

José Comblin

**Cristianos
rumbo
al siglo XXI**

nuevo camino de liberación



SAN PABLO

José Comblin

**Cristianos
rumbo
al siglo XXI**

nuevo camino de liberación



SAN PABLO

Preámbulo

En un reciente artículo, Gustavo Gutiérrez escribía lo siguiente: «Hay una serie de acontecimientos económicos, políticos y eclesiales, tanto de ámbito mundial como latinoamericano y nacional, que nos hace pensar que está concluyendo la etapa en la que nació y caminó la reflexión teológica (latinoamericana de las últimas décadas). Por una parte los años anteriores han sido estimulantes y creativos y, por otra, tensos y conflictivos. Ante las nuevas situaciones (el agravamiento de la pobreza y la pérdida de vigencia de determinados proyectos políticos, por ejemplo) muchas de las discusiones anteriores ya no responden a los acontecimientos actuales.

Todo parece indicar que está comenzando un período diferente. Cada vez se hace más necesaria la participación de todos a la hora de afrontar los enormes interrogantes que nos plantea la realidad latinoamericana»¹.

Son palabras sabias. Desde muchos lugares se pueden escuchar las voces que piden una valoración de la etapa anterior y una reflexión sobre las nuevas situaciones que han surgido.

Latinoamérica ha cambiado en estos últimos treinta años.

¹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *La teología: una función eclesial*, Páginas XIX/130 (Lima, diciembre de 1994) 15.

© SAN PABLO 1997 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)

Tel. (91) 742 51 13 - Fax (91) 742 57 23

© PAULUS, São Paulo (Brasil) 1996

Título original: *Cristãos rumo ao século XXI*

Traducido por: José Francisco Domínguez

Distribución: SAN PABLO. División Comercial

Resina, 1. 28021 Madrid * Tel. 798 73 75 - Fax 505 20 50

ISBN: 84-285-1932-3

Depósito legal: M. 44.737-1996

Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. 28970 Humanes (Madrid)

Printed in Spain. Impreso en España

De una situación de opresión ha pasado a una situación de exclusión². Se ha duplicado la población. Casi la mitad se ha desplazado del campo a las ciudades; pero no saben qué hacer en ellas. Se ha acumulado una inmensa riqueza, pero concentrada en manos de una minoría de privilegiados. El Primer Mundo se ha establecido en paraísos aislados de abundancia y consumismo en los alrededores de las ciudades, pero la mayoría busca un medio de supervivencia en una economía paralela.

¿Qué significa todo esto? ¿Cuáles son los signos de los nuevos tiempos?

La liberación se hace cada vez más urgente y al mismo tiempo más remota. Hace treinta años todo parecía muy sencillo. Ahora todo parece muy complicado.

Este libro no pretende ser más que una pequeña aportación que tiene por objeto animar a otros autores, especialmente a los más jóvenes, a que contemplan los acontecimientos con unos ojos nuevos.

Si, como dice Gustavo Gutiérrez, ha terminado una etapa de la historia, no podemos empeñarnos en prolongarla de modo inconsciente. Ha llegado el momento de detenerse para hacer una evaluación y preparar una historia nueva³. Lo im-

² Este es el nuevo hecho que destaca H. ASSMANN, *Teologia da solidariedade e da Cidadania*, Notas 2 (São Bernardo do Campo, año 1, nº 1994) 4. Para este autor el «principal acontecimiento» actual es la exclusión. Véase también H. ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão*, Paulus, São Paulo 1994. Precisamente la exclusión fue el motivo escogido para la Campaña de la Fraternidad de 1995.

³ Encontramos un análisis crítico, muy sugestivo, en el artículo de H. ASSMANN, *Teologia da solidariedade e Cidadania*, Notas 2 (1994) 2-9. También conviene mencionar el citado artículo de G. Gutiérrez. Un artículo más de H. ASSMANN, *Teologia de la liberación: mirando hacia el frente*, Pasos 55 (San José 1994) 1-9. Algo más antiguos y menos críticos son: P. RICHARD, *La teología de la liberación en la nueva coyuntura: Temas y desafíos nuevos para la década de los 90*, Pasos 34 (1991) 1-8; F. CASTILLO L., *Teología y liberación en los '90. Un análisis de la coyuntura latinoamericana*, Tópicos 3 (Santiago de Chile 1991) 145-172 (Cen-

portante es entender, en la medida de lo posible, lo que está sucediendo.

La Iglesia ha cambiado. Hace treinta años se hablaba de secularización, de historia, de encarnación en la historia. Hoy predomina el espiritualismo. Antes, el racionalismo; ahora, el irracionalismo. Pero la Iglesia está al servicio del mundo. No puede salirse de él. La liberación sigue planteando un desafío para ella, y hoy más que nunca. Aunque sea ahora una tarea algo impopular, los teólogos tienen la misión de recordar todo esto.

Este libro está destinado a un público amplio. No tiene nada nuevo que enseñar a los especialistas. Simplemente pretende reunir, para un público no especializado, una serie de datos que se encuentran diseminados en muchas obras especializadas y de difícil acceso para los que no son profesionales en la materia.

Por esta razón no se ofrece en estas páginas una bibliografía completa, sino que tan sólo se hace referencia a algunas obras. Por otra parte, las cuestiones que se abordan son tan extensas, que en una visión de conjunto tan breve como esta, apenas podemos mencionar por encima algunos aspectos de los problemas tratados. No obstante, consideramos que puede ofrecer una introducción útil para todos aquellos que quieran emprender con posterioridad un estudio más profundo de la coyuntura mundial y eclesial.

tro Diego de Medellín); Más antiguos todavía y anteriores a las recientes transformaciones verificadas en el mundo: F. TABORDA, *Métodos de Teologia da Libertação na América Latina*, Perspectivas Teológicas XIX/49 (Belo Horizonte) 293-319; C. BOFF, *Retrato de 15 anos de teologia da libertação*, REB XLVI/182 (1986) 263-271; M. DE FRANÇA MIRANDA, *A situação da teologia no Brasil hoje*, Perspectivas Teológicas XIX/49 (1987) 367-376. Más una historia panorámica que un análisis crítico: J. B. LIBÂNIO-A. ANTONIAZZI, *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1994, 9-95. En el mismo libro: A. ANTONIAZZI, *Enfoques teológicos e pastorais no Brasil hoje*, 97-160. Para una exposición más amplia: R. OLIVEROS, *Historia de la teología de la liberación*, en I. ELLACURÍA-J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis I*, Trotta, Madrid 1994², 17-50.

Si Dios quiere, este autor podrá retomar un día, de modo más profundo y con mayor fundamentación, las cuestiones que aquí se tratan. Procurando responder a los temas más urgentes, esta obra más modesta, al menos podrá —¿quién sabe?— despertar el deseo de aprender algo más acerca de lo que en ella se estudia.

Introducción

EL FINAL DE LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA

El acontecimiento más significativo de nuestra época es este: el final de la gran revolución que abarca la casi totalidad del s. XX, la revolución que comienza en Rusia en 1917 y que concluye en 1989 con la caída de la Unión Soviética. Algunos opinan que el s. XX comenzó en 1914 y que ha concluido en 1989. Nos encontraríamos ya en el s. XXI, porque los grandes acontecimientos y corrientes que van a dinamizar el siglo próximo ocupan ya toda la escena.

La desaparición de la Unión Soviética ha tenido repercusiones en todo el mundo¹. La Unión Soviética entra en decadencia a partir de los años 70 y la ideología marxista, que le servía de sustento y orientación, pierde toda su credibilidad en el mundo desde los años 1973-1975. La desaparición de la Unión Soviética ha traído consigo la disolución del Pacto de Varsovia y cambios de régimen en todos los paí-

¹ Son innumerables las obras dedicadas a este acontecimiento. Baste recordar que el papa Juan Pablo II dedica un capítulo entero a los acontecimientos de 1989 en su encíclica *Centesimus annus* (22-29). «Los acontecimientos de 1989 tuvieron lugar principalmente en los países de Europa oriental y central; sin embargo, revisten importancia universal, ya que de ellos se desprenden consecuencias positivas y negativas que afectan a toda la familia humana» (*Centesimus annus*, 26a).

ses de la Europa del Este, la fragmentación de la propia Unión Soviética y de Yugoslavia en varias repúblicas inestables, cambios profundos en los regímenes socialistas de China, Vietnam y hasta de Corea del Norte (en Asia), de Cuba (en América) y el declive de los regímenes prosoviéticos de Angola, Mozambique y Guinea (en África), la vuelta del Oriente Medio árabe al ámbito de influencia de Estados Unidos, los acuerdos entre Israel y sus vecinos, incluyendo la Organización para la Liberación de Palestina (OLP).

En América Latina la caída de la Unión Soviética y su decadencia anterior también han tenido consecuencias. Se han hecho notar en la forma en que se ha llevado a cabo la redemocratización. Muchos confiaban en que los regímenes militares no serían más que un paréntesis, y que la historia continuaría desde el punto en que la habían interrumpido los militares. Esperaban que la nueva democracia de Chile fuera una continuación de Salvador Allende, que la caída de los militares en Argentina se reanudara con el peronismo de los años anteriores, que, en Brasil, la democracia fuera la continuación de las tendencias manifestadas entre 1956 y 1964, y así en los demás países. Pero nada de esto sucedió. Las fuerzas de la izquierda se encontraban enormemente debilitadas. Además, los innumerables movimientos llamados de «liberación nacional», incluidos los movimientos guerrilleros, fueron obligados a renunciar a sus actividades y a entrar en los nuevos sistemas supuestamente democráticos o bien a permanecer sin fuerza. Todos los movimientos de izquierda están atravesando una crisis de conciencia, se encuentran casi sin programa, sin objetivos específicos y muy divididos².

² Dice Jorge Castañeda: «Para la izquierda, la caída del socialismo en la Unión Soviética y en la Europa del Este representa el fin de una utopía estimulante y real, con casi un siglo de antigüedad» (J. CASTAÑEDA, *Utopia desarmada. Intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana*, Companhia das Letras, São Paulo 1994, 205). Exponentes representativos de la pérdida de la utopía son, por ejemplo, el Debate *Adeus ao socialismo*, Novos estudos (CEBRAP) 30 (julio de 1991) 7-

En Europa Occidental, el final de la Unión Soviética provocó también una pérdida de credibilidad de la socialdemocracia que ahora se encuentra a la defensiva y sin perspectivas de cara a un futuro inmediato. El Estado-Providencia y la planificación estatal de la economía han caído en desprestigio. Es el final de una inmensa experiencia socialista.

Esto no quiere decir que el socialismo no tenga futuro. En realidad, las tendencias socialistas están tan profundamente arraigadas en la humanidad que volverán a aparecer de modo inevitable. Pero podemos tener la certeza de que ya no será el mismo socialismo. No se tratará de una repetición de 1917 y de las experiencias que de ahí derivaron. Las condiciones serán totalmente diferentes y no podemos olvidar que la experiencia siempre enseña. Se repetirán los mismos errores, pero no con la misma intensidad ni del mismo modo³. De momento no se puede vislumbrar, siquiera de modo impreciso, cómo podría ser una nueva experiencia socialista.

LA DECADENCIA DEL ESTADO NACIONAL

La crisis afecta de lleno a los Estados nacionales de Europa occidental y de Norteamérica. Los síntomas son numerosos⁴.

Los Estados ya no son capaces de controlar la especula-

42; F. HINKELHAMMERT, *O cautiveiro da Utopia. As utopias conservadoras do capitalismo actual e o espaço para alternativas*, REB LIV/216 (1994) 787-819; F. BETTO, *O paraíso perdido. Nos bastidores do socialismo*, Geração, São Paulo 1993.

³ Encontramos reacciones típicas de la izquierda en R. BLACKBURN (dir.), *Depois da Queda. O fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*, Paz e Terra, São Paulo 1993. Artículos de N. Bobbio, R. Miliband, E. Thompson, J. Habermas, H. M. Enzensberger, F. Halliday, E. Hobsbawm, R. Blackburn, F. Jameson, A. Gorz, D. Elson, A. A. Boron, en AA.VV., *Estado, Capitalismo e Democracia na América latina*, Paz e Terra, São Paulo 1994.

⁴ Se ha desarrollado una inmensa campaña publicitaria que ha conseguido desacreditar profundamente el Estado y la política. En Estados

ción financiera, ni logran defender las monedas nacionales. A duras penas resisten las presiones de las grandes multinacionales para «liberalizar» los mercados, es decir, arrojarlos al control de las grandes empresas que obran cada vez con mayor autonomía.

Los Estados han perdido el control de la «cultura nacional» y ya no consiguen mantener una ideología nacional (patriotismo, etc). La cultura se ha convertido cada vez más en objeto de la producción industrial. La cultura ha entrado en el mercado y el mercado de la cultura es, por excelencia, el territorio de los Estados Unidos.

Debido a todo esto, la escuela pública se ha quedado sin contenido y la educación nacional es una mera fórmula que no tiene un referente real. La escuela ha dejado de preparar ciudadanos; lo que prepara son los futuros consumidores de las grandes empresas y, ocasionalmente, prepara algunos trabajadores (ya no hay tanta necesidad de trabajadores).

El servicio militar ha dejado de ser la gran escuela de la nación, ya que los ejércitos se van haciendo profesionales.

La política se ha convertido en un espectáculo, parecido a los concursos de televisión. Y, puesto que el poder está siempre en las mismas manos, las elecciones no tienen mayores consecuencias que estos concursos que ofrece la pequeña pantalla.

Los Estados ya no disponen de recursos suficientes para financiar grandes proyectos de transformación. Administran el presente, pero no preparan el futuro. Los gobiernos demo-

Unidos se logró poner en el gobierno a Ronald Reagan y a George Bush, quienes se convirtieron en sus mayores propagandistas. En Gran Bretaña, el gobierno de Margaret Thatcher hizo este mismo trabajo durante diez años. Durante la década de los 80 se culpó al Estado de todos los males de la sociedad. Ideológicamente, la posmodernidad marginó totalmente al Estado como si fuera una realidad prescindible. El neoliberalismo fue, en primer lugar, una campaña para debilitar a los Estados nacionales y, de este modo, dejar más campo libre para el movimiento internacional de capitales, principalmente de cara a la especulación.

cráticos tratan de agradar a la opinión pública, son esclavos de los índices de popularidad y obran en función de las próximas elecciones. El sistema democrático se ha visto vaciado de contenido.

En Latinoamérica, la crisis del Estado también se deja notar, hasta el punto de que una de las cuestiones más discutidas en política es la «governabilidad» de la nación⁵.

De este modo, la redemocratización ha coincidido, en Latinoamérica, con un fuerte movimiento de despolitización. Precisamente, los únicos temas políticos que movilizan a las multitudes son las manifestaciones de rechazo (la campaña «fue-
ra Collor» contra la corrupción del ex-presidente de Brasil, la campaña del *impeachment*, campaña contra la corrupción del Congreso...); la campaña electoral brasileña de 1994, por el contrario, no fue capaz de despertar pasiones populares.

LA VUELTA A LO CULTURAL

El retroceso de lo político viene acompañado por un incremento de lo cultural. El fenómeno se deja sentir desde la década de los 70 y va en aumento.

La vuelta a lo cultural es, en primer lugar, una vuelta a lo religioso. Estamos asistiendo en todo el mundo a una espectacular resurrección del fenómeno religioso. No sólo se trata de las grandes religiones tradicionales, sino también de muchas manifestaciones heterodoxas del espíritu religioso. Se puede decir que todo el inmenso caudal religioso del pasado exis-

⁵ Una misma campaña publicitaria creó el mito de Chile, después de Méjico y luego de Argentina como ejemplos de «desnacionalización» o de «desestatalización». Los mitos cayeron en enero de 1995 con la tremenda crisis financiera de Méjico, pero, igualmente, sigue existiendo una desconfianza generalizada respecto del Estado, aunque se da la circunstancia de que en todo el Tercer Mundo, el Estado es una realidad muy débil o, mejor dicho, no llega siquiera a constituir un verdadero Estado. Cf B. BADIE, *L'Etat importé*, Fayard, París 1993.

tente en todas las culturas, se renueva y recobra nueva vida. Especialmente todas las expresiones de la *gnosis* que plagaban el imperio romano y que provenían del Egipto antiguo o de Mesopotamia, están resurgiendo bajo nuevas formas⁶.

Las grandes instituciones tradicionales del cristianismo no salen beneficiadas de este resurgir religioso. Por el contrario, surgen nuevas Iglesias tanto en África como en Latinoamérica. Son Iglesias independientes. En Latinoamérica predominan las de inspiración pentecostal. Precisamente lo que más éxito está teniendo en la Iglesia católica es la renovación carismática, a la que la jerarquía católica todavía no ha sabido atribuir un espacio determinado.

La generación de los más mayores, que antaño conocieron una «teología de la secularización» y vivió obnubilada por la problemática de Gogarten o del primer Harvey Cox, no entiende lo que pasa y se muestra desconfiada. Pensaba que había una crisis de la religión en beneficio de la política y ¡he aquí que lo que ha llegado es una crisis de la política que favorece a la religión!

La vuelta a lo cultural no sólo beneficia al fenómeno religioso. Durante la decadencia del Estado, todos los grupos susceptibles de constituirse alrededor de señas fuertes de identidad se han visto fortalecidos. Dada la debilidad del Estado nacional, los movimientos indígenas han adquirido mayor vigor, siendo en el presente los movimientos sociales más fuertes. Los movimientos de conciencia de la negritud tienen todas las puertas abiertas, así como las religiones afroame-

⁶ Sociólogos, filósofos y teólogos todavía se muestran vacilantes y no llegan a comprender bien el significado de este recrudescimiento del fenómeno religioso, tan alejado de las prácticas y de las doctrinas de las religiones tradicionales, sobre todo del cristianismo institucionalizado. Cf P. VALADIER, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990 (original en francés de 1987), 63-97; D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*, en CENTRE THOMAS MORE, *Christianisme et modernité*, Cerf, París 1990, 295-316.

ricanas. Cualquier rasgo que marque una diferencia puede servir para formar grupos poderosos que tienden a constituirse en feudos independientes dentro de un Estado debilitado que los tolera con resignación. Se forman universos culturales basados en un deporte (cada club constituye una tribu), en un tipo de baile (las tribus rock, rap, reggae, etc.), en una sabiduría oriental, en un tipo de medicina alternativa, en una corriente de terapia mental, y otros por el estilo. Modas, dietas culinarias, vacaciones, vestido, todo puede servir para clasificar a los hombres y mujeres de hoy, poco interesados en su condición de ciudadanos⁷.

LA TERCERA OLA TECNOLÓGICA

Un cuarto fenómeno se encuentra en la base de los tres anteriores, y es el más importante puesto que proporcionó el impulso que puso en movimiento los demás.

