiente de desvalor de ganancias, su énfasis en el poder revolucionario de la clase obrera, y así sucesivamente. "Aunque ésto fuera comprobado," él continúa,

todo serio Marxista "ortodoxo" todavía podrá aceptar encuentros moderados sin reservas. .... Marxismo Ortodoxo . . . no implica aceptar los resultados sin criticar las investigaciones de Marx. Eso no es la "creencia"

de éste o de ese tesis, ni del exígesis del libro "sagrado." Al contrario, lo ortodoxo se refiere exclusivamente al método.

Ese método, él reclamó, fue el uso del materialismo dialéctico. Este término – ahora un cliché ambos pro y contra-Marxistas – tiene que ser explicado. Materialismo dialéctico es la idea que ambos factores objetivos y subjetivos influyen la vida social. La situación en que la gente se encuentra es obvia – o sea materialismo. Pero no es solamente obvia; es creada y sostenida por las creencias de la gente: de sí mismos, del mundo, y así sucesivamente. Estas creencias son creadas y mantenidas por la situación histórica. O sea dialecto. Conciencia, del punto de vista de Marx, refleja experiencias vividas. Pero también eso se puede cambiar, si hay circunstancias correctas.

Marx vio a la clase obrera bajo el capitalismo como si fuese nicament calificada para hacer un cambio así. El análisis de él de las tendencias económicas vio crecer a esa clase, y a la sociedad dividiéndose más y más entre los capitalistas y los obreros. Su análisis de la vida industrial vio a los obreros desarrollando un sentido de solidaridad frente a frente sus explotadores. Factores materiales y ideológicos, puestos juntos, crean las condiciones necesarias para una rebelión.

Examinado de cercas, dice Lukacs, Marx entretuje dos ideas aquí. Una es su visión macrohistórica, verdaderamente escatológica, de la transición del feudalismo a el capitalismo, del capitalismo a el socialismo. Marx disputó que fuerzas productivas de avanzar producen una series de luchas de clase, que produce estrados que suben "historicament." Como dice Robert Antonio, en ésta visión "necesidades experimentadas temporalmente y condiciones empíricas que contradicen el sendero evolutivo son despedidas como 'conciencia falsa' o como ideas desviadas temporariamente incapaz de desviar el motor de fuerza transhistórico."

El segundo mechán es el inmanente análisis de Marx del desarrollo del capitalismo. Marx vio que "las tendencias del desarrollo de la temprana edad del capitalismo no solamente estaban intensificando la explotación y miseria pero estaban intensificando los lazos sociales entre la masa que crece de obreros que trabajan por sueldo y creando los medios para satisfacer sus necesidades que no han sido realizadas." Al aprender a trabajar unidos en las factorías los obreros empezaron a trabajar juntos políticamente para tumbar el dominio capitalista. Este proceso es dialéctico : desarrollos objetivos y subjetivos juntos hacen una revolución posible.

Un grupo de Marxistas centralizado en el Instituto de Investigación social en Frankfurt, Alemania continuo las investigaciones de Lukacs en más detalle. Ellos están de acuerdo con Bernstein que las predicciones concretas de Marx no fueron realizadas, y oponieron los esfuerzos de Lenin de "rescatarlos" a través de una suplicación la explotación colonial. Factores materiales no parecían estar empujando la sociedad capitalista a una revolución. Distinto a

Bernstein, de cualquier modo, los miembros de las "Escuela de Frankfurt" no apoyaron darse a una sociedad capitalista. En lugar de rescatar o abandonar las predicciones de Marx, ellos quisieron usar el método de Marx para volver a analizar la situación actual.

En reflejo, los eruditos de Frankfurt – entre ellos Max Horkheimer, Frederick Pollock, Theodor Adorno y Herbert Marcuse – quedan de acuerdo que una crisis de capitalismo es importante para crear las condiciones necesarias para una revolución. La crisis no puede traer una revolución mecánicamente, de cualquier modo. Ellos quedan de acuerdo con Lukacs que, "el surgimiento de conciencia tiene que ser el paso decisivo que el proceso histórico tiene que tomar." La clase obrera no había tomado éste paso, no solamente porque la crisis fue atrasada, pero porque la conciencia de la clase obrera está dominada por la burguesía. Hasta en épocas de crisis, la clase obrera está capturada en una manera de pensar que es de la burguesía y que la impide actuar por sí misma.

"Dominación" es un concepto cultural, en vez de uno político o económico. Enfoca en la conciencia de los actores sociales, e implica que la conciencia de esos actores no es de ellos. Específicamente, implica que algunos grupos sociales tienen más poder que otros para determinar como los miembros de su sociedad piensan. Libertad de pensamiento no existe siempre, pero depende de las relaciones sociales.

En acentuando la dominación de la conciencia de la clase obrera por la burguesía, los eruditos de Frankfurt disputaron que el mando de éste no solamente depende del poder político y económico. En adición, eso depende en la capacidad de los capitalistas de controlar el pensamiento de los trabajadores: de convencerlos de la santidad de propiedad, del progreso del "sistema democrático," y así sucesivamente. Mientras que los trabajadores se vean en términos burgueses, ellos no entenderán su necesidad de rebelar; el capitalismo estará seguro.

Marx había enseñado que la experiencia de los obreros de factoría – no de acuerdo con las nociones de la burguesía que dice que el individuo es la unidad básica social – dirigirá a la clase obrera a rechazar la ideología capitalista. Después de verse como un grupo en el lugar de trabajo, los trabajadores vendrán a verse como una clase en la sociedad entera.

Lenin no fue optimista sobre el desarrollo natural de conciencia. Él disputó que a lo menos la clase obrera podrá desarrollar "conciencia de gremio de obreros" – o sea, una realización de la necesidad de actuar juntos contra sus patrones actuales. Sin estímulo de afuera, los trabajadores no se ven como una clase contra una sociedad capitalista. Sin éste punto de vista, Lenin dijo, una revolución no ocurrirá. así que él dependía de un partido vanguardia para captar el poder y construir el socialismo a fuerzas. Conciencia social podrá venir después de la revolución.

