
RELIGIÓN Y PRAXIS. UNA APROXIMACIÓN A LA COMPRENSIÓN DEL FENÓMENO RELIGIOSO DESDE LAS CATEGORÍAS DE RELIGIÓN INFRAESTRUCTURAL Y SUPRAESTRUCTURAL

Susan Cristina Amaya^{1*}

Este trabajo como resultado de todo un proceso de formación que inició hace años, se lo debo a mis padres. A mi madre, quien, con su constancia, buenos consejos y persistencia en mi educación, permitió que culminara esta etapa de mi pregrado, y a mi padre, por su apoyo incondicional y ser quien despertó en mí el amor por las humanidades y la filosofía desde la infancia. Por lo anterior, les dedico a ellos, no solo este trabajo, sino los esfuerzos que realicé para culminar satisfactoriamente este proceso y para optar al título de filósofa.

AGRADECIMIENTOS

En este trabajo de grado, como culminación de mi primera etapa de formación filosófica, han participado directa e indirectamente muchas personas, sin las cuales la materialización de este no hubiese sido posible, razón por la cual deseo expresar mis agradecimientos en este apartado.

En primer lugar, a mi *alma mater*, la Universidad Libre, porque que ha sido para mí un espacio de formación personal y académica, y porque a través de sus programas de extensión me permitió vivir experiencias altamente formativas.

En segundo lugar, a mi director de tesis, el profesor Israel Arturo Orrego, quien, con su valiosa dirección, rigor académico y aliento, me guio en el desarrollo de este trabajo de investigación, y a todos mis profesores mi reconocimiento y gratitud, pues sus enseñanzas despertaron siempre en mí el *amor por la sabiduría*, esencia de la filosofía.

1 Egresada del programa de pregrado en Filosofía. Trabajo orientado por el doctor Sergio de Zubiría Samper.

Finalmente, a mi mejor amigo Juan Sebastián, por su compañía y sincera amistad desde el primer semestre, y a todos mis amigos que me apoyaron en mi decisión de dedicarme al quehacer filosófico.

INTRODUCCIÓN

La re-sponsabilidad, no se deriva principalmente del responder a una pregunta, sino de re-sponder por alguien, del tomar a cargo alguien ante alguien. Es la religiosidad en su sentido meta-físico, real, último. Obsesión por el pobre que clama; pobre que aparece en su rostro sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la suciedad, la tortura. Es anterioridad a todo a priori; anterioridad anterior a toda opción. Es el encontrarse inevitablemente re-sponsable; es el tomar a cargo a alguien que está en la miseria. “¡Heme aquí, en su defensa!”.

Dussel

La tendencia hacia el fenómeno o experiencia espiritual hace parte de la realidad humana, esta puede ser experimentada a través de la religión, el sentimiento místico, la búsqueda de la trascendencia o la «consideración y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como “potencias” (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores)» (Jung, 1949, p.8).

La existencia de esta expresión particular de la dimensión espiritual humana puede ilustrarse con una de su más importante manifestación, a saber, la *religión*, la cual, en palabras del filósofo vasco Xavier Zubiri (1993) se constata en cuanto «son unos hechos que existen ahí, en la sociedad» (p.16). En este horizonte, la religión como fenómeno social, como aquello que «existe ahí, en la sociedad», puede encontrarse, ya sea en la forma de las cosmovisiones, la institucionalización o costumbres sociales, entre otros hechos los cuales se pueden corroborar gracias a las ciencias de la religión, «las cuales constituyen un campo específico de investigación y analizan su propio objeto de análisis bajo diferentes perspectivas: diacrónico-histórica, descriptivo-fenomenológica (comparativa), sociológica (antropológica-cultural, sociológica y psicológica de la religión)» (Blázquez, 2011, p.7)

Las investigaciones por medio de ciencias como la historiografía, antropología o arqueología, han recopilado innumerables datos sobre las caracterizaciones de la religión en su origen, pero

son solamente aquellos de sus aspectos que se han materializado en forma concreta, tales como las tumbas, santuarios y templos, objetos

de culto, esculturas, bajorrelieves, grabados y pinturas que han sobrevivido a los estragos del tiempo, los que pueden darnos una cierta idea de cómo fueron los comienzos de la religión antes de la redacción de libros sagrados y la conservación de documentos antiguos. (James, 1996, p. 7-8)

Por lo tanto, las investigaciones y en especial las de corte arqueológico, parecen apuntar a que la religión «en una u otra forma, parece ser casi tan antigua como la humanidad misma» (James, 1996, p. 7). Considerando lo anterior, se entiende que la religión se haya constituido como institución social, razón por la cual ha perdurado en el tiempo de manera estructurada cumpliendo una función de satisfacción de determinadas necesidades humanas, entre las que cabe resaltar el brindar respuestas a los grandes interrogantes ‘trascendentales’ que el hombre se ha formulado en la construcción de la cultura. Estos interrogantes, por ejemplo, la pregunta existencial por el sentido de la vida, la muerte o la búsqueda de la comprensión del mundo circundante, generan angustia; por esta razón se puede afirmar que la religión al proponer un marco explicativo basado en la fe, otorga al ser humano sosiego en tanto presenta respuestas a las preguntas trascendentales y existenciales que hostigan su existencia.

Pero la institución religiosa a través de su desarrollo histórico no solo se ha caracterizado por crear un marco de sentido y la creencia en una entidad sacra o sobrenatural, sino también, por influenciar el entramado de relaciones sociales, dado que, en torno a la fe en lo divino se instituyen cultos practicados en comunidad, códigos morales, sistemas de comportamiento, pautas sociales y costumbres, entre otras. Estas características que configuran la cultura, en tanto juegan un rol en la interacción social y la vida cotidiana, son las que hacen patente su importancia en la dinámica social, pues influyen constantemente el devenir cultural.

Teniendo en consideración lo anterior, se encuentra la justificación del por qué reflexionar sobre el fenómeno religioso. Es un fenómeno que, al comprenderse y al ser interpretado filosóficamente, permite abonar al estudio científico de la sociedad, en la medida en que devela cuestiones estructurales, epistémicas y fundamentales de las agrupaciones humanas.

Por su influencia sociocultural, el deseo de comprensión de esta dimensión elemental de la realidad humana ha inspirado innumerables reflexiones críticas, y si bien una variedad importante de pensadores –como Nietzsche, Sartre, Dennett, entre otros– han reflexionado sobre este fenómeno, caracterizándose sus críticas por ser mucho más sistemáticas que las de Karl Marx, llaman la

atención las consecuencias teóricas que desata el filósofo alemán frente a la religión, pues algunos pasajes de su obra bastaron para influenciar tanto doctrinas críticas de la religión, como posteriores investigaciones en importantes disciplinas, entre ellas la sociología, área del conocimiento que prosiguió con el objetivo de pensar las dinámicas sociales a partir del legado teórico de Marx –inclusive– asumiéndolo como uno de sus precursores.

Con respecto a las consecuencias teóricas que desatan los postulados del filósofo alemán, será preciso señalar lo siguiente:

El caso de Marx es especial. Supo que para sentar las bases efectivas de un cambio socio-político real era necesario emprender una tarea previa, mucho más compleja: la tarea de desenmascarar los prejuicios y las ilusiones que mantenían a la sociedad aferrada consciente o inconscientemente a un status quo que en muchas ocasiones ni siquiera se percibía como una situación de dominación. (Tejedor de la Iglesia, 2015, p. 11)

Marx, al partir de la interpretación que Feuerbach realizó sobre el rol social que efectuaba la religión en su contexto, e inspirado por esta interpretación, continuó el desarrollo de los postulados de Feuerbach, al proponer iniciativas que hicieron evidentes las ilusiones que mantenían a la sociedad inconsciente de su situación de miseria, operando a su vez como una forma de enajenación. En la obra *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1844, el filósofo de Tréveris señala que la función de la religión es operar como conciencia invertida del mundo; en otras palabras, la religión invierte la relación que el hombre mantiene con la divinidad, donde el sujeto se reconoce como su creatura y no tiene conciencia que dicha figura trascendente, es, al fin y al cabo, su propia imagen divinizada. Por lo tanto, el hombre entra en una relación de poder frente a su propia creación y resulta sometido ante la entidad que él mismo construyó, es decir, el hombre mantiene una relación fetichizada con la divinidad

La reflexión adelantada por Marx sobre el rol enajenante de la religión, permite desde el análisis filosófico, interpretar fenómenos sociales que efectivamente responden a esta categoría de análisis, en tanto su contenido es el de una religión enajenante, pero si bien existen prácticas religiosas que operan como el *opio del pueblo*, no se pueden analizar todas las manifestaciones religiosas a través de esta única herramienta conceptual. La razón subyace en que la manifestación de este fenómeno religioso no ha tenido un devenir homogéneo, por el contrario, se puede afirmar que existen prácticas religiosas que rechazan

totalmente el uso de la misma con funciones de opresión, distracción o enajenación. Siendo el cristianismo primitivo un caso que ilustra lo anteriormente dicho; el espíritu práctico y crítico del cristianismo, bien se puede encontrar referenciado en el pasaje de la *Biblia* que evidencia cómo desde la profecía se critica la legitimación del sistema injusto en nombre de la deidad:

El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos, y no es por el número de víctimas que perdona los pecados. Como inmolar a un hijo ante los ojos de su padre, es presentar una víctima con bienes quitados a los pobres. Un mendrugo de pan es la vida de los indigentes: el que los priva de él es un sanguinario. Mata a su prójimo el que lo priva del sustento, derrama sangre el que retiene el salario del jornalero. (Eclesiastés 34, 18-26)

Con respecto a las prácticas opuestas al rol enajenante de la religión, estas tienen como común denominador la praxis crítica. Dicha religión de praxis crítica halla su desarrollo de manera paralela a la religión como mecanismo de enajenación, por lo cual, no debe pensarse que tienen desarrollo secuencial en puntos históricos distanciados; por el contrario, siempre han coexistido como dos polos o manifestaciones de la misma realidad histórica, y es menester para la labor teórica reflexionar paralelamente sobre las dos manifestaciones, evitando intentar la interpretación forzada de fenómenos a través de categorías que no captan su realidad empírica.

Movimientos como la Teología de la Liberación y la escuela latinoamericana de la filosofía de la liberación, en cabeza de Enrique Dussel e importantes pensadores como Leonardo Boff, Rodolfo Kusch, Gustavo Gutiérrez, entre otros, han reflexionado sobre esta otra faceta del fenómeno religioso², formulando un marco teórico que permite interpretar aquel aspecto de la religión, no tenido en cuenta por la tradición opositora de la religión. En especial, la filosofía política, no se ha servido del estudio del fenómeno religioso en su faceta profética política, Dussel sostiene con respecto a la revolución llevada a cabo por las víctimas del imperio romano, en cabeza de Jesús:

«Invisible a los ojos de todas las historias de las filosofías políticas actuales se ha producido la mayor revolución en la concepción de la

2 Las reflexiones efectuadas por los pensadores latinoamericanos mencionados, llaman la atención, en la medida en que se plantearon desde un compromiso cristiano-marxista. Se puede evidenciar en algunos de estos casos como se efectuó la articulación entre praxis pastoral y el compromiso radical por la transformación social. Ver, Camilo Torres, Ignacio Ellacuría, Monseñor Romero, Orlando Fals Borda.

política, ya que de hecho fueron siempre las víctimas excluidas el motor de las transformaciones políticas necesarias.» (Dussel, 2007, p.78)

Enrique Dussel, filósofo preocupado por proponer categorías de análisis propias y pertinentes al contexto latinoamericano para la comprensión de nuestra realidad, en su obra *Religión* de 1977 propone dos conceptos que posibilitan la comprensión de dos manifestaciones diferentes del fenómeno religioso. El primero, la *religión supraestructural*, la cual puede identificarse con la conceptualización adelantada por Marx que se refiere al rol de enajenación que efectúa en algunas prácticas la religión –entre las cuales cabe resaltar la institucionalización de la religión en todas sus manifestaciones– y el segundo, la *religión infraestructural*, concepto que se relaciona con aquella manifestación del fenómeno religioso no tenido en cuenta en el análisis propuesto por Marx, el cual capta la expresión religiosa como culto de praxis crítica, donde se considera como sacro al *otro* –al prójimo quien en la exterioridad ha sido negado y empobrecido, en palabras de Dussel (2007): «El criterio crítico («dichoso») es la víctima, el pobre, el intocable; es el «bendito», el otro como lo «sagrado», el «justo»» (p. 76). Ahora bien, el sistema social³, como conjunto de características que definen el entramado de interacciones, organizaciones, estructuras y sociedades se caracteriza por ser uno que crea condiciones de vulnerabilidad a determinados sectores sociales.

En esta praxis crítica, se concibe la necesidad humana como necesidad ética, de lo que se deriva un sistema de prácticas cotidianas que, antes de aliviar la necesidad del otro mediante consuelos ilusorios, tiene por imperativo responder materialmente por quién apela por ayuda, luchar por el cambio de las condiciones materiales y rechazar cualquier mecanismo de dominación, ya sea en la forma de sistema ideológico, económico, político o, inclusive, religioso, puesto que esa es la forma de culto establecida por la tradición profética; pongamos por ejemplo, lo ilustrado en el libro de Isaías, en el cual haciendo alusión al criterio ético de acción (el otro) y al rol liberador de la opresión se *anuncia la rebelión*:

¿Es tal el ayuno que yo escogí, que de día aflija el hombre su alma, que incline su cabeza como junco, y haga cama de cilicio y de ceniza?
¿Llamaréis esto ayuno, y día agradable a Jehová? ¿No es más bien el ayuno que yo escogí, desatar las ligaduras de impiedad, soltar las

3 O en palabras de Luhmann (1991) «A veces, también se llama sistema al conjunto de dichas características (...) el concepto de sistema nos sirve para abstraer de hechos que son comparables entre sí, o con otro entramado de hechos de carácter distinto bajo el aspecto igual/desigual» (p.26).

cargas de opresión, y dejar ir libres a los quebrantados, y que rompáis todo yugo? ¿No es que partas tu pan con el hambriento, y a los pobres errantes albergues en casa; que cuando veas al desnudo, lo cubras, y no te escondas de tu hermano? Entonces nacerá tu luz como el alba, y tu salvación se dejará ver pronto; e irá tu justicia delante de ti (...) (Isaías 58, 18-8)

Según lo antes dicho, encontramos la existencia de diferentes manifestaciones del fenómeno religioso e intentos teóricos de proponer categorías conceptuales que permitan su interpretación, pero que, si bien son pertinentes para analizar determinados contextos históricos, no pueden utilizarse para la interpretación general del fenómeno, pues el devenir de la dimensión religiosa se ha caracterizado por sus manifestaciones heterogéneas.

Llegados a este punto, cabe preguntarse, cómo el concepto de *religión infraestructural* propuesto por Dussel en *Religión*, complementa la postura que Marx sostiene sobre la religión como mecanismo de enajenación, teniendo por objetivo lograr una comprensión más amplia y contextual de este fenómeno, aun cuando estas dos posturas no presentan una relación evidente.