No se trata de describir aquí las profundas transformaciones tecnológicas que han conducido a cambios radicales en la economía y en las relaciones sociales a lo largo de las últimas décadas y que están provocando transformaciones cada vez más amplias y extendidas. Estas transformaciones son de sobra conocidas. Existen en el mercado muchas obras de divulgación científica destinadas al gran público que hacen accesibles los adelantos y novedades a todos los interesados⁸.

⁷ No podemos dejarnos engañar por los nuevos movimientos sobre la ciudadanía. Son movimientos minoritarios. Lo que predomina, con mucho, en Latinoamérica —sobre todo en las ciudades— son los movimientos de identificación basados en diferencias simbólicas (clubes de fútbol, tipos de música, etc). Los delanteros de cualquier equipo de fútbol de cierta relevancia, por sí solos, son capaces de aglutinar a más personas que todos los movimientos de ciudadanía juntos.

⁸ Cf A. TOFFLER, *El cambio del poder*, Plaza y Janés, Barcelona 1992²; P. KENNEDY, *Hacia el siglo XXI*, Plaza y Janés, Barcelona 1995; P. F. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista*, Apóstrofe, Barcelona 1993; *Las nuevas realidades*, Edhasa, Barcelona 1991³.

La primera revolución industrial que vino determinada por los descubrimientos tecnológicos se basaba en el carbón y en el hierro. La segunda estaba basada en el petróleo y la electricidad. En la tercera, en la que nos encontramos actualmente, las novedades tecnológicas consisten principalmente en técnicas de información y de comunicación. Esta nueva etapa ha originado una transformación radical en la velocidad de los descubrimientos y avances tecnológicos. Antiguamente, las máquinas quedaban obsoletas después de cincuenta años. En la época siguiente las máquinas podían funcionar durante veinte años; después había que reemplazarlas por otras mejores. Actualmente, a los tres años quedan anticuadas. El ritmo de los adelantos es tal que situarse en cabeza en cuanto a las invenciones significa crear y dominar el mercado.

Las consecuencias para la economía son, por ejemplo, que, teniendo en cuenta la multiplicidad de nuevos productos, vender es mucho más importante que producir; controlar el consumo es mucho más importante que controlar la producción. ¿De qué sirve que los trabajadores controlen la producción si no pueden controlar el consumo?

La facilidad en las comunicaciones permite descentralizar la producción; la automatización permite disminuir drásticamente el número de los trabajadores en las fábricas, en los bancos, en los comercios, etc. La producción se beneficia de la mayor movilidad. Ya no hay economías nacionales. La totalidad de la economía está siendo «mundializada». Esta es, por lo menos, la tendencia dominante que se convertirá en realidad en el plazo de pocos años.

Socialmente, la consecuencia de todo este proceso es la desintegración de lo que fuera la clase trabajadora, condenada a diluirse en un elevado número de funciones diferentes, igual que ocurrió con las anteriores fases de la industria que acabaron con la clase de los campesinos tradicionales. En lo sucesivo, la información y los conocimientos son más importantes que la mano de obra o que las materias primas, más

importantes que el capital, porque el capital va allí donde estén la información y los conocimientos⁹.

La crisis del socialismo deriva fundamentalmente de esta oleada de nuevas tecnologías, porque la economía soviética no fue capaz de aprovecharla y se quedó rezagada a distancia de los tres polos formados por Estados Unidos, Japón y Europa occidental. Las elites soviéticas no quisieron permanecer en una economía atrasada y acabaron por abandonar. Del mismo modo, las economías parcialmente dirigidas de las democracias sociales entraron en crisis. Los partidos socialdemócratas perdieron su liderazgo o adoptaron la ideología de sus adversarios.

La crisis del Estado Nacional deriva en gran medida de las transformaciones en la economía, más todavía en Latinoamérica que en Europa. Las grandes entidades económicas exigen cada vez más privilegios, pero quieren contribuir cada vez menos. La nueva clase dirigente no se muestra solidaria con la nación. Es ajena a cualquier tipo de «patriotismo» o «nacionalismo». La cultura comercializada y transnacionalizada devalúa el Estado nacional. La cultura del espectáculo reduce la política a un juego de diversión.

Finalmente, la renovación de la religión y de la cultura en general deriva de la despolitización de la sociedad. La vida diaria ocupa todo el centro de atención. Una vez perdida la identificación global con la nación y con el nacionalismo, las personas buscan otro tipo de identidad, encontrándolo en la religión y en la diversidad de elementos culturales.

Estos son los hechos, presentados de un modo esquemático, aludiendo simplemente a fenómenos más amplios cuya

⁹ La clase trabajadora ha disminuido en número, se ha diversificado en funciones diferentes; los obreros y empleados se han aislado del conjunto de los trabajadores por el incremento del sector terciario y por la fragmentación de las empresas. Además, la universalización de la economía permite la rápida transferencia de una unidad de producción de un país a otro o, como es el caso de Brasil, desde el sur hacia el norte, donde las condiciones de trabajo son más precarias y, por tanto, más rentables.

descripción se puede encontrar en muchas obras de fácil acceso. No es el cometido de esta obra describir la situación actual del mundo. Se trata simplemente de situar los desafíos que se plantean a los cristianos en el mundo de hoy.

Muchos cristianos que conocieron el mundo anterior a 1964 esperaban que la redemocratización de Brasil reavivaría el contacto con los movimientos, los objetivos y las ideologías de aquel tiempo. Muchos que vivieron durante el régimen militar, que vivieron las luchas de la Iglesia en aquella época, pensaban que los sueños que alimentaban esa lucha se cumplirían con la vuelta de la democracia¹⁰. Esperaban que se realizara una reforma agraria, que llegaría la participación de los trabajadores en la vida nacional, que vendría una mejor distribución de las riquezas y cosas por el estilo. Pensaban que las CEB (Comunidades Eclesiales de Base) proporcionarían el modelo dominante en la Iglesia y que podrían encarnar una Iglesia al servicio del pueblo, llevando a la práctica la opción preferencial por los pobres. Pero no sucedió nada de esto. Quedaron desconcertados.

En realidad estamos ante una situación nueva en la que ya no se aplican los modelos anteriores. En este final del s. XX, que es ya el comienzo del s. XXI, hay que emplear el tiempo en la inventiva y la creatividad. Todos tenemos la sensación de que el sistema político ya no funciona, que ha quedado obsoleto. Lo mismo sucede con la educación, con la organización de la sanidad; pero mucho más con la política y más todavía con las fuerzas armadas. La vida económica ha entrado en una fase de transición de la que nadie conoce el final. El mundo del trabajo está en plena transformación. Las ciudades se están haciendo insoportables.

No se trata de renegar del pasado. Pero todas las aspiracio-

¹⁰ Cf H. ASSMANN, *Brasil/1985: Sigue incierto el rumbo de la «nueva república»*, Pasos 2 (San José 1985) 1-11. El desencanto que produjo la nueva democracia se manifiesta en la creciente indiferencia con que se viven las campañas electorales.

nes y las luchas del pasado tendrán que ser transformadas si quieren ser eficaces.

A la Iglesia le ha correspondido un papel limitado en las transformaciones del mundo. Sin embargo, este papel puede ser eficaz y significativo. Puede servir efectivamente para la construcción del reino de Dios. Pero, si no se aprovecha, se perderán oportunidades únicas en la historia.

Este libro no alberga grandes ambiciones. Todavía no ha llegado el momento de las síntesis. Estas páginas quieren, tan sólo, ofrecer algunas reflexiones de cara a una nueva etapa del pensamiento cristiano latinoamericano, teniendo en cuenta los nuevos acontecimientos y la posible evolución de la historia en los próximos años.

El contexto eclesial

Los fenómenos recientes que han afectado a la vida de la Iglesia, como la nueva evangelización, la opción por los pobres, la teología de la liberación, los «nuevos movimientos», etc., no son acontecimientos aislados. Todos ellos forman parte de un proceso de evolución cuyo origen se puede situar en la transición del pontificado de Pío IX al de León XIII. Con León XIII comienza una era de «nueva evangelización» y con la *Rerum novarum* se fijaron los cimientos de la opción por los pobres que se desarrollará de modo explícito durante el pontificado de Juan XXIII. No obstante, desde entonces ha tenido lugar una sucesión de etapas diferentes dentro de un mismo proceso. Es interesante tomar en consideración la evolución de este proceso¹.

EVOLUCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Antes de León XIII

Hasta el final de su pontificado, Pío IX permaneció fiel, con firmeza, a la línea seguida por sus predecesores desde Pío VI. Esta línea consistía en dar a la modernidad —encarna-

¹ Cf M. SCHOONYANS, *Centesimus annus et la «sève généreuse» de Rerum novarum*, CONSEIL PONTIFICAL «JUSTICE ET PAIX», *De «Rerum novarum» à «Centesimus annus»*, Vaticano 1991, 27-72. Aquí se puede ver la continuidad de la doctrina social de la Iglesia durante un siglo.

da en las revoluciones políticas y sociales, en las nuevas filosofías, en las incipientes ciencias— una única respuesta: un categórico y rotundo «no». No había posibilidad de diálogo ni entendimiento con la modernidad. La Iglesia católica sólo podía resistir, denunciar y condenar. La Iglesia católica aguardaba a que la sociedad moderna cayera por sí sola, bajo el peso de sus propios engaños y errores y esperaba que la gente, desengañada, volviera arrepentida al seno de la Iglesia. La Iglesia repetía, confiada, el mismo evangelio de siempre, insistiendo y repitiendo que se trataba del evangelio antiguo y tradicional y que nada nuevo podía ser beneficioso. La misma expresión «nueva evangelización» habría resultado sospechosa, como si ya incluyera una cierta concesión a los errores de la modernidad.

Puesto que el Papa insistía en su soberanía temporal en los Estados Pontificios, su causa era la de los monarcas europeos. El Papa quería mantener o restaurar la cristiandad que existía antes de la Revolución francesa. El evangelio tradicional incluía el régimen político de cristiandad.

Sin embargo, después de 1870, a pesar de la obstinación de Pío IX, los espíritus más despiertos y clarividentes eran conscientes de que su postura era cada vez más insostenible. De nada servía dedicarse a condenar. Con las condenas nunca se iba a conseguir que el mundo volviera a la Iglesia. Había que cambiar el discurso, aceptar alguna de las cuestiones fundamentales de la modernidad, entablar diálogo con la sociedad moderna, porque ésta no se estaba derrumbando, no estaba desapareciendo. Todo lo contrario: era más que evidente que el mundo moderno se estaba consolidando. Fue entonces cuando León XIII inauguró el discurso de la «nueva evangelización», reconociendo de este modo a esas minorías clarividentes que eran conscientes de la evolución de la sociedad².

² Cf R. AUBERT, *L'encyclique Rerum novarum, point d'aboutissement d'une lente maturation*, en *De «Rerum novarum» à «Centesimus annus»*, 5-26.

El nuevo discurso de León XIII

No podemos atribuirle al papa León XIII una visión anticipada de las consecuencias que tendrían las decisiones que él tomó. Personalmente no quería cambios drásticos. Participaba todavía de muchos de los prejuicios de sus contemporáneos. Muchos eran los que todavía confiaban en la cristiandad como horizonte histórico. Sin embargo, es evidente que León XIII quería dirigir un nuevo discurso a sus contemporáneos. Estaba dispuesto a bajar la guardia en muchas de las posiciones defendidas por sus predecesores.

Este nuevo discurso se encuentra en sus encíclicas políticas y sociales. En cierto modo estableció un nuevo género literario: las encíclicas, de las que tan poco uso hicieran los pontífices anteriores.

El nuevo discurso de León XIII no era ajeno al evangelio: se refería a las implicaciones del evangelio en el mundo temporal y en esta materia se mostraba innovador porque se desvinculaba de las monarquías consideradas en otro tiempo como de «derecho divino».

León XIII era consciente de que no se trataba simplemente de meras adaptaciones dictadas por un puro oportunismo político, forzadas por las circunstancias. Exigió cambios en la concepción de las escuelas cristianas, concedió un amplio margen a los estudios bíblicos e históricos y estimuló el diálogo con las nuevas ciencias modernas. Quería una completa apertura hacia el mundo moderno y era consciente de que las transformaciones afectarían un poco a todos los sectores del mensaje cristiano, si bien manteniendo, claro está, la integridad del depósito de la tradición cristiana³.

León XIII abrió las puertas a la nueva evangelización: la

³ El papa Juan Pablo II comenta así la encíclica de León XIII: «Para la Iglesia, enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano» (*Centesimus annus*, 5e).

Iglesia tenía que aprender el lenguaje de la modernidad y presentar el cristianismo de modo que no provocara el escándalo en los espíritus modernos. Reconocía que en la modernidad había una cierta racionalidad que no se podía desdeñar.

Por medio de sus encíclicas, León XIII transformó los aspectos sociales y políticos del catolicismo, inaugurando un nuevo diálogo. De su impulso surgieron —o bien encontraron en él la fuerza necesaria para su desarrollo— los «partidos» católicos, que dejaban de ser partidos «conservadores» dedicados a salvar lo insalvable. Los nuevos partidos «católicos», cuyo modelo fue el Zentrum del imperio alemán, tomaron parte activa en los Estados secularizados o en vías de secularización. Contribuyeron a elaborar una nueva sociedad, cuyo resultado final fue la democracia social o el Estado-Asistencial. La nueva evangelización de León XIII sostuvo una nueva praxis católica que se prolongó durante más de un siglo⁴.

⁴ Durante muchos años, los teólogos de la liberación mostraron reservas ante la doctrina social de la Iglesia. La tildaban de «reformista», la veían como una expresión de la evolución histórica de Europa occidental. Por otra parte los partidos democristianos la invocaban como su fundamento teórico, como es el caso de Chile, de Venezuela, de países de Centroamérica, y los gobiernos democristianos comenzaban a la izquierda y terminaban a la derecha. Entre la teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia había, sobre todo, una diferencia de estatuto epistemológico. La teología de la liberación quería partir de la praxis de liberación del pueblo latinoamericano y, por esta razón, llevaba a la práctica un método inductivo. Por el contrario, la doctrina social de la Iglesia se presentaba como un cuerpo doctrinal cerrado y completo, del que los cristianos podrían deducir aplicaciones concretas. Sirva de ejemplo el hecho de que la doctrina social de la Iglesia nunca ha explicado sus fundamentos ni su estatuto epistemológico. Se sabe que las encíclicas sociales son resultado de lentos y laboriosos trabajos teóricos que, a su vez, provienen de la praxis de movimientos concretos. Sin embargo, todo este trabajo de preparación permanece oculto, como si el pueblo cristiano tuviera que creer que el Papa recibe esta doctrina social ya acabada, bien por revelación divina, bien gracias a su intuición personal. Este método es ajeno a la práctica teológica que llegó a prevalecer en Latinoamérica. De ahí la actitud de distanciamiento que, como es lógico, incrementó la

La crisis del modernismo

León XIII no vivió lo suficiente como para ver hasta dónde llegaban las reformas emprendidas bajo sus auspicios en el campo de los estudios eclesiásticos, especialmente en las áreas de la exégesis bíblica, la historia de la Iglesia y la filosofía. Fue el papa Pío X quien tuvo que hacerse cargo de todo ello a la muerte de su predecesor. Y no lo dudó un momento. Frenó el movimiento y casi consiguió detener todo el proceso iniciado por León XIII. Bajo el nombre de modernismo se identificó y rechazó cualquier aproximación a la modernidad que entrara en conflicto con cualquier elemento de la teología dogmática y de la moral tradicional. Cientos de teólogos y filósofos fueron condenados o discretamente apartados por el magisterio. Se practicó una depuración rigurosa y despiadada. Ni las nuevas entradas en el mundo político y social se respetaron: la condena de Marc Sangnier y de Sillon sirvieron de advertencia para todos. Las encíclicas sociales se detuvieron⁵.

La reacción antimodernista fue tan fuerte que sus efectos se dejan sentir todavía hoy y fueron determinantes para frenar el concilio Vaticano II. Sin embargo, tras la muerte de Pío X, sus sucesores reanudaron la línea de las encíclicas sociales. La «nueva evangelización» prosiguió en sus aspectos sociales y políticos. Pero ya no afectaría a los aspectos dog-

desconfianza por parte de Roma. De este modo se originó una sospecha recíproca. No obstante han existido diversos intentos de aproximación. Cf R. ANTONCICH, *Ensino social da Igreja, Vozes, Petrópolis 1986*; *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia*, Bogotá 1990; F. IVERN-M. C. L. BINGEMER (dirs.), *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação, Loyola, São Paulo 1994*.

⁵ Cf E. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casterman, Tournai 1977. Con anterioridad, este autor había escrito acerca del mismo giro histórico: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai 1962; *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, Tournai 1969.

máticos y morales. El neotomismo se constituyó en cimiento y pilar del edificio medieval, se convirtió en «paleotomismo». La filosofía católica se vio marginada, como algo sospechoso, sin apenas influencia práctica en el mundo exterior. La exégesis bíblica se vio finalmente liberada de sus cadenas, pero se mantuvo en un sector convenientemente alejado del dogma y de la moral. La exégesis bíblica discurre en paralelo y prácticamente no influye en las estructuras de la Iglesia. La «nueva evangelización» dejó de existir en todo lo que se refiere al depósito de la tradición medieval.

De esta reacción antimodernista deriva la separación entre dos sectores del cristianismo: el sector político-social, en el que puede haber innovaciones, en el que se puede dialogar con el mundo moderno y proponer nuevos conceptos, y el sector teológico-dogmático, en el que no caben innovaciones, en el que no se puede dialogar, ni proponer conceptos nuevos. Esta separación permanece hoy en día y ha sido una de las causas de los problemas que han atravesado algunos de los teólogos llamados de la liberación.

La Acción Católica

Tras una generación, parecía que los partidos políticos y la red de instituciones sociales (cooperativas, asociaciones obreras y de agricultores, asociaciones de ayuda mutua, etc.), que les servían de sustento, representaban sobre todo las actitudes de los grupos más tradicionales y menos modernos de la sociedad (campesinos, artesanos, nobleza tradicional, etc). No eran instrumentos de una «nueva evangelización» en el mundo moderno.

La presencia de la Iglesia en las clases modernas (burguesía, proletariado) era muy débil, lo mismo que en las ciudades y entre los intelectuales. Pero sólo de estas clases podían surgir apóstoles de la nueva evangelización capaces de imprimir un nuevo rumbo a las fuerzas políticas y sociales católicas.

cas. La Acción Católica sería la encargada de reclutar entre las clases nuevas y entre los sectores más dinámicos de la sociedad las minorías activas que necesitaba la Iglesia.