Los Marxistas Hegelianos vieron el dominio de una élite como éste camino, y su fracaso. Para ellos, eso fue "sindialéctica" – y fracasó resolver el problema de dominación. "¿Qué importaba que el partido vanguardia gano poder político en el nombre de los obreros? Los obreros no tenían poder. "¿Qué importaba que la explotación del capitalismo había terminado? Explotación del partido continuará. Más importante, mientras su conciencia fue imponible sin forma, la clase obrera continua ser dominada intelectualmente y así sin libertad. En la vista de los Marxistas Hegelianos, los Leninistas sacrificaron el análisis inmanente de Marx en la cruz de su escatología.

Para Lukacs y la escuela de Frankfurt, el corazón del Marxismo es inmanente en su crítica, y no en su visión histórica. El foco de Marx en la vida social concreta, notablemente económica y esfuerzos de clase; su énfasis en carácter histórico de toda vida social; y especialmente su realización de la importancia de la conciencia dialéctica revolucionaria; todas éstas representan el Marxismo "verdadero" para ellos. Las visiones históricas de Marx fueron menos importante – verdad, pueden ser renunciadas donde las análisis inmanentes fracasaron confirmarlo. El Marxismo, para estos observadores, era un medio de analizar la dialéctica revolucionaria de situaciones históricas. Como Lukacs dijo, "La función histórica de teoría es hacer [el desarrollo de libertad humana] una posibilidad práctica."

"¿Por qué son los dialécticos "revolucionarios," para los Marxistas Hegelianos? Porque con Marx, ellos creen que el punto de análisis no es comprender el mundo, pero cambiarlo. Comprendiendo es parte de la historia, no externa de ella. Cuando una clase social llega a comprender ambos la sociedad y si mismo a través de los valores intrínsecos en su existencia, y también comprender esos valores, entonces una revolución no es solamente posible pero esencial. Para Lukacs y la escuela de Frankfurt, no existe la libertad de valor. La evolución viene solo cuando la gente entiende como ellos han sido creados por su situación, y como pueden cambiarla.

## **Teología de Liberación como Marxismo**

Dejando a un lado la institucional y el ideológico nexo que une el Marxismo de América Latina con el movimiento internacional Comunista, podemos preguntarnos como se verá un Marxista Hegelian en el contexto de América Latina. "¿Qué modo de pensar es ambos analítico y revolucionario, y se enfoca en la vida concreta de la gente con el proposito de mover esas vidas hacia la libertad?"

El Comunismo de América Latina claramente no llena la cuenta. Sus teorías son más bien mecánicas, sus métodos élites. Niega la ideología natural de la gente común en favor de su propia visión trans-histórica. Todos los comentarios de Maduro sobre la falta de voluntad de Marxistas AméricaLatinos de aceptar a la gente como son demuestra la natura sindialéctica de la ideología Marxista ortodoxa.

La teología de liberación, por un lado, llena la descripción mejor – particularmente eso suministrado en las obras de Lukacs. Se enfoca en estructuras históricamente social: la situación concreta de los pobres. Enfoca la historia y la transformación de la historia a través de esfuerzos humanos. Enfoca, como dice Gutiérrez, "el poder de los pobres en la historia." Como el proletariado en la obra de Marx, los pobres son, en un sentido, privilegiados. A través de la conciencia que se desarrolla de su situación concreta, ellos pueden cambiar el actual "reinado de muerte" a un "reinado de vida." Y la teología de liberación enfoca el poder de la conciencia. Enseña que la situación material es importante, pero también las esperanzas y sueños son importantes. El papel de la teología, en el modelo de libertador, es combinar esas esperanzas con un análisis concreto, para ayudar a los pobres aprender a cambiar las estructuras injustas que los rodea.

En todo esto, la teología de liberación se parece a la crítica de la vida social inmanente de Marx. Aquí esta la situación, dice. Estas cosas parecen posible; estas otras no. El papel de la iglesia es traer a los pisoteados a un sentido de valor y dignidad – y darles las herramientas para poder comprender su situación. La dialéctica de la situación conciencia, herramientas y sueños abren las puertas para los pobres para que puedan tener cargo de su vida.

Pero la teología de liberación también tiene un lado escatológico. Su escatología es cristianismo, no Marxista. Cree en el trabajo de dios en la historia, en tribulación y triunfo. Toma en serio la promesa de redención, y la inevitabilidad del juicio final. Si la iglesia y los pobres estan trabajando para el reino de dios, ahora y para el futuro, ellos triunfarán inevitablemente, nada puede detener a la mano de dios.

En términos de materia, la teología de liberación de América Latina satisface la definición del Marxismo de Lukacs. Revela la dialéctica revolucionaria que es inmanente en la situación actual de América Latina. Estructuralmente, se parece al Marxismo al combinar análisis dialécticas con visión escatológica.

“Importa que ésta visión es religiosa, en lugar de secular? Apoyado en el modelo Marxista Hegeliano, yo tendría que decir que no.

Lukacs, acuerde, descarta las enseñanzas particular de Marx en favor de su método. Según Lukacs, solo importa que "una situación histórica ha ascendido en que una clase tiene que entender la sociedad si va a asertarse." El contenido de esa comprensión no es especificado. Mientras crezca de la situación concreta histórica, e ilumina esa situación de tal manera que pueda hacer posible un cambio revolucionario, después la comprensión es "Marxista" – por definición.

La definición formal, en el sentido filosófico de la palabra. Aunque él no aspira la cuestión de ésta manera, siguiendo el razonamiento de Lukacs, cualquier contenido es suficiente. Si, como una característica del actual estrado histórico, la comprensión es religiosa, sealo. Una ideología secular dio más sentido en el siglo decimonoveno en Europa. Presumir que lo mismo es cierto en todos tiempos y lugares viola el principio dialéctico, y así que no es "Marxista."

Para los Marxistas Hegelianos, el materialismo del materialismo dialéctico tiene que ver con el análisis de la vida social concreta y la necesidad de poner ideas en práctica, no con la metafísica materialista – que podrá de verdad llegar a el ateísmo. La teología de liberación empieza con la vida concreta de los pobres, y refleja de esa vida. No niega la conciencia natural de los pobres, pero la extiende, hacia una conciencia de posibilidades de cumplimiento humanas. Si tiene una visión escatológica – y sí la tiene – esa visión crece de la entrecara entre historia objetiva y la tradición de la iglesia. “Por qué tiene la visión que creció de los esfuerzos del siglo decimonoveno en Europa de la clase obrera dejar mandar la conciencia de los pobres en América Latina en el vigésimo siglo? No tiene que, como disputan los Lukacsianos.