En ese caso, es menester resaltar que los desarrollos del presente trabajo no tienen a la base la idea de que los planteamientos de Marx sean insuficientes, o de modo análogo los de Dussel, por el contrario, se reconoce que los planteamientos de estos filósofos eran, tanto pertinentes a la realidad que los inspiró, como vigentes y de utilidad en la interpretación de nuevos contextos.

En el caso de Marx, es incuestionable que para el contexto de su producción intelectual las apreciaciones y la comprensión sobre la religión que él efectuó eran pertinentes para la crítica del *statu quo* de la época, como también, los que en el devenir histórico presentan identidad con la realidad que intentó captar Marx, por ejemplo, las religiones hegemónicas institucionalizadas, es decir, aquellas que tergiversaron la propuesta crítico-política originaria del cristianismo. Sin embargo, existen diversas formas de expresión del fenómeno religioso, las cuales demandan otro marco conceptual para su comprensión, debido a que emergieron desde nuevas experiencias religiosas que se caracterizan por no operar como un mecanismo de enajenación, dejando así de responder empíricamente a la comprensión de la religión como mecanismo de enajenación de K. Marx, por lo cual, no es pertinente el uso de este concepto para interpretar esta clase de realidades empíricas las cuales tienen características no captadas por esta comprensión, por lo que se presenta como imperativo el estudio de estas facetas religiosas no consideradas desde una teoría complementaria que sí aborde estas nuevas manifestaciones.

De este modo, el presente trabajo se propone visibilizar que, para aproximarse a una comprensión más amplia del fenómeno religioso, es necesario recurrir a un complemento analítico que sea pertinente para aquellas regiones de la religiosidad que no son captadas por las categorías analíticas que responden a la religión hegemónica, a saber, la cristiandad⁴.

Tanto la práctica religiosa enajenante como la liberadora y materialista han coexistido a lo largo de la historia, por este motivo el presente trabajo de investigación pretende, a través de la identificación de dos categorías de análisis, proponer el modo en que su complementación, suma a la aprehensión del fenómeno religioso.

Considerando la problemática planteada anteriormente, la finalidad de las siguientes líneas es hacer manifiesto el modo como se complementan las interpretaciones seleccionadas del fenómeno religioso, mediante, primero, la exposición y evaluación de la comprensión de la religión como mecanismo de enajenación planteada por Marx; segundo, el análisis de la propuesta conceptual de *religión infraestructural*, para en un tercer momento, hacer expícito el modo de relación y complementación de estos dos conceptos, lo que permitirá un acercamiento más amplio a la comprensión de este fenómeno.

Lo anterior no desconoce la realidad del objeto de estudio –un fenómeno social– el cual se caracteriza por ser contingente, por lo que este aporte no puede considerarse como un sistema cerrado de interpretación, sino por el contrario, debe pensarse como una reflexión básica para sumar a una aprehensión más amplia del devenir religioso.

En una de sus obras sobre política, Enrique Dussel (2009) afirma que es posible «desplegar un marco teórico mínimo para poder pensar filosófica o radicalmente la problemática política» (p. 14), pretensión que es análoga al estudio filosófico de diversos fenómenos religiosos. En la anterior afirmación prima la honestidad intelectual y resalta que aquella debe estar a la base de toda investigación, reconociendo los aportes teóricos generados, no como reflexiones últimas, sino antes bien, como marcos teóricos que posibilitan posteriores reflexiones, como es la pretensión de este trabajo de investigación.

4 La diferencia conceptual entre cristianismo y cristiandad será abordada en el apartado 2.1.2.1. *Del cristianismo a la cristiandad*, por lo pronto cabe mencionar que por un lado, el término cristianismo hace referencia al movimiento primitivo, profético y crítico de los cristianos (En tensión con el sistema político imperante y a favor de las víctimas del mismo), y por el otro, el término cristiandad, al uso del cristianismo como legitimidad sagrada del estado. En palabras de Dussel (2007) «El cristianismo, de perseguido, de comunidad ética crítica, se tornará lentamente en el fundamento de una nueva legitimidad sagrada del Estado.» (Dussel, 2007, p. 80), a saber, la cristiandad.

Con respecto a lo anterior, el estudio análogo que se propone a continuación, es sentar las bases de un marco conceptual mínimo para comprender la problemática religiosa, pues bien es sabido que la estructuración de aparatajes teóricos para la comprensión de realidades o fenómenos sociales es realmente compleja. Al partir entonces de la consideración de que dos conceptos no permitirán una aproximación total a la comprensión del fenómeno religioso, en tanto no son suficientes, se podrán visibilizar las limitaciones de la investigación, pero al mismo tiempo reconocer que los aportes aquí consagrados permitirán posteriores reflexiones, pues se habrá *desplegado un marco teórico mínimo para poder pensar filosóficamente* la realidad del fenómeno religioso.

Hay que mencionar, además, que, para llevar a cabo los objetivos anteriormente enunciados, la metodología utilizada será la de efectuar una investigación de tipo teórico, por lo cual las fuentes primarias de trabajo serán las obras originales del filósofo alemán Karl Marx y el argentino Enrique Dussel, sobre las cuales se realizará el examen de las teorías filosóficas que allí se hayan consagradas, con el fin de integrarlas para sumar los esfuerzos de la comprensión filosófica del fenómeno religioso.

Por lo tanto, el método utilizado será pues, el método hermenéutico analéctico. Hermenéutico, en tanto, la fuente primaria de este trabajo es el resultado de la interpretación de los textos seleccionados, a partir de una lectura crítica, basada en el diálogo con el texto, el develar sus presupuestos implícitos, análisis de hipótesis, extracción de conclusiones implícitas y lecturas intertextuales; y analéctico, en tanto esta investigación procurará de manera propedéutica visibilizar el rol liberador del cristianismo ejercido desde el cuidado del otro. Dussel (1973) sostiene que:

Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica (...) En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el êthos de la liberación (...), para que se deje ser otro al Otro (Dussel, 1973, p. 163).

Siendo así, este trabajo trae implícita una postura ética-filosófica que procura, por un lado, comprender el cara-a-cara del ámbito religioso, y por otro, resaltar que en este cara-a-cara del cristianismo, se encuentra todo un potencial de liberación que desde la labor teórica debe fomentarse y visibilizarse, pues «el filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un “servidor” comprometido en la liberación» (Dussel, 1973, p. 163).

CAPÍTULO I: RELIGIÓN COMO MECANISMO DE ENAJENACIÓN

El presente capítulo tiene por objetivo abordar el concepto de religión como mecanismo de enajenación en las obras *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844/1973) y *Tesis sobre Feuerbach* (1845/2006) del filósofo alemán Karl Marx, pues en estos opúsculos se encuentran pasajes esclarecedores sobre la postura que nuestro filósofo sostenía con respecto a la función social de la religión.

Así pues, antes de ahondar en la conceptualización desarrollada en estas obras, es menester contextualizar el *statu quo* del Reino de Prusia del siglo XIX, pues este fue el marco histórico sobre el cual Marx propuso la categoría de análisis de la religión como mecanismo de enajenación. Realizada la contextualización histórica, es necesario indagar sobre el antecedente teórico más próximo sobre esta temática en la obra de Marx: el concepto de enajenación de Ludwig Feuerbach. Hechas estas observaciones, se entrará propiamente en el análisis del contenido de los opúsculos seleccionados, concretamente en lo relativo a la comprensión de la religión.

1.1. LA PRUSIA DEL SIGLO XIX. BREVE APROXIMACIÓN AL CONTEXTO SOCIO ECONÓMICO

La revolución industrial que experimentó Europa en el siglo XVIII rompió todo el paradigma socioeconómico conocido hasta entonces, en la medida en que, los modos de producción de la vida cambiaron de manera drástica. Las grandes invenciones industriales como la máquina y el ferrocarril transformaron el modelo económico y se dio el paso de la economía feudal a la economía industrial.

Los centros urbanos crecieron exponencialmente, y la población rural en la Prusia del siglo XIX disminuyó a su segunda parte después del auge industrial, pues la esperanza de progreso económico llevó a grandes movilizaciones hacia las urbes.

Pero fuera de hallar progreso y mejora en sus condiciones económicas, el campesino que se convirtió en trabajador raso, se halló sumido en condiciones laborales inhumanas, entre las que se destacan largas jornadas laborales, explotación infantil, mano de obra mal remunerada, y condiciones de vivienda poco dignas. Las circunstancias de vida se caracterizaban por el hacinamiento, donde la incomodidad y las enfermedades estaban a la orden del día.

Por lo tanto, los trabajadores se vieron inmersos en un sistema de producción para el cual el concepto de dignidad humana y condiciones mínimas de trabajo no existían. Sin ir más lejos, se podría ilustrar el contexto socioeconómico de la clase obrera en pocas palabras: miseria, insalubridad y hacinamiento. Valga como ilustración el siguiente fragmento encontrado en *Los manuscritos económicos filosóficos* del 1848:

«¡Haceos capitalistas!»... Lo malo es que millones tengan que ganarse un malvivir a base de un trabajo agotador, ruinoso para la salud, mutilador para la moral y la inteligencia; hasta tienen que considerar como una suerte la desgracia de haber encontrado un trabajo así» (Marx, 2011, p. 451)

Por ahora, esta breve digresión sobre el contexto socioeconómico ilustra, primero, las condiciones materiales en las cuales se encontraban los sujetos objeto de reflexión de Marx, y segundo por qué su alivio se halló en la creencia religiosa; lo que más adelante permitirá entender por qué Marx le reprocha a la religión su rol enajenante, en tanto distrae a los hombres de su situación de miseria material y les ofrece un consuelo espiritual ilusorio, el cual hace ver como innecesaria la iniciativa de acción transformadora.

En ese orden de ideas, la siguiente exposición buscará analizar el antecedente teórico del concepto de enajenación en Marx, siendo el precursor de este concepto, Ludwig Feuerbach, por lo que es necesario analizar la tesis más importante de su teoría –la referente a la esencia de la religión– para comprender, en un segundo momento, a cabalidad, la teorización que Marx desarrolla con fundamento en Feuerbach y con respecto a la religión como mecanismo de enajenación

1.2. ANTECEDENTE. LUDWIG FEUERBACH Y EL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana

Karl Marx

La herencia teórica de Feuerbach en las reflexiones de Marx, se hace presente en sus obras, principalmente a través del concepto de enajenación, el cual posteriormente no solo fue desarrollado con respecto a la temática religiosa – como inicialmente fue planteado por Feuerbach– sino también en el plano de la

economía política. Es esta la razón por la que es pertinente antes de entrar en materia con la posición que sostiene Marx, realizar una digresión y analizar el concepto de enajenación en su forma religiosa propuesto por Feuerbach.

En la obra más representativa de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, publicada en 1841, se puede encontrar un análisis del fenómeno religioso. En dicho análisis se identifican cuáles son sus causas y principales determinaciones, por lo que este examen permite aproximarse a la comprensión de la esencia del fenómeno religioso del cristianismo.

La tesis principal de la obra en mención se puede sintetizar afirmando que la esencia de la religión está directamente relacionada con la esencia antropológica, en tanto el objeto religioso es definido por las determinaciones del hombre; es decir, el objeto religioso no es una entidad trascendental independiente del humano, sino antes bien, es un constructo suyo, pues al no haber sido captado por la sensibilidad, resulta ser moldeado según su deseo, en otras palabras:

Los dioses son los deseos del corazón transformados en seres reales. Por esta hipóstasis de los deseos surge, a la vez, una duplicación del mundo en un mundo imaginario y un mundo real, en la cual el hombre traslada su ser mejor del «más acá» a un «más allá» supraterráneo. (Bloch, 2004, p. 310).

Por lo tanto, cabe afirmar que la religión tiene un origen antropológico, en la medida en que es el hombre quien, al seleccionar sus mejores cualidades, objetiva su imagen y construye el predicado de la entidad divina basándose en sus propios predicados ensalzados, lo que es lo mismo, las caracterizaciones de la entidad divina, son construidas al idealizar las propias características humanas. Feuerbach (1995) enuncia lo siguiente: «Las determinaciones que atribuye a esos otros individuos están siempre sacadas de las determinaciones de su propia esencia; determinaciones por medio de las cuales se refleja y se objetiva a sí mismo» (p. 62).

El proceso en el cual el sujeto cree que el contenido del objeto divino es sobrehumano, es denominado *enajenación*, lo cual consiste en no apreciar claramente la fundamentación humana de la figura celeste, no advirtiendo así, el contenido terrenal real que lo constituye, es decir, en primer lugar, el sujeto toma a su creación como cosa en sí y, en segundo lugar, se somete ante él. En esta fase de no reconocimiento consiste el fundamento de la sumisión del hombre a su propia creatura. Por lo tanto, la esencia verdadera del cristianismo radica en ser de origen antropológico y no trascendental.

Al identificar este origen antropológico de la religión, el trabajo intelectual adelantado por Feuerbach, fue hacer manifiesto el fundamento terreno del mundo religioso, lo que, desde la crítica teórica, deslegitima la creencia religiosa por ser el objeto de su fe una realidad inexistente en el mundo material.

1.3. LA RELIGIÓN COMO MECANISMO DE ENAJENACIÓN

Volviendo al tema que nos ocupa, si bien Marx en sus obras retoma el concepto de enajenación religiosa, la importancia del aporte del filósofo alemán radica en que señala aspectos que Feuerbach no consideró, los visibiliza y los desarrolla. En *Tesis sobre Feuerbach*, exactamente en la número cuatro, Marx advierte que no solo basta la teorización de un fenómeno, sino que es necesario indagar y reflexionar sobre las condiciones que hacen posible dicho fenómeno. Feuerbach, afirma Marx (2006), «no advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal» (p.58) El filósofo de Tréveris, rescata como valioso el fundamento teórico que Feuerbach legó identificando la causa y el modo de la enajenación en su forma religiosa, pero califica como labor incompleta que no haya reflexionado sobre la determinación del mundo terrenal que propicia las condiciones necesarias para que el desdoblamiento de lo terrenal se efectúe en lo divino. En esta misma tesis, Marx complementa la conceptualización desarrollada por Feuerbach sobre la enajenación religiosa:

En efecto, el 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, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla. (Marx, 2006, p. 58)

Teniendo en cuenta lo anterior, se comprende que no es prudente referirse a la postura de Marx con respecto a la religión como *crítica*, antes bien es pertinente su referencia como *comprensión*, porque en efecto, la crítica realmente va dirigida al *statu quo* que hace necesaria la búsqueda de un consuelo espiritual como satisfacción de los deseos imposibles de realizar en la realidad material, y no a la religión en sí.

Marx no se opone a la religión como opción espiritual libre de la conciencia humana, tal y como la definía el ilustrado Bayle, sino a una religión

que se adapta a las necesidades de la ideología dominante y se convierte en una religión de compensación que asume una doble función: por un lado, la de servir de consuelo a las almas atormentadas de este mundo que sufren día a día los rigores de la opresión y la explotación; por otro lado, la de legitimación del orden establecido, en tanto que se constituye como “aroma espiritual” de un mundo sin corazón, donde la miseria es más que real. Marx no se opone por tanto a la religión en sí misma, sino al rol que adquiere en un contexto social de dominación y de frustración, y parece dejarlo claro una y otra vez en los textos donde aborda la crítica de la religión como ideología. (Tejedor de la Iglesia, 2015, pp. 12-13)

En suma, se le atribuye a Marx un ateísmo radical, aun cuando en esencia, la crítica teórica que efectuó consistía en señalar el rol histórico que la religión cumplía, el cual denunció por, efectivamente, encubrir los contenidos materiales de la vida humana en situación de miseria.