Durante el pontificado de Pío X, la Acción Católica no podía tomar conciencia del problema y de los desafíos que había de asumir. El impulso definitivo le vino de Pío XI, que supo discernir los instrumentos que le podían proporcionar los medios y recursos que necesitaba. Pío XI sentía que, sin la Acción Católica, la Iglesia permanecía fuera del mundo moderno. Por esta razón, la Acción Católica constituyó la gran esperanza de la Iglesia durante aproximadamente cuarenta años (desde Pío XI hasta el Vaticano II). La Acción Católica era la presencia activa de la Iglesia en el mundo, la promotora y artífice de la nueva evangelización. La Acción Católica no sólo suministraba apóstoles individuales, con una entrega y dedicación totales, sino también los consejeros que orientaban a los partidos católicos y el entramado de organizaciones sociales cristianas⁶.

La Acción Católica se fue debilitando prácticamente hasta extinguirse inmediatamente después de haber recibido su consagración oficial por medio del decreto conciliar *Apostolicam actuositatem*. En realidad, la Iglesia católica le había confiado una misión imposible.

A partir de ahí se puso de manifiesto que, para evangelizar y convertir al mundo, no bastaba con el entusiasmo. Los apóstoles de Acción Católica descubrieron que, entre la Iglesia y el mundo, se levantaba un auténtico muro, y que ellos no estaban en condiciones de derribarlo⁷.

⁶ Cf R. AUBERT, *La Acción Católica*, en L. J. ROGIER-R. AUBERT (dirs.), *Nueva historia de la Iglesia V*, Cristiandad, Madrid 1977, 506-511.

⁷ En Latinoamérica, la Acción Católica especializada (la fórmula franco-belga) contribuyó en gran medida a que los movimientos católicos se desvincularan de la transformación social. Cf T. BRUNEAU, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Loyola, São Paulo 1974, 180-190. Sobre la JOC en Brasil, cf S. MAINWARING, *Igreja católica e política*.

El mundo moderno rechazaba la estructura autoritaria de la Iglesia, estructura encarnada y simbolizada por el sistema organizativo «parroquia-diócesis-Roma». El mundo moderno ya no aceptaba el clericalismo en ninguno de sus aspectos, reales y simbólicos. Esperaba un evangelio diferente del catecismo tradicional. Ahora bien, la Acción Católica estaba rígidamente subordinada al sistema clerical y en absoluto podía tocar nada del contenido dogmático. La única parte moderna del evangelio que recibieron fue la doctrina social y política de las encíclicas. El mundo moderno quería más. La Acción Católica se sintió desarmada o bien se dedicó a buscar caminos propios, separándose de la jerarquía⁸, pero fue condenada al ostracismo; y murió o se vio reducida a pequeños grupos de escasa relevancia en la Iglesia. Es significativo que, en su última encíclica sobre la misión, Juan Pablo II ni siquiera menciona la Acción Católica.

Los «curas obreros» y la nueva teología

Alrededor de 1940 hubo algunos católicos de mente aguda y clarividente que percibieron los obstáculos ante los que la Acción Católica estaba condenada a caer: por una parte, se trataba de la estructura clerical, y por la otra, de la doctrina teológica tradicional.

Los curas obreros (Misión de Francia, Misión de París y otras experiencias de la época) decidieron hacer frente al primero de los problemas. En los campos de concentración alemanes habían descubierto que el problema eran los sacerdotes. El sacerdote ya no representaba una solución (había

ca no Brasil, 1916-1985, Brasiliense, São Paulo, 139-168. Sobre la JUC, cf J. O. BEOZZO, *Cristãos na Universidade e na política*, Vozes, Petrópolis 1984, 35-104.

⁸ La evolución de los universitarios de la JUC hacia la Acción Popular es un hecho representativo. Cf H. LIMA-A. ARANTES, *Historia da Ação popular. Da JUC ao PCdoB*, Alfa-Omega, São Paulo 1984; J. O. BEOZZO, *o.c.*, 104-132.

muchos sacerdotes). El sacerdote era el problema —podemos adelantarnos diciendo que, incluso en nuestros días, el «sacerdote» sigue siendo el problema y no la solución, a pesar de todo lo que se está diciendo ante el aumento de las ordenaciones—.

Pío XII percibió con toda claridad que los curas obreros iban a cuestionar en su totalidad el modelo clerical, una estructura de quince siglos. Por eso desarticuló dicho movimiento. En la Francia de aquella época, de los cincuenta mil sacerdotes tradicionales en aquel país (y de los cuatrocientos mil que había en todo el mundo) mil eran curas obreros. El argumento no bastaba para decir que la Iglesia quería ofrecer un nuevo rostro. La respuesta era muy fácil: «Usted no es más que una excepción; no representa a su Iglesia». En todo caso, quienes plantearon el problema no pasaban de ser una minoría⁹.

Al mismo tiempo, algunos teólogos se dieron cuenta de la existencia de un problema teológico. Por una parte, la Iglesia no podía mantener indefinidamente una teología histórica moderna al lado de una teología dogmática medieval. La teología tradicional era el mayor obstáculo, pues el lenguaje cristiano se alejaba cada vez más del lenguaje de los contemporáneos. También aquí, el papa Pío XII vio un peligro y cortó de raíz todo intento de actualización de la teología. A pesar de que los teólogos de aquel tiempo hayan sido rehabilitados y algunos de ellos, ya al final de su vida, nombrados cardenales, los efectos del corte realizado por Pío XII se dejan sentir hasta nuestros días. Esta medida es también la causa de que en el Vaticano II perduren tantas ambigüedades y de que el Concilio se echara atrás ante algunas opciones fundamentales. El problema de la actualización teológica sigue vivo en nuestros días¹⁰.

⁹ Sobre los curas obreros, cf F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Plon-Cerf, París 1989; E. POULAT, *Une Église ébranlée*, Casterman, Tournai 1980, 119-213.

¹⁰ Cf R. WINLING, *La Théologie contemporaine (1945-1980)*, Centu-

La nueva evangelización no incluye un nuevo rostro de la Iglesia, así como tampoco una nueva expresión teológica. Se limita a la llamada doctrina social de la Iglesia, estableciéndose de modo definitivo la separación entre las dos partes del evangelio. La nueva evangelización, a pesar del Vaticano II, estaba, tras el Concilio, más lejos que nunca de sus objetivos. El Vaticano II prometió mucho, pero no hizo transformaciones radicales y dejó el problema de la evangelización exactamente donde estaba.

La situación posconciliar en la Iglesia fuera de Europa

Los lectores se preguntarán: ¿Qué sucedió fuera de Europa durante todo este tiempo? ¿Cómo respondió la Iglesia a los desafíos de la evangelización? En realidad, las Iglesias locales fuera de Europa trataban de imitar, en la medida de sus posibilidades, lo que se hacía en Europa, contando con el apoyo de la Iglesia romana.

Después del Vaticano II se dieron las condiciones para el florecimiento de las comunidades eclesiales de base (CEB) tanto en África como en Latinoamérica —apoyadas por Medellín—. (Más adelante comentaremos con detenimiento el fenómeno de las CEB).

En la década de los 70 muchos tuvieron la impresión de que —esta vez sí— la nueva evangelización había encontrado los instrumentos que le faltaban: las CEB serían el sujeto privilegiado de la tan esperada nueva evangelización. Se pensó que las CEB habían superado los dos obstáculos que, en Europa, hacían imposible la nueva evangelización: la estructura clerical y la teología medieval. Las CEB, en Latinoamérica, serían el modelo de una Iglesia desclericalizada.

cion, París 1983, 92-100 (trad. esp., *La teología del siglo XX (1945-1980)*, Sígueme, Salamanca 1987.

En lugar de una teología medieval contaban con la teología de la liberación que podía cautivar las inteligencias y orientar una acción eficaz¹¹.

Sin lugar a duda, las CEB llegaron más lejos que la Acción Católica y que todos los instrumentos y movimientos anteriores de cara a la evangelización. Si no cumplieron en mayor medida sus objetivos se debe, en gran parte, a que la mayoría de las diócesis y parroquias del continente no las aceptaron —las declaraciones de apoyo fueron siempre más lejos que el compromiso real—.

En lo que se refiere a la evangelización sus efectos fueron limitados, porque no lograron superar realmente los obstáculos mencionados.

En primer lugar no fue posible superar el clericalismo, porque las CEB siguieron subordinadas, en su inmensa mayoría, al predominio clerical en cuanto a la ideología, en cuanto a su teología, en cuanto a la estructura mental y en su obrar cotidiano. En segundo lugar, las CEB siguen teniendo dos ideologías: una teología dogmática medieval y una teología de la liberación para lo sociopolítico.

Naturalmente, el papel de las CEB va más allá de estas consideraciones acerca de la nueva evangelización. Más adelante nos ocuparemos de otros aspectos de este fenómeno. No obstante, podemos decir, desde ahora, que las CEB siguen fundamentalmente con los mismos problemas que tuvo la Acción Católica.

Cuando subió a la cátedra de Pedro un papa polaco, todos esperaron algo nuevo. El nuevo Papa no podría sino traer nuevas perspectivas. Y así sucedió.

¹¹ Acerca de las CEB existe una abundante literatura. En particular tenemos que mencionar a M. DE CARVALHO AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, Loyola, São Paulo 1986; F. L. COUTO TEIXEIRA, *Comunidades eclesiais de base*, Vozes, Petrópolis 1988; S. TORRES (dir.), *A Igreja que surge da base*, Paulus, São Paulo 1982; L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1986.

El Papa venía con la experiencia de la clase trabajadora polaca que, armada con su fidelidad a la teología tradicional por una parte y con la doctrina social de la Iglesia por otra, y apoyada en el clero, había sido capaz de vencer a la modernidad en su forma socialista. El Papa dio la impresión de que, para él, la clase obrera estaba ofreciéndole al mundo contemporáneo una evangelización ejemplar¹².

En efecto, Juan Pablo II invitó a todas las iglesias a participar en una nueva evangelización. Recuperó este tema, vigente desde León XIII, poniendo un énfasis especial. Exaltó al clero y trató de multiplicarlo porque, evidentemente para él, el clero tradicional todavía es la solución y no el problema. Insistió, con mayor rigor, en la teología tradicional, la teología medieval, llegando al culmen con la publicación del nuevo catecismo, destinado a proporcionar el fundamento de la enseñanza católica. Volvió a exaltar la doctrina social de la Iglesia, actualizándola y presentándola a los cristianos y a los pueblos como la respuesta total y definitiva a las aspiraciones de los hombres de hoy.

Se puede decir que el Papa no concedió importancia a la experiencia de las Iglesias occidentales desde León XIII. Para él, el ejemplo de Polonia era determinante. A partir de ahí, era posible una nueva evangelización del mundo, sin necesidad de ninguna de las modificaciones propuestas en Occidente¹³.

Pero la clase obrera polaca sólo existía en Polonia. ¿Quién

¹² El proyecto de instaurar nuevamente la cristiandad no es propio de Juan Pablo II. Es continuación del proyecto de todos los papas desde León XIII y de la mayor parte del episcopado. El concilio Vaticano II no interrumpe esta continuidad a pesar de las nuevas cuestiones que propone y aborda. Y esto, debido a que el Vaticano II no establece estructura nueva alguna para fundar un nuevo modelo. Cf E. POULAT, *Jean Paul II et l'Europe chrétienne*, en *Le religieux dans la politique*, Seuil, París 1991, 59-68.

¹³ Cf P. MICHEL, *Y a-t-il un modèle ecclésial polonais?* en *Le retour des certitudes*, Centurion, París 1987, 142-160. Acerca de la nueva evangelización, cf R. LUNEAU (dir.), *El sueño de Compostela*, DDB, Bilbao 1993.

iba a ser el agente de la nueva evangelización en los demás países, junto con la estructura clerical, con la teología medieval y con la doctrina social de la Iglesia?

Algunos movimientos manifestaban las mismas convicciones: el *Opus Dei*, *Comunión y Liberación*, el movimiento de *Schönstatt*, el movimiento de los *Focolares*, etc., pero sobre todo los dos primeros¹⁴. Estos movimientos prometían reevangelizar y reconstruir una cristiandad exactamente con los mismos medios empleados en Polonia. Claro está que han sido los privilegiados del pontificado y, en muchas ocasiones, el Papa ha mirado al mundo a través de sus ojos.

Ahora estamos llegando al final del pontificado y podemos afirmar que los problemas de la nueva evangelización en el mundo occidental siguen siendo los mismos. Todavía no ha llegado la respuesta esperada. Además, la evangelización en Europa oriental sigue siendo un problema abierto y en los demás continentes las fórmulas tradicionales plantean muchos interrogantes, hasta el punto de que se hace difícil mantener una misma metodología en todos los continentes.

Es verdad que se ha restablecido la ortodoxia rigurosa en todas las instituciones católicas. Sin embargo, no se ha logrado que los católicos en general permanezcan fieles a esa ortodoxia. Cada vez con mayor frecuencia, los católicos se interesan por otras religiones, consultan otras filosofías o sabidurías y cada uno elabora para su propio uso, secretamente, su propia carta o «menú religioso». No es cierto que la teología medieval esté reconquistando el mundo. Los enunciados de fe no se discuten en el ámbito de la Iglesia, sino que los católicos buscan información fuera de su Iglesia¹⁵.

¹⁴ Véase la explícita declaración del cardenal J. RATZINGER, *Entretien sur la foi*, Fayard, París 1985, 45-48 (trad. esp., *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985¹¹). Era el momento de mayor auge del pontificado.

¹⁵ La Iglesia mantiene un inmenso prestigio social y político. La pregunta es: ¿a qué se debe este prestigio? Por otro lado los católicos buscan respuesta a las cuestiones religiosas en otras religiones. El prestigio de la Iglesia es más de tipo político que religioso. ¿Por qué?

Es verdad que ha aumentado nuevamente el número de sacerdotes. Pero no es cierto que la población actual acepte el modo tradicional de ser de los sacerdotes: los católicos tienen la sensación de ser tratados como niños y reaccionan de modo infantil. El clero sigue siendo un problema, tal vez el mayor de los problemas. Esto no quiere decir que los sacerdotes no sean buenos. Individualmente son mejores que nunca. Sin embargo, aunque todos los sacerdotes fueran santos, el problema seguiría estando ahí. La santidad de los sacerdotes no resuelve el problema del clericalismo¹⁶.

Es cierto que la doctrina social de la Iglesia se ha actualizado con criterio, ciencia y prudencia. Sin embargo, por sí sola no convence. Nadie se convierte al catolicismo a causa de la doctrina social de la Iglesia. La sociedad capitalista no se deja destruir con tanta facilidad como la sociedad socialista¹⁷.

La nueva evangelización sigue siendo un problema abierto. Más agudizado hoy en día que hace una generación, porque el mundo ha evolucionado y la Iglesia se ha dedicado a mirar mucho hacia atrás y poco hacia adelante. Ahí están los nuevos desafíos, que no existían al final del Vaticano II.

¹⁶ El documento final de Santo Domingo denuncia «la persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral, clérigos e incluso laicos, la dedicación de muchos laicos de manera preferente a tareas intra-eclesiales» (96). Y también exige: «Es necesaria la constante promoción del laicado, libre de todo clericalismo y sin reducción a lo intra-eclesial» (97).

¹⁷ Acerca de la «restauración» en el presente pontificado existen muchos análisis. Cf G. ZIZOLA, *La restauración del Papa Wojtyla*, Cristianidad, Madrid 1985.

Antes de Juan XXIII

Hasta el s. XIV podemos decir que la Iglesia occidental mantiene —al menos en cuanto a conciencia e intención— una atención privilegiada hacia los pobres. La lucha entre el papado y el imperio se presenta en muchas ocasiones como la lucha de los pobres contra los ricos, la defensa del pueblo libre de las ciudades contra el feudalismo. La lucha no sólo se desarrolla a nivel de la instancia suprema, sino en cada feudo, en cada ciudad, en cada parroquia. Las parroquias habían nacido precisamente para arrancarles a los dueños de la tierra la propiedad de las iglesias y de sus bienes. Las alianzas entre los papas del s. XIII y los Mendicantes son como un símbolo de una cierta opción por los pobres (con todas las limitaciones que se desprenden del hecho de que el clero también se había convertido en propietario para luchar contra la propiedad de los poderosos)¹⁸.

A comienzos del s. XIV se produce una ruptura: Bonifacio VIII, los Papas de Avignon, la alianza con los reyes de Francia, la condena de los espirituales franciscanos, los procesos en los que no pocos acabaron en la hoguera y, finalmente, las condenas pronunciadas por Juan XXII, de las que resulta que Jesús no fue pobre..., todo esto originó una ruptura¹⁹. Desde entonces, la cuestión de los pobres y de la pobreza fue eliminada de las perspectivas, de la acción y del pensamiento oficial de la Iglesia. La pobreza será cuestión de santos como Vicente de Paúl o de los religiosos que hacen voto de pobreza, pero ya no será un asunto de la Iglesia²⁰.

¹⁸ Cf M. MOLLAT, *Les pauvres au moyen-âge*, Hachette, París 1978.

¹⁹ Cf G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages I*, Manchester Univ. Press, Nueva York 1967, 139-166. Véase la condena de Juan XXII en la bula *Cum inter nonnullos* de 1323 (DS 930).

²⁰ Desde entonces el cuidado de los pobres sigue perteneciendo a la

La preocupación por los pobres aparece de nuevo a finales del s. XIX, simbolizada por la encíclica *Rerum novarum* sobre la inmerecida e injusta pobreza de los obreros. León XIII asume la defensa de los derechos de los trabajadores. Por primera vez después de varios siglos el papa se dirige a una clase social en particular: los nuevos pobres, que son los obreros de las fábricas²¹.

La *Rerum novarum* se preparó en la Iglesia sirviéndose de muchas investigaciones, informes, documentos episcopales, congresos acerca de la miseria en que vivían los obreros. Desde los orígenes de la industrialización se alzaron voces, de laicos y sacerdotes, que denunciaban las condiciones inhumanas del trabajo en las fábricas. Desde entonces la denuncia de la situación de miseria en que trabajan muchos obreros forma parte de la predicación de la Iglesia católica²².

Sin embargo, hasta los años 40 de este siglo, se puede decir que la preocupación por los pobres no se sitúa en el cen-

Iglesia, pero la Iglesia ya no se define como pobre. La pobreza deja de ser una característica de la Iglesia. Además, durante la Edad media la realidad desmentía los principios. No obstante no faltaron profetas de la pobreza que le recordaban sus orígenes a la Iglesia.

²¹ La aparición de la clase obrera supuso para la Iglesia un drama especialmente trágico y duro. Por vez primera los pobres se levantan contra la Iglesia y contra la caridad cristiana y las denuncian como fuerzas opresoras. Algunos sacerdotes y apóstoles laicos padecieron el martirio porque querían conciliar la pertenencia a la Iglesia y la solidaridad con la clase trabajadora. Fueron perseguidos desde ambos lados. La Iglesia aparecía como parte del mundo burgués y no como parte del mundo popular. Cf P. PIERRARD, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Hachette, París 1984.