### “A Quién Cuestiona La Teología de Liberación?”

Visto de ésta manera, la teología de liberación coloca una cuestión muy grande al Comunismo de América Latina en lugar de la iglesia. El Comunismo y la teología de liberación ambos une el análisis social concreto con una escatología; pero éste está más implantado en la vida de los pobres. Así que la iglesia tiene una ventaja que los Comunistas no tienen. Puede ayudar a los pobres ver las enseñanzas que ellos ya aceptan en maneras nuevas. Así que es más plausible para – y mucho más adaptado a los modos de pensar – los que están tratando de ayudar.

Además, no solamente los pobres responden a los símbolos de la iglesia. Estos símbolos pueden, por lo menos en parte, ser las bases de las alianzas entre-clase para un cambio. No solamente los clérigos de la clase alta y media interpretan las enseñanzas tradicionales en maneras liberatorias; al hacer esto, ellos animan a la capa social de la cual ellos vienen que renuncien un poco de

su dominación. Los primeros mundiales, cuyas instituciones tienen un impacto poderoso en países atrasados en su desarrollo, igualmente pueden responder. La conciencia dialécticamente afecta relaciones entre clases, por lo menos en algunos casos.

Esto no quiere decir, de cualquier modo, que la teología de liberación no amenaza a la iglesia – como el último que ha llegado a comprenderse a través de los siglos. La atracción del Marxismo, recuerde, está basada en ambos escatología y análisis immanentes. Una clara comprensión de la vida social, junta con una visión de la historia directa es un motivador poderoso en asuntos humanos. Lo mismo es cierto de la iglesia. No importa que desolado, el sentido de ser un agente para Dios en la historia mantiene a la gente en su camino.

Pero no como las agencias Marxistas de América Latina, que controlan ambos la visión escatológica del Marxismo y su análisis concreto de asuntos humanos, la iglesia institucional controla la escatología cristiana pero no el análisis social libertadorio. Ese análisis se lo dejan (los teóricos de la teología de liberación) a los pobres.

La teología de liberación anima a la gente común a analizar sus propias situaciones sin la interferencia de la iglesia. Verdad, mucho de ésta razón d'être es para darles las herramientas con que hacerlo. Al grado que ésta teología enfatiza relaciones sociales de abajo para arriba y la libertad de los pobres para crear su propio destino, cuestiona el control de la iglesia de la visión cristiana. El pluralismo del cristianismo es inherentemente revolucionario. Amenaza las estructuras de la iglesia de la misma manera que amenaza cualquier jerarquía social.

El Marxismo Hegeliano no lo tendrá de ninguna otra manera. Al punto que este Marxista reduce la importancia de la escatología, socava el control élite de las instituciones. “Después de todo, si la visión social de la gente tiene que ascender de sus vidas concretas, que papel hay para los que le dicen a esa gente que hacer? Visto de esa manera, el empate anti-institucional de Boff-quien fue silenciado – es inherente en la teología de Gutiérrez, quien no fue silenciado.

La teología de liberación es revolucionaria – radicalmente. Pero no se hace revolucionaria al subordinar el cristianismo al Marxismo. En lugar, voltea el análisis social Marxista a un uso cristiano, en persecución de la libertad humana. Todos los que oponen esa libertad – Marxistas y cristianos igualmente – quizás se acobardaran.



**“Aufgehöbenes Marxismus:  
Liberation Theology and the Development of Marxism”<sup>1</sup>**

by  
**James V. Spickard**  
**University of Redlands**

An English version of

"Aufgehöbenes Marxismus:  
la Teología de la Liberación y el Desarrollo del Marxismo"

Published in: Carlos Martinez Assad, ed.:  
Religión y Desarrollo en América Latina  
Mexico City, 1992

Latin American liberation theology has a complex and ambivalent relationship with Marxism. On the one hand, liberation theologians use Marxist concepts (among others) as tools to analyze the situations in which Latin American countries find themselves. On the other hand, these theologians take pains to distance themselves from the area's Communists. The concern both groups have for the poor and the exploited stems from different sources: religious for the theologians, secular for the Marxists.

Clearly, however, Latin American liberation theologians (and some of their North American commentators) are more heavily influenced by Marxism than the "tool" analogy implies. They also import key Marxist notions into their thinking: concepts like "oppression", "exploitation", and the "dependence" of Latin American economies on the industrialized North. Like all vocabularies, these concepts pre-form their understanding of the Latin American situation.<sup>2</sup>

Early in this century, Marxists argued at length over the applicability of such concepts to the plight of the European working class. To cite just one example, it made a difference to the turn-of-the century Marxist political agenda whether the key problem of the working class was "oppression" (a political concept), "exploitation" (an economic concept), or "domination" (a cultural concept). The first implied a struggle for political democracy, and was championed by the revisionist Social Democrats. The second implied a struggle for a socialist economy, and was championed by Lenin and the International's left wing. The third suggested a campaign against false consciousness, and was championed by the Hegelian Marxists: Georg Lukács and the Frankfurt School. Three very different political and intellectual movements stem

from this disagreement. All have Marxist roots, but only the second—as developed by Lenin and his followers—is considered "orthodox" Marxism today.

Though perhaps aware of such intra-Marxist debates, liberation theologians and their commentators often fail to see the built-in implications of the terms they use. They know that their world view is not like that of Latin American Communists. They rightly dismiss fears—like Cardinal Ratzinger's—that the use of Marxist notions might lead to atheism. But they too often treat "Marxism" as a unified philosophy. In seeking to plunder Marxism for its analytic tools, these theologians miss much of the richness of the Marxist tradition—a richness they could put to good use.<sup>3</sup>

This article examines the relationship between Latin American liberation theology and Marxism in the light of the early twentieth century debates between Revisionist, Leninist and Hegelian Marxists. Following Lukács—a member of the latter group—I argue that Marxism contains two threads: an immanent social analysis and an eschatological vision of history. The first—central to Marx's own work—is no invariant set of tools. Instead it is a method of analysis that emphasizes history over stasis, economics and class relations over moral suasion, and the importance of developing class consciousness in the effort to change society. The particular tools developed by this method—such concepts as "oppression", "exploitation", "domination" and even "class struggle"—are not universally applicable. Their appropriateness depends on the historical period under examination.