Establecido que la religión es producto del contexto de miseria que enmarcaba la sociedad de aquel entonces, se comprende que Marx entienda a la religión como una expresión y protesta de la situación actual. En palabras de Marx (1982):

La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo. (p. 491)

Con lo anterior Marx quiere indicar que es la situación de miseria material la condición *sine qua non* de la existencia de la religión, es decir, el contexto de miseria crea las condiciones que hacen imperativa la existencia de una religión que satisfaga la miseria de la materialidad, por lo tanto, se puede inferir que Marx critica, antes que nada, el contexto, que a la expresión religiosa en sí. Pero que el filósofo de Tréveris no enfile su crítica directamente a la expresión espiritual, no indica que no le reproche a la religión el rol enajenante que ejercía en aquel contexto, Marx sí sostiene una postura negativa con respecto a este rol, y le amonesta que al operar como un consuelo ilusorio, ofreciendo consolación mediante ilusiones a quien padece en la realidad, no incite al cambio de las condiciones materiales mediante la praxis, convirtiéndose entonces la religión en un mecanismo de dominación que evita que cambien las condiciones que benefician a los dueños del monopolio o a aquellos que desde los sistemas hegemónicos ejercen opresión a quienes no participan de este, encontrándose en la exterioridad.

1.4. ANÁLISIS DE LA COMPRESIÓN DE LA RELIGIÓN COMO MECANISMO DE ENAJENACIÓN EN LA OBRA DE MARX

En la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844 es manifiesta la postura negativa que Marx sostiene con respecto al rol de religión. Le reprocha a esta que ponga «las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas» (Marx, 1982, p. 492), impuestas por las condiciones de miseria, que cubra con un halo de santidad aquel estado de miseria y que haga girar al hombre, no sobre sí, sino sobre una deidad en búsqueda de su realidad, cuando dicha búsqueda la debe realizar mediante la razón, actuando y organizando su realidad con los pies en la tierra y no con la mirada en el cielo.

Cabe señalar que en una lectura intertextual con la obra de Marx, es evidente que él le reclame a la religión la satisfacción ilusoria que esta conlleva, pues el papel que la praxis detenta en el pensamiento marxiano es de vital importancia, y si la religión satisface al hombre mediante satisfacciones ilusorias, carece esta de sentido y debe combatirsele, ya que una de las premisas del pensamiento marxiano es que la actividad abstracta debe tomar partida en la realidad, razón por la cual en la obra *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* le reprocha a Alemania que viviese en la posthistoria de pensamiento, pero que en su historia actual fuese una sociedad subdesarrollada. La importancia que tiene la praxis en su teoría se ve también reflejada en la conocida *Tesis 11 sobre Feuerbach*, la cual sostiene que «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 2006, p. 59)

En este estado de cosas, el problema que se presenta en la religión es que su aspecto como protesta contra la miseria real no basta para solucionar el problema, pues por el contrario la *solución* que ofrece, antes lo amplifica, por normalizar la situación de miseria adornando con un halo de santidad la fortaleza para soportar con integridad aquel *statu quo*, en vez de motivar al hombre al actuar y realizar el cambio de su situación material mediante la praxis, que, en efecto, sí otorgaría satisfacciones reales en vez de las imaginarias ofrecidas por el consuelo religioso.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, es claro que el contexto socioeconómico sumía a la sociedad en un estado de miseria, del que materialmente no podían obtener ningún alivio; en ese marco, Marx señala que el rol que la religión estaba jugando era el de ofrecer mediante el consuelo espiritual e ilusorio un alivio

que de otro modo los hombres no podrían alcanzar de manera empírica.

La teorización desarrollada por Marx con respecto al fenómeno religioso tiene como fundamento la propuesta de Feuerbach, la cual sostiene que la religión tiene un origen antropológico, por lo cual el hombre entra en un proceso de enajenación. Pero si bien Feuerbach señala aspectos importantes en esta comprensión, aquella teoría fue retomada y complementada por Marx quien agregó que es el estado de miseria actual el que permitió las condiciones de posibilidad para que la religión se expresase como protesta y visibilización de la miseria real, sumando a su vez, la crítica al consuelo escatológico ilusorio que resulta materializado en la inactividad del sujeto creyente (inactividad con respecto al cambio de sus condiciones materiales).

En este marco, en el que la religión se presenta como una alternativa pasiva frente a la transformación del estado actual de cosas, caracterizado por la desventura y el lugar que la praxis juega en el pensamiento de Marx, resulta interesante analizar la categoría de religión infraestructural encontrada en la obra *Religión* del filósofo argentino; esto nos permitirá señalar la idea de que no existe una única manifestación del fenómeno religioso, y que la conceptualizada por Marx atiende a una sola de sus múltiples facetas. La postura de Enrique Dussel, desarrollada con fundamento en una relectura del Jesús histórico y de la praxis política y académica de la Teología de la Liberación en América Latina, sostiene que la esencia de la religión más que ser consuelo imaginario, radica en ser crítica político-profética, y, por lo tanto, la enseñanza de la religión cristiana, específicamente la del cristianismo primitivo, es la de efectuar la crítica del sistema y mediante la praxis lograr una transformación de las condiciones que tal *statu quo* ha generado, condiciones las cuales se caracterizaron por el sufrimiento del otro.

CAPÍTULO II: RELIGIÓN INFRAESTRUCTURAL: CULTO COMO PRAXIS CRÍTICA

El presente capítulo tiene por finalidad analizar la propuesta de comprensión del fenómeno de la religión basada en la praxis crítica y liberadora, la cual puede sintetizarse en la reflexión sobre el concepto de religión infraestructural. Para tal fin es menester en un primer lugar, reparar bajo qué términos es posible efectuar un análisis filosófico de un fenómeno religioso, en segundo lugar, indagar sobre las particularidades de dicho fenómeno, para en un tercer momento, reconstruir la definición esencial de la religión bajo la categoría analítica *religión infraestructural*.

2.1. ANÁLISIS FILOSÓFICO DEL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN POLÍTICO PROFÉTICA

Los argumentos que Enrique Dussel nos ofrece para justificar la reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso del cristianismo, valen como contextualización de la propuesta del concepto de *religión infraestructural*, en tanto intento de comprensión del fenómeno religioso, por lo tanto, este apartado tiene por propósito visibilizar la importancia del estudio de las narrativas mítico religiosas y en especial, la importancia del estudio de las determinaciones originarias del cristianismo, en especial, aquellas determinaciones que surgen del discurso religioso y la postura crítica que en él se encuentra consagrada.

2.1.1. Religión y mito: fuentes para efectuar estudios filosóficos y políticos

El filósofo argentino en la obra *Política de la Liberación, Vol. I Historia mundial y crítica*, en el §4 nos indica por qué volver a pensar el cristianismo mesiánico: para descubrir en qué consisten sus mensajes, preceptos de praxis, anuncios proféticos, denuncias, y la revolución política que los anteriores elementos implicaron. Continuando con nuestro razonamiento, el término *descubrir* hace alusión a que esta revolución política del cristianismo ha sido pasada por alto en las reconstrucciones históricas que pretenden rastrear la evolución de la política moderna, en efecto, el motivo de no considerarlas, consiste en que dan por hecho que se conoce el cristianismo y que no amerita reflexión alguna porque a su vez, tiene base en relatos irracionales, lo que por consecuencia tiene el descartar la posibilidad de su reevaluación o estudio.

Pero en la anterior postura se termina pasando por alto que siempre queda abierta la puerta a realizar nuevas reflexiones sobre los hechos históricos, y es precisamente la reflexión sobre lo no estudiado sobre el cristianismo primitivo (por considerar que es un fenómeno que por su contenido religioso no lo amerita) la que Dussel propone en el párrafo cuarto titulado *La rebelión de las víctimas y la lenta invención del Estado secular*, y si bien la temática objeto de reflexión es caracterizada por su contenido fantástico, como en el mito, cuya comprobación empírica no es posible efectuar, la actitud de reflexión frente a este contenido debe caracterizarse por alcanzar un análisis filosófico de dichas narrativas.

Lo anterior significa que la postura de quien pretenda involucrarse en el estudio de las narrativas mítico religiosas o análisis hermenéutico, en especial el

filósofo, debe caracterizarse, primero, por ser una postura crítica que entiende que el contenido de estas narrativas tiene un efecto social, es decir, que al enunciarse configuran a nivel empírico, bien la sociedad, sus instituciones, o bien su idiosincrasia y marcos de sentido, por ejemplo, la narrativa profética, configuró a nivel empírico a tal punto a los pueblos semitas, que las rebeliones de corte religioso incitadas, impactaron el antiguo orden esclavista; segundo, la postura debe caracterizarse por no considerar como irracionales estas narrativas, pues, por un lado, detrás de aquella irracionalidad vista desde la óptica positivista, se encuentra una lógica construida por la comunidad para «... darse razones unos a otros para llegar a acuerdos. Mediante el uso de argumentos de los más diversos tipos (que pueden ser relatos míticos, expresiones artísticas como el teatro, o hasta las más abstractas formulaciones explicativas científicas)» (Dussel, 2010, p. 27). De otra arte, estas narrativas basadas en relatos simbólicos se presentan siempre actuales, en la medida en que las imágenes simbólicas en ellas utilizadas permiten diferentes interpretaciones, las cuales no resultan ser anacrónicas, en palabras del filósofo argentino la plurisemia que en ellos encontramos «¡Es la ventaja del relato simbólico por sus posibles relecturas en diversos tiempos, pero racionalmente preciso en el uso de sus categorías!» (Dussel, 2007, p. 78)

Puede entonces, nombrársele a las características de la postura propia de quien estudia fenómenos mítico religiosos, como la *pretensión racional de verdad*, esta pretensión, además de destacarse por las características anteriormente mencionadas, piensa los hechos mítico-religiosos desde una postura laica, sin la finalidad de estudiar las creencias con intereses de afiliar los desarrollos argumentativos adelantados, a una pretensión confesional de validez, caso de la teología. Por el contrario, la pretensión racional de verdad se relaciona con una pretensión filosófica de comprensión de los fenómenos.

Retomando lo inicialmente expuesto en esta sección, es necesario hacer manifiesto que la consecuencia teórica que acarrea descartar la reflexión sobre las narrativas mítico religiosas y que el Estado civilizado superó al mito y la religión, es descartar la necesidad de efectuar sobre estos una interpretación o hermenéutica, no en términos de pretensión confesional de validez, sino de pretensión racional de verdad. No reconocer la influencia que los relatos míticos o religiosos tienen en la configuración de la vida social, y en este caso, en la configuración de la política, resulta en omitir una parte importante del modo en cómo se configura la cultura. Lo anteriormente dicho con respecto al papel de las narrativas bíblicas para pensar la política contemporánea desde otros paradigmas comprensivos, se hace manifiesta en lo planteado, por ejemplo, por Zizek pues «agrega también que la religión puede, por una parte, cumplir una

función terapéutica o, por otra, un rol crítico al sistema social vigente» (Martínez, 2009, p.2014).

Con respecto al interés de Enrique Dussel en el estudio del fenómeno religioso con pretensión racional de verdad, este tiene por objeto visibilizar a Jeshúa como un israelita crítico, que desde sus postulados ético-políticos construyó a nivel político categorías racionales, con el objetivo de abrir condiciones de acción para aquellas víctimas y excluidos (Dussel, 2007) del sistema.

2.1.2. Particularidad profética del cristianismo

Por lo que atañe al contenido del párrafo cuarto de *Historia mundial y crítica*, puede abreviarse al afirmar que Dussel se propuso recalcar la importancia histórica del movimiento de Jeshúa en términos políticos, para en una nueva reconstrucción histórica de los hechos, descentralizar la historia contada por las voces europeas y reconocer el impacto del cristianismo en los desarrollos políticos de la modernidad.

Afirma Dussel (2007) que «Jeshúa es acusado de ser crítico hacia el orden vigente» (p. 75), donde el *orden* es definido por la ley, ahora bien, en el orden vigente de aquel entonces la ley que imperaba era una ley caracterizada por generar la exterioridad, en otras palabras, se caracterizaba por ser una ley que mata y/o es injusta:

La ley da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad (probando por su existencia socio-política la injusticia de «este mundo», el orden establecido), desde el «orden que no es de este mundo» (...), está más allá de la ley que mata» (Dussel, 2007, p. 75).

En efecto, esta fue la revolución política, efectuada desde el movimiento crítico profético que instauró Jeshúa. Para comprender el *desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad* abanderado por Jeshúa, es necesario ahondar en dos categorías propias de la filosofía de la liberación: totalidad y exterioridad, pues estas categorías políticas permiten comprender la realidad ontológica en la que se desenvuelve la crítica al sistema por las víctimas de la ley que estructura el mismo.

Con respecto a la primera categoría *-totalidad-* Dussel hace referencia a la realidad ontológica existente, «el nivel de la totalidad, sea mundana, natural,

económica, diseñada, etc., es lo ontológico» (Dussel, 1996, p.36), es decir, es la realidad determinada por los sistemas, entre los cuales se pueden resaltar los políticos, ideológicos y económicos. Dicha categoría de totalidad hace referencia a un sistema que ofrece prebendas para quien está inmerso en él, pero desventajas para quien se encuentra relegado, en la *exterioridad*.

El siguiente gráfico permite comprender la interacción de las categorías totalidad, exterioridad, interpelación y otro.

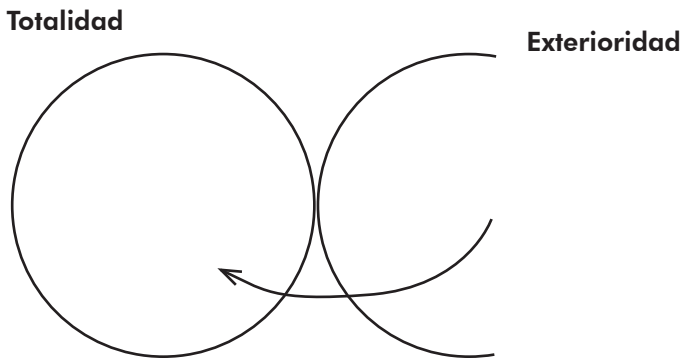


Ilustración 1. Totalidad y exterioridad
Adaptado de Dussel (2010, p. 106)

La totalidad (esfera izquierda), como sistema cerrado y definido por su ley totalizante, genera una exterioridad (semicírculo derecho, abierto y exterior), la cual puede ser definida como «el ámbito que se estructura más allá del fundamento de la totalidad» (Dussel, 1996, p. 186) Y es precisamente desde dicha exterioridad, donde el otro interpela hacia el sistema por *ayuda*, por lo cual nuestro autor en mención afirma lo siguiente:

Cobra realidad práctica cuando alguien dice: “¡Tengo hambre!”. El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema. En primer lugar, por ser negatividad, falta-de (4.3.3), no-ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar estructuralmente el hambre del oprimido es cambiar radicalmente el sistema. En tanto tal el hambre es la exterioridad práctica o la trascendentalidad interna más subversiva contra el sistema: el “más allá” infranqueable y total». (Dussel, 1996, p.58.)