²² La *Rerum novarum* asume la defensa de los derechos de los trabajadores y de este modo reintroduce la pobreza en el mensaje cristiano. No sólo se trata de un ejercicio de la práctica asistencial, sino del contenido de la doctrina cristiana. Sin embargo, hasta el Vaticano II la doctrina social de los papas siempre tendrá dos caras: una que es la defensa de los trabajadores y otra de condenación de los errores, principalmente del socialismo. La burguesía católica se aferra a la segunda y rechaza o silencia la primera.

tro del problema de la evangelización. Tampoco llega a cuestionar el particular modo de ser de la Iglesia²³.

Los curas obreros también dieron aquí un paso importante: experimentaron su propio «descenso a los infiernos», descubriendo desde la experiencia, el abismo que separa a la condición de los pobres de la condición del mundo eclesiástico²⁴.

Juan XXIII

La influencia de los gestos y modo de ser de Juan XXIII fue mayor que la de sus escritos o discursos. Por su modo de subrayar la humildad de sus orígenes, por su rechazo de los signos de poder, por el abandono de toda pretensión de grandeza, Juan XXIII animó a otro estilo, otro modo de vivir en la Iglesia. También fue él, por vez primera, el que habló de la «Iglesia de los pobres», manifestando que quería hacer bajar a la Iglesia de su pedestal, para que saliera al encuentro de los pequeños y los humildes²⁵.

²³ Cuán lejos estaba la Iglesia de situar el problema de la pobreza en el centro de sus preocupaciones queda bien expuesto, por ejemplo, en C. FUSER, *A economia dos bispos*, Bienal, São Paulo 1987; S. MICELI, *A elite eclesiástica brasileira*, Bertrand Brasil, Río de Janeiro 1988.

²⁴ En el s. XIX y sobre todo a comienzos del XX hubo ya un fuerte movimiento de sacerdotes y de laicos católicos hacia un socialismo cristiano. Sin embargo, Pío X lo metió todo en el saco del modernismo, condenó y destruyó el movimiento, que permaneció en la más estricta clandestinidad, resucitando solamente —pero bajo un rígido control— después de la I Guerra mundial. Cf E. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, 71-171. En Brasil se dejó oír la voz solitaria del P. Julio María. Nadie le hizo caso. Mucho menos buscaron inspiración en sus palabras. Cf *O catolicismo no Brasil*, Agir, Río de Janeiro 1950.

²⁵ Juan XXIII fue el primero que utilizó la expresión «Iglesia de los pobres», ya antes de la celebración del Vaticano II, como si hubiera querido proponer un tema fundamental para la asamblea conciliar. Fue el primero que habló de «sacudir el polvo imperial que, desde Constantino, se había ido depositando en la silla de Pedro» (Cf Y. CONGAR, *Pour une*

Su breve pontificado no bastó para polarizar las diferentes experiencias y orientaciones teológicas o pastorales existentes. Estas se expresan, por ejemplo, en opúsculos como los de P. Gauthier y de Y. Congar, ya en el contexto del Concilio²⁶.

Todo esto no fue suficiente para que el Concilio adoptara claramente una opción por los pobres. El tema se movió con fuerza entre los bastidores del Vaticano II, pero no logró imponerse²⁷. No obstante, hubo un grupo de obispos de todos los continentes que lo cultivaron y, al final del Concilio, se comprometieron a promover un nuevo estilo episcopal, más pobre y más comprometido con la causa de los pobres²⁸. Este grupo se mantiene hasta ahora. Inmediatamente después del Concilio los obispos de Latinoamérica asumieron el tema y, dentro del CELAM, prepararon la Conferencia de Medellín.

Medellín

Lo que no fue posible en el Vaticano II se llevó a cabo en Medellín gracias a la intuición y la perseverancia de algunos

Église servante et pauvre, Cerf, París 1963, 119; trad. esp., *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Estela, Barcelona 1964).

²⁶ Cf. P. GAUTHIER, *Jésus, l'Église des pauvres. Réflexions nazaréennes pour le Concile*, éd. univ., París 1962; «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et «l'Église des pauvres»*, Cerf, París 1965. Escribió este libro a petición del grupo de los obispos de «la Iglesia de los pobres». Cf. también Y. CONGAR, o.c.

²⁷ El 7 de diciembre de 1962, animado por el mismo Juan XXIII, el cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia —el «cardenal rojo»— les dirigió una vibrante llamada a los padres conciliares para pedir que el misterio de Cristo en los pobres estuviera presente en el centro de la doctrina de la Iglesia. Fue muy aplaudido, pero no tuvo mayores consecuencias. Este tema no estaba en la mente de la inmensa mayoría de los obispos, como tampoco lo estaba en el pueblo católico. Véase P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», 198-203.

²⁸ Se puede ver la lista de estos obispos en P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», 11.

obispos de diferentes regiones del continente americano. La opción por los pobres quería significar una transformación de la Iglesia para hacerla más accesible a los pobres, la adopción de una prioridad en la acción evangelizadora y la opción preferencial por la liberación de los pobres, es decir, por la transformación de la sociedad injusta²⁹.

De este modo el tema de los pobres entró a formar parte del discurso eclesial y, desde entonces, no ha desaparecido de él. Sin embargo, la realidad no siempre se corresponde con el discurso³⁰.

Después de Medellín, y por diferentes motivos, se produjo un fuerte movimiento de reacción que tuvo por objeto reducir el alcance de esta opción. La opción por los pobres se definió como preferencial, pero sin ser exclusiva ni excluyente. Así se encontró al lado de otras opciones como, por ejemplo, la opción por los jóvenes de Puebla³¹.

²⁹ Los teólogos latinoamericanos de la nueva generación asumieron inmediatamente el contenido de Medellín para salvaguardar toda su radicalidad. Los pobres del evangelio, los pobres de Medellín, son los pobres como categoría social, los pobres materiales, son los «Lázaro» de san Lucas. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971, 351-372; *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979, 199-210; *Evangelización y opción por los pobres*, San Pablo, Buenos Aires 1987; *Pobres y opción fundamental*, en I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium liberationis I*, Trotta, Madrid 1994², 303-321. Véase también J. PIXLEY-C. BOFF, *Opción por los pobres*, San Pablo, Madrid 1988².

³⁰ La acogida de Medellín fue muy desigual. Cf. E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*, Edicol, Méjico 1979; J. MARINS, *De Medellín a Puebla. A práxis dos Padres da América Latina*, Paulus, São Paulo 1979.

³¹ La primera reacción para vaciar el concepto de Medellín consistió en espiritualizar el contenido de la pobreza. De este modo todos pueden entrar en la categoría de los pobres y la opción preferencial se disuelve una vez que todos son iguales. La segunda reacción consistió en multiplicar las opciones preferenciales. Esto es lo que sucedió en Puebla, donde se añadió la opción por los jóvenes. En Santo Domingo las prioridades son ya tantas, que todo se ha convertido en prioritario. De este modo, la opción por los pobres deja de ser una amenaza para los católicos que pertenecen a las clases privilegiadas y que no quieren renunciar a sus privilegios.

Daba la impresión de que esta expresión —«opción por los pobres»— resultaba confusa para muchos, porque el mismo concepto de evangelización es algo confuso. Para muchos, la evangelización consta de dos partes relativamente autónomas: por una parte, el evangelio es una llamada a escoger el cielo y una invitación a entrar en él, y, por otra, el evangelio es expresión de la doctrina social. La primera parte —dicen— está dirigida a todos, pues la llamada a entrar en el cielo es para todos. En cuanto al aspecto social, hay una cierta preferencia por los pobres, en el sentido de que la llamada a la justicia favorece a los pobres. Desde estos presupuestos, la opción por los pobres se refiere exclusivamente a la segunda parte del evangelio.

Partiendo de estos dos evangelios es muy difícil darle sentido a la expresión «opción por los pobres». La fórmula se disuelve, como sucede, de hecho, en muchos discursos. La opción por los pobres sólo cobra sentido dentro de una concepción unitaria del evangelio y de la salvación.

En cualquier caso, Medellín tuvo tanta repercusión que la opción por los pobres entró a formar parte del temario obligatorio de la Iglesia universal. Ya no es posible ignorar o pasar por alto ese tema.

Las mismas entidades civiles, los políticos y los economistas profesan su propia opción por los pobres. La misma «teología» del capitalismo la defiende y ofrece un capitalismo consecuente como la única forma de llevar a cabo la opción por los pobres³². Un éxito tan rotundo inspira desconfianza; debe haber alguna confusión en la interpretación de la fórmula.

³² En Estados Unidos, bajo el impulso de Michael Novak y Peter Berger, nació una teología que hace del capitalismo el mejor medio de realizar la opción por los pobres. Cf. A. L. SHERMAN, *Preferencial Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*, Gran Rapids, Michigan 1992. Desde 1990, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional han adoptado el discurso de la opción por los pobres. Cf. WORLD BANK, *Assistance Strategies to reduce Poverty*, 1990; *Making Adjustment Work for the Poor*, 1990. Cf. M. CHOSSUDOVSKY,

El contenido de la antigua evangelización

En tiempos de la cristiandad, la evangelización se llevaba a cabo en nombre de la verdad. Se anunciaba, tanto a los pueblos que formaban la cristiandad, como a los otros recientemente descubiertos, que el cristianismo era la única religión verdadera, establecida por el Dios único y verdadero. Todos tenían que aceptar el cristianismo en su forma concreta, tal como se presentaba, porque esta era la voluntad de Dios. Rechazar el cristianismo y no someterse a la Iglesia era rebelarse contra Dios, cometer el peor de los pecados y merecer la condenación eterna.

La argumentación —llamada de preparación para la fe— consistía en demostrar que el cristianismo era la verdadera religión, así como también que la Iglesia católica era la única Iglesia querida por Dios. La evangelización se basaba en la verdad y rechazaba de antemano cualquier discusión que evocara las ventajas o tuviera en cuenta los intereses, aspiraciones u objeciones de los interlocutores. El evangelizador tenía que convencer, porque decía la verdad, y contra la verdad nadie puede presentar objeciones. La verdad exige el sometimiento de la mente y del modo de obrar, y nada más. El evangelizador hablaba con la seguridad que le confería la certeza de que predicaba la verdad. Para confirmar esta seguridad no tenía necesidad de preguntar a sus oyentes: sólo tenía que consultar a la autoridad que lo había enviado. Teniendo la certeza de que su mensaje coincidía con la verdad que defendía el magisterio, el misionero podía hacer frente con valentía a cualquier oposición, podía enfrentarse a cualquier resistencia, llegando incluso hasta el martirio.

La nueva evangelización, tal como la expone Juan Pablo

Les ruineux entêtements du Fond Monétaire International, Le Monde diplomatique (1992) 28-29.

II, presenta semejanzas considerables con el mensaje de la antigua cristiandad. La novedad de la evangelización actual residiría exclusivamente en las circunstancias exteriores. La novedad no afectaría en nada al contenido. En realidad, basta con leer el Catecismo recientemente publicado para ver que hay cambios en el contenido. Pero esos cambios no se presentan como tales; se da por supuesto que la Iglesia siempre ha enseñado lo mismo que enseña ahora, de tal manera que no hay variación en el contenido de la evangelización.

Parece ser que el Papa acusa la influencia de su experiencia personal y de los movimientos integristas —por ejemplo, el *Opus Dei* y *Comunión y Liberación*— con los que, en algunas ocasiones, ha manifestado sentirse identificado. Para estos movimientos, la evangelización consiste en proclamar la «verdad» con todo su rigor antimodernista, con la integridad de la herencia de la cristiandad. Repiten entusiasmados el desafío del integrista inglés del siglo pasado: *Credo quia absurdum*. Insisten en su negativa a cualquier concesión al mundo moderno³³.

Si la verdad todavía consiste en un bloque compacto, en un sistema cerrado y total, que los integristas quieren oponer al mundo, podemos sospechar que no llevará a cabo grandes conquistas, al margen de las minorías sectarias que podemos encontrar en cualquier religión, minorías para las que el amor

³³ La dura concepción de la verdad que se manifiesta en la encíclica *Veritatis splendor* opone una negación absoluta a todas las exigencias de la conciencia humana que se manifiestan por lo menos desde el Renacimiento. Hace de la verdad una «objetividad» pura, sin que, en ningún momento, se sepa de dónde procede este «objeto» de valor absoluto. Ahora bien, creer a ciegas ya no es creer, porque esto sería un acto de pura voluntad sin concurso alguno de la inteligencia. Es un sometimiento de la voluntad, pero no es convencimiento de la razón y, por tanto, no puede ser fe. Con este tipo de objetividad será muy difícil atraer a nuestros contemporáneos, quienes se sitúan precisamente en el extremo opuesto, en la pura subjetividad. En esta situación, con estos supuestos y con medios como estos, la reconquista de la cultura, como pretendían L. Giussiani y el movimiento *Comunión y Liberación*, no puede ser más que una ilusión.

a la verdad se suele confundir peligrosamente con el miedo de exponerse al encuentro con los otros³⁴.

La búsqueda de nuevos argumentos para una nueva evangelización

El pontificado de León XIII permitió que se expresaran aspiraciones nuevas y reflexiones críticas con respecto a la cristiandad y a la evangelización tradicional. Empezó a fraguarse una nueva evangelización cuya novedad no se refería simplemente a los aspectos exteriores, sino también al contenido del mensaje. Su novedad fue más profunda de lo que sería la de la nueva evangelización promovida un siglo después.

En aquel tiempo se sintió la necesidad de una nueva evangelización destinada al mundo moderno. La novedad tenía que tomar en consideración dos elementos básicos. En primer lugar, los hombres y mujeres modernos ya no iban a aceptar la vuelta a una cristiandad entendida como algo globalizante. En segundo lugar, los estudios críticos ponían de manifiesto que el evangelio de la cristiandad era muy diferente del evangelio cristiano primitivo y que ya no se podía presentar como evangelio de Jesucristo un mensaje tan marcado por una época histórica ya superada³⁵.

³⁴ Animada por movimientos integristas como *Comunión y Liberación*, durante la década de los 80 predominó un anuncio agresivo de la doctrina cristiana, por dura que esta resultara. Concluida esta década no se puede decir que los resultados obtenidos hayan sido positivos. La huida de católicos hacia otras confesiones o religiones y, sobre todo, la búsqueda de respuestas en el esoterismo, sigue en nuestros días, aunque se mantenga una minoría de fanáticos, como los jóvenes del *Opus Dei*, que acompañan al Papa en todos sus viajes para aclamarlo frenéticamente.

³⁵ La necesidad de una nueva evangelización aparece con el pontificado de León XIII; los católicos —los cristianos en general— sentían la necesidad de transformaciones profundas para poder evangelizar. Hoy en día, la nueva evangelización se presenta como un anclarse en el pasado, como si la totalidad del contenido del nuevo Catecismo fuera evidente.

Ante todo, era preciso tener en cuenta la oleada de subjetivismo, propio de la modernidad. También era necesario tener en cuenta la continuidad entre las disposiciones humanas fundamentales y las ofertas del cristianismo. Al principio, los requisitos de una nueva evangelización se presentaban en forma de una dialéctica entre immanencia y trascendencia. La immanencia estaba representada por las aspiraciones de los individuos, de los sujetos, y la trascendencia por el bloque de la cristiandad, presentado como un todo indivisible, como una objetividad que se impone.

Algunos filósofos cristianos —por ejemplo, M. Blondel, L. Laberthonnière, Von Hügel y otros— encarnaron las necesidades de la nueva evangelización en el mundo actual. Este movimiento fue interrumpido drásticamente por la represión antimodernista de Pío X, en nombre de los derechos de la trascendencia.

Cuarenta años después, tras un largo silencio, aparece nuevamente el problema. Una nueva generación de teólogos —la *Nouvelle Theologie* en Francia (Bouillard, De Lubac, Chenu, Congar...) y Karl Rahner y sus discípulos en Alemania— plantea nuevamente el problema del contenido de la nueva evangelización. El tema adquiere la forma de una dialéctica entre natural y sobrenatural, poniendo de manifiesto la continuidad entre ambos.

Un nuevo movimiento de represión durante el pontificado de Pío XII aborta de nuevo la iniciativa. El Papa no está dispuesto a asumir ningún riesgo en beneficio de una apertura hacia una nueva evangelización. La evangelización habría de ser la misma de siempre, lo mismo que la totalidad de la teología medieval. Es evidente que los teólogos romanos se habían dado cuenta perfectamente de que en las propuestas de los nuevos teólogos iba incluida la revisión de todos los contenidos de la teología medieval. Para impedir que esto fuera adelante decidieron cortar el problema de raíz.

Aunque los teólogos condenados tuvieran un papel relevante en el Vaticano II, se interrumpió todo este proceso, de

modo que el Concilio no tocó la teología medieval a no ser de un modo muy superficial. La novedad del Vaticano II fue la *Gaudium et spes*.

Se asistió a un fenómeno inédito: los teólogos que habían sido condenados anteriormente se convirtieron en los líderes oficiales del período siguiente. Sin embargo, el proceso que ellos habían iniciado ya había sido detenido, de modo que la herencia de la cristiandad tan sólo se modificó superficialmente.

Después del Vaticano II sigue habiendo una nueva generación de teólogos que expone las exigencias de una nueva evangelización en medio del mundo moderno. Una vez más, esta generación ha sido condenada o considerada sospechosa. Primero fue Hans Küng, luego E. Schillebeeckx y, con ellos, la revista *Concilium* y, últimamente, E. Drewermann. La cuestión sigue siendo la de la actualización de la nueva evangelización en nombre de las aspiraciones del hombre como sujeto.

El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* es la respuesta a las propuestas de elaboración de una nueva teología para la nueva evangelización.

El único aspecto del cristianismo que puede ser actualizado es la doctrina social de la Iglesia. El único lugar en el que se puede tener en consideración las aspiraciones del hombre moderno es la doctrina social. El evangelio permanece claramente dividido en dos partes: la parte dogmática, que sigue siendo igual que siempre, y la parte político-social, que trata de responder ajustándose a la evolución de los tiempos.

A finales del s. XIX se abrió un nuevo frente de crítica del contenido tradicional de la evangelización: tuvo lugar a partir de las ciencias históricas y literarias o, como se decía entonces, a partir de la «crítica». De hecho, la exégesis bíblica y los estudios históricos lograron poco a poco el reconocimiento de algunos derechos una vez superada la aguda crisis del antimodernismo. Exégesis y teología histórica consiguieron responder, en cierto modo, a las exigencias tradicionales

de las Iglesias protestantes desde la Reforma. Tanto la exégesis bíblica como la teología histórica llegaron a la conclusión de que el evangelio cristiano difiere bastante de la teología medieval y de la herencia estructural e intelectual de la cristiandad.