Marx's own social analysis predicted a workers' revolution, overthrowing capitalism and ushering in a socialist and humane society. By the early twentieth century this seemed unlikely; in the late twentieth century it is implausible. So-called "communist" revolutions have neither enthroned the working class nor have they brought about a humane social order. While Leninist political parties continue to worship Marx's eschatological vision, Hegelian Marxism calls for using Marx's method to reanalyze today's society. In a new situation, new concepts and a new historical vision would surely result.

I say "calls for" for good reason. Hegelian Marxists did not in fact produce much popular social analysis. Well-trained elites, their lives were too cut off from the populace to be able to raise mass consciousness to the degree that Marx's method demands. Latin American liberation theologians are in a much better position to carry out this task. Certainly they are much more effective users of immanent social analysis than are the region's Communist Parties. Liberation theology is historical, while Latin American Communist theory is not; the former works to raise the consciousness of the poor, the latter relies on what it believes to be the "inevitable logic of class development".

True, liberation theology is framed religiously: in terms of Christian, not Marxist eschatology. But Hegelian Marxism predicts that different governing

ideologies are appropriate to the struggle for freedom in different times and places. Read in the light of Hegelian Marxism, liberation theology might well be vehicle for the Church's absorption of Marxism that Dom Helder Câmara called for decades ago.

The tasks of this article are therefore threefold. First, I shall emphasize the differences between liberation theology and "orthodox" (Leninist) Marxism, particularly as the latter is embodied in Latin American Communist parties. Second, I shall trace the outlines of the early twentieth century intra-Marxist debates, to which I have already referred. Lastly, I shall consider to what extent Latin American liberation theology potentially fulfills the hope of one of the parties to that debate, the Hegelian Marxists: of developing a democratic social movement to usher in a truly humane society.

### **Plundering Marxism**

Otto Maduro—a Venezuelan sociologist and observer of liberation theology—articulates the current scholarly consensus in arguing that liberation theology appropriates Marxist tools of analysis, but places them in a Christian world view and context.<sup>4</sup> He states that liberation theology "desacralizes" Marxism by denying its eschatological vision—of the triumph of the proletariat—while appropriating its concrete analysis of the current Latin American situation. Cut off from its governing ideology, Marxism can be plundered for theological use.

Maduro points to two facets of the relationship between liberation theology and Latin American Marxism to prove his point. The first is institutional, while the second stems from the social orientation of Marxist and liberation theory.

In the Latin American context, according to Maduro, organized Marxism can be compared to a religion. Like all religions, this one is imbedded in concrete "agencies": the Marxist political and intellectual groups, parties and guerrilla armies which exist in different forms throughout the region. Though often at odds with one another, these groups all demand allegiance: to parties and policies, texts and interpretations, doctors, martyrs and saints.

On the one hand, these groups' Marxism consists of their use of certain conceptual tools to analyze their political situations. On the other hand, the tools any particular group chooses depend on their aims and their judgment of the possibilities of revolutionary victory. Pro-Soviet, pro-Cuban, Trotskyite, Maoist, Eurocommunist, and other groups respond quite differently to Latin American problems; each emphasizes different parts of the Marxist corpus to justify its choice of action. In effect, Marxist concepts are subordinated to political pragmatism. They are tools for use in the furtherance of Marxist institutional aims.

Liberation theology liberates these tools from their Marxist aims and puts them to other uses. In Maduro's words,

both the "intellectual" and "organizational" logic presiding over this "plundering" are generated beyond the borders of Marxist organizations and intellectuals: from within churches ... with no actual affiliation, loyalty or allegiance to any properly, traditional Marxist agency. ... picking and choosing what seems to further their own (not the Marxists') intra- and extra-church strategies.<sup>5</sup>

"It is the complex dynamics of the church's orthodoxy—not of Marxist orthodoxy—which presides over this complex process of symbolic appropriation."<sup>6</sup> Separate institutionalization and separate institutional aims insure liberation theology's selective use of Marxist concepts.

The second facet Maduro cites is social and ideological rather than institutional. It stems from the fact that, with some exceptions, Latin American Marxism is dominated by white male urban intellectuals. Heirs to the region's strong anti-clerical tradition, they profoundly distrust the religious ideologies of the lower classes. In their eyes, the common people are steeped in superstition. In their view, this is an inevitable result of their backwardness. "Correct" ideas require an understanding of the overall direction of history—an understanding only available to elites who have chosen to work against the interests of their own natal class.

This brand of Marxism teaches that revolutions arise from objective economic conditions, not out of people's desires. It argues that while rebellions may occur, the "true" socialist revolution is far off. That revolution can come only after the prior full development of the capitalist sphere. Society must become urbanized and industrialized. It must possess a high technology and a high concentration of capital. It must have developed a large urban proletariat and created an interdependent world market. To the extent that these conditions are not met, this Marxism says, political revolts will be unable to bring true freedom. Experimental forms of social ownership, such as those proposed by the Sandinistas and the Cuban "26th of July" movement, are dismissed by the orthodox as "pre-capitalist". They may allay suffering in the short run, but they cannot (the Marxists claim) bring about a just society.

The Marxist relationship to the Sandinistas is complex, and I cannot describe it here. Many Latin American Marxists questioned both Sandinista "adventurism" and Sandinista ideology.<sup>7</sup> Religion, they say—clearly central to Sandinismo (though not to all factions of Sandinista party)—conceals oppressive class relations. To most Marxists, religious ways of thinking stand in the way of social analysis and prevent people from taking action to defend themselves.<sup>8</sup> To the extent that revolutionaries fail to discard religious notions, they sow the seeds of their own demise. They will be unable to develop and channel

the historical forces that are moving the world toward true socialism, albeit at a snail's pace.

How can we typify this world view? Orthodox Latin American Marxism is clearly elitist. Certain privileged classes are thought to have access to the truth, while others—because of their social situation—do not. Inherent in this elitism is an emphasis on the party's authority. Western academic prose is prized over other forms of cultural expression. Popular culture—in which message is couched in song and story—is disvalued. This is especially true if popular creativity challenges the contents of the Marxist worldview or calls into question the form in which the Marxist organizations relate to the culture of the oppressed.