Siendo así, la exterioridad es creada por el mismo sistema, y todo aquel que resulta inmerso en la exterioridad se ve vulnerado por la opresión que el sistema

ejerce sobre el ámbito exterior: «El sistema político, el orden vigente, se cierra al final sobre sí como una totalidad. Emmanuel Levinas, en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, describe el proceso de totalización totalitaria de la Totalidad “como exclusión del Otro” que Marx completa como oprimido por el sistema» (Dussel, 2010, p. 106) y Dussel aduce cómo aquel

Obrero, indio, esclavo africano o explotado, asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados en la calle, inmigrantes refugiados, extranjeros (Dussel, 2002, p. 309).

En la exterioridad, encontramos al *Otro*, y es este otro quien desde su ubicación en la exterioridad interpela al sistema por su liberación (flecha en la ilustración 1, que desde la exterioridad se dirige a la totalidad), la que consiste básicamente en dejar de ser oprimido por el sistema vigente que genera la exterioridad. En palabras de Dussel:

La liberación, acto del oprimido por el que se desoprime, del reprimido por el que se expresa o realiza (...), negar lo negado en el sistema, concomitantemente a la afirmación expansiva de lo que en el oprimido es exterioridad (y por ello nunca estuvo en el sistema, porque es distinto, separado y fuera desde siempre), dicho doble momento de una sola actividad es la liberación. Liberación es dejar la prisión (1996, p.80)

En cuanto a la interpelación del sistema, esta surge cuando la comunidad de oprimidos, al tomar conciencia crítica se organiza. Con respecto a la célula fundamental de la comunidad excluida y oprimida, Dussel (2010) sostiene:

Por su parte el excluido, por definición, no pudo participar en la decisión del acuerdo que lo excluye. Pero puede formar una comunidad en su movimiento, sector, clase, en el pueblo. Las feministas logran tomar conciencia del patriarcalismo machista aun contra la cultura patriarcal imperante. Su conciencia crítica crea un consenso crítico en su comunidad oprimida, que ahora se opone como disidencia al consenso dominante. Se trata de una “crisis de legitimidad”, “crisis de hegemonía”, caos anterior y que anticipa la creación del nuevo orden (p.107).

Teniendo en consideración lo anterior, puede afirmarse que Dussel asevere que Jeshúa abrió las condiciones de acción crítica de los excluidos, pues desde la organización de la comunidad de excluidos y toma de conciencia, la praxis ejercida

por Jeshúa y los seguidores de su mensaje criticaba las acciones del sistema opresor de ese entonces, generando la posibilidad de evaluar la hegemonía que el sistema vigente suponía tener. La religión, posicionada desde la exterioridad y practicada por los perseguidos del sistema, hacía consientes a los creyentes que debían luchar por el reconocimiento de los derechos de los oprimidos.

Tal lucha por los oprimidos o simplemente responder ante su interpelación, se conoce desde 1979 y gracias a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, como la *opción preferencial por el pobre*. Es precisamente esta opción preferencial por el pobre u *otro*, la que da sentido al mensaje de Jesús y ratifica la idea de que el cristianismo originario, posicionado desde la exterioridad y mediante su praxis crítica, busca la transformación del sistema de dominación vigente. En otras palabras, el movimiento inaugurado por Jesús puede catalogarse, según Dussel, como un movimiento de crítica política:

Si por el contrario privilegiamos la espacialidad (proximidad o lejanía, centro o periferia) y lo político (dominador-dominado) (3.1), la posición hombre-hombre, que fue la experiencia originaria del semita (1.1.6) de la realidad como libertad, podremos iniciar un discurso filosófico desde otro origen. (Dussel, 1996, p. 29)

La identificación que Dussel propone del movimiento originario profético de Jesús con un movimiento de crítica política, abre la puerta para considerar que la esencia originaria del cristianismo es el abogar por el oprimido y que su rol histórico está relacionado con la crítica y praxis antes que con la inactividad. Y si la fundamentación original del cristianismo es responder cuando el otro efectúa la interpelación desde su estado de miseria –como figura retórica, pues la miseria puede ser entendida como necesidad en la materialidad, vejámenes en la corporalidad del que sufre, exclusión o no reconocimiento– es un factor que llama a tener al cristianismo como un movimiento que, fuera de constituirse *exprofeso* como un mecanismo de enajenación mediante el sometimiento del hombre a una entidad que el mismo esculpió, tiene arraigado desde su origen, un principio donde prima la vida y un presupuesto de ayuda al otro con acciones efectivas y materializadas en la terrenalidad y no en la espiritualidad, pues precisamente en esto radica el culto del cristianismo.

La posición crítica ante las injusticias generadas por el sistema vigente y su opción preferencial por la figura del *pobre*, asumida por Jeshúa es precisamente aquella que el filósofo argentino demanda visibilizar y considerar en las descripciones del cristianismo. De igual forma, esta postura frente al estudio del cristianismo está en sintonía con una tradición de filosofía contemporánea

que se reviste de un interés en revisar los marcos categoriales propuestos por el pensamiento religioso, entre quienes destacan Hinkelammert (2000), Alain Badiou (1995), Giorgio Agamben (2006), entre otros, ante lo cual Dussel hace las siguientes aseveraciones:

Hoy, en el comienzo del siglo XXI, en cambio, es necesario un retorno al origen para redescubrir la importancia cultural de la narrativa simbólica de los textos llamados «sagrados» (bíblicos, taoístas, vendatas, coránicos, del *Libro de los muertos*, mitos vantes, tupinabas, etc.) como tema de una hermenéutica crítica estrictamente filosófica –tarea que Lévinas nos ha ayudado a efectuar en la tradición semita– (...), Este camino reconstructivo lo han emprendido hoy, entre otros, Michel Henry, J. Habermas, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Franz Hinkelammert, y a su manera, aunque en sentido contrario, Gianni Vattimo. (Dussel, 20017, p. 257)

Para concluir, puede afirmarse que, en términos de origen, el cristianismo no surge como una estructura de dominación sino todo lo contrario. Ahora bien, con esto no se pretende desconocer que históricamente la religión cristiana se configuró como una institución que pervirtió sus pilares originarios. Para efectos de abordar este fenómeno de tergiversación de la doctrina cristiana primitiva, los términos *cristianismo* y *cristiandad* permiten matizar la diferencia entre dos sucesos históricos que comúnmente se consideran como uno mismo.

2.1.2.1. Del cristianismo a la cristiandad

La diferenciación de los términos cristianismo y cristiandad permite la comprensión de un hito histórico crucial: la ‘sacralización contradictoria’ del movimiento cristiano; la referencia como sacralización contradictoria –empleada por Dussel– hace alusión al hecho contradictorio de que el movimiento que asumió un papel crítico ante el sistema político, fue el que le atribuyó cualidades sagradas al Estado con fines de legitimar el fundamento absoluto. En palabras de Dussel (2007): «Las iglesias cristianas negociarán, traicionando su inspiración originaria, con las monarquías o Estados la posibilidad de su colaboración en ese proceso legitimador. De haber sido una comunidad crítica se transformarían contradictoriamente en el nuevo «*fundamento del Estado*»» (p. 80).

El cristianismo se convirtió en un mecanismo de legitimación de los intereses políticos del gobierno vigente, ejerciendo la opresión a las víctimas –opresión que en antaño combatían y de la que fueron víctimas–. En cuanto al rol social

del cristianismo primitivo, este pasó de ser crítica política profética a ejecutar una función de ocultamiento de la dominación (la misma que señaló Marx).

Lo cierto es que esta distinción radical será rápidamente privada de su carácter crítico. La Cristiandad medieval latino-germánica (sea el Sacro Imperio romano germánico entre los francos del norte o el Estado Pontificio en Italia) se autointerpretará, en clave de teología política musulmana, como la «ciudad de Dios», calificando al islam de «ciudad de terrena». La trascendentalidad de la categoría crítica había sido invertida. El cristianismo crítico políticamente ante todo Estado se había tornado en el fundamento del Estado (cristiano) mismo: el cristianismo se había transformado en la Cristiandad. (Dussel, 2007, p.86)

Pero si bien el cristianismo, aquel definido por la responsabilidad práctica por el oprimido, tuvo una transición a la cristiandad, y a posicionarse como un mecanismo de dominación, no puede afirmarse que las prácticas de liberación religiosa hayan desaparecido, antes bien, tuvieron un devenir paralelo a la práctica hegemónica.

En las últimas décadas, gracias al Concilio Vaticano II se revivió la preocupación por el retorno a lo que en otrora fue el cristianismo, es decir, «la idea de una iglesia de servicio y no de poder» (Gutiérrez, 1972, p. 30), y algunos movimientos, como la Teología de la Liberación, intentan reivindicar la pérdida del norte de la Iglesia cristiana, a su vez llamando al retorno de la opción preferencial por el pobre, excluido u oprimido, pues esta es la única manera de atender a las enseñanzas de Jesús.

Avanzando en nuestra reflexión, es pertinente explorar la conceptualización que propone Dussel sobre la esencia del cristianismo, la cual halla un desarrollo más concreto en el concepto de *religión infraestructural*. Este concepto capta las determinaciones del cristianismo primitivo y propone el volver a tener en consideración la praxis crítica, aquella que en antaño fue la religión de los humildes –no solamente en el sentido de la profesada por los pobres, sino la que aboga por ellos–. La definición que este concepto propone, es el de una religión que concrete y practique el amor al prójimo. El cristianismo primitivo surgió como una crítica al sistema opresor y es menester que se visibilice su función histórica originaria.

El concepto de religión infraestructural es la faceta paralela a la religión como mecanismo de dominación y enajenación, por lo tanto, Dussel carga de un papel altamente práctico al creyente religioso que debe, no suspirar por la espe-

ranza escatológica ilusoria sino luchar, como lo demanda Marx, por el cambio de la situación terrenal.

2.2. DEFINICIÓN ESENCIAL DE LA RELIGIÓN: RELIGIÓN INFRAESTRUCTURAL

Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme. Entonces los justos le contestarán: "Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te alimentamos, o con sed y te dimos de beber?; ¿cuándo te vimos forastero y te hospedamos, o desnudo y te vestimos?; ¿cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?" Y el Rey les dirá: "Os aseguro que cada vez que lo hicisteis con uno de éstos, mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis."

Mateo 25, 31-40

El anterior pasaje bíblico que –a modo de epígrafe– inicia este apartado es la expresión del principio ético de praxis que tiene el cristianismo en su fundamento, y es a esta configuración inicial a la que hace referencia el concepto de *religión infraestructural*.

Religión infraestructural, concepto desarrollado en el ensayo *La religión como supraestructura y como infraestructura*, publicado en la obra *Religión* tiene por categoría principal el *otro* u *oprimido*, pues alrededor de esta figura se establece el criterio cardinal de praxis del cristianismo, puede identificarse esta figura como el excluido del sistema, el pobre, el rechazado o la víctima. Por lo tanto, alrededor de la figura del *otro* se establecen los criterios de praxis, en tanto sus necesidades materiales se convierten en un imperativo ético de acción en pos de responder a su interpelación.

El mencionado criterio principal de praxis del cristianismo, se puede definir de la siguiente manera: «el sujeto religioso trasciende el sistema vigente de dominación y toma a su cargo al pobre. La religión es esencialmente en este caso instauración de una nueva praxis» (Dussel, 1997, pp. 45-46)

Contraria a la manifestación del fenómeno religioso teorizada por Marx, la práctica religiosa captada por el concepto de religión infraestructural, se determina por la relación de responsabilidad que el sujeto religioso tiene por el oprimido, responsabilidad que se caracteriza en ser el «intento en la praxis de realizar la utopía histórica» (Dussel, 1977, p. 47). Tal intento de transformación de las

condiciones sociales (pues en esencia en eso consisten las utopías) solo se podría concretizar en el ámbito de la praxis y se caracteriza por su fundamento de acción crítica y a su vez ética, donde:

La criticidad que alcanza la víctima desde la comprensión de su realidad le permite articular su juicio con la de otros, de a cara un proyecto inédito posible que reivindique el principio de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Es el momento de la organización de las víctimas. Este momento es importante, ya que la transformación social no se produce por la sola epifanía de la víctima y del “tomar a cargo” del victimario, se requiere de agenciar procesos que den validez y legitimidad a la fundamentación crítica que subyace al proyecto de construcción social inédito. (Romero, 2013, p. 50-51)

Por otra parte, debe mencionarse que un contexto que se caracterice por estar bajo un sistema de dominación, desencadena la acción crítica de los sujetos religiosos, quienes antes que conformarse con un consuelo escatológico ilusorio, aceptan su función histórica como hombres que realizan crítica al sistema opresor y sienten compromiso por responder ante el otro que interpela en estado de necesidad, y cuya respuesta a la interpelación se encuentra en la praxis concreta de liberación. El sujeto religioso, tiene su labor en el ámbito de la exterioridad, y desde allí ejerce el culto como praxis liberadora, sin reparar en que la praxis liberadora será considerada negativamente por la totalidad, pues:

«La responsabilidad por el pobre, el exterior al sistema, expone al hombre justo a los ataques del sistema que se siente atacado por su gratuidad, disfuncionalidad, apertura, exposición. Por ello, con lógica implacable, la totalidad persigue a los que testimonian en su responsabilidad por el oprimido la necesidad de un orden nuevo. La responsabilidad es obsesión por el otro; es religación con su exterioridad; es exponerse al traumatismo, a la prisión, a la muerte. El héroe de 1a liberación (y no el de la patria antigua o conquistadora), antihéroe del sistema, avanza su vida y la pone en juego. Responsabilidad es así valentía suprema, fortaleza incorruptible (2.6.8), auténtica clarividencia de la estructura de la totalidad, sabiduría». (Dussel, 1996, p. 78-79)

Es por esta actitud asumida por quien *responde*, y a la que Dussel (1977) se refiere: «La religión infraestructural no se sitúa, como la religión supraestructural, en el nivel de la instancia ideológica, ni siquiera como crítica antiideológica. En este sentido la religión es posición, actitud y praxis» (p. 47)

2.3. DIFERENTES PRAXIS RELIGIOSAS: PRÁCTICAS PARALELAS A LA RELIGIÓN HEGEMÓNICA⁵

En América Latina, por ejemplo, ha surgido una praxis crítica consecuente de una teoría cristiana que no es necesariamente ideológica.

Dussel

A propósito del concepto de religión infraestructural, el cual ya fue desarrollado a nivel teórico en el anterior apartado, la siguiente sección tiene como objetivo ilustrar la existencia histórica de esta manifestación del fenómeno religioso. Para tal fin, se han seleccionado cuatro casos históricos que ilustran cómo a lo largo del tiempo, efectivamente se ha desarrollado una práctica paralela a la manifestación enajenante de la religión. El primero, el cual inaugura la praxis religiosa crítica, es el mensaje de Jesús y la interpretación de este por sus seguidores; el segundo, la obra de Bartolomé de las Casas mediante la defensa del indio; tercero, el movimiento de la teología de la liberación a partir del Concilio Vaticano II, y en cuarto y último lugar, el mensaje que el Papa Francisco ha emitido mediante actos simbólicos y explícitos –como el contenido de *Laudato Si, Evangelii Gaudium*, entre otros– que visibilizan las acciones que el creyente, *per se*, debería practicar. Quedan muchas más manifestaciones por rescatar, pero por cuestiones metodológicas solo se abordarán las que en sus manifestaciones permiten visibilizar claramente las determinaciones de la religión infraestructural.