Sin embargo, todos los esfuerzos realizados fueron en vano. La exégesis y la teología histórica se abrieron camino, pero sin que nada nuevo tuviera lugar. Los textos conciliares asumieron algunas de sus conclusiones, pero en el fondo no cambió nada. Lo único que se consiguió fue que se afianzaran las dos teologías paralelas existentes en la Iglesia católica: una teología histórico-bíblica inútil, al no influir de modo efectivo en la vida real de la Iglesia y una teología dogmática-moral que prolonga imperturbablemente la teología medieval, como si nada hubiera pasado y como si no existieran ni la exégesis ni la teología histórica. Por eso, los estudios bíblicos e históricos apenas han tenido importancia en la evangelización. En la práctica todo siguió como siempre.

En el pontificado actual, los cien años de tentativas y propuestas de revisión de la evangelización realizadas se han visto despreciados y han sido rechazados como inútiles y peligrosos, y el proyecto de la nueva evangelización ha sido asumido por movimientos integristas que creen en la resurrección de la cristiandad y que no quieren más teología que la medieval, la que se estructuró y codificó en el concilio de Trento y en la escolástica del XVI. La nueva evangelización tiene que ser la antigua, es decir, la tradicional de la cristiandad. Consiste en proclamar de nuevo la «verdad» en su sentido objetivo de la Edad media y de modo íntegro y total. Por eso los estudios bíblicos e históricos no han tenido repercusión alguna en el mensaje que se ha venido proclamando. Es verdad que exégesis y teología histórica aterrizaron, en parte, en los textos del Vaticano II, pero fueron neutralizadas y, en la práctica, no ha cambiado nada.

La misma doctrina social se dividió en dos partes: lo que se refiere a la justicia social y es susceptible de evolución y

renovación, y lo que se refiere a la sexualidad, que ha sido fijado incluso con mayor rigidez que en la teología escolástica. En este aspecto, la verdad se aproxima al integristismo, porque no se hace concesión alguna a las «novedades modernas». En lo que se refiere a la mujer, su papel permanece dentro de los moldes tradicionales, lejos de los avances nacidos de los feminismos contemporáneos.

¿Por qué el interés por esta nueva evangelización ha sido, hasta ahora, tan limitado? (Las investigaciones sociológicas insisten en el fenómeno de alejamiento constante de la Iglesia). Los integristas y el mismo Papa parecen suponer que lo que falta es un espíritu de voluntad en los agentes de pastoral: falta convicción, energía, entusiasmo. Parecen suponer que si se proclamara con mayor energía la teología escolástica, superaría con éxito todas las resistencias. Parecen suponer que quinientos años de modernidad no exigen ningún cambio por parte de la Iglesia. La fe sigue siendo el mismo bloque de doctrinas escolásticas de siempre.

Después de 1960, la descolonización empezó a afectar a la Iglesia católica. La dirección de las Iglesias de las naciones recién emancipadas se puso en manos del clero local —al menos en cuanto a los puestos de dignidad oficial, no necesariamente en cuanto a la organización financiera—. Se empezó a hablar de inculturación. Hace más de treinta años que se presenta la inculturación como objetivo principal o, al menos, como primera condición de la evangelización. El Papa y la curia romana han adoptado el vocabulario, pero nada más, porque en el catolicismo la inculturación tiene unos límites estrechos: no se puede cambiar nada del Catecismo, no se puede tocar el Derecho Canónico, ni tampoco los libros litúrgicos (salvo, en este último caso, después de un complicadísimo proceso). La inculturación tiene que aceptar la herencia de la cristiandad de Europa occidental en su totalidad. Ni siquiera se puede buscar apoyo en la tradición oriental, como sería el caso del África negra más antigua, la Iglesia de Etiopía.

El Papa presenta a Asia como el mayor desafío para la misión del próximo siglo; pero da por supuesto que Asia aceptará un día toda la herencia de la cristiandad occidental. Sin embargo, no explica por qué el éxito de las misiones en aquel continente es tan escaso después de casi quinientos años de evangelización. Parece que no se le pasa por la imaginación que la rigidez de la «verdad» católica podría tener alguna responsabilidad en esa situación.

El nuevo pietismo católico

La «verdad» católica de la cristiandad escolástica nunca habría podido entusiasmar al pueblo. Por eso, en el seno de la cristiandad medieval surgió y se desarrolló la llamada *religiosidad popular*, tan estudiada en los últimos veinticinco años. Esta religiosidad popular se compone de santos que hacen milagros y que son venerados en sus santuarios o a través de sus imágenes en forma de novenas y otro tipo de celebraciones.

En algunas ocasiones se ha pensado que la religiosidad popular podría proporcionar una vía de entrada a los movimientos de liberación³⁶.

En Latinoamérica, la religiosidad popular, importada de la cristiandad medieval, ha sobrevivido más que en Europa. Sin embargo, su destino no puede ser diferente. Está inexorablemente condenada a desaparecer, sucumbiendo a la urbanización y a la modernización. En América Latina el principal agente de la decadencia de la religiosidad popular es la televisión. Esta religiosidad popular está en claro retroceso en todas las regiones. Donde parece que sobrevive mejor

es en Centroamérica o bien entre las comunidades indígenas³⁷. Se trata, simplemente, de una cuestión de retraso en el progreso; pero hay que contar con que la televisión llegará rápidamente a todos los rincones del continente, ofreciendo espectáculos mucho más interesantes que todos los cultos a los santos juntos.

Actualmente, en el interior, la religiosidad popular, que todavía se mantiene entre las personas de edad (no así entre los jóvenes), se ve acosada por el control de los políticos locales que la están convirtiendo en reuniones patrocinadas, entre otras, por las industrias cerveceras. (Las fiestas de los santos locales se están convirtiendo en el escenario donde compiten, en el Brasil actual, las grandes marcas de cerveza. Cada empresa cervecera trata de controlar el mayor número posible de santos patronos). En situaciones como esta, la religiosidad popular se degrada vertiginosamente.

En el s. XIX, y en la primera mitad del XX, el integrista católico renovado no podría haber triunfado de no haber ido acompañado por una revisión de la religiosidad popular. De hecho, para que pudiera subsistir la religión tradicional en decadencia, el clero suscitó nuevas formas de piedad. Esto se llevó a cabo por medio del culto al Sagrado Corazón de Jesús y de las devociones a María. Las apariciones de la Virgen constituyeron el principal elemento del nuevo pietismo popular: las apariciones de Lourdes y Fátima constituyeron los principales puntos de referencia, pero hubo muchas otras. Entre ellas, manteniendo el mismo espíritu, se recuperaron las figuras marianas nacionales.

Pero la piedad devocional centrada en las devociones a los Sagrados Corazones también entró en decadencia a partir de

³⁶ Principalmente en torno a Puebla, se desarrolló una teología de la religión o religiosidad popular. Los conservadores veían en ella una defensa contra la teología de la liberación y los defensores de esta un apoyo para los movimientos de liberación. Hoy en día ha decaído con tal fuerza que esta cuestión ha perdido relevancia.

³⁷ Los estudios más valiosos sobre la religiosidad popular provienen, precisamente, de los pastores que trabajan entre los indígenas. Entre estas comunidades nativas, muchos de los usos y costumbres de la Iglesia católica funcionan todavía como símbolos de la cultura indígena. Claro que esto vale principalmente para el culto a la Virgen de Guadalupe.

los 60. Actualmente permanece todavía en las generaciones de ancianos, pero los jóvenes ya no las conocen y atribuyen a los santuarios un significado diferente.

El lenguaje de la piedad devocional a los Sagrados Corazones no se corresponde con el modo de expresarse de las nuevas generaciones.

Se ha producido un vacío inmenso. La desaparición de los movimientos tradicionales de piedad ha originado la huida de muchos católicos que, en grandes masas, buscan en las nuevas Iglesias evangélicas lo que ya no encuentran en el catolicismo. Desde los comienzos de la Edad media, la Iglesia católica se ha visto siempre necesitada de un movimiento paralelo de piedad, de una religión paralela, aunque promovida por el clero, para poder convencer a las masas populares —e incluso a los laicos en general— puesto que los reyes profesaban la misma fe que el pueblo y desconocían el catolicismo escolástico de la jerarquía.

Hay quienes atribuyen a la teología de la liberación y a las CEB la responsabilidad de que se vacíen las iglesias, de la huida hacia «sectas» evangélicas y hacia las nuevas religiones. Si así fuera, estos fenómenos estarían presentes en São Paulo, pero en modo alguno se dejarían ver en Río de Janeiro, ya que en esta archidiócesis nunca se apoyó a la teología de la liberación ni a las CEB. Pero de hecho, el fenómeno es más intenso en Río que en São Paulo. Se trata de un fenómeno que afecta a toda Latinoamérica, aunque con matices diferentes según la tradición de cada región y su implicación en la modernidad. Además, la teología de la liberación y las CEB no han movilizado más que un 5% de la población católica y su presencia o ausencia no sirven para explicar comportamientos generales.

Lo que ha sucedido es que se han perdido las antiguas formas de la piedad popular católica, es decir, el catolicismo realmente popular, el catolicismo de la gente. La gente, los laicos, se encuentran sólo con el catolicismo oficial, escolástico, la «verdad» objetiva, pura y dura, sin alma ni sentimien-

tos, una liturgia oficial sin vida, una predicación árida y unas estructuras burocratizadas.

En efecto, en cuestión de treinta años, el clero se ha ido burocratizando cada vez más. Sus contactos con las personas reales son cada vez más escasos. Los sacerdotes se pasan todo el tiempo en tareas de administración, en las llamadas reuniones de pastoral, pero que, en realidad, son de administración, y en la celebración de unos sacramentos cada vez más rituales y carentes de arraigo en la vida comunitaria.

Los laicos se sienten abandonados; nada ha sustituido el culto al Sagrado Corazón o los cultos marianos. Ya no hay nada que despierte y canalice la emoción religiosa. Los nuevos sacerdotes no saben que la teología que han aprendido en el seminario nunca llevó a nadie a convertirse, y nada ofrecen a los fieles, que piden pan y reciben piedra. Los profesores olvidaron enseñarles que, desde el comienzo de la cristiandad, hay un dualismo en el catolicismo entre dos evangelios: un evangelio escolástico para el clero y un evangelio pietista, devocional, para el pueblo³⁸.

La Renovación carismática en el ámbito católico surgió en el momento preciso: cuando los católicos esperaban ansiosamente la propuesta de nuevas formas de piedad popular. No fue la necesidad la que creó el fenómeno, pero la necesidad sí que explica el éxito fulgurante de la Renovación carismática, que ofrece pan a los que sólo habían recibido piedras. Con toda tranquilidad podemos garantizarle al movimiento de Renovación carismática un futuro amplio, hasta que aparezca una nueva forma de piedad popular. De momento está llenando el gran vacío que existía³⁹.

³⁸ Existe un silencio generalizado acerca de las devociones populares del último siglo (1860-1960). Cf. L. J. ROGIER-R. AUBERT (dirs.), *Nueva historia de la Iglesia* V, 121-129.

³⁹ La Conferencia Episcopal Brasileña acaba de publicar un documento muy completo sobre la Renovación carismática en Brasil. Sin em-

Algunos dicen: ahora es cuando he aprendido a rezar, ahora es cuando he aprendido a conocer a Jesús, he aprendido a adorar a Dios y cantar sus alabanzas. En la Renovación carismática, el cristianismo se convierte en subjetividad y ofrece los medios de expresión religiosa a un deseo de piedad que se encontraba reprimido por falta de recursos expresivos.

Otros muchos católicos —millones— han ido buscando lo mismo en las Iglesias evangélicas pentecostales: el reconocimiento de su subjetividad, la posibilidad de una religión en la que la persona del laico vale, es apreciada y reconocida, se puede expresar y puede actuar.

La permanencia de las devociones populares en el pasado alimentó y sostuvo la ilusión de que la fuerza de la Iglesia católica le venía de su firmeza en la defensa de la «verdad» objetiva. Pero es sólo un espejismo, porque el pueblo, los laicos, nunca llegaron a conocer esa verdad y no le dieron mucha importancia. El catolicismo les ofrecía una religión paralela a base de emociones, sentimientos y el reconocimiento de la propia subjetividad. Una vez que la Iglesia se encuentra sólo con su catecismo, su liturgia y sus estructuras, está perdida.

Hoy en día, la Renovación carismática viene a frenar la fuga hacia otras Iglesias y a renovar la piedad popular católica.

Sin embargo, esta solución tiene sus límites. El evangelio que proclama y vive resulta excesivamente subjetivo. Las referencias a la verdadera tradición bíblica y patristica son débiles y escasas. La importancia que se da a la emoción re-

bargo se mantiene el problema de un paralelismo de hecho. Este paralelismo no se puede resolver con medidas administrativas porque no se trata de decisiones de la voluntad. Se trata de un dualismo de hecho, entre dos religiones o dos expresiones del cristianismo. La cuestión está planteada: ¿vamos a asistir a un nuevo episodio de paralelismo entre religión parroquial y religión de los consagrados como el que existió desde el s. XIII hasta el XX? ¿Es posible una conciliación, una fusión, una inculturación tal que el movimiento carismático y la parroquia sean una sola cosa?

ligiosa individual y colectiva no deja de ser una gran debilidad. Se renueva, una vez más, la limitación de todos los movimientos católicos de piedad. Además, los pietismos se limitan a acciones a corto plazo, no forman un pueblo activo en la historia. La permanencia del objetivo de la cristiandad por parte del clero no les deja otra alternativa. El clero bloquea la acción histórica. La culpa no es de los carismáticos.

De este modo tenemos frente a frente un objetivismo implacable, que se presenta como el evangelio del clero y un subjetivismo radical, que es el evangelio que vive el pueblo, los laicos en general.

¿No cabe otra alternativa? ¿Acaso la nueva evangelización consiste en la divulgación de las experiencias religiosas carismáticas, en la difusión de un nuevo pietismo católico?

Algunos consideran que la alternativa realmente no existe: o esto o nada. No obstante, conviene examinar las demás posibilidades. A pesar de las restricciones es muy posible que en la práctica, de hecho, durante una generación, la nueva evangelización sea obra y tarea de los movimientos de piedad basados en la experiencia religiosa. Pero puede que esta solución no sea del agrado de todos. Puede que, como alternativa, sea viable, aunque condenada a ser minoritaria.

La tradición del «humanismo cristiano»

Usamos la expresión, un poco obsoleta, de «humanismo cristiano» para indicar que determinadas opciones contemporáneas hunden sus raíces en el pasado de la Iglesia y no son novedades sospechosas.

Los historiadores han investigado los orígenes del humanismo cristiano y han encontrado precursores en la Edad media, sobre todo en la tradición tomista; también han encontrado raíces ya en la patristica griega y latina. No obstante, el fenómeno propiamente dicho no aparece hasta los comienzos de la modernidad, en los ss. XV y XVI.

El humanismo cristiano fue la gran víctima de la lucha entre reforma y contrarreforma. En la Iglesia católica quedó relegado a un papel secundario entre el objetivismo integrista dominante y un subjetivismo pietista casi universal. La «tercera vía» constituyó la minoría que consiguió sobrevivir, con muchas dificultades, en medio de estos dos polos tan poderosos⁴⁰.

Una minoría compuesta por algunos clérigos críticos y algunos laicos religiosos estaba convencida de que existía una posibilidad de conciliar las aspiraciones del ser humano con la revelación de Dios. Llegaron a la conclusión de que en el evangelio se podían conciliar la palabra de Dios y los deseos del ser humano, que era posible conjugar la objetividad con la subjetividad. Pero esa conciliación exigía una crítica de la cristiandad y una vuelta a los orígenes del cristianismo; exigía, también, una investigación profunda de las aspiraciones humanas fundamentales. Consideraban que el evangelio de Jesús también consistía en la satisfacción de los deseos humanos más profundos. En un mismo acto de fe, el cristiano podía aceptar la palabra de Dios y reconocerse a sí mismo.

Los humanistas tuvieron que luchar para sobrevivir ante los ataques de la reacción postridentina —el primer integrista católico que pareció triunfar en el s. XVII—. Después tuvieron que luchar también contra el espíritu de la ilustración que criticaba radicalmente a las Iglesias. No obstante, existió un iluminismo cristiano en el s. XVIII que se prolongó durante la primera parte del XIX y que sucumbió luego ante el nuevo integrista que se implantó con Pío IX. Newman consiguió sobrevivir, a duras penas, prácticamente aislado y oprimido entre un integrista romano orgulloso de sí mismo y una devoción popular basada en las emociones y sin contenido intelectual.

Siguiendo la brecha abierta por León XIII, aparece, a

⁴⁰ Para el conflicto entre el humanismo y la contrarreforma católica, cf M. BATAILLON, *Erasmus y España*, FCE, México 1950.

comienzos del s. XX, un nuevo humanismo cristiano. En esta ocasión no se trata ya de un humanismo individual, como hasta entonces. El nuevo humanismo nace con características políticas. Nace en forma de democracia cristiana⁴¹.

La democracia cristiana fue mucho más que un simple partido político. Fue una verdadera evangelización. Pretendía crear un nuevo modelo de sociedad que tuviera una doble inspiración: el mensaje evangélico y las aspiraciones del hombre moderno.

Quería ser una manera cristiana de estar en el mundo y de participar de él. Los fundadores de la democracia cristiana querían hacer política para ser cristianos. Consideraban que no se podía ser cristiano sin vivir la política y que esta participación en la política sería la verdadera evangelización del s. XX.

La democracia cristiana tuvo que luchar para verse aceptada por los papas y los obispos. En realidad sólo fue bien recibida a partir de 1944, aunque en Latinoamérica la resistencia de los católicos conservadores duró mucho más tiempo. En Chile llega a ser aceptada tan sólo en vísperas de los años 60.

La democracia cristiana compromete a partidos políticos, pero también engloba movimientos intelectuales, el sindicalismo cristiano, una gran variedad de asociaciones, cooperativas y movimientos económicos y culturales.

La democracia cristiana era todavía un movimiento humanista burgués en cuanto a su origen e inspiración. Estaba dirigida por la burguesía cristiana inspirada en la ilustración y en la modernidad.

⁴¹ Son varios los movimientos que animan los ss. XIX y XX: el liberalismo católico, el catolicismo social, la democracia cristiana... Hay una cierta continuidad entre ellos, en el sentido de que todos quieren evangelizar el mundo, es decir, llevar a cabo una reevangelización de Occidente, principalmente a través del compromiso en el mundo, por medio de la política en el sentido amplio de la palabra. En lugar de apoyarlos, la jerarquía apenas toleró estos movimientos que atravesaron por fases de condena, pero que, a pesar de todo, lograron resurgir.