Besides being elitist, this world view is also unidimensional. Orthodox Marxism tries to force Latin American realities into concepts and organizational models developed for nineteenth century Europe. Feudalism versus capitalism; bourgeoisie and proletariat; party and vanguard; democratic centralism and dictatorship of the proletariat; all current realities are expected to conform to these molds.

Above all, Latin American Marxism is set within an eschatology that brooks no question. The revolution will come; it will be brought about by world-historic forces; workers and Gramscian "organic intellectuals" have a special role to play; and so on. This vision sets the tone for specific class and economic analyses, and dominates them.

Liberation theology is much different. Though also dominated intellectually by urban, white males—mainly clerics—one of its central tenets is the right and capacity of the common people to create a culture of their own.<sup>9</sup> This culture has its own language, symbols, expressions, traditions, vehicles and concerns. Liberation theology has construed Latin American history as—among other things—the systematic denial of the capacity of the poor to become active, creative agents of their own history. Liberatory action involves the empowerment of these people. Though occasionally romanticizing the poor and their supposed "spiritual resources", liberation theology is in no way elitist, at least when compared to orthodox Marxism.

Likewise, liberation theology acknowledges a plurality of approaches—both theoretical and practical—as real, valid and legitimate for the poor who develop them. Far from devaluing popular culture, it encourages the poor to take control of cultural symbols and their means of expression. Songs, stories, folk art, and so on are given the same respect as the art of the elite; they are part of a process by which the common people can understand and become active in their own lives.

Liberation theology fosters this creativity even in the religious sphere. Its adherents recognize that Latin American Catholicism has been both an instrument of oppression and a source for popular creativity. In emphasizing the

latter, it tries to build on what it sees as the positive side of Church tradition. Doing so undercuts the Church's own tendency toward authoritarianism. (This creates no small consternation in Rome.) Admittedly, such an anti-elitist theory may be violated in practice; but most Latin American Marxism is elitist theoretically and practically. The difference must be noted.

Liberation theology is, however, like Marxism, set within an eschatology. Its commitment is not to revolution per se, but to build the "reign of God" on earth. Its aim is not class conflict, but the full development of the human family. This development is not just physical, but emotional and spiritual.<sup>10</sup> It seeks the right ordering of people's relationships with each other, with the planet and with God.

God must not be left out of the equation. As Christians, liberation theologians believe that God is active in history; indeed, God is directing the action, of which people are mere instruments. Like Marxist eschatologists, Christian eschatologists do not know the details of the "final revolution". But they know it must occur. They have faith that God will not have it otherwise.

Looked at in this light, liberation theology and orthodox Latin American Marxism are structurally similar, but have little else in common. At this point in our analysis, liberation theology has done little but turn Marxist tools to its own end. We have, however, been talking about Marxism as it exists in a particular historical and institutional setting: the Marxist agencies of contemporary Latin America. Must we limit our definition of Marxism to one these agencies allow? The intra-Marxist debates of the early part of this century indicate otherwise.

### **The Intra-Marxist Debates**

In the mid-nineteenth century, Marx predicted a social revolution in Europe, led by the working class.<sup>11</sup> As capitalism develops, he argued, it is marked by more and more competition. The rate of profit falls, forcing capitalists to squeeze more and more surplus from their workers. Increased competition eliminates more and more firms, pushing more and more people into the working class. Faced with an ever lowering standard of living, the workers' situation becomes intolerable. At the same time, factory labor makes them realize that they, themselves, can control the production process and that their bosses are little more than parasites. The result? A revolution in which the bosses will be overthrown, and the working class—by then constituting almost all of society—will rule.

By the start of the twentieth century, these predictions about the decay of capitalism were becoming implausible. The rate of profit was not falling, the middle classes were growing, not shrinking, and the exploitation of workers, while severe, was not increasing. True, periodic booms and busts caused great economic hardship. But capitalists were giving their workers some benefits—

often in an effort to win votes from the socialist parties. Compared to the early nineteenth century, the situation of the working class had improved. The system was not crumbling under its own weight.

Marxists had to come to terms with this apparent failure of their theories. The question was both theoretical and practical. On the one hand they had to rethink what was happening, to understand why their predictions were not coming true. On the other hand they had to decide how to act politically in this new situation. Three tendencies emerged, each with radically different political implications.<sup>12</sup>

One group of Marxists, led by Eduard Bernstein<sup>13</sup>, argued that Marx had been wrong in his economic predictions, though right in his general approach to social analysis. Capitalism was not failing, so the best path for the working class, Bernstein and his followers thought, was to work within the political system to ameliorate capitalism's failings. Like Marx, these "Revisionists" believed that a worker's revolution required capitalism's collapse. That collapse was apparently not forthcoming; therefore the working class should use the political rights it already had to improve its condition. This group split from the Communist International and formed its own political party.

A second tendency, led first by Karl Kautsky, then by Rosa Luxemburg and Lenin<sup>14</sup>, argued that Marx had not been wrong, just optimistic. Luxemburg and Lenin, particularly, argued that capitalism had hidden resources which enabled it to stave off collapse. By exploiting their colonies, for example, capitalist countries could generate enough super-profits to buy off their domestic working classes. Rising wages and the minimal social security system Germany had adopted under Bismarck were made possible by this imperialism, this group claimed. As conditions in the colonies worsened and produced colonial revolts, they argued, the resources for bribing the domestic working class would vanish. Revolution would come, though later than Marx had expected, and not quite in the same way.<sup>15</sup>

Each of these tendencies framed the plight of the working class differently. Bernstein and the Revisionists argued that the working class was oppressed, and needed to gain political power to counter this oppression. Even as their economic situation improved, workers still lacked economic freedom in capitalist society. They must therefore use political means to increase their freedom. Revisionists thus agitated for laws mandating shorter work weeks, minimum rates of pay, and so on—measures designed to even the balance between the social classes.