2.3.1. MENSAJE DE JESÚS

Ahora bien, como la primera manifestación de la praxis religiosa liberadora data de varios siglos atrás, la fuente documental seleccionada es una obra altamente controvertida, pero que se posiciona como una de las fuentes más relevantes para el presente trabajo; en ese caso, el material documental seleccionado para ilustrar la propuesta crítico-profética de Jesús y los preceptos de praxis crítica, que se dice tiene el cristianismo como fundamento, es decir la *Biblia*, texto reconocido como libro sagrado por los cristianos. A pesar de que la lectura, estudio e interpretación de la *Biblia* traiga consigo una discusión hermenéutica y filológica, dejando de lado las discusiones que en las materias

5 Se hace referencia a este ámbito de la religiosidad como hegemónico, en tanto se presenta como el grupo dominante que opera con una función dominante en toda la sociedad (Gramsci, 1975, p. 17), es decir, en la praxis se encuentra en mayor grado popularizada.

mencionadas puedan darse –dado que dichos problemas no ocupan el presente trabajo–se analizarán unos cuantos pasajes que ilustran de manera oportuna la realidad que el concepto de religión infraestructural pretende captar.

2.3.1.1. Primer mandamiento: el otro como criterio de praxis

El concepto de religión infraestructural tiene por categoría principal el *otro*, que, en lenguaje bíblico, se puede referenciar como el prójimo⁶. Este prójimo, es por quien cobra sentido el sistema ético de acción en tanto toda praxis debe atender a las necesidades materiales y espirituales por la que puede estar condicionado el prójimo cuando interpela por ayuda. Este criterio de praxis crítica lo podemos encontrar plasmado en el pasaje bíblico de Mateo, 22: 34-40:

Acercándose uno de los escribas (...), le preguntó: ¿Cuál es el primer mandamiento de todos? Jesús le respondió: El primer mandamiento de todos es: Oye, Israel; el Señor nuestro Dios, el Señor uno es. Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Este es el principal mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que éstos. Entonces el escriba le dijo: Bien, Maestro, verdad has dicho, que uno es Dios, y no hay otro fuera de él; y el amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento, con toda el alma, y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todos los holocaustos y sacrificios.

El encontrar el criterio de amor al prójimo como mandato directo de Jesús, tiene una implicación mucho más profunda que lo que aparentemente parece indicar, en tanto el amor al prójimo es la única expresión empírica del amor a Dios. Ahora bien, este amor, no debe entenderse simplemente en el plano abstracto o la simple sensación afectiva, sino que debe practicarse, y dicha práctica se halla concretada en el amor al prójimo; en otras palabras, en el cristianismo la expresión de amor a Dios tiene como máxima manifestación el amor al prójimo, «es en ese sentido que san Pablo nos dirá que la fe opera por la caridad: el amor es el sustento de la plenitud de la fe, de la entrega al otro e, inseparablemente, a los otros.» (Gutiérrez, 1972, p.27)

6 La palabra prójimo debe matizarse en dos niveles, el primero, el prójimo como el que interpela por ayuda, y el segundo el sujeto que se hace el "Prójimo" del que sufre, del negado. Por lo tanto, el prójimo no solo es el sufriente, sino es a lo que el sufriente invita. En otras palabras, nos hacemos prójimos, cuando respondemos a la interpelación del sujeto negado, por ello el prójimo, es a lo que el otro negado nos impele ser.

Jesús recurrentemente ilustraba a qué hacía referencia la práctica de amar al prójimo, varios pasajes bíblicos como la parábola del buen samaritano, la defensa de la mujer sorprendida en adulterio, el reproche a la usura, entre otros, indican que la opción preferencial por el *otro* debía materializarse en acciones –cuyo objeto sea responder ante el otro negado– y siempre mediante estas. El epígrafe de la presente sección da cuenta de a qué hace referencia la materialización del amor a Dios, mediante el cuidado del prójimo, pues aseguró que al darle de comer al hambriento, de beber al sediento, hospedaje al forastero, ropas al desnudo, cuidado al enfermo, visita al encarcelado, «cada vez que lo hicisteis con uno de éstos, mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis.» (Mateo 25, 40)

2.3.1.2. Desaprobación de la injusticia ejercida contra el otro, pobre y oprimido

La desaprobación de las acciones injustas es otro mensaje encontrado en el texto bíblico que cabe resaltar, pues se relaciona íntimamente con el rol crítico al sistema vigente, el cual –como se afirmaba anteriormente– determinaba al cristianismo primitivo.

La praxis crítica no solo consiste en la respuesta a la interpelación proveniente del prójimo, sino también reclamarle al sistema la generación de la víctima, por lo tanto, existen dos niveles de acción: praxis y crítica. Con respecto a la crítica, pueden encontrarse referencias bíblicas que desaprueban sistemas esclavistas, como lo relatado en el Éxodo, críticas a elementos del sistema económico como la usura y el rechazo a la inhumanidad cuando se le niega la ayuda a quien se ve vulnerado por encontrarse en la exterioridad de la ley.

Se lee en *Jeremías 22.3*: «Practiquen en este lugar la justicia y la rectitud, libren del explotador al oprimido, no humillen ni maltraten a los extranjeros, los huérfanos y las viudas. No maten gente extranjera en este lugar». Este pasaje bíblico permite observar que el criterio de praxis religiosa ordena practicar la justicia, por lo tanto, desaprueba toda práctica contraria e implícitamente crítica la generación de la injusticia, que no puede ser generada sino por el sistema. Por consiguiente, tras la desaprobación de la injusticia también se encuentra la desaprobación al sistema que la produce.

2.3.2. Bartolomé de las casas

Por lo pronto, se ilustrará otra experiencia infraestructural de la religión, la cual se desarrolló en el siglo XVI, en este caso, la praxis religiosa de Bartolomé de las Casas adelantada en el marco de la conquista española en el continente suramericano, es una muestra de cómo desde la denuncia profética es posible abogar por quien se encuentra en la exterioridad de la exigencia de la ley a través de la interpelación al sistema.

Anteriormente se había expuesto que el concepto de religión infraestructural pretende captar una manifestación de la religión que se caracteriza por oponerse al sistema que ejerce injusticia, y es esto lo que precisamente el Fraile Bartolomé de las Casas realizó.

Tan coherentemente una teoría de pretensión universal de verdad, de todo participante serio y honesto (...) en el dialogo intercultural, que puede articular de manera insigne una posición no solo de tolerancia (lo que es puramente negativo= sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva). Desde una pretensión universal de validez que obliga ética y políticamente a tomar «en serio» los derechos (y por ello también los deberes deducibles de los dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI (Dussel, 2007, p. 199).

La anterior afirmación se fundamenta en que Las Casas participó en la importante disputa en relación a con la naturaleza de los indios, y a partir de sus elaboraciones argumentativas –tanto teológicas como jurídicas y filosóficas– con respecto a la problemática concerniente al status de hombre que se discutía sobre el indígena, logró responder con altura a las exigencias de la polémica de aquel entonces.

Una de las polémicas en mención, consistía en legitimar, desde argumentaciones basadas en interpretaciones de la teoría aristotélica, la esclavitud y maltrato del indígena, los planteamientos de Aristóteles sobre la inferioridad de ciertas almas producto de sus condiciones físicas, les sirvieron de comodín a diferentes personalidades que justificaban los maltratos a los nativos durante la conquista. En este contexto, es en el que Las Casas adelanta su apología al indio, materializando así la praxis crítica que interpela ante el sistema, con el objetivo de abogar por el excluido y donde «nos encontramos con la denuncia apasionada y vehemente, pero no exenta de razones. Bartolomé de las Casas es tan racional como pasional: prueba de ello son sus largos eruditos tratados doctrinales en defensa del indio» (Marquinez, 1984, p. 70-71), de los cuales, en

principio, caben resaltar primero, la apología antropológica del status humano del indígena, segundo, la denuncia de las injusticias cometidas sobre los indígenas y tercero, la crítica al sistema de las encomiendas.

En primer lugar, en la apología antropológica del status humano del indígena, en su argumentación se encuentra que «para el cristiano, todos los hombres son libres e iguales, todos son hijos de Dios, por lo tanto, a fin de justificar la servidumbre del indio, el cristiano tenía que negarle, por principio de cuentas, la calidad de hombre» (Gerbi, 1993, p. 91); por consiguiente, la calidad de hombre, desde la postura religiosa no puede negársele a ningún ser humano independientemente de su condición fenotípica. Debe también considerarse que la importancia de la apología antropológica del status humano del indígena, puede vislumbrarse más claramente al reflexionar que en tiempos de la colonia, se definía por medio de argumentos filosóficos y teológicos la dignidad humana de los indios, como a su vez, la legitimidad de su esclavitud, lo cual, si bien actualmente carezca de relevancia, en aquel entonces se constituía como uno de los grandes problemas antropológicos.

A raíz de lo anterior, la preocupación de Las Casas por los vejámenes cometidos a los indígenas, hace manifiesta una idea cardinal en la praxis de religión infraestructural: no existe legitimación alguna para que persona o sistema alguno ejerza ante el otro dominación, tiranía e injusticia, por lo tanto, puede afirmarse que su labor histórica al luchar desde la religión por el reconocimiento y respeto de los indígenas es el auténtico culto como praxis.

En segundo lugar, en el tercer volumen de su obra *Historia de las indias* en el capítulo IV titulado *De las predicaciones de los frailes sobre el buen tratamiento de los indios*, y con respecto a la denuncia de las injusticias cometidas sobre los indígenas, De las Casas rememora cómo otro integrante de su orden, denuncia en el sacramento eucarístico el maltrato a los indígenas:

«Esta voz, dijo él, es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquellos indios?, ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?, ¿cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os muere, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día?, ¿y con qué cuidado

tenéis de quien los doctrine, y conozcan su dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?», «¿estos, no son hombres?, ¿no tienen animas racionales?, ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis?, ¿esto no sentís?, ¿Cmo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en estos no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren de la fe de Jesucristo». (De las casas, 1986, pp.13-14)

La anterior cita, también ilustra el *quid* de la crítica al sistema vigente ejercida por Bartolomé de las Casas, en primer lugar, denuncia el no tener al indígena como el prójimo, apelando a una superioridad racial injustificada; en segundo lugar, la crueldad bajo la cual estaban los indígenas sometidos a los encomenderos, y tercero, la falta de juicio y consciencia de las prácticas que estaban ejecutando, dado que estas no tenían absoluto contenido de praxis crítica y consciente, como lo asevera Dussel:

Bartolomé ha alcanzado así el “máximo de conciencia crítica posible”. Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si en la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el “modo” en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su alteridad, contando con su libre colaboración creadora. (Dussel, 1994, p. 99)

Ahora bien, puede reprochársele a Bartolomé de Las Casas dos aspectos particulares: el primero, su tesis de la inferioridad del indígena y segundo, que haya apoyado el proceso de evangelización. Para dichos reproches basta contextualizar que Bartolomé desarrolló la tesis de la inferioridad del indígena apoyándose en la teoría aristotélica, según la cual el cuerpo robusto es el que está diseñado para la esclavitud. Por lo tanto, esta teoría se edificó de manera lógica, derivando de las premisas aristotélicas conclusiones para justificar la no aptitud de los indígenas para la esclavitud; en segundo lugar, señalar que, aunque el interés de la orden dominica era “ganar más almas”, aun cuando debió de respetarse la cultura aborígen –hecho que se ubica en el plano del deber ser– debe reconocerse que la evangelización tuvo un aspecto humanitario y fue el reconocer el estatus de *hijo de Dios* al indígena recién conocido.

En suma, la crítica ejercida contra el sistema de dominación en la época de la colonia española es otra muestra de una religión crítica que aboga por el otro desde las praxis, como también es muestra de la existencia paralela de las dos

manifestaciones de la religión, pues, por un lado, encontramos el uso del cristianismo en la colonia como mecanismo ideológico de dominación, y por el otro, una religión con fines libertarios: «Por ello, deseamos dar al pensar filosófico político de Bartolomé de Las Casas una importancia epistemológica todavía no reconocida por la historia de la filosofía moderna. Se trataría del primer discurso crítico de toda la modernidad». (Dussel, 2007, p. 199)

2.3.3. Teología de la liberación

La Teología de la Liberación es un movimiento que tomó fuerza a partir del Concilio Vaticano II, celebrado en el año 1959 en la ciudad de Medellín, pues este pauteó una nueva manera de hacer teología. El teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez, como padre de este movimiento, sostiene que esta *nueva* manera de teologizar, parte de la reflexión teológica como progreso espiritual y como saber racional; sumando a lo anterior, da el nuevo paso hacia reflexionar sobre la importancia de la praxis humana y cómo esta tiene el potencial de transformar al mundo. Respecto a la reflexión de la acción humana que *per se* debe efectuar la teología, la labor teológica debe cuestionarse sobre cuál es el compromiso de los cristianos para con la comunidad, y por lo tanto, el papel del teólogo también comprende la reflexión crítica de los aspectos existenciales de la vida cristiana y de su contexto socioeconómico, en tanto este enmarca la acción humana, como lo enuncia el teólogo Gustavo Gutiérrez (1972):

La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Solo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. (...) una actitud lúdica y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. (...) La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia. (p.34)

Si bien esta nueva teología es reflexión sobre el actuar cristiano, no solo es en el nivel contemplativo, que antaño se relacionaba con los religiosos retirados en busca de la purificación espiritual por vía de la reflexión profunda de la *Biblia*; por el contrario, se trata de una reflexión sobre la praxis y la realidad, la cual en sus preceptos encuentra la demanda de salir a actuar. Lo anterior se entiende mediante los términos *ortodoxia* y *ortopraxia*, siendo el primer término la referencia a la teología como saber racional y el segundo a la teología como la práctica que cumple el mensaje profético en la praxis terrenal y, por ende, empírica.

Esta ortopraxia, viabiliza lo que literalmente sería la práctica correcta, la cual únicamente podría ser el seguir el ejemplo de Jesús en la tierra, de ser así, la iglesia debe ser una institución de servicio y no de poder, en donde los miembros de la comunidad se esfuerzan por la *comuni3n* –en su sentido más originario–, donde a su vez «en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcci3n de una nueva sociedad, justa y fraternal» (Guti3rrez, 1972, p. 41) se reflejará el aut3ntico cristiano.