Desde sus comienzos, la democracia cristiana se vio ante el desafío del socialismo. En los países latinos y germánicos el socialismo había nacido del liberalismo anticlerical y, en muchas ocasiones, anticristiano y antirreligioso. Ya en 1917 el modelo soviético se presentó como la figura concreta del socialismo y la democracia cristiana se vio obligada a una lucha de resistencia contra el comunismo y, por extensión, contra el socialismo.

Sin embargo, los enfrentamientos contra el comunismo no podían acaparar totalmente la atención. A lo largo del siglo, en numerosas ocasiones apareció el reto de un humanismo cristiano obrero, proletario o popular. Este fue el proyecto de la JOC, pero también el de varias iniciativas aisladas.

En varios momentos, algunos grupos izquierdistas cristianos trataron de franquear los límites clasistas de la democracia cristiana. En la práctica, lograron mantener con dificultad su propia identidad y al fin fueron absorbidos por movimientos comunistas o socialistas —llamados marxistas—, ateos de hecho o totalmente secularizados.

En Francia, inmediatamente después de la II Guerra mundial, se dio el caso de la *Jeunesse de l'Église*. Después vino el caso ejemplar de la Acción Popular de Brasil, integrada oficialmente en el Partido Comunista de este país. Tenemos el caso del MAPU en Chile y de muchos otros grupos menos significativos en casi toda Latinoamérica.

El Vaticano II se desarrolló en una fase de optimismo en el mundo y, gracias a ello, pudo adoptar algunas posturas que apartaron a la Iglesia del pesimismo histórico fundamental denunciado con tanta claridad por Juan XXIII. En cierto modo, con el Vaticano II y la *Gaudium et spes*, la Iglesia asumió —al menos en teoría— algunos de los postulados fundamentales de la tradición humanista cristiana. Anteriormente nunca había ocurrido algo semejante, y esta postura no deja de constituir un signo claro y evidente.

El humanismo cristiano del Vaticano II alcanzó su punto culminante en el discurso final de Pablo VI el 7 de diciem-

bre de 1965. Contiene algunas frases dignas de consideración: «Todo lo que hemos dicho sobre el Concilio y lo que podemos decir aún en lo que se refiere a su valor humano, ¿desvió acaso la mente de la Iglesia en el Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? No la desvió sino que la encaminó precisamente en esa dirección». «La religión católica y la vida humana están unidas entre sí por una alianza amiga y ambas persiguen al mismo tiempo un único bien ciertamente humano; es decir, la religión católica es para la humanidad y es, en cierto modo, la vida del género humano». Estas expresiones traducen con exactitud el programa secular del humanismo cristiano. El antropocentrismo cristiano era precisamente uno de los temas preferidos de K. Rahner y de su discípulo R. Metz. La teología humanista desembocaba finalmente en el discurso final de Pablo VI. Fueron momentos de euforia e ilusión. De este modo, la «tercera vía» del humanismo cristiano recibía sus credenciales oficiales y ganaba en credibilidad.

En el contexto del Vaticano II fue posible franquear las barreras que impedían el diálogo con el socialismo. Se puso de manifiesto que el anticomunismo no era suficiente. No tenía respuesta para todas las preguntas. El socialismo no era solamente la característica del mundo soviético diseminada por todos los continentes. Era también una reafirmación de la humanidad de los proletarios, de los trabajadores, de los marginados. ¿Asumía el humanismo cristiano de la democracia cristiana a las gentes trabajadoras? No consta que así fuera.

Finalmente, la cuestión se propuso en Latinoamérica, en África y en Asia bajo la forma de «teología de la liberación». Había que procurar que en el Tercer Mundo se diera el encuentro entre las aspiraciones de los pueblos y la palabra de Dios. La búsqueda de una simbiosis entre la fe y las profundas aspiraciones humanas se llevaría a cabo a través de los pobres dominados y explotados del Tercer Mundo.

Las teologías de la liberación dieron un paso decisivo porque ampliaron las perspectivas de una «tercera vía». En lu-

gar del humanismo burgués de la democracia cristiana, buscó sus raíces en el humanismo popular. La alianza entre las aspiraciones humanas más profundas de los pueblos dependientes y la fe cristiana se llevaría a cabo en los pobres de Latinoamérica. La teología de la liberación y las formas de praxis cristiana correspondientes (CEB, etc.) se situaban en una larga tradición cristiana, pero se daba un importante paso hacia adelante, un paso que no había sido posible en Europa, evidentemente a causa de la prioridad anticomunista.

La teología de la liberación, las CEB y otros movimientos en la misma línea pagaron un precio muy alto por haber abandonado la prioridad anticomunista. Hasta cierto punto, fueron desterrados de la Iglesia hasta nuestros días. En el momento presente, es posible hablar de teología de la liberación en Europa y en Estados Unidos, pero no se puede hablar de ella en Latinoamérica sin ser inmediatamente arrinconado y marginado. Diez años después de la famosa Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sus efectos han sido devastadores. En el año en que escribimos estas líneas (1995), en Latinoamérica estamos volviendo hacia una rígida polarización: integrismo clerical *versus* pietismo carismático —sin apenas otras realidades entre ambos—. La alternativa del humanismo cristiano, tan presente en el Concilio, ha sido reducida al silencio.

Sin embargo, sobran motivos para creer que el futuro caminaría en este sentido. Una experiencia de Dios desde lo emocional no puede ser la base de unos cimientos sólidos y duraderos. El integrismo objetivista, por su parte, alimenta un rechazo que aumenta cada día más. La tarea presente consiste en reconstruir la tercera vía alternativa.

Una nueva evangelización de verdad necesita del anuncio de un evangelio que sea voz de Dios y voz humana, palabra de Dios al encuentro de la palabra humana.

CONCLUSIÓN

La Iglesia católica asumió el reto de una nueva evangelización en el ámbito de la antigua cristiandad desde la Revolución francesa, hace ya doscientos años. Desde entonces, la nueva evangelización se ha intentado realizar siguiendo tres orientaciones diferentes.

Ha existido —y existe todavía— una nueva evangelización que consiste en reafirmar la antigua cristiandad, en la que el evangelio era uno solo, uno solo era el mensaje que incluía el dogma, la moral, los sacramentos y toda la organización de la cristiandad. El cristianismo se identificaba con la teología medieval, con el derecho del concilio de Trento, con la moral tradicional de la sociedad feudal de tipo patriarcal, con el derecho divino de los reyes que profesaban el catolicismo y con toda la estructura social del mundo cristiano. Nadie pensaba en la distinción entre una doctrina teológica y una doctrina social.

Del mismo modo, la evangelización conservadora consistía en invitar a los pueblos a que volvieran a la antigua cristiandad. Es evidente que este tipo de predicación llegaba a las clases sociales tradicionales: campesinos y aristocracia tradicional.

Con León XIII se produce una distinción en el mensaje de la Iglesia: por una parte, habría una predicación «teológica» (dogma, moral, sacramentos); por otra, habría una «doctrina social». Desde entonces la evangelización ha incluido las dos partes: una teológica y otra social. Para los conservadores, la doctrina social de la Iglesia tenía por objeto restaurar una realidad equivalente a la cristiandad. Si bien era imposible restaurar el monopolio religioso de la Iglesia católica y los privilegios del clero, al menos los católicos podían emplear los medios de la sociedad secularizada a su disposición para defender o reconquistar unas condiciones más ventajosas para la Iglesia y conseguir que las leyes de los Estados secularizados sancionaran el mayor número posible de

exigencias cristianas en la leyes civiles (lucha contra el divorcio, sustentación del clero, etc).

Esta opción por la nueva evangelización se puso de manifiesto en la actuación de los partidos conservadores, tanto en Europa como en Latinoamérica. La jerarquía aceptó y buscó la alianza de los regímenes fascistas que le ofrecían condiciones favorables (Italia, España, Portugal, Polonia, Croacia, Eslovaquia, Hungría, Austria...). Pío IX y Pío X optaron por esta línea y, en buena medida, también Pío XI, Pío XII y Juan Pablo II. Dentro de este marco, la evangelización exigía por parte de la Iglesia la recuperación del dominio o del control —o al menos de una profunda influencia— de la cultura dominante. Era, y todavía es, una evangelización con fuertes elementos políticos, aunque poco explícitos.

El argumento de esta evangelización era el anuncio de la «verdad», es decir, de la objetividad de un catolicismo enunciado concretamente en la teología escolástica (asumida en gran parte por el concilio de Trento).

Al lado de esta evangelización a través de la objetividad, hubo una evangelización por medio de la subjetividad. Fue la época en que se difundió la nueva piedad popular de las devociones al Sagrado Corazón y a la Virgen (apariciones). Esta evangelización de tipo pietista logró reforzar la fidelidad del mundo rural tradicional y de las clases medias de las ciudades, quedando excluidas tan sólo la burguesía y la clase obrera, las nuevas clases de la modernidad.

Finalmente hubo —y todavía hay— una «tercera vía». A falta de una denominación consagrada por los historiadores, se le ha dado el nombre de «humanismo cristiano». A partir de la Revolución francesa, algunos católicos llegaron a la conclusión de que era imposible convertir a las nuevas clases sociales —tanto la burguesía como la clase obrera— a la antigua cristiandad. Era preciso acercarse al mundo moderno, escuchar las exigencias de la nueva ciencia, de los nuevos valores, de las aspiraciones de la gente. Así trataron de incul-

turar el catolicismo en el mundo moderno. Durante todo el s. XIX no fueron más que personalidades aisladas. Intentaron dialogar tanto con los liberales como con los socialistas. Hubo un «liberalismo católico», un «catolicismo social», un «socialismo religioso», grupos de «sacerdotes demócratas», y otros por el estilo.

León XIII se mostró un tanto aperturista, les concedió una libertad de expresión que no habían disfrutado antes. Se produjo una aproximación a todos los ámbitos de la modernidad. Se intentó reformular el evangelio de modo que fuera comprensible para los que tuvieran un espíritu moderno.

León XIII se inclinó ante el hecho de la ruina efectiva de la antigua cristiandad, y permitió que se elaborara una teología liberal y una doctrina social que prescindía de la antigua organización de la cristiandad. Se hizo hincapié en dos aspectos de la evangelización: un aspecto teológico y otro social —no había ya una cristiandad que uniera estos dos aspectos—.

Pío X detuvo este proceso de evolución. En primer lugar, con la condena del modernismo paralizó cualquier tipo de diálogo teológico. También el dogma quedó paralizado, ya que la teología no tenía capacidad de evolución. La condena del modernismo deja sentir sus consecuencias hasta nuestros días. De hecho impidió que el Vaticano II entrara en cuestiones teológicas (excepción hecha, en cierta medida, de la eclesiología). En segundo lugar, Pío X bloqueó todo diálogo con el socialismo, abriendo de par en par las puertas a un liberalismo asustado por los socialistas, un liberalismo semiconservador. Desde entonces, la doctrina social de la Iglesia se ha inclinado más a la derecha que a la izquierda —que suponía la amenaza socialista, identificada con el ateísmo—.

El Vaticano II y el pontificado de Pablo VI trataron de abrir la doctrina social a un diálogo con el mundo moderno (*Quadragesima adveniens*). De este modo dieron su apoyo a la «tercera vía».

Sin embargo, durante todo el siglo XX —a pesar del Vaticano II, de Juan XXIII y de Pablo VI—, la «tercera vía», la vía del diálogo con el mundo moderno y de la inculturación en la modernidad, nunca dejó de ser —de hecho— un fenómeno minoritario. En diversas ocasiones ha tenido que padecer fuertes represiones. Hasta ahora no ha logrado que se lleve a cabo una valoración crítica de la teología escolástica y de su «objetividad» dogmática. La sospecha de «modernismo» sigue estando muy presente. Y, en lo que se refiere al mensaje social, siempre ha tratado de dar la interpretación más favorable posible a la doctrina social de la Iglesia.

He aquí el «*status questionis*» al final del s. XX. Históricamente, el problema de la nueva evangelización está condicionado. No se arranca de cero. Existen tres tradiciones de nueva evangelización. Las tres siguen vivas hoy en día. En el momento presente, la tradición de la piedad popular parece ser la más fuerte gracias a la renovación carismática y a otros movimientos basados en la subjetividad religiosa. Es en este contexto donde queremos situar los nuevos signos de los tiempos que van a condicionar la evolución posterior y nuestras opciones en el presente.

En el capítulo anterior se han puesto de manifiesto dos de los desafíos a los que la Iglesia todavía no ha dado una respuesta satisfactoria a lo largo de los últimos siglos. El primero de ellos es la división del evangelio en dos ámbitos y la división de la evangelización en dos operaciones cuya articulación sigue siendo dudosa. El segundo desafío es la búsqueda de una vía de mediación o síntesis entre el integrista objetivista y el pietismo subjetivista en la presentación del evangelio. Una cosa es segura: para evangelizar eficazmente, la Iglesia necesita saber en qué consiste el evangelio, qué es exactamente, si tiene una sola meta o dos diferentes, si hay un solo evangelio o si hay dos (uno más importante y otro de menor importancia).

En este capítulo trataremos de abordar el segundo de los desafíos y de retomar la alternativa que los cristianos más moderados, más pacíficos, están buscando desde el final de la Edad media. ¿Es posible integrar en el mismo evangelio las aspiraciones humanas y la revelación de Dios? Intentaremos demostrar que la Biblia ha mostrado el camino y que el evangelio de la libertad responde a los deseos humanos más profundos, de hoy y de siempre, sintetizando del mejor modo posible, las afirmaciones del Nuevo Testamento. Es verdad que el evangelio de la libertad fue a menudo ocultado o ensombrecido en la época de la cristiandad, pero nunca que-

dó completamente olvidado. Siempre hubo testigos de este evangelio, incluso en las épocas más difíciles. La tercera alternativa que estamos buscando se encuentra en la Biblia y en la tradición auténtica de la Iglesia.

EL EVANGELIO DE JESUCRISTO

En general podemos afirmar que los textos del magisterio que tratan de la evangelización no definen el contenido del evangelio. ¿Acaso porque presuponen que el contenido del evangelio es tan evidente y conocido que no es necesario recordarlo? ¿O es que para los autores el sentido es tan obvio que ni se les pasa por la imaginación el exponerlo? Lo más probable es que para los redactores de esos textos el evangelio es lo mismo que toda la doctrina católica, es decir, la teología escolástica, el catecismo de la cristiandad.

En cualquier caso, un documento de tanto valor y tanta riqueza como la *Evangelii nuntiandi* (EN) no dice en qué consiste el evangelio. El documento de Santo Domingo, cuya parte principal está dedicada a la nueva evangelización, tampoco explica en qué consiste el evangelio. El papa Juan Pablo II repite incesantemente su invitación a la nueva evangelización, pero tampoco dice qué es el evangelio. Parece que se da ya por supuesto que el evangelio es todo el conjunto doctrinal existente, podríamos decir que es todo el Denzinger.

En el Nuevo Testamento, el evangelio es siempre una fórmula sencilla, de gran repercusión; es el anuncio de un bien que se puede identificar inmediatamente.

La formulación más antigua del evangelio es la de san Pablo. La expresión más fuerte del evangelio paulino se encuentra en la Carta a los gálatas. En cierto modo, la Carta a los romanos viene a ser como una larga exposición de lo que es el evangelio en san Pablo. Pero Romanos no hace sino retomar, desarrollar y defender las afirmaciones, más breves, de Gálatas. Esta última carta es más radical, con mayor reso-

nancia. En sus páginas, el evangelio de Pablo se encuentra condensado con mayor claridad y radicalidad¹.

Es evidente que, para Pablo, el evangelio anuncia e introduce en la vida del autor un corte radical. El evangelio es la palabra que provoca una ruptura en la vida. El evangelio implica el rechazo y abandono del sistema de vida llevado hasta entonces y supone la adopción de un nuevo sistema de vida.

Ahora bien, el evangelio de Pablo es el anuncio de la libertad. Anuncia el paso de un sistema de vida caracterizado por la esclavitud a una vida de libertad. Según Pablo, todo puede resumirse en una palabra: libertad. Todos los demás elementos del cristianismo cobran luz a partir de este enunciado fundamental. Todo lo demás desemboca en la libertad y sólo lo que construye la libertad puede calificarse de cristiano.

«Hermanos, vosotros habéis sido llamados a ser hombres libres» (Gál 5,13). «Cristo nos ha liberado para que seamos hombres libres; permaneced firmes y no os dejéis poner de nuevo el yugo de la esclavitud» (Gál 5,1).

Pablo toma la palabra «libertad» en un sentido muy amplio y le confiere un alcance radical. Para él, la libertad es suficiente para marcar la distancia que separa al judaísmo histórico del evangelio de Jesús. La libertad es la característica que determina la totalidad del modo de ser del discípulo de Jesús.

Sería inútil tratar de reducir el alcance de la libertad paulina, como referida solamente a algunas prácticas judías que han quedado sin valor, como es el caso de la circuncisión. En realidad, la libertad de Jesús lo transforma todo, todas las relaciones humanas, hasta el punto de que Pablo pue-

¹ En el mundo católico, el exégeta contemporáneo que volvió a situar el tema de la libertad en el centro del evangelio paulino fue el jesuita S. Lyonnet. Publicó un primer artículo al respecto en la revista *Christus* 4 (1954) 6-27, que más tarde fue incluido en la obra conjunta I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1966, 175-202.

de proclamar: «No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Ya no somos esclavos de Dios, sino que somos sus hijos. El hijo participa de lo que es del padre, es heredero, es prácticamente igual (Gál 4,1-7).

El anuncio de la libertad no es proclamarla como hecho consumado, sino como una vocación². Todos están llamados a la libertad; a todos se llama a aceptar la libertad, lo que implica la superación del miedo a ser libres y la conquista de esa misma libertad.

Sin duda alguna, la libertad es aquella realidad que toca lo más íntimo del ser humano moderno. El deseo de libertad tiene su raíz en lo más profundo del ser humano y nunca desaparece totalmente aunque algunas personas destruyan su propia personalidad.

No podemos dar por supuesto que la libertad de san Pablo coincida exactamente con la libertad de los modernos; es más, hay grandes diferencias entre la libertad que defendía san Pablo y los aspectos propios de la libertad moderna. Sin embargo, tampoco podemos negar que exista una profunda afinidad. Desde el evangelio de la libertad resulta más evidente la continuidad histórica entre el cristianismo y las aspiraciones modernas de libertad y la permanente «actualidad» del mensaje cristiano.

La libertad que propone Jesucristo es una vocación, una tarea. Es un don de Dios, es el nombre paulino del reino de Dios. Como todos los demás dones de Dios, nunca llega a cumplirse totalmente en esta tierra. No obstante, es el dinamismo fundamental que orienta toda la búsqueda de los hombres, toda la aventura de la humanidad, la tragedia de la vida humana. Es una tarea siempre inacabada, una promesa nunca cumplida, un objetivo nunca alcanzado, pero sin ella, la vida no tendría sentido.