The Leninists, on the other hand, argued that the working class was exploited: the wealth they produced was taken from them by those who owned the mines and mills. Convincing industrialists to give the workers better wages was like asking a thief to take a bit less: it did not fundamentally change the situation. Therefore Leninists called for revolution. The revolution was made

more difficult, however, because the working class was being bribed. This bribery prevented it from fully appreciating its situation. The absence of a working-class revolutionary consciousness meant that the revolution must be carried out by a "vanguard" party. That party would act on behalf of the workers, and abolish exploitative economic relations. Only then could the workers truly be free.

### What is Orthodox Marxism?

These two tendencies dominated Marxism during the first two decades of the twentieth century. The First World War and the Russian Revolution drove the parties to an irreconcilable split. After the war—and partly as a consequence of these developments—Hegelian Marxism emerged as a third tendency.

Reflecting in 1919 on the Leninist/Revisionist controversy, Georg Lukács tried to assess just which elements of Marxism were crucial.<sup>16</sup> "Let us assume for the sake of argument," he wrote, "that recent research had disproved once and for all every one of Marx's individual theses." This includes his law of the falling rate of profit, his emphasis on the revolutionary power of the working class, and so on. "Even if this were to be proved," he continued,

every serious "orthodox" Marxist would still be able to accept such modern findings without reservation... Orthodox Marxism... does not imply the uncritical acceptance of the results of Marx's investigations. It is not the "belief" in this or that thesis, nor the exegesis of a "sacred" book. On the contrary, orthodoxy refers exclusively to method.<sup>17</sup>

That method, he claimed, was the use of dialectical materialism. This term—by now a cliché for both pro- and anti-Marxists—needs to be explained.

Dialectical materialism is the idea that both objective and subjective factors influence social life. The situation in which people find themselves is a given—that is materialism. But it is not just a given; it is created and sustained by people's beliefs: about themselves, about the world, and so on. These beliefs in turn are created and sustained by the historical situation. That is dialectics. Consciousness, in Marx's view, reflects lived experience. But it can also change it, if the circumstances are right.

Marx saw the working class under capitalism as being uniquely qualified to make such a change. His analysis of economic trends saw that class growing, and society becoming more and more divided between capitalists and workers. His analysis of industrial life saw workers developing a sense of solidarity vis-a-vis their exploiters. Material and ideological factors, taken together, set the stage for revolt.

Looked at closely, says Lukács, Marx interweaves two thoughts here. One is his macro-historical, indeed eschatological, vision of the transition from feu-

dalism to capitalism, capitalism to socialism. Marx argued that advancing productive forces generate a series of class struggles, which produce ascending "historical" stages. As Robert Antonio puts it, in this vision "temporally experienced needs and empirical conditions that contradict the evolutionary pathway are dismissed as 'false consciousness' or as temporary sidetracks incapable of derailing the transhistorical motor force."<sup>18</sup> In other words: the revolution is coming, like it or not. This is a materialist vision, but not a dialectical one. In this strand, the role of consciousness in revolutionary change is obscured.

The second strand is Marx's immanent analysis of the capitalist development. Marx saw that "the developmental tendencies of early capitalism were not only intensifying exploitation and misery but were also strengthening the social bonds among the growing mass of wage laborers and creating the means to satisfy their unmet needs."<sup>19</sup> As workers learned how to work together in the factory, they would begin to work together politically to overthrow capitalist rule. This process is dialectical: objective and subjective developments together make the revolution possible.

A group of Marxists centered at the Institute for Social Research in Frankfurt, Germany, took up Lukács investigations in more detail.<sup>20</sup> They agreed with Bernstein that Marx's concrete predictions were not being borne out, and opposed Lenin's efforts to "rescue" them by an appeal to colonial exploitation. Material factors did not seem to be pushing capitalist society toward revolution. Unlike Bernstein, however, the members of the "Frankfurt School" did not advocate giving in to capitalist society. Rather than either rescuing or abandoning Marx's predictions, they wanted to use Marx's method to reanalyze the current situation.

On reflection, the Frankfurt scholars—among them Max Horkheimer, Frederick Pollock, Theodor Adorno and Herbert Marcuse—agreed that a crisis of capitalism is important in setting the stage for a revolution. That crisis cannot bring about a revolution mechanically, however. They agreed with Lukács that, "the emergence of consciousness must become the decisive step which the historical process must take."<sup>21</sup> The working class had not taken this step, not only because the crisis has been delayed, but because working-class consciousness is dominated by the bourgeoisie. Even in times of crisis, the working class is caught in bourgeois forms of thought that prevent it from acting by and for itself.

"Domination" is a cultural concept, rather than a political or economic one.<sup>22</sup> It focuses on the consciousness of social actors, and implies that those actors' consciousness is not their own. Specifically, it implies that some social groups have more power than others to determine how members of their society think. Freedom of thought is not a given, but depends on social relations.

In emphasizing the domination of working-class consciousness by the bourgeoisie, the Frankfurt scholars argued that the latter's rule did not just depend on political and economic power. In addition, it depended on the ability of capitalists to control the thinking of the workers: to convince them of the sanctity of property, of progress, of the "democratic system", and so on. So long as the workers saw themselves in bourgeois terms, they would not understand their need to revolt; capitalism would be secure.

Marx had taught that the experience of factory labor—so at odds with bourgeois notions of the individual as the basic social unit—would lead the working class to reject capitalist ideology. After seeing themselves as a group in the workplace, workers would come to see themselves as a class in society as a whole.

Lenin was not sanguine about the natural development of such consciousness. He argued that at most the working class could develop "trade union consciousness"—that is, a realization of the necessity of acting together against their immediate employers. Without outside stimulus, workers would not see themselves as a class at odds with capitalist society as a whole. Without such a view, Lenin said, no revolution would occur. Thus he relied on a vanguard party to seize power and build socialism by force. Class consciousness could come later, after the revolution.

Hegelian Marxists saw the elitism of such a path, and its failure. To them, it was "undialectical"—and failed to solve the problem of domination. What did it matter that the vanguard party gained political power in the name of the workers? The workers did not rule. What did it matter that capitalist exploitation was ended? Party exploitation remained. Most importantly, so long as its consciousness was imposed from without, the working class remained intellectually dominated and thus unfree.<sup>23</sup> In Hegelian-Marxist eyes, the Leninists sacrificed Marx's immanent analysis on the cross of his eschatology.