Por una parte, considerando lo anterior, si la teologí a es la reflexi3n que prioriza la reflexi3n sobre la acci3n del hombre y espera que su actuar sea conforme a la doctrina cristiana, esta nueva *teologí a de la liberaci3n*, cumple un rol que desde el acto prof3tico de liberaci3n incentiva a sus feligreses a obrar de manera activa, crítica y reflexiva: «Todo lo cual da un nuevo enfoque para ver la presencia y el actuar de la iglesia en el mundo en el punto de partida de una reflexi3n teol3gica». (Guti3rrez, 1972, p. 30)

Por otro lado, se repite entonces, una determinaci3n que el concepto de religi3n infraestructural pretende captar: el otro como criterio ético absoluto de acci3n. En *Teologí a de la liberaci3n. Perspectivas*, de 1972, Guti3rrez, haciendo referencia al criterio de acci3n que debe encaminar la praxis acci3n del cristiano, seña la que en la teologí a se di3o paso a:

Un fecundo redescubrimiento de la *caridad* como centro de la vida cristiana. Esto ha llevado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salida de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relaci3n con los demás. Es en este sentido que san Pablo nos dirá que la fe opera por la caridad: el amor es el sustento y la plenitud de la fe, de la entrega al otro e, inseparablemente a los otros. Este es el fundamento de la praxis del cristianismo, de su presencia activa en la historia. (Guti3rrez, 1972, p. 27)

Ahora bien, si se acepta que el cristianismo tiene un rol activo y transformador en la historia, su misi3n debe estar en contra de la utilizaci3n de la religi3n como mecanismo de dominaci3n ideol3gica o enajenaci3n, pues esto se presenta como el envilecimiento de los preceptos y mandamientos más laudables del cristianismo. Por lo tanto, «la teologí a así entendida, tiene un necesario y permanente papel en la liberaci3n de toda forma de alienaci3n religiosa, a menudo alimentada por la propia instituci3n eclesiástica, que impide acercarse aut3nticamente a la palabra del Señor» (Guti3rrez, 1972, p. 36).

Con fines de ilustrar que el discurso de la teología de la liberación no es de carácter meramente teórico, y que a nivel práctico está en concordancia con lo predicado, a saber, la importancia de la praxis en la vida cristiana, se ilustrarán dos casos empíricos donde el rol del cristiano es asumido de tal manera, que se manifiesta en la revolución, como expresión máxima de su compromiso. Valga como ejemplo de concreción histórica, la relación que tuvo la Teología de la Liberación con algunas de las revoluciones de mayor trascendencia en América Latina. Para efectos de resaltar esta relación, se recapitulará brevemente sobre un personaje y una revolución, que mediante la praxis política de la teología de la liberación expresaron a cabalidad el amor al prójimo, no reducido a la misericordia y amor abstracto, sino expresado en la lucha, crítica y trabajo por la transformación de las condiciones materiales que generan al *otro excluido*. El compromiso cristiano de los protagonistas de algunas revoluciones en Latinoamérica, materializado en acciones concretas e ideales irrenunciables, se expresó al nivel de la lucha armada revolucionaria en pro de denunciar las necesidades y las injusticias del sistema político cometidas sobre la población, lo anterior con el fin de lograr un cambio positivo de estas condiciones materiales.

En primer lugar, Camilo Torres, sacerdote inclinado por la comprensión de las condiciones materiales de la sociedad, de lo cual es una muestra la fundación de la Facultad de Sociología en la Universidad Nacional de Colombia, es un personaje histórico que, con su lucha revolucionaria y toma de armas, demostró la posibilidad de conciliar los ideales marxistas y cristianos, mediante la crítica al sistema político (en ese entonces Frente Nacional) con miras a defender a los pobres. La lucha en pro de la población vulnerada llevada a cabo por Torres, se expresó en la fundación del movimiento Frente Unido del Pueblo, su participación en el Ejército de Liberación Nacional y su activismo político en busca de unificar a todos aquellos sectores que compartieran la misma actitud crítica y opositora ante el sistema de gobierno antidemocrático de aquella época.

En segundo lugar, la revolución sandinista, es una muestra de cómo el compromiso desde la religión, debe efectuarse mediante acciones efectivas. En este caso, el compromiso de la iglesia nicaragüense para con la revolución fue un factor fundamental para el triunfo del movimiento revolucionario. La teología de la liberación, sumó con la participación de sus sacerdotes como guerrilleros a la lucha contra la dictadura, quienes asumieron con compromiso la salvación material de sus feligreses, entendiendo esta, como la verdadera praxis como culto. Lo anterior indica cómo «la religión infraestructural es un aliado estratégico de la revolución, por la responsabilidad absoluta con la que el militante asume sus tareas, su praxis en el nivel político, económico y no sólo ideológico». (Dussel, 1977, p. 64)

Para finalizar, ilustra la realidad empírica del rol político profético que la teología de la liberación ha ejercido, el cual fue reconocido por el líder de la adopción del marxismo más representativo en América Latina: Fidel Castro. La cita de un discurso de Castro recordada por Dussel en el ensayo objeto de este capítulo, reza de la siguiente manera:

“Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquel que engendró mártires, tantos hombres sacrificados por su fe (...) el cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de roma, de los que por docenas de miles morían devorados por los leones en circo, y que tenían expresiones terminantes acerca de la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, gula, los egoísmos. Religión que llamó hace dos mil años mercader a los mercaderes, fariseo a los fariseos. Que condenó a los ricos (...) Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuantos puntos de coincidencia. Como algunos de esos sacerdotes que trabajan en minas o trabajan entre humildes familias campesinas y se identifican con ellos y luchan junto a ellos. Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios”. (Dussel, 1997, pág. 42 y 43)

En suma, la praxis de la Teología de la Liberación en América Latina da cuenta de que la religión infraestructural se complementa con la comprensión adelantada por Marx, en la medida en que, primero, procesos revolucionarios de izquierda hallaron la forma efectiva de trabajar en coalición con los preceptos cristianos, y segundo, la Teología de la Liberación, a través de uno de sus fundadores, permite reconocer la influencia que tiene «del pensamiento marxista centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo» (Gutiérrez, 1972, pp. 31-32) presente en sus preceptos y teorías. Lo anterior se explica en la coincidencia de que los principios materialistas del marxismo busquen el cambio de las condiciones materiales en pro de los vulnerados con el criterio ético de praxis del cristianismo.

2.3.4. Francisco: El primer pontífice latinoamericano y la praxis

Seleccionada como una manifestación peculiar de la religión supraestructural, el papa Francisco, ubicado desde la institucionalidad de la Iglesia, es muestra de un cambio de paradigma con la introducción de las prácticas propias de la

religión infraestructural que ha venido efectuando desde su elección. De nombre secular, Jorge Bergolio, desde la elección de su nombre papal Francisco, el jerarca de la iglesia católica, ha querido transmitir un claro mensaje a la actual Iglesia convulsionada por escándalos de corrupción, pederastia, avaricia, consumo de estupefacientes, prevaricato, entre otros comportamientos reprochables para los que se dicen ser ministros de Dios en la tierra.

El primer mensaje simbólico que el papa Francisco emitió a la comunidad de feligreses fue el haber elegido como nombre papal Francisco, haciendo alusión a Francisco de Asís, santo que se destacó por su vida humilde y entregada al pobre. Asís, se identificó plenamente con el mandamiento que Jesús dio a sus discípulos el cual ordenaba, según Mateo 10, 8-10:

Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, echad fuera demonios; de gracia recibisteis, dad de gracia. No llevéis oro, ni plata, ni cobre en vuestras bolsas; ni alforja para el camino, ni dos ropas de vestir, ni calzado ni bordón, porque el obrero es digno de su alimento.

Al relatar el motivo de la elección de su nombre papal, el prelado católico en una conferencia celebrada en el Aula Pablo VI, rememora cómo unas cuantas palabras determinaron su elección. El papa describe el momento en el que el cardenal Claudio Hummes le dijo *“no te olvides de los pobres”*, en su presentación:

Esta palabra entró a mi cabeza, los pobres, los pobres. Luego, inmediatamente, en relación con los pobres pensé en san Francisco de Asís, después, he pensado en las guerras, mientras el escrutinio proseguía, hasta que se te acaban los votos, y Francisco es el hombre de la paz, y así vino el nombre en mi corazón. Francisco de Asís, es para mí, el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que ama y protege la creación, en este momento en que tenemos con la creación una relación no muy buena, el hombre que nos da este espíritu de paz, el hombre pobre, como quisiera una iglesia pobre y para los pobres. (Francisco, 2013, archivo de video)

Considerando lo anterior, es explícito que el Papa quiere liderar una transformación de la Iglesia en su papado, la cual consiste –básicamente– en el objetivo de que los religiosos sigan el ejemplo de Asís, quien fue un hombre humilde que dedicó su vida a quien interpellaba por ayuda; podría afirmarse que, como un supuesto implícito para elegir esta imagen simbólica en su papado se encuentra el reconocimiento del olvido de la naturaleza originaria de la iglesia, olvido fruto de la institucionalización y burocratización y el propósito de retornar a la praxis que identificó a Francisco de Asís.

El segundo mensaje que quisiera resaltar, se encuentra en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, donde el papa señala refiriéndose a la jerarquía eclesial:

En algunos hay un cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia, pero sin preocuparles que el Evangelio tenga una real inserción en el Pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia. (...). También puede traducirse en diversas formas de mostrarse a sí mismo en una densa vida social llena de salidas, reuniones, cenas, recepciones. O bien se despliega en un funcionalismo empresarial, cargado de estadísticas, planificaciones y evaluaciones, donde el principal beneficiario no es el Pueblo de Dios sino la Iglesia como organización. En todos los casos, no lleva el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo. Ya no hay fervor evangélico, sino el disfrute espurio de una autocomplacencia egocéntrica. (Francisco, 2013, 48-49)

La anterior declaración, está en sintonía con la crítica ejercida desde la religión infraestructural ante la religión que *no lleva el sello de Cristo*, es decir, crítica radicalmente la perversión de la Iglesia, la cual practicando la religión hegemónica –o sea, la religión supraestructural– olvida el principio crítico de praxis y la opción preferencial por el pobre que necesariamente debe caracterizar el culto religioso del cristianismo, por ser estos los pilares fundamentales de la religión cristiana.

La referencia a la *real inserción*, no alude más sino a la praxis real, contraria a la satisfacción de deseos de manera ilusoria, como la comprensión que Marx bien señala. En efecto, el llamado del papa Francisco es a salir al mundo real en busca de *los perdidos*, antes que el pretender solucionar las problemáticas que aquejan a la sociedad mediante el simple deseo plasmado en la oración.

Resulta laudable que la figura más visible de la religión institucionalizada sea quien señale las inconsistencias entre los dogmas profesados y las prácticas adelantadas tanto por sus feligreses y miembros del ministerio ordenado, las que se destacan por sus acciones negativas, antes que las positivas. Esta crítica a la religión en su status envilecido tiene como trasfondo una preocupación real por el retorno a la verdadera determinación de la religión cristiana.

En una entrevista concedida por el papa, al periódico *El País*, como respuesta a la pregunta «¿Cuáles son sus mayores preocupaciones con respecto a la Igle-

sia y en general con la situación mundial?» (Caño & Ordaz, 2017), Francisco, haciendo manifiesto su interés de conducir a la Iglesia a las prácticas de la religión infraestructural, responde:

R. yo diría que la Iglesia (...) procure ser continuamente cercana a la gente. La cercanía. Una Iglesia que no es cercana no es Iglesia. Es una buena ONG. O una buena organización piadosa de gente buena que hace beneficencia, se reúne para tomar el té y hacer beneficencia... Pero lo que a la Iglesia la identifica es la cercanía: ser hermanos cercanos. (...) Cercanía es tocar, tocar en el prójimo la carne de Cristo. Es curioso, cuando Cristo nos dice el protocolo con el cual vamos a ser juzgados, que es el capítulo 25 de Mateo, es siempre tocar al prójimo: "Tuve hambre, estuve preso, estuve enfermo...". Siempre la cercanía a la necesidad del prójimo. Que no es solo la beneficencia. Es mucho más (...). Me preocupa del mundo la desproporción económica (...), donde al centro del sistema económico está el dios dinero y no el hombre y la mujer, ¡el humano! Entonces se crea esa cultura del descarte. (Caño & Ordaz, 2017)

En *Filosofía de la liberación*, Dussel, se refiere a esta misma *cercanía*, y desarrolla este concepto en términos filosóficos, diferenciando el aproximarse a los entes del aproximarse al *otro*.

No hablemos aquí del ir hacia una mesa, una silla, una cosa. Aproximarse a algo, llegar junto a ella para tomarla, comprarla, venderla, usarla. Aproximarse a las cosas lo denominaremos la proxemia. Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una libertad distinta. (Dussel, 1996, p. 30)

Más adelante en la misma obra, nuestro filósofo complementa que:

Acortar distancia es la praxis. Es un obrar hacia el otro como otro; es una acción o actualidad que se dirige a la proximidad. La praxis es esto y nada más: un aproximarse a la proximidad. (...) Pero es muy distinto tocar o palpar algo que acariciar o besar a alguien. (Dussel, 1996, P. 31)

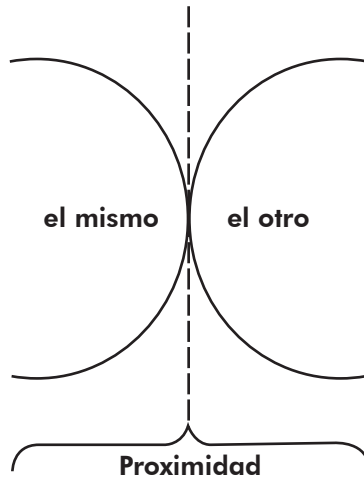


Ilustración 2. Aproximación en la fraternidad
(Dussel, 1996, p. 30.)

La ilustración 2, propuesta por Enrique Dussel, permite entender cómo ser cercanos; mediante el término proximidad, indica no solo cercanía en la espacialidad, sino la aproximación en la fraternidad. En ese sentido el papa Francisco hace un llamado a poner en práctica el criterio de praxis que el cristianismo primitivo legó a sus creyentes: ser una comunidad de hermanos, donde la preocupación por la humanidad y la cercanía a la necesidad del prójimo determinen las acciones de la *iglesia* –en el sentido de hermanos– pues el auténtico cristiano es aquel que, como «aquellos hombres y mujeres que se quemaron la vida para que el Evangelio fuera concreto» (Caño & Ordaz, 2017), sacrifica su vida en pos de la transformación de las condiciones materiales que aún siguen creando la *exterioridad*.

El orden establecido, como paradigma de lo normal, cataloga como insurrecta toda aquella voz que se levante contra la totalidad; y esto es precisamente lo que desde la profecía incitó el mensaje de Jesús, pues con su ejemplo de donar la vida en pos de la reivindicación de los derechos del prójimo, hizo manifiesto que para generar cambios en la totalidad se necesitaban de acciones revolucionarias. Dice Francisco: «La novedad del Evangelio crea estupor porque es esencialmente escandalosa» (Caño & Ordaz, 2017).

En último término, la referencia que, en la entrevista mencionada anteriormente, realizó el papa Francisco con respecto a la ideología, permite ilustrar la instauración de acciones liberadoras que el concepto de religión infraestructural capta.