² CfE. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Mohr, Tübinga 1968; (trad. esp., *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1974).

La libertad es utopía y realidad al mismo tiempo. Utopía porque nunca se encuentra en estado puro, acabado, completo. Realidad, porque la búsqueda de la libertad está presente en toda actividad humana como aquello que le da energía, valor y sabor.

Por esta razón Pablo define la libertad como vocación, como llamada. La vocación es tan fuerte, tan exigente, que los gálatas no pueden mirar hacia atrás, no pueden volver a un estado de esclavitud, inferior al estado de libertad al que han sido elevados.

¿Por qué este evangelio de la libertad es tan poco conocido entre los católicos? Con una certeza absoluta, podemos afirmar que si se preguntara a los católicos cuál es la palabra que mejor resume lo esencial de su cristianismo, pocos dirían que es la «libertad».

Por el contrario, la mayoría piensa que el cristianismo es, más que nada, una ley, una obligación, un deber. Viven su pertenencia a la Iglesia cristiana como la aceptación de una ley. Muchos emplean la siguiente expresión: «Nací en la ley católica y quiero morir en ella». Para estas personas, el cristianismo es un conjunto de dogmas que la inteligencia debe aceptar, aunque no los entienda, un conjunto de preceptos morales a los que hay que someter la propia conducta, aunque no se esté de acuerdo con ellos, y un conjunto de prácticas rituales que hay que cumplir, aunque no se sepa lo que significan. Lo propio de la fe sería aceptar sin comprender y en contra de los propios deseos. Durante mucho tiempo se exaltó la mortificación de la inteligencia y voluntad propias como la actitud religiosa fundamental del cristiano, como un signo de perfecta adoración al Dios único. Muchos de los católicos tradicionales hicieron propias estas doctrinas.

Si así fuera, ¿dónde estaría la buena noticia? Muchos católicos renuncian a ser misioneros porque tienen la impresión de que su religión, lejos de ser una buena noticia, es una noticia triste y no tiene el valor de proclamarla.

El hecho de que entre los católicos se conozca tan poco

el evangelio de san Pablo no es sólo cuestión de ignorancia o de que se haya ocultado sistemáticamente³. El mensaje de san Pablo fue dejado a un lado y se sustituyó por una ley cuya inspiración probablemente se debía más al Antiguo que al Nuevo Testamento.

En sus últimas obras, J. L. Segundo manifiesta su sorpresa ante el redescubrimiento del evangelio de san Pablo⁴. Se pregunta cómo fue posible que el conjunto de la organización eclesiástica (catequesis, predicación, liturgia) ocultara lo que en el Nuevo Testamento aparece como el centro y el alma de la novedad cristiana.

Podemos imaginar que los obispos de aquella época no ocultaron el evangelio de un modo consciente e intencionado. Esta desviación se realizaría de modo inconsciente como consecuencia de los nuevos contextos sociales y culturales. En el seno de la cristiandad, en la que hay un abismo que separa a la jerarquía del pueblo, la libertad se había convertido en algo incomprensible, en algo totalmente borroso porque ya no se correspondía con la experiencia vivida. La filosofía griega, por su parte, ignora la libertad en el sentido bíblico al no saber qué hacer con ella. Por esta razón, la teología escolástica nunca supo apreciar ni entender la libertad⁵.

Para los griegos, para el imperio romano, para la cristiandad oriental bizantina y la cristiandad germánica de Occidente el valor supremo es el «orden» (el orden en el universo, en la sociedad, en la vida personal). Dios es el fundamento del orden en todos sus niveles. Dios quiere que los hombres vivan dentro del orden. En la ideología del orden no hay lu-

³ Cf J. M. AUBERT, *La morale catholique est-elle évangélique?* en C. YANNARAS-R. MEHL-J. M. AUBERT, *La loi et la liberté. Évangile et morale*, Mame, Tours 1972, 119-158.

⁴ Cf J. L. SEGUNDO, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994, 11-18.

⁵ Cf J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Sal Terrae, Santander 1993, 52-54, 77-85; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/2*, Cristiandad, Madrid 1982, 625-670.

gar para la libertad. Todo lo más, puede existir la libertad de obedecer y someterse al orden. De este modo, durante siglos, la única libertad que reivindicó la cristiandad fue la libertad de profesar la religión católica, la libertad de la Iglesia, es decir, la libertad de obedecer a la Iglesia como parte del orden del mundo.

Después de tantos siglos de cristiandad, heredera del imperio romano cristiano, la libertad se convirtió en algo tan ajeno al cristianismo que muchos llegan a sospechar que pueda tratarse de una de las armas del enemigo y consideran que la libertad es un movimiento en contra de Dios. Durante siglos, los cristianos pusieron sus tropas más fieles al servicio de los conservadores; los mismos partidos cristianos se autodenominaron «conservadores», como resultado de la poderosa identificación del cristianismo con el orden establecido y de la libertad con la antirreligión.

Sin embargo, en el cristianismo primitivo el valor supremo no era el orden, sino la libertad; la ley no tenía la última palabra en la religión. Todo lo contrario, la ley estaba subordinada a la libertad. No obstante, es comprensible que no resulte fácil darle la vuelta a una situación tan arraigada en la historia.

Por eso, el evangelio de Pablo seguirá siendo desconocido todavía durante algunas generaciones. Muchos se llenaron de perplejidad y se preguntaban si el texto de Pablo era correcto o si no se debería, más bien, entender lo contrario de lo que dice. Será difícil reconocer que lo que está escrito, escrito está. En efecto, el contenido de este mensaje suena como algo extraño a los oídos de muchos cristianos.

J. L. Segundo destaca, con toda razón, que desde muy pronto las Iglesias adoptaron el evangelio de Mateo como manual para la catequesis y que el evangelio de Pablo fue, en cierta medida, arrinconado⁶.

⁶ Cf J. L. SEGUNDO, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, 18-21.

La razón de que se escogiera el primer evangelio podría estar en que Mateo presenta el evangelio de Jesús como la perfección de la ley de Moisés. De este modo, Mateo habría permitido hacer del cristianismo una nueva ley. Esto hacía posible que el cristianismo fuera introducido en el sistema del «orden del mundo». De hecho, esta podría ser la explicación. Puede ser que los dirigentes de la comunidad entendieran a Mateo de esta manera y que lo escogieran por este motivo. No se trata aquí de hacer un análisis de la historia. Por otro lado, el evangelio de Mateo parece ser el más didáctico, el más «completo» y esto puede haber desempeñado un papel importante.

En todo caso, si lo examinamos detenidamente constataremos que el evangelio según san Mateo no se opone al evangelio de san Pablo. Antes bien, lo refuerza. Todo depende de cómo se entienda la «perfección» de la ley.

Es verdad que Mt 5,17-19 causa una cierta extrañeza. Pero se trata de una perplejidad para todos los cristianos y no sólo para los defensores del evangelio de san Pablo. Si se tomaran al pie de la letra las palabras de Jesús, parecería que vienen a reforzar la doctrina de los fariseos y de los doctores de la ley, de modo que hacen de Jesús un protagonista radical del judaísmo más cerrado de su tiempo. Con toda certeza podemos afirmar que estas palabras han de ser leídas en el contexto general de su predicación. De modo particular, han de interpretarse a la luz de las palabras que Mateo coloca a continuación, en Mt 5,20-48.

¿Qué es, en esta sección, lo fundamental, la palabra «perfección» o bien lo que se afirma en el v. 20 («Si vuestra justicia no supera la de los maestros de la ley y la de los fariseos...»)?

La perfección y la superación se explican por medio de las situaciones que Mateo enumera entre los vv. 21 y 47. Aquí se pasa revista a una serie de comportamientos que representan la «perfección de la ley».

¿Qué añaden las palabras de Jesús a las de Moisés? Veamos qué es lo que decía Moisés.

Moisés, en su ley, quería establecer las reglas de la convivencia humana en medio de las tribus de Israel. Ahora bien, una convivencia pacífica exige que cada uno esté dispuesto a poner un límite a los deseos de venganza, que acepte el no tomarse la justicia por su mano, no ceder a la propia agresividad y someter el deseo de justicia a unas reglas comunes, las mismas para todos.

Mateo concentra su atención en la cuestión de la venganza y de la convivencia pacífica de tal modo que, de las seis antítesis del quinto capítulo, cinco de ellas se refieren a estas cuestiones y la sexta al deseo sexual.

Moisés resumía toda la ley en el precepto del talión: «Ojo por ojo y diente por diente». Es la regla de la proporcionalidad entre la ofensa y su reparación o retribución. Esta regla viene a limitar la agresividad natural.

Pero Jesús va más lejos: exige la supresión de toda venganza. De este modo lo que hace es cambiar el sentido de la ley. La ley determinaba los límites de la venganza, y de este modo la consagraba. Jesús pone unos límites tales que la venganza desaparece. Cambia la organización social. En lo sucesivo, la nueva sociedad estará fundada en el principio del perdón. La ley de Jesús es el perdón. Pues bien, por medio del perdón, el sujeto humano se vuelve completamente libre: se independiza de la necesidad de venganza. Queda libre de toda vinculación interior. Es libre ante el que le ha ofendido. El que ofende permanece prisionero de la ofensa que le impone un papel: el papel de ofensor, de transgresor. El que perdona no está obligado a nada. Conquista la libertad.

Es cierto que Mateo no considera todos los aspectos de la libertad, ni le da a su evangelio el mismo carácter general que tiene el evangelio de Pablo. Pero está en la misma línea, en una continuidad esencial con él. Por el perdón, Jesús no quiere ya que haya ningún ser humano subordinado a una ley, sometido, en dependencia, y sí quiere, por el contrario, un ser humano más independiente, más seguro de sí mismo, más libre incluso de aquel que lo ha ofendido.

Es de sobra conocido que el tema fundamental del evangelio de Mateo es el perdón de los pecados. El Dios de Jesús es el Dios que perdona y que enseña a perdonar. El Dios que envía a Jesús para perdonar en su nombre⁷.

La prioridad del perdón es evidente en Mateo. Después del «padre nuestro», la única invocación que se comenta es la del perdón (6,14-15). Las bienaventuranzas, que pretenden ofrecer el retrato del verdadero discípulo se refieren todas al perdón: los «mansos» son los que perdonan, así como los «pobres de espíritu», los que tienen «hambre y sed de justicia», los «afligidos», los «misericordiosos», los «limpios de corazón», los «pacíficos», los «perseguidos». El elemento común a todos ellos es el perdón de las ofensas.

El evangelio según san Juan coincide radicalmente con el evangelio de la libertad de san Pablo. «La verdad os hará libres», dice Jesús en el evangelio según san Juan⁸.

Para Juan, la verdad está en el mismo Jesús, en el sentido de que Jesús es la manifestación del amor del Padre, la presencia de ese amor, como invitación a amar el don de amor. Jesús es también la presencia del único mandamiento, que es el mandamiento del amor.

El pecado no consiste solamente en no amar, sino en no hacer del amor la prioridad radical de la vida. Pecado es depositar la confianza en cualquier otra cosa, aunque se presente como una vía para llegar a Dios (el templo, la ley o el culto). Los que reciben el apelativo de «judíos» en el cuarto evangelio son los que rechazan el amor, por eso rechazan también a Jesús y permanecen «esclavos del pecado» (Cf Jn 8,34). Quien no hace del amor la prioridad de su vida está aceptando la esclavitud de la mentira, e incluso del homicidio (Jn 8,37-44). Jesús libera, porque capacita para el amor (Jn 8,36).

⁷ Cf J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1994⁶, 138-144.

⁸ Cf J. MATEOS-J. BARRETO, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979, 414-423.

Si analizamos el evangelio según las diferentes expresiones que ha recibido en el Nuevo Testamento, nos damos cuenta de que todo gira alrededor del tema de la libertad. Este evangelio puede resultar chocante a muchos cristianos, pero sigue siendo de gran actualidad en el mundo de hoy. Es buena noticia para todos los seres humanos de todas las culturas conocidas. No entra en contradicción con las aspiraciones de los pueblos. Todavía hoy, este evangelio sigue presentándose como novedad, como buena noticia.

Si el cristianismo se hubiera limitado a este evangelio, es muy probable que ahora tuviera una aceptación universal mucho mayor que la que tienen las Iglesias que, por profesión, se dedican a proclamarlo. ¿Por qué esta distancia entre la simpatía hacia el evangelio y la simpatía hacia la Iglesia?

Es evidente que, a lo largo de los siglos, la Iglesia ha ido añadiendo muchas cosas al evangelio primitivo. En teoría, estas cosas estarían en consonancia con el mensaje primitivo y supondrían un desarrollo homogéneo del contenido original. En principio podría haber sido así, pero en la realidad no lo ha sido. Lo que se ha ido añadiendo ha llegado a ocultar, a los ojos de muchos, el núcleo que pretendía explicar o iluminar; más que aclarar, lo que se hizo fue oscurecer.

Los documentos oficiales de la Iglesia nunca han negado el mensaje de libertad. Pero en muchas ocasiones, en los catecismos, en la liturgia y en los documentos del magisterio ha brillado por su ausencia. Ha sido silenciado, de modo que el pueblo lo ignore, hasta que alguien lea las epístolas paulinas con la intención de descubrir en ellas algo que no había aprendido en el catecismo o en la teología.

El mayor obstáculo vino de la escolástica. Una vez que hubo asumido los conceptos de la filosofía griega, ya no encontró espacio para hablar de libertad. Su concepto de Dios se vio condicionado por metáforas sometidas a un proceso de racionalización filosófica que, en la práctica, supuso una reducción. Si en la Iglesia ha habido períodos de «reduccionismo» del evangelio, la escolástica ha sido uno de ellos. A

pesar de todo, desde la Edad media el magisterio ha confiado en ella y de ella ha tomado sus conceptos fundamentales. El mensaje de libertad desapareció o bien se vio sometido a tantas restricciones, envuelto por tantas precauciones y advertencias que al final no quedó nada de él.

En realidad, a pesar del silencio de la doctrina oficial, el mensaje del evangelio de la libertad nunca estuvo totalmente ausente de la Iglesia. Los «místicos» y la tradición mística lo conservaron y lo fueron transmitiendo.

Por desgracia, la tradición mística es muy poco conocida en la Iglesia en general, y menos aún en Latinoamérica. No sólo nos referimos al olvido de muchos de los místicos — de las místicas populares, todavía más numerosas— que nunca escribieron nada y sobre los que nada se ha escrito. El desconocimiento se extiende también a los místicos que pusieron por escrito sus experiencias y a los que se ha dado publicidad.

Casi siempre, durante la época de cristiandad, se consideró como sospechosos a los místicos, precisamente porque no se sentían obligados por el lenguaje oficial escolástico. Sin embargo, en ellos perdura la presencia de una tradición cristiana que, en los tiempos actuales, puede resultar más interesante que la tradición teológica escolástica, tan dependiente de las categorías griegas.

Parece que una de las tareas teológicas más urgentes sería, precisamente, la de resucitar la tradición mística y concederle la debida importancia. En esta tradición encontraríamos más fundamentos para una actualización del mensaje cristiano y de la nueva evangelización que en la tradición teológica.

Además, si la tradición teológica es casi exclusivamente masculina, la tradición mística es principalmente femenina y puede proporcionar raíces profundas y amplias para otro aspecto de la doctrina cristiana excesivamente dominada por la teología.

Hace veinticinco años, en Latinoamérica se oponían los términos de libertad y liberación. Los teólogos o los filósofos

de la liberación desconfiaban del concepto de libertad por considerarlo sospechoso. Para ellos, la libertad parecía ser la característica del liberalismo. Pero en Latinoamérica, el liberalismo se confundía con la ideología de las elites tradicionales. En América Latina no existía diferencia alguna entre conservadores y liberales.

Sin embargo, el tema de la libertad cuenta con raíces muy anteriores al liberalismo moderno. Es el tema fundamental del evangelio cristiano y no se puede prescindir de él a la hora de fundamentar una teología de la liberación.

En aquella época, algunos consideraban que se podía anunciar al mismo tiempo un mensaje de liberación en el ámbito social y una religión conservadora y tradicional —la religión de la cristiandad— en el ámbito religioso. Esta concepción resultó ser una ilusión (la misma ilusión de los que depositan su confianza en los fundamentalismos religiosos).

Algunos piensan que se puede utilizar el fundamentalismo religioso para derribar las barreras sociales o políticas y, en un momento posterior, instaurar una sociedad libre. Es una ilusión, porque los fundamentalismos religiosos instauran dictaduras que suprimen toda posibilidad de alternativa, sea cual sea. Una religión popular tradicional caracterizada por el control de las costumbres, por el sometimiento a rígidas estructuras mentales, por el apego a ritos vacíos de contenido nunca podrá promover un cambio social que obtenga mayor justicia y fraternidad.

J. L. Segundo descubrió que no podía haber una teología de la liberación sin una liberación de la teología⁹. Del mismo modo podemos afirmar que no puede haber una liberación en la sociedad sin que haya una liberación en la Iglesia, suponiendo, cuando menos, que la liberación de la sociedad se haga con los cristianos y no contra ellos (como, con frecuencia, ha sucedido en la época moderna).

⁹ Cf J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, C. Lohlé, Buenos Aires 1975.

Según la Biblia, la libertad no es simplemente una cualidad del ser humano, uno de sus atributos: es la propia razón de ser de la humanidad, el ser profundo, eje central de toda la existencia humana. Dios creó al hombre —hombre y mujer— para que fuera libre y pudiera obrar con libertad. Dios quiso ante sí un ser libre como él¹⁰.

En efecto, la libertad humana deriva del amor de Dios. La teología escolástica no supo apreciar la libertad humana, porque no supo apreciar el amor como esencia de Dios. Para la filosofía griega, Dios era el fundamento del orden, él mismo formaba parte de ese orden (el primer motor inmóvil). Por lo tanto, el ser humano cumplía su destino ocupando su lugar en el orden cósmico: la razón de ser de los seres humanos consistía en su sometimiento al orden universal establecido y dinamizado por Dios.

Sin embargo, en la Biblia todo es diferente, porque Dios es amor. El amor no es el fundamento del orden, sino del desorden. El amor rompe toda estructura de orden. El amor es fundamento de la libertad y, por lo tanto, del desorden. El pecado es consecuencia del amor de Dios.

Si Dios es amor, solamente podía crear por amor. Pero para que se pueda amar hay que tener un interlocutor, otro ser con conciencia de sí mismo. Sólo se puede amar al otro. Dios quería amar y, por tanto, necesitaba la presencia de otro. Pero no existía el otro. Para amar, quiso darse un «otro». Y, de este modo, llevó a cabo la creación, cuyo fin es el ser humano. Pues una creación sometida y ordenada no era realmente un otro que pudiera ser amado.