For Lukács and the Frankfurt School, the core of Marxism is its immanent critique, not its historical vision. Marx's focus on concrete social life, notably economic and class struggles; his emphasis on the historical character of all social life; and especially his realization of the dialectical importance of revolutionary consciousness; all these typified "true" Marxism for them. Marx's historical vision was less important—indeed, it could be discarded where the immanent analysis failed to confirm it. Marxism, for these observers, was a means of the analyzing the revolutionary dialectics of historical situations. As Lukács put it, "The historical function of theory is to make [the development of human freedom] a practical possibility."<sup>24</sup>

Why are dialectics "revolutionary", for the Hegelian Marxists? Because with Marx, they held that the point of analysis is not to understand the world, but to change it.<sup>25</sup> Understanding is part of history, not external to it. When a social class comes to understand both society and itself in light of the values

inherent in its existence, and also understands those values, then revolution is not only possible but essential. For Lukács and the Frankfurt School, there is no such thing as value-freedom. Revolution comes only when people understand how they have been created by their situation, and how they can change it.

### **Liberation Theology as Marxism**

Leaving aside the institutional and ideological nexus that links Latin American Marxism with the international Communist movement, we can ask ourselves what an Hegelian Marxism would look like in the Latin American context. What mode of thought is both analytic and revolutionary, and focuses on people's concrete lives for the purpose of moving those lives toward freedom?

Latin American Communism clearly does not fill the bill. Its theories are highly mechanical, its methods elitist. It negates the "natural" ideology of the common people in favor of its own trans-historical vision. All Maduro's comments about the unwillingness of Latin American Marxists to accept the people as they are demonstrate the undialectical nature of orthodox Marxist ideology.

Liberation theology, on the other hand, fits the description much better—particularly that provided in Lukács writings.<sup>26</sup> It focuses on historical social structures: the concrete situation of the poor. It emphasizes history and the transformation of history through human struggle. It emphasizes, in Gutiérrez's phrase, "the power of the poor in history". Like the proletariat in Marx's writing, the poor are, in a sense, privileged. Through the consciousness that develops out of their concrete situation, they are able to change the current "reign of death" to a "reign of life". And liberation theology emphasizes the power of consciousness. It teaches that the material situation is important, but so are people's hopes and dreams. The role of theology, in the liberatory model, is to combine those hopes with concrete analysis, to help the poor learn to change the unjust structures that surround them.

In all this, liberation theology resembles Marx's immanent critique of social life. Here is the situation, it says. These things seem possible; these others do not. The role of the Church is to bring the downtrodden a sense of worth and dignity—and give them tools with which to understand their situation. The dialectic of situation and consciousness, tools and dreams opens the door for those poor to take charge of their lives.

But liberation theology also has an eschatological side. Its eschatology is Christian, not Marxist. It believes in God's work in history, in Tribulation and Triumph. It takes seriously the promise of Redemption, and the inevitability of Judgment. If the Church and the poor are working for God's Kingdom, now and to come, they will inevitably triumph, for nothing can stay the hand of the Lord.

In terms of content, Latin American liberation theology meets Lukács' definition of Marxism. It exposes the revolutionary dialectic immanent to the current Latin American situation. Structurally, it closely resembles Marxism by combining dialectical analysis with eschatological vision. Does it matter that this vision is religious, rather than secular? Based on the Hegelian-Marxist model, I would have to say no.

Lukács, remember, jettisons Marx's particular teachings in favor of his method. According to Lukács, it only matters that "a historical situation has arisen in which a class must understand society if it is to assert itself."<sup>27</sup> The content of that understanding is not specified. As long as it grows out of the concrete historical situation, and illumines that situation in such a way as to make possible revolutionary change, then the understanding is "Marxist"—by definition.

This definition is formal, in the philosophical sense of the term. Though he does not pursue the matter in this way, following Lukács' line of reasoning, any content should do. If, as a feature of the current historical stage, the understanding is religious, so be it. A secular ideology made the most sense in nineteenth century Europe. To assume the same true for all times and places violates the dialectical principle, and is thus "un-Marxist".

For the Hegelian Marxists, the materialism of dialectical materialism has to do with the analysis of concrete social life and the necessity of putting ideas into practice, not with materialist metaphysics—which would, indeed, lead to atheism. Liberation theology begins with the concrete life of the poor, and reflects on that life. It does not negate the native consciousness of the poor, but expands it, toward a consciousness of the possibilities of human fulfillment. If it has an eschatological vision—and it does—that vision grows from the interface between objective history and Church tradition. Why should the vision that grew out of the struggles of the nineteenth century European working class rule the consciousness of the late-twentieth century Latin American poor? It should not, on Lukácsian grounds.

### **Whom Does Liberation Theology Challenge?**

Looked at in this way, liberation theology poses much more of a challenge to Latin American Communism than it does to the Church. Communism and liberation theology both unite concrete social analysis with an eschatology; but the latter's is more deeply imbedded in the lives of the poor. The Church thus has an advantage that Communists lack. It can help the poor to see teachings they already accept in new ways. It is thus more plausible to—and more attuned to the ways of thinking of—those it is trying to help.

Plus, not only the poor respond to the Church's symbols. These symbols can, at least in part, be the basis of inter-class alliances for change. Not only do upper- and middle-class clerics interpret traditional teachings in liberatory

ways; by doing so, they encourage the social strata from which they come to give up some of their dominance. First-worlders, whose institutions have a powerful impact on underdeveloped countries, likewise are able to respond. Consciousness dialectically affects class relations, at least in some cases.

This does not mean, however, that liberation theology is no threat to the Church—as the latter has come to understand itself over the centuries. Marxism's appeal, remember, is based on both eschatology and immanent analysis. A clear understanding of social life, together with a vision of the direction of history is a powerful motivator in human affairs. The same is true of the Church. No matter how bleak, the sense of being God's agent in history keeps people going.

But unlike Latin American Marxist agencies, which control both Marxism's eschatological vision and its concrete analyses of human affairs, the institutional Church only controls the former. The institutional Church controls Christian eschatology but not liberatory social analysis. That analysis is left (by the theorists of liberation theology) to the poor themselves.