Por medio de una metáfora, el sumo pontífice busca referirse a la ideología como mecanismo de enajenación, donde en el trasfondo se puede interpretar que el mensaje es señalar cómo la ideología distrae de la realidad. La metáfora consiste en referirse a las ideologías como cuevas, donde la *cueva*, quiere ilustrar el estado de *confort* que la ideología le provee a quien sumerge en ella. Las diferentes ideologías están a la orden del día y afirma Francisco: «Siempre en el restorán de la vida te ofrecen platos de ideología. Siempre. Uno puede refugiarse en eso. Son refugios, que te impiden tocar la realidad». (Caño & Ordaz, 2017)

Ahora bien, extrapolando esta idea al ámbito religioso, que el pontífice afirme que la ideología opera como impedimento para tocar la realidad, permite entrever que esa también es su postura frente al uso de la religión como mecanismo de dominación ideológica, pues se ha dado en la realidad histórica que la religión es utilizada para refugiarse de la realidad en estado de miseria, y si bien la religión –en principio– halla su esencia en la praxis, no puede admitirse que la religión sea utilizada como instrumento de dominación ideológica que haga olvidar la necesidad de *tocar la realidad*.

Por el momento, el papa, ha dado muestras de comprender que la teología «tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesiástica, que impide acercarse auténticamente a la palabra del Señor», (Gutiérrez, 1972, p. 36) razón por la cual se ha hecho merecedor de críticas provenientes de sectores conservadores o fundamentalistas, por ejemplo, se lee en el *New York Times*:

Para algunos conservadores en EE. UU el papa argentino parece estar haciendo un ataque frontal al estilo de vida americana. Rush Limbaugh lo tildó como marxista. Otros lo calificaron como comunista o socialista. Algunos acaudalados donantes católicos retiraron sus *plegarias* o expresaron su disconformidad.

“Espero que no vaya a ser castigado al regresar a casa por el sacerdote de mi parroquia por decir esto, pero no entiendo la política económica de mis obispos o mis cadenales o papa” Afirmó Jeb Bush, candidato presidencial republicano y católico, en respuesta a la encíclica ambiental del papa. (Yardley, 2015)

Del mismo modo, en otro medio noticioso bajo el titular *Maduro dice que hay una “campana internacional” contra el papa Francisco*, se informa, cómo los sectores de izquierda reaccionan ante las críticas contra la praxis ejercida por Francisco. En el corpus de la noticia se informa:

El presidente de Venezuela, Nicolás Maduro, dijo este domingo que en los últimos días ha visto cómo se desarrolla una “campaña internacional” contra el papa Francisco por parte de los “poderes del mundo” y pidió a los ciudadanos católicos rezar y apoyar al sumo pontífice. “Hemos estado en estos días viendo la campaña internacional (...) una campaña contra el papa, porque el papa está diciéndole grandes verdades a todo el mundo”, dijo en su programa “Los domingos con Maduro”. (EFE, 2017)

Para concluir este capítulo debe tenerse presente que existe una realidad que ha existido desde el origen del cristianismo primitivo, y es esta la que precisamente da existencia al concepto de religión infraestructural. Se mostró entonces, mediante alusiones a personajes históricos, que la religión infraestructural hace referencia a la manifestación del fenómeno religioso donde la praxis crítica es la que determina el culto religioso, como bien se pudo ilustrar en las enseñanzas proféticas que tienen por criterio cardinal el prójimo, la apología del indígena adelantada por el fraile Las Casas, el movimiento de la teología de la liberación y su relación con algunas propuestas revolucionarias latinoamericanas y finalmente, pero no por eso la última muestra de estas prácticas, el mensaje del papa Francisco, mensaje crítico y transformador de una iglesia institucionalizada y alejada de sus preceptos de acción originarios.

CAPÍTULO III: APROXIMACIÓN A LA COMPRENSIÓN DEL FENÓMENO RELIGIOSO

Hasta el momento se ha ilustrado el contenido del concepto de religión como mecanismo de enajenación, así como también el de religión infraestructural y su existencia histórica, por consiguiente, solo resta establecer su relación para sumar a la aproximación de la comprensión del fenómeno religioso.

Considerando la hipótesis de que el concepto de religión infraestructural complementa la comprensión adelantada por Marx con respecto a la religión como mecanismo de enajenación, hipótesis formulada para atender a la pregunta ¿cómo el concepto de *religión infraestructural* propuesto por Dussel, complementa la postura que Marx sostiene sobre la religión como mecanismo de enajenación?, el presente capítulo pretende hacer manifiesto en qué términos es que dicha complementación se efectúa. Para estos efectos, en primera medida, se destacarán las múltiples manifestaciones del fenómeno religioso y cómo esto repercute en su comprensión, en segundo lugar, se expondrá hasta qué punto las pretensiones de esta investigación se alcanzan, para en un tercer y último

lugar, señalar los diálogos y tensiones que pueden establecerse entre los dos intentos teóricos de comprensión del fenómeno religioso trabajados en esta investigación.

3.1. COMPLEJIDAD DEL FENÓMENO RELIGIOSO

Todo fenómeno, todo evento, comprende múltiples dimensiones, y en eso radica su análisis: en estudiar detalladamente todas sus partes, todos los factores que participan en él, identificar cuáles son sus relaciones y formas de manifestarse. Y ya que todo fenómeno tiene diversos patrones y comportamientos, debe reconocerse y no olvidarse que un mismo fenómeno puede tener diferentes *modus operandi* según su contexto; por estas razón, al intentar aprehenderlo mediante un concepto, este no debe hacer referencia a una sola de sus determinaciones, pues limitarlo a una sola de sus manifestaciones impide su comprensión, en tanto no da cuenta del fenómeno como totalidad, sino que se presenta solamente como una comprensión reducida de su manifestación.

Caso similar al fenómeno religioso, fenómeno que dada su extensión en el tiempo ha tenido diversas manifestaciones, de las cuales se pueden señalar: haberse constituido en su inicio como un movimiento crítico profético, devenir en un fenómeno relacionado con el poder político (como en la edad media, época de la colonia, incluso en la actualidad), su rol como mecanismo de dominación ideológica (caso de la conquista), un movimiento libertario (como la teología de la liberación), entre otras diversas y diferentes manifestaciones.

Es evidente que el fenómeno religioso no responde a un único patrón de comportamiento, sino que antes bien, diverge según su geografía y contexto histórico, y es por esta razón que se torna tan complejo su análisis y comprensión. Ahora bien, esta determinación en la multiplicidad, en el intento de comprender este fenómeno, no debe inducir a analizarlo utilizando una sola categoría analítica, la que a su vez responde a una sola forma de manifestación, pues esto sería forzar una misma categoría en la interpretación de diferentes realidades, como también se incurriría en interpretaciones anacrónicas de un fenómeno que, por ser un producto social y contingente, evoluciona constantemente. En suma, pese a que un fenómeno sea complejo, dicha complejidad no debe obstaculizar el intento de una aproximación real y completa al fenómeno objeto de estudio.

Partiendo de que el fenómeno religioso se ha manifestado de diferentes maneras, suma a su comprensión, no plantear comprensiones reductivas, e invita a considerar complementarias todas aquellas comprensiones que se han

efectuado de él; pues aunque, en efecto, cada comprensión es pertinente a la región de la religiosidad que analiza, al utilizar las comprensiones de manera aislada en el ejercicio de aprehensión de la realidad del fenómeno religioso, lo anterior no suma a una a aproximación más amplia en la comprensión del fenómeno religioso.

3.2. PRETENSIÓN DE LA INVESTIGACIÓN ALCANZADA HASTA ESTE PUNTO

Teniendo en mente lo anterior, la pretensión que se buscaba alcanzar en la presente investigación era el distanciarse de las interpretaciones del fenómeno religioso que lo estudian teniendo en cuenta una sola de sus múltiples determinaciones. Como anteriormente fue expresado, el fenómeno religioso a lo largo de la historia se ha manifestado de diversas maneras, entre las que resalta aquella identificada con la comprensión de Marx, a saber, la religión comportada como un mecanismo de enajenación, y la segunda, la entendida bajo el concepto de religión infraestructural, que se refiere a una praxis religiosa libertaria. Y en tanto existan dos o más manifestaciones diferentes, se presenta como necesario en el estudio de las manifestaciones religiosas, utilizar más de una categoría de análisis, y en el caso de no proceder así, se incurre en el error de interpretar un fenómeno forzando categorías anacrónicas, o bien que desconocen el contenido real del fenómeno que se pretende aprehender.

En lo concerniente a la comprensión del fenómeno religioso legada por Karl Marx, la cual hoy en día sigue presentándose como un paradigma importante de interpretación, queda demostrado que no es suficiente para un análisis más amplio del fenómeno –si la pretensión es esta– dado que solo tiene en cuenta la práctica hegemónica de la religión cristiana, es decir, la cristiandad. Esta comprensión no es suficiente, aun cuando nos permita entender la región de la religiosidad, caracterizada por la incongruencia de sus dogmas con sus prácticas, por reducir las expectativas humanas a lo espiritual, el despolitizar las luchas o ideales humanos limitándolos a la esperanza ilusoria y su uso como mecanismo de enajenación (caso de América Latina, y para efectos de una ilustración más familiar, Colombia); pero aun aceptándola como paradigma crucial de interpretación, no puede admitirse que se generalice que la única manifestación del fenómeno religioso es aquella captada por el concepto propuesto por Marx. Por lo tanto, simplemente cabe señalar que su comprensión no consideró otras manifestaciones del mismo fenómeno.

A propósito de la comprensión adelantada por Marx, esta no se puede ni generalizar ni tampoco concebir como una crítica atea radical. En uno de los textos

objeto de esta reflexión, *Contribución a la filosofía del derecho de Hegel*, de 1844, en ninguna línea se lee una crítica a la espiritualidad como dimensión humana, sino precisamente a su uso envilecido.

Siendo así, una de las pretensiones de esta investigación es haber ilustrado por qué resulta insuficiente utilizar una sola categoría de análisis para comprender un fenómeno. El estudiar un fenómeno parcialmente no permite una comprensión global y se incurre en la falacia de la generalización de gran alcance o indiscriminada⁷. Es una realidad innegable que el cristianismo como práctica hegemónica tiene su rol como mecanismo de enajenación y distracción de la realidad, pero lo anterior no es razón suficiente para desconocer la importancia del rol histórico de las prácticas de la religión libertaria, y de la misma manera, la existencia de esta manifestación.

En este sentido, se comprende que la complementación que se efectúa entre el concepto de religión como mecanismo de enajenación de Karl Marx y de religión infraestructural de Enrique Dussel, es aquella que permite un análisis más completo del fenómeno. La anterior afirmación no quiere indicar que, por ejemplo, si la pretensión es analizar únicamente las manifestaciones libertarias de la religión deba complementarse su análisis con la propuesta de Marx; afirmamos que esta complementación debe efectuarse, en el caso de que el objetivo sea el de aproximarse en su totalidad a la comprensión del fenómeno religioso, o por lo menos en un mayor grado.

Siendo así, los términos en que los conceptos trabajados a lo largo de este trabajo se complementan, es en la medida en que la pretensión investigativa sea aproximarse a una comprensión más global del fenómeno religioso, pretensión para la cual evidentemente, debe trabajarse con diversos conceptos para lograr su interpretación, pues dos resultan insuficientes para responder a la complejidad del fenómeno religioso; pero por lo que ahora nos ocupa, el objetivo es simplemente sumar a dicha comprensión global, relacionando dos conceptos, que a nuestro juicio, son los más representativos en la tradición que busca comprender lo religioso.

7 «Según Engels (1976, 66), la falacia de la generalización de gran alcance “se comete cuando se aplica una regla general a un caso específico al cual la regla no es aplicable debido a características especiales de ese caso”» (Walton, 1992, págs. 73-74)

3.3. RELIGIÓN: MECANISMO DE ENAJENACIÓN Y PRAXIS LIBERTARIA. DIÁLOGOS Y TENSIONES

Así pues, el siguiente apartado buscará exponer las tensiones y los principales puntos de coincidencia entre estos dos conceptos que parecen presentarse como antagónicos, para permitir la conciliación de las dos comprensiones hasta ahora abordadas en un estudio que busque tener una visión más panorámica. Tal conciliación de dos comprensiones aparentemente contradictorias puede lograrse mediante la identificación del analogado principal que comparten estas dos comprensiones, pues la analogía es, según Dussel (2016, archivo de video): «Capaz de conciliar aparentes dilemas, y atacar conceptos muy complejos»

3.3.1. Tensiones

La tensión más representativa encontrada al intentar relacionar la comprensión de la religión como mecanismo de enajenación y el concepto de religión infraestructural es que los dos captan realidades diferentes, y dicha desigualdad radica esencialmente en el papel que la praxis juega en las diferentes regiones de lo religioso.

Las prácticas antagónicas de estas dos diferentes manifestaciones de lo religioso radican en que mientras una ofrece plenitud, pese a que las condiciones materiales están caracterizadas por la miseria, a su vez negando la necesidad de la transformación mediante la praxis, la otra, cobra sentido únicamente mediante los hechos, es decir, la praxis; en pocas palabras, la religión cuyo rol es ser un mecanismo de enajenación, se caracteriza por la inactividad, y por otro lado, aquella religión que *ex profeso*, tiene a la praxis como mandamiento.

No obstante, que capten realidades diferentes no implica que no puedan conciliarse de manera alguna, antes bien, es esta diferencia de objeto, la que enriquece los estudios, en tanto su uso mancomunado en un análisis sobre el fenómeno religioso permite obtener una visión más completa de la expresión religiosa en la sociedad. Pero si bien los anteriores conceptos, tienen una faceta descriptiva, es decir, aquella que capta la realidad y la describe, también tienen un aspecto propositivo, y es en esta faceta crítica y propositiva donde se teoriza sobre el deber ser; en este punto es donde son manifiestos los diálogos entablados entre los dos conceptos mediante el analogado principal que exprese mejor la semejanza entre los dos.

3.3.2. Diálogos

Después de haber desarrollado los conceptos cuyo fin era captar la realidad de ciertas manifestaciones de lo religioso, los filósofos al desarrollar la parte crítica, tanto implícita como explícitamente, formularon lo que a su parecer es el deber ser de la manifestación de lo religioso.

A continuación, se hará explícito en qué sentido se hace referencia cuando se afirma que los dos conceptos apuntan a formular el mismo deber ser del rol social de la religión.

3.3.2.1. *Marx: el rol esperado de la religión en su obra*

En la obra de Marx, el papel que juega el concepto de praxis nos permite hacer explícita una conclusión que en su obra no se encuentra formulada expresamente. Afirma Marx que la religión es un consuelo ilusorio, por lo que es evidente que en dicho *statu quo* existe una pena, molestia o necesidad que oprime a quien se encuentra en dicha situación, y en tanto la religión es consuelo, esto quiere decir que la religión confortó a quien estaba oprimido, por lo tanto, la religión hizo ver como innecesario el cambiar realmente la condición material en la medida en que alivió de manera espiritual al que lo demandaba.

Ahora, si algo es criticado, es porque a ojos del autor se presenta como desfavorable y según él le merece una opinión negativa. En este caso, en el aparato teórico de Marx, la falta de praxis que la religión trae consigo, es aquello negativo y desfavorable, y lo que motiva la crítica. Entonces, considerando lo anterior, lo que en la teoría marxiana no sería merecedor de crítica es: que la religión no se comportara inactivamente, sino todo lo contrario, que incitará a la transformación de las condiciones materiales, lo que nos conduce a la conclusión implícita de que el papel práctico es el que se le demanda ejercer a la religión.