Liberation theology encourages common people to analyze their own situations without church interference. Indeed, much of its *raison d'être* is to give them the tools with which to do so. To the extent that this theology emphasizes bottom-up social relations and the freedom of the poor to work out their own destiny, it challenges the Church's control of the Christian vision. Christian pluralism is inherently revolutionary. It threatens the structures of the Church as much as it threatens any social hierarchy.

Hegelian Marxism would have it no other way. To the extent that this Marxism reduces the importance of eschatology, it undercuts elite control of institutions. After all, if people's social vision is to arise from their concrete lives, what role is there for those who would tell those people what to do? Looked at in this way, the anti-institutional stand of Boff—who was silenced—is inherent in the theology of Gutiérrez, who was not.

Liberation theology is thus revolutionary—radically so. But it does not become revolutionary by subordinating Christianity to Marxism. Instead, it turns Marxist social analysis to Christian use, in the pursuit of human freedom. All who oppose that freedom—Marxist and Christian alike—may quail.

NOTES

- <sup>1</sup> For those who do not read German, my title deserves comment. Aufheben is the verb Hegel used to indicate the process by which one historical idea absorbs, transcends and replaces its predecessors. I hope to show in this article that liberation theology has the potential to absorb and transcend "orthodox" Marxism, much as Hegel claimed his philosophy absorbed and transcended the Enlightenment, and as Marx claimed his work absorbed and transcended Hegel.
- <sup>2</sup> Clearly, Latin American liberation theology is no monolithic entity; like Marxism, it comes in many varieties, each with its own understanding of theology, of the theological process, and of Latin American life. In seeking to contrast liberation theology and Marxism, however, I must ignore minor differences between liberation theologians and to highlight their underlying similarities.  
For the range of "liberation theologies" on which my picture is based, see: Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis Books 1973, and *The Power of the Poor in History*, Maryknoll: Orbis Books 1983; José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, Maryknoll: Orbis Books 1974; José Míguez Bonino, *Christians and Marxists: the Mutual Challenge of Revolution*, London: Hodder & Stoughton 1976; Leonardo Boff, *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, London: SCM 1985; Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key: Responding to Liberation Themes*, Philadelphia: The Westminster Press 1978. See also Phillip Berryman, *Liberation Theology*, New York: Pantheon 1987; Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and its Critics: Toward and Assessment*, Maryknoll: Orbis Books 1989, and Craig L. Nesson: *Orthopraxis or Heresy: The North American Theological Response to Latin American Liberation Theology*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1989.
- <sup>3</sup> For a different but somewhat compatible argument see Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology*, Philadelphia: Trinity Press International 1990.
- <sup>4</sup> Otto Maduro, "The Desacralization of Marxism within Latin American Liberation Theology," *Social Compass* 35/2-3: 371-385, 1988.
- <sup>5</sup> *Ibid*, p 374.
- <sup>6</sup> *Ibid*
- <sup>7</sup> It is well to remember that the Nicaraguan Communist Party remained in opposition to the Sandinista government throughout its 10 years rule.
- <sup>8</sup> See Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology*, Part I for a close look at Marx's own views on religion.
- <sup>9</sup> Thus Gutiérrez emphasizes "theology from below". See Gustavo Gutiérrez, *We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, Maryknoll, Orbis Books 1984; see also Gutiérrez, *The Power of the Poor in History and Boff, Church: Charism and Power*.
- <sup>10</sup> Gutiérrez: *We Drink from our own Wells*
- <sup>11</sup> A good selection of Marx's writings may be found in Karl Marx, *Selected Writings*, edited by David McLellan, Oxford: Oxford University Press 1977.
- <sup>12</sup> For details about these tendencies, see Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford: Oxford University Press, 1978. See also Marx: *The First 100 Years*, edited by David McLellan, London: Fontana, 1983.
- <sup>13</sup> Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism*, New York: Schocken Books, 1961 [1899].
- <sup>14</sup> Karl Kautsky, *The Road to Power*, Chicago: S.A. Bloch, 1909; *Die Materialistische Geschichtsauffassung in der Staat und die Entwicklung der Menschheit (The Materialistic Concept of History of the State and the Development of Humanity)*, Berlin: Dietz, 1927. Rosa Luxemburg, *Reform or Revolution*, New York: Three Arrows, 1937 [1899]. V.I. Lenin, "Imperialism: the Highest Stage of Capitalism", in *Selected Works: Vol 1*, New York: International Publishers, 1967. Kautsky later split with Luxemburg and Lenin over the latter's insistence on the hegemony of a vanguard party in the revolution, and his own doubts about the imperialist thesis.
- <sup>15</sup> Similarly, modern dependency theorists argue that industrial nations distort Third World economies in order to save their own. They, too, look to revolt by the underdeveloped to bring the system down. See André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York: Monthly Review Press, 1969.
- <sup>16</sup> Georg Lukács, "What is Orthodox Marxism?", pp 1-26 in *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, London: Merlin Press, 1971 [1919].
- <sup>17</sup> *Ibid*. p1.
- <sup>18</sup> Robert J. Antonio: "The Normative Foundations of Emancipatory Theory: Evolutionary versus Pragmatic Perspectives," *American Journal of Sociology* 94/4: 724, 1989.
- <sup>19</sup> *Ibid*. p 724-5.
- <sup>20</sup> For an overview of the Frankfurt School see Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School of Social Research, 1923-1950*, Boston: Little, Brown and Company, 1973. See also David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley: University of California Press, 1980; Trent Schroyer, *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory*, New York: Georges Braziller, 1973; also *Critical Theory and Society: A Reader*, edited by Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner, New York: Routledge, 1989.
- <sup>21</sup> Lukács, "Orthodox Marxism", p2
- <sup>22</sup> See Schroyer, *The Critique of Domination*.
- <sup>23</sup> See Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: a Critical Analysis*, New York: Vintage Books, 1961 (1958).
- <sup>24</sup> Lukács, "Orthodox Marxism" p2
- <sup>25</sup> See Karl Marx, "Theses on Feuerbach" (1845), pp 156-158 in Marx, *Selected Writings*.
- <sup>26</sup> By the 1930s, members of the Frankfurt School had lost their faith in the possibility of a working-class revolution. From that time on, their writing focused on a critique of capitalist unfreedom. While insightful, this critique is highly elitist. It fails to provide a place for popularly oriented social change.
- <sup>27</sup> Lukács, "Orthodox Marxism", p 2.