Los ataques de Marx no están dirigidos a la religión como expresión espiritual, es decir, no se encuentra un reclamo contra la religión en sí, y al no encontrarse este, se esclarece que a nivel propositivo parece ser que Marx, no sugiere la desaparición de la institución religiosa, sino su papel inactivo y enajenante.

Si la religión como protesta contra la miseria real, cambiase aquel aspecto de inactividad criticado por comprensión propuesta por Marx, evidentemente se dirigiría a cambiar la condición material contra la cual se alza como protesta: «Sobreponerse a la religión como la dicha ilusoria del pueblo es exigir para éste

una dicha real. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones.» (Marx, 1982, p. 491).

En suma, se ha indicado cómo es posible afirmar que Marx, en el *deber ser*, espera que la religión sea una manifestación real contra la miseria que configura el *statu quo*, esto se puede ver ilustrado cuando uno de los padres de la teología de la liberación reconoce la presencia teórica de Marx en sus reflexiones, y sostiene que su teorizar es «en gran parte, estimulado por él, que apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia» (Gutiérrez, 1972, p. 32). La realidad histórica de esta relación, el filósofo argentino bien la ilustra al traer a colación el siguiente discurso que relaciona la revolución y el compromiso cristiano:

En su “Proclama revolucionaria” exclama entre otros conceptos: “Hemos escogido este camino porque es el único que nos queda, por doloroso que sea [...] El padre Pereira Neto fue asesinado de la manera más cruel e inhumana. Basta recordar al cura Ildefonso, tupamaro asesinado en Uruguay. Basta recordar al cura Camilo Torres, silenciado por el gobierno y la Iglesia servil; su sangre ha ratificado con hechos lo que decía sobre el cristianismo: ‘... lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo’ [...] Basta de lánguidas caras de beatas; el látigo de la justicia tantas veces traicionada caerá sobre el explotador (Juan 2,13-25) [...] (...). Creemos en una tierra nueva (Apocalipsis 21,1) donde el amor sea la ley fundamental [...] El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución. Victoria o Muerte”. (...) Dejando de lado la falta de oportunidad de la táctica militar usada (...) ciertamente, su opción religiosa infraestructural, el proyecto escatológico (UE), abrió el espacio para la opción revolucionaria. La praxis liberadora (...) estaba fundada y posibilitada por la utopía religiosa.

3.3.2.1. Dussel: explicitación del rol práctico de la religión.

De manera contraria, pero en sintonía con Marx, Dussel sí formula explícitamente el rol social esperado de la religión: que esta se comporte como comunidad crítica y que atienda de forma material a las necesidades en las cuales se ve inmersa la sociedad, en tiempos donde imperan sistemas inequitativos, desproporcionados e injustos.

A lo largo de la obra *Religión* y del párrafo cuarto del primer volumen de *Política de la liberación*, Dussel anuda sus esfuerzos por visibilizar el rol práctico que determinó originariamente a la religión, y al cual debería retornarse en tanto este es el que le otorga la definición esencial al cristianismo.

De manera análoga a como se puede leer entre líneas en lo planteado por Marx, Dussel sostiene que el *deber ser* de la expresión religiosa es el rendir culto mediante la transformación de las condiciones materiales, lo que en otras palabras significa que la religión debe ejecutar un rol activo y práctico en la sociedad, basándose en el sistema ético de acción humana que se teje alrededor del amor al prójimo como única manifestación empírica del amor a Dios.

Y bien, esta última referencia a lo que podría encontrarse en la obra de Marx y Dussel con respecto a la religión, pone de manifiesto de qué manera se permiten conciliar dos conceptualizaciones que a simple vista se presentan como antagónicas, pero que después de realizado un análisis sobre sus implicaciones, queda demostrado que en último término dirigen sus desarrollos teóricos a señalar el mismo rol de la religión: Marx, criticando la no ejecución de un rol práctico, y Dussel visibilizando el rol práctico que existe en la esencia de cristianismo.

Como un ejemplo de lo anterior, se puede afirmar que la teología de la liberación en América Latina es una de las formas de concreción histórica más representativas de aquello que Dussel y Marx postulan como el rol de la religión, en este caso: la teología de la liberación es la expresión de la praxis liberadora de la fe con tintes marxistas.

CONCLUSIONES

Quisiera resaltar algunas conclusiones que surgen tras la presente investigación, siendo así, en un primer lugar, se recapitulará sobre lo desarrollado, en segundo lugar, la importancia que tiene el preocuparse por las narrativas míticas y religiosas, y en tercer y último lugar, las posibles proyecciones a las que este trabajo da viabilidad.

1. RECAPITULACIÓN

En las anteriores páginas se expuso y se evaluó la comprensión adelantada por Marx de la religión como mecanismo de enajenación, la cual puede sintetizarse

sosteniendo que esta concibe a la religión como una compensación ilusoria, lo que trae consigo el no incentivar la transformación real de las condiciones materiales; posteriormente se analizó la propuesta del concepto de religión infraestructural encontrada en el pensamiento de Enrique Dussel, la cual se distingue por concebir la necesidad del otro como criterio de acción ética, por lo que el culto religioso cristiano se constituye como cuidado del otro mediante la praxis. Lo anterior, sirvió de base para en un tercer momento hacer explícito que estos dos conceptos deben complementarse sí, el objetivo buscado consistió en acceder a una comprensión más amplia del fenómeno religioso, en tanto debe atenderse a todas, y no solo a una de las manifestaciones cuando se analiza un fenómeno de manera más amplia. Si bien los esfuerzos que este trabajo suman son primarios, debe rescatarse la visibilización de la necesidad de atender en un futuro cada vez más a todas las manifestaciones de un fenómeno, en efecto, haciendo uso de una variedad más compleja de comprensiones y categorías analíticas.

2. EL PAPEL DE LA NARRATIVA RELIGIOSA

El anterior análisis de las dos seleccionadas manifestaciones del fenómeno religioso, permitió entrever que cuando el filósofo atiende desde una postura laica a fenómenos de esta índole, atiende a su vez a narrativas que –lejos de ser irracionales– desde su racionalidad configuran a nivel sociocultural a las diferentes sociedades.

Ahora bien, a través de las herramientas filosóficas que permiten una comprensión teórica del mundo social, específicamente la dimensión latinoamericana, pueblo religioso, es menester retornar a un rasgo esencial de esta cultura: el cristianismo, es una esfera que atraviesa y configura constantemente la vida en este continente, pero que debe soportar las ansias de secularización del mundo moderno y su señalamiento como rasgo atado al oscurantismo y separado del progreso que mediante la razón –y nunca de la religión– se podría alcanzar. Por lo tanto, al reconocer desde el quehacer académico que la narrativa religiosa sí tiene un papel de alto impacto en la sociedad, las anteriores líneas permitieron analizar dos facetas que hoy por hoy se experimentan en latinoamérica.

3. POSIBLES PROYECCIONES A PARTIR DE ESTE PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

Por un lado, la claridad realizada en el presente trabajo sobre la necesidad de complementar mínimo dos posturas al intentar comprender un fenómeno, per-

mitirá comprender las dinámicas actuales, las cuales se desenvuelven entre diversas expresiones de la religión, de las cuales, como mínimo se trabajaron dos.

Del mismo modo este trabajo justifica el estudio desde la filosofía de fenómenos que parecen no ser pertinentes al análisis desde esta disciplina, en tanto se entra en un terreno donde prima la subjetividad y no la objetividad. Pero aun así, este hecho no niega que exista una alta influencia de lo religioso en nuestras sociedades y que el filósofo desde una postura objetiva no deba analizar desde el planteamiento de conceptos, una realidad social que promete acompañar a la humanidad.

Por otro lado, al señalar las caracterizaciones de la religión infraestructural, a modo propedéutico, se sientan las bases para desarrollar análisis que consideren a la religión como una importante potencia de liberación, que, así como ha ejercido un rol histórico transcendental, en el futuro, si desde la teoría se incita al retorno de su definición esencial, puede continuar ejerciéndolo de manera potenciada e impactar positivamente en la sociedad. Del mismo modo, quedaron sentadas las bases para pensar políticamente el fenómeno religioso del cristianismo, lo que está en estrecha sintonía con la reflexión de este como potencia de liberación política.

En último término, y como enunciación de un futuro problema de investigación, resta señalar que las determinaciones de la religión infraestructural comparten similitudes importantes con la determinación de la política que Dussel desarrolla en la *Arquitectónica –obra publicada en el 2007*, por lo que cabe resaltar que el trabajo de identificar los puntos coincidentes entre estas dos propuestas políticas, permitirá esclarecer en qué sentido puede hablarse del cristianismo como potencia de liberación.

RESPUESTA A POSIBLES OBJECIONES

1. CONCEPTO DE ESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURA

El concepto de estructura y supraestructura se encuentra en la obra de Marx, sin embargo, son conceptos que no tuvieron un desarrollo teórico importante, pues solo se les menciona superficialmente en la Introducción a *Contribución a la crítica de la economía política*, obra publicada en 1859, que ha generado controversia sobre todo en el siguiente pasaje:

El conjunto de estas relaciones de producción, constituye la estructura económica de la sociedad, base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de conciencia social. (Marx, 1973. p. 9)

Al redactar el presente trabajo, he tenido presente la discusión que gira alrededor de si Marx desarrolló o no estas categorías, y de ser así cuál es el contenido conceptual de estos conceptos. Empero, es menester aclarar que el uso del término superestructura en la obra de Enrique Dussel, no presupone que Marx desarrolló algún tipo de teoría alrededor de estos. El uso conceptual que Dussel propone para estos conceptos se encuentra relacionado en mayor grado con la etimología de los prefijos *infra* y *supra*, los cuales quieren indicar la ubicación de la religión en el sistema de la totalidad. Siendo así, la religión infraestructural, se sitúa *debajo*, y, por lo tanto, sus prácticas se ubican fuera de la totalidad totalitaria, y la religión supraestructural es aquella que está arriba ejerciendo funciones de dominación en beneficio del sistema total.

2. LAICIDAD DEL TRABAJO

Con este trabajo no se pretende negar la realidad histórica, pues en efecto, la religión sí ha operado como mecanismo de enajenación, siendo esta la que actualmente es la forma más común de su expresión. La pretensión es práctica y consiste en visibilizar una manifestación positiva que el cristianismo debe potenciar, lo cual no implica que detrás de estas líneas exista una pretensión confesional de validez o interés en realizar una apología de lo religioso; antes bien, es una propuesta desde la realidad y no del ideal ser de la religión, y considerando que el contexto que enmarca nuestra realidad es que nos encontramos en un continente altamente religioso, debe proponerse maneras de canalizar de la manera más constructiva las tendencias espirituales de los creyentes.

REFERENCIAS

4.1. REFERENCIAS CENTRALES

- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del indio: 1492, hacia el origen del mito de la modernidad*. México, Editorial Cambio XXI.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América.

-
- Dussel, E. (1996). Aproximación en la fraternidad. [Ilustración 2]. Recuperado de: *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América.
 - Dussel, E. (1977). *Religión*. México: Editorial Edicol.
 - Dussel, E (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Editorial Trotta.
 - Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. V. I Historia mundial y crítica*. Madrid, Editorial Trotta.
 - Dussel, E. (2010). *20 tesis de política*. Caracas, Fundación editorial el perro y la rana.
 - Dussel, E. (2010). *Ilustración totalidad y exterioridad* [Ilustración 1]. Adaptado de: *20 tesis de política*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana. Dussel.
 - Dussel, E. [ffylunam]. (2016, 3 de febrero). *Curso sobre el método analéctico crítico 01 03/02/16. Dr. Enrique Dussel* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=0Kzov0Hepc4&index=19&list=PLMK-Fij2vDgnSVDjhU4VEvpxJECF_JLBG_
 - Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid, Editorial Trotta.
 - Marx. K. (1973). *Contribución a la crítica de la economía política*, Bogotá, El ateneo.
 - Marx. K. (1982). *Marx. Escritos de juventud*, México, Fondo de cultura económica.
 - Marx. K. & Engels. F (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels
 - Marx. K. (2011). *Textos Selectos y Manuscritos de París; Manifiesto del partido comunista con Friedrich Engels; Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Editorial Gredos.

4.2. REFERENCIAS SECUNDARIAS

- Blázquez. J (2011). *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*. Madrid, Catedra.
- Bloch. E (2004). *El principio esperanza. Vol. I*. Madrid, Editorial Trotta.
- Caño, A & Ordaz, P. (21 enero de 2017). *Entrevista exclusiva al papa Francisco. El País: el periódico global*. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html
- De las Casas, B (1986). *Historia de las indias*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- EFE (12 de marzo del 2017). *Maduro dice que hay una “campana internacional” contra el papa Francisco*. Noticias RCN. Recuperado de: <http://www.noticiasrcn.com/internacional-america/maduro-dice-hay-una-campana-internacional-contra-el-papa-francisco>
- Francisco [ELCIRINEO]. (2013, 19 de marzo). *El Papa Francisco explica cómo y por qué eligió ese nombre* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=AFqLy-L8VuI>
- Francisco. *Evangelii gaudium*. 26 de noviembre de 2013. Obtenido de: <https://www.aciprensa.com/Docum/evangelii-gaudium.pdf>
- Gerbi. A (1993). *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. México, fondo de cultura económica.
- Gramsci, A. (1975). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México, Juan pablos editor.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación*. Perspectivas. Salamanca, Ediciones sígueme.
- James. E (1996). *Historia de las religiones*. Madrid, Alianza Editorial.
- Jung. C. (1949). *Psicología y religión*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Luhmann, N (1991). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México, Universidad Iberoamericana/Alianza Editorial.
- Marquinez, Argote. G. (1984). *Ideología y praxis de la conquista*. Bogotá: Editorial nueva américa.

-
- Romero, R. (2013). *El concepto de praxis de liberación en la obra “ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión”* (tesis de pregrado). Universidad del valle, Santiago de Cali, Colombia. Recuperado de: http://enriquedussel.com/tesis_trabajos.html
 - Tejedor de la Iglesia, C. (2015). *La crítica marxista a la religión desde una perspectiva laica*. Astrolabio. Revista internacional de filosofía. Número 17. pp. 11-19. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/>
 - Yardley, J. (18 de septiembre de 2015). *A Humble Pope, Challenging the World*. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2015/09/19/world/europe/pope-francis.html>. “To some conservatives in the United States, the Argentine pope seems to be making a frontal assault on the American way. Rush Limbaugh blasted him as a Marxist. Others labeled him a communist or socialist. Some affluent Catholic donors withdrew pledges or expressed discomfort. “I hope I’m not going to get castigated for saying this by my priest back home, but I don’t get economic policy from my bishops or my cardinals or my pope,” Jeb Bush, a Republican presidential candidate and a Catholic, said in response to the environmental encyclical.” Traducción mía.
 - Walton, D. (1992). *Plausible argument in everyday conversation*. Albany, State university of New York Press. “According to Engel (1976, 66) the fallacy of sweeping generalization “is committed when a general rule is applied to a specific case to which the rule is not applicable because of special features of that case”. Traducción mía.
 - Xubiri, J. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza editorial.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid, Trotta.
- Badiou, Alain (1995). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. En: Abraham, Thomas. *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva visión.
- Hinkelammert, Franz (2000). *La fe de Abraham o el Edipo occidental*. San José, DEI.