Dios creó para poder tener ante sí un ser al que poder amar y del que pudiera recibir amor. Creó desde la libertad

¹⁰ Cf J. L. SEGUNDO, *El Dios creador y el hombre libre*, en *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, 385-404; P. CHAUNU, *La liberté*, Fayard, París 1987.

y, para ser amado, necesitaba de otro que también pudiera amar libremente.

Para amar, Dios necesitaba que el ser humano fuera libre. Por esto, la libertad humana es condición del amor de Dios. El ser humano es el «otro» de Dios, hecho igual a él por su libertad. En todo lo demás, el hombre no es nada ante Dios, pero hay algo en lo que se le asemeja: en la libertad. Resulta evidente que esa libertad es un don del Dios creador. Y a pesar de todo, el hombre, por su libertad, puede oponerse a la acción de Dios. Puede rechazar el amor de Dios, puede frustrar el amor de Dios.

Si el amor es la razón de ser de la creación del universo y de la humanidad, que es su punto de llegada, la realización suprema es el acto de amor a los hombres, la respuesta libre al amor de Dios, la respuesta que permite un verdadero diálogo de amor entre Dios y el ser humano. Sin diálogo no hay amor. Sin reciprocidad no hay amor. Un amor que se dirige a una piedra o a un ser que se niega o que es incapaz de responder no tiene gracia.

Si Dios es amor, la razón de ser de la creación sólo puede ser el amor desde la libertad, la libre aceptación de los seres humanos. El mundo fue creado con la esperanza de llegar a esto. Pero el mundo puede fracasar y la esperanza de Dios puede verse frustrada si así lo desean los seres humanos. La creación puede ser un éxito o un fracaso. Todo queda en suspenso, porque todo depende de la libertad del hombre querida por Dios. Dios quiso correr el riesgo del fracaso para que el éxito tuviera valor.

La definición más exacta y completa de Dios se encuentra en la famosa declaración, citada frecuentemente por J. L. Segundo, del Apocalipsis de Juan: «Yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa, cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). Si nadie quiere abrir, Dios acepta la derrota consciente de que su creación ha fracasado. Dios ha creado un mundo que puede fracasar.

En realidad, toda la Biblia no es más que un comentario

narrativo de estas cuestiones. El que sembró la confusión fue Aristóteles con su metafísica. El Dios de Aristóteles era todopoderoso, soberano, impasible, inmutable, inmóvil, prisionero de sí mismo y de su perfección. No podía amar. Era inconcebible que pudiera amar, porque no había nada que pudiera ser amado por él. Dios no podía ser realmente libre, era el orden en sí mismo.

Por esta razón, no había modo de fundamentar la libertad humana. La libertad sólo podía concebirse como un defecto, una falta de garantía en el orden. La libertad vendría a ser la imperfección de un ser que todavía no estaba anclado en el orden, establecido en él. No había manera de dar un sentido positivo a la libertad porque no se le podía encontrar una razón de ser. La libertad, ¿para qué?; ¿para qué servía? Comparada con el orden perfecto de los astros, de la tierra, de las plantas y de los animales, la libertad humana parecía más bien un signo de «inacabamiento»¹¹.

La Biblia pone de manifiesto que la razón de ser de la libertad humana es el amor de Dios. Dios necesitaba de la libertad humana para poder amar y ser amado. A causa de la libertad humana, Dios, que era todopoderoso, se hizo impotente ante el ser humano libre. Dios se hizo capaz de fracasar, capaz de sufrir. Se volvió paciente. Aprendió a esperar, a aceptar una posible desilusión. Es verdad que si Dios es todopoderoso no hay libertad humana. Pero, de aquí no se puede sacar la conclusión de que la libertad humana no es más que una ilusión o que Dios es un espejismo si la libertad existe. En realidad, Dios ha abandonado su poder in-

¹¹ Por esta razón, en la escolástica, la libertad es una cualidad del acto humano. Está en el ámbito de los medios y no de los fines. Para los griegos es más una deficiencia que un valor. Los teólogos cristianos se ven en la necesidad de darle un sentido positivo. Pero, a pesar de todo, la libertad sigue subordinada al orden. La verdadera libertad será entonces la capacidad de obedecer a Dios. Tiene valor por la obediencia, no tiene valor en sí misma. Y, por tanto, la obediencia al orden establecido por Dios será el valor supremo.

finito, para depender del ser humano libre. El amor puede renunciar libremente al poder, al mando, a la dominación, incluso al orden. Todo amor humano es así y, además, es capaz de una renuncia semejante. Con mayor razón, Dios puede renunciar a su poder para que exista la libertad. Que Dios es amor y que la vocación humana es la libertad son las dos caras de una misma moneda, las dos vertientes de una misma realidad.

Constituye la esencia de la libertad el hacerse a sí misma. Dios no le dio al hombre una libertad acabada, completa —lo contrario no habría tenido sentido—. Dios le dio a los hombres la capacidad de conquistar su libertad, de hacerse libres a sí mismos.

Los seres humanos pueden fracasar o tener éxito, pueden construir o destruir su propia libertad, pueden querer o no querer conquistarla. El pecado consiste en negarse a aceptar esta vocación. Dios hizo el mundo de tal modo que el pecado existe como posibilidad. Sin la libertad humana el pecado sería algo imposible y, por esta razón, los griegos eran tan remisos a aceptar una libertad que pudiera provocar el mal. Sin embargo, Dios creó la posibilidad de pecado. Por eso no interviene para impedir el pecado.

En algunas ocasiones, la Iglesia ha creído —como sucedió en la época de la cristiandad— que su misión consistía en impedir el pecado. Pero al querer impedir el pecado puede provocar un pecado mayor, que es el rechazo del mensaje de amor y de perdón de Dios.

La libertad es una tarea, una vocación, la meta del ser humano en su breve existencia en el mundo. El hombre ha nacido para conquistar su ser verdadero. La libertad no viene dada, hay que conquistarla. Nadie convierte a otro en un ser libre, sino que le permite conquistar su libertad.

En realidad, la conquista de la libertad es individual y colectiva al mismo tiempo. Todo ser humano forma parte de una evolución y una historia y depende de su situación para conquistar su libertad. Sin embargo, cada uno puede hacer-

se libre dentro de este movimiento colectivo. No existe una libertad colectiva de la especie humana. La libertad es siempre personal. Pero sólo puede existir en el seno de la emancipación global de todo el género humano.

En cierto modo, podemos decir que la búsqueda de la libertad comienza desde los orígenes del universo, ya que, desde el principio, surge un movimiento que tenderá constantemente hacia el resultado final de la libertad. Cualquiera que sea la explicación de la evolución —neodarwinista u otra— esta tiene una orientación. Todo va creando las condiciones que posibilitan la aparición de un ser libre. La probabilidad inicial era infinitesimal. Y a pesar de todo se llevó a cabo. Una vez que ha comenzado la fase de hominización, una vez que aparece una especie humana y, en un momento posterior, el verdadero *Homo sapiens*, la conquista de la libertad se convierte en algo directo e inmediato. Desde entonces, la libertad existe en la búsqueda de la misma libertad. El que empieza a buscar la libertad ya está realizando, en cierto modo, el acto completo de la libertad. El proceso de hominización sigue adelante, pero ahí está ya presente la humanidad. Ya existe la libertad, aunque tenga que ser incesantemente conquistada, sin parar, sin que se encuentren límites¹².

¹² Durante la modernidad se vivió un permanente conflicto a propósito de la libertad. Por una parte, todas las ciencias tendían a afirmar un determinismo universal. Cada ciencia parecía ir destruyendo un poco más algún aspecto de la libertad. Hasta entrado el s. XX las ciencias eran deterministas y supusieron un constante desafío para las aspiraciones de libertad. Cf. J. PARAIN-VIAL, *La liberté et les sciences de l'homme*, Privat, París 1973. Al mismo tiempo, la filosofía moderna exaltaba la búsqueda de la libertad. Cf. M. GRONDONA, *Los pensadores de la libertad. De John Locke a Robert Nozick*, Sudamericana, Buenos Aires 1986. Hoy en día este conflicto entre determinismo y libertad parece estar superado. Las ciencias contemporáneas tienden a ser «históricas» y muestran a un ser humano que forma parte de un universo que tiende completamente a la libertad. Cf. F. KAHN, *Tout change parce que rien de change. Introduction à une théorie de l'évolution sociale*, Fayard, París 1994; J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, 137-175.

Pero, claro está, la libertad nunca es total. Está condicionada por su historia, está limitada por las posibilidades de un cuerpo que es resultado de la evolución del mundo vivo, está limitada por la historia, que es irreversible. La historia fundamenta una cultura que es el soporte de la vida, pero también define unas fronteras. La libertad actual no puede repetir la evolución ni dar marcha atrás en la historia para hacerla de nuevo. La libertad parte de una herencia doble: biológica y cultural. No obstante, dentro de estos límites tiene espacio para conquistas sin fin. Y, por otra parte, ya desde el comienzo de la conquista de la libertad por parte de los representantes del *Homo sapiens*, existe un acto de libertad completa. Desde entonces, el ser humano puede elegir y, en esa elección, está ya realizando su libertad. Por un lado, el hombre moderno es más libre que el hombre de Neanderthal; pero por otro, este último ya fue capaz de tomar decisiones que eran actos plenos de libertad.

La libertad existe como vocación. Aceptar esta vocación a la libertad es responder positivamente al amor de Dios, preparar y disponer la capacidad de ser amado y de amar. Esta respuesta al amor de Dios, que es la aceptación de la vocación a la libertad, es lo que san Pablo llama la «fe», y san Juan, el «amor», o lo que en los sinópticos se denomina la «conversión». En la fe, el amor de Dios encuentra al otro que se está buscando. Se establece un diálogo que justifica la creación. Dios alcanza su objetivo.

El ser humano es terrestre, corporal, está totalmente integrado en el universo material. No puede buscar su libertad en un mundo ideal, imaginario, proyectado fuera de este mundo corporal. Una vez que aprendemos el uso de las palabras para designar las cosas, enseguida pensamos que, jugando con las palabras, podemos inventar otro mundo mejor o más adecuado a nosotros que este mundo tan material que opone tanta resistencia a nuestros deseos.

La vocación a la libertad es conquista de la autonomía, de la personalidad dentro del mundo material, aprovechando

do los resquicios que quedan abiertos. La conquista de la libertad no se completa en un único acto. Así como no existe una revolución que transforme totalmente a la sociedad, tampoco existe un acto que pueda emancipar en su totalidad a la persona.

La libertad sólo existe en una gran diversidad de «libertades» y cada una de ellas es objeto de largas, repetidas y agotadoras operaciones de conquista: libertad del control de las fuerzas físicas, de las fuerzas del inconsciente, libertad de las múltiples fuerzas políticas y económicas que provienen de una historia compleja y de las relaciones mutuas entre individuos y grupos, y así podríamos seguir¹³.

No existe ningún salto, no hay una elección que posibilite el acceso a un mundo de libertad completa. No se pasa de un reino de necesidad al imperio de la libertad.

Siempre ha existido la tentación de creer que se puede vivir el amor de Dios, la fe, la respuesta al amor divino, fuera de este mundo mejor que dentro de él. Aquí surge la cuestión de la huida del mundo y la búsqueda del paraíso en la vida monástica. Lejos del mundo material sería posible vivir mejor el amor y realizar la libertad.

Todo esto no es más que un espejismo. Primero, porque no existe ningún lugar que no esté dentro del mundo. Podemos ignorar la relación con el mundo (lo que es muy peligroso), pero no se puede vivir fuera del mundo. No se puede «abandonar» el mundo. En segundo lugar, nuestro ser es tal que sólo puede obrar en el cuerpo y por medio del cuerpo, esto es, en el ámbito de las relaciones entre seres corporales. Nuestra libertad existe en las libertades conquistadas en medio de las múltiples relaciones con los demás seres humanos y con el conjunto del mundo material.

Es falsa e ilusoria, en la tradición cristiana, la mística que pretende amar a Dios con un amor desvinculado de las contingencias materiales, por encima del mundo de la materia, por

¹³ Cf P. CHAUNU, *Construire la liberté*, en *La liberté*, 25-110.

medio de actos puramente espirituales sin conexión con este mundo ni con los demás hermanos y hermanas. Una vida «extática» sería una vida falsa. De ahí que el Nuevo Testamento insista tanto en el amor al prójimo como realidad concreta del amor a Dios. No existe el amor a Dios en un plano situado por encima del mundo material. Del mismo modo, una libertad sin contenido material, sería una libertad falsa. Sería una libertad de opciones vacías, un elegir por elegir, algo parecido a la caricatura que se hace de la concepción de la fe en R. Bultmann: la fe consistiría en la opción por la opción, sin definición, sin objeto que la determine, una apertura a todo que tiene gran parecido con la apertura a nada.

La vocación a la libertad se realiza en las luchas triviales de la vida cotidiana, en medio de tantos y tantos condicionamientos, de tantas necesidades, de tantas restricciones y de tantas dependencias. La libertad emerge en medio de tanta inercia, de tanta resistencia. La menor de estas resistencias no es la que se encuentra en el propio sujeto: el miedo a la libertad, el miedo a tener que tomar decisiones y asumir la responsabilidad, aceptar la pereza, la timidez y la inseguridad.

A pesar de todo, la libertad existe y la lucha por las libertades no acaba nunca, aunque las estructuras y las ideologías del «orden» adopten una apariencia de inmovilismo. La lucha puede ser vulgar, casi escondida, reducida a veces a una resistencia interior, pero nunca se detiene. La vocación a la libertad es algo puesto por Dios y constituye la definición misma del ser humano¹⁴.

¹⁴ Cf P. GANNE, *Llamados a la libertad*, Marova, Madrid 1973; K. RAHNER, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972, 61-83 (original en alemán, *Gnade als Freiheit*, Friburgo 1971).

En el mensaje paulino, la oposición entre ley y libertad es fundamental y además está presente, de modo implícito, en todo el Nuevo Testamento. Por medio de esta oposición, Pablo manifiesta la novedad de Jesús. Por tanto, ha de estar en el centro de cualquier nueva evangelización. Por más que se quieran conciliar, ley y libertad son realidades opuestas. La gran novedad del Nuevo Testamento es poner de manifiesto esta oposición. Novedad tan escandalosa que aún hoy en día sigue escandalizando a muchas autoridades eclesíásticas.

«Cristo nos ha liberado para que seamos hombres libres; permaneced firmes y no os dejéis poner de nuevo el yugo de la esclavitud» (Gál 5,1).

La ley es esclavitud. Esta esclavitud no se refiere solamente a algunos preceptos judíos —como la circuncisión— que el cristianismo vendría a suprimir. La esclavitud de la ley se refiere a todo el sistema religioso que Pablo vivió cuando era judío y fariseo antes de su conversión.

La esclavitud no está tanto en el enunciado de los preceptos o de las tradiciones de la ley escrita en la Biblia, cuanto en la concepción global de la religión, entendida como sometimiento a una ley dictada por Dios desde fuera. La esclavitud consiste en el sistema que propone la obediencia a la ley como el valor supremo. Así era el sistema judío. Así también era el sistema de la filosofía griega que proponía como ideal humano el sometimiento al orden establecido y tomaba como modelo el orden universal en el que cada ser acepta y encarna el papel que le ha sido asignado. La total subordinación del individuo a las costumbres de la tribu también se daba en los pueblos más primitivos. En todos estos sistemas, el sometimiento de la persona era el valor supremo y la libertad humana no podía tener otro objetivo diferente que el de obedecer.

Convertir la relación con Dios en una ley, una subordinación total, era lo que Pablo denunciaba como esclavitud. Era

lo mismo que Jesús había denunciado. Según Pablo, Jesús había liberado a la humanidad de un destino como este y la había llamado a otro destino: la libertad. Y la meta de la libertad era su propia conquista. El objetivo de la libertad era hacerse más libre. Según Pablo, con la llegada del cristianismo se daba un salto decisivo, único en la historia de la humanidad y quien —como los Gálatas— había dado ese paso decisivo ya no podía dar marcha atrás, a menos que quisiera cometer un error fundamental¹⁵.

La oposición y contraste entre ley y libertad son paralelos al contraste y oposición entre esclavo e hijo. «Ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por la gracia de Dios» (Gál 4,7).

Ahora bien, a lo largo de la historia, en muchas ocasiones ha habido autoridades de la Iglesia que han tenido miedo y que todavía tienen miedo ante el gran salto y la gran novedad del evangelio tal como lo presenta el Nuevo Testamento. Tienen miedo de perder la seguridad que proviene de los sistemas tradicionales, del sistema judío, del griego o del tribal. Además, la misma teología escolástica había diluido la novedad del Nuevo Testamento y había expresado el cristianismo en el marco de los sistemas antiguos: había hecho del cristianismo la expresión definitiva de un orden, de una ley. Así las autoridades podían servirse de los recursos de la teología.

No podían enmendar las Escrituras, no podían hacer que lo que estaba escrito dejara de estarlo. Trataron de suprimir el contenido del evangelio paulino, reduciéndolo a contenidos insignificantes.

Tenían miedo, porque la libertad implica un futuro imprevisible. Tuvieron miedo porque la libertad sacudía y debilitaba la garantía del orden, de la tranquilidad. Tuvieron

¹⁵ Cf J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Epístola de san Pablo a los Gálatas*, Fax-Marova, Madrid 1971², 230-242; S. LYONNET, *Libertad y ley nueva*, Sígueme, Salamanca 1967, 93-104.

miedo porque la libertad abre las puertas al desorden y al pecado. Consideraban —y todavía consideran— que su misión consistía en impedir el pecado y garantizar el orden social —misión que Jesús nunca se atribuyó a sí mismo—.

Este miedo se expresa, por ejemplo, en la instrucción *Libertatis conscientia* (LC) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 22 de marzo de 1986¹⁶. Esta instrucción venía a completar las advertencias contra la teología de la liberación que se contenían en la instrucción *Libertatis nuntius*, publicada dos años antes¹⁷. El nuevo documento de la Congregación «pondría en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación» (LC 2a). Sin embargo, en casi todas sus páginas, el documento deja traslucir el terrible miedo a la libertad que domina el inconsciente y, probablemente, también buena parte de la conciencia de sus autores.

Este documento no podía silenciar el mensaje de san Pablo. Pero se libra de él vaciándolo por medio de comentarios que lo desvirtúan totalmente. De este modo, sencillamente prescinden del mensaje central del Nuevo Testamento.

Pablo denuncia la «esclavitud de la ley»; el evangelio, para el apóstol, libera a las gentes de esta esclavitud. Incluso esta liberación es el mensaje central del evangelio. Pues bien, para la Congregación de la Fe no existe tal esclavitud de la ley y, por consiguiente, la liberación cristiana se queda sin contenido. Para la Congregación, la esclavitud es una falsa impresión de los hombres pecadores. Según ella, san Pablo quiere decir que «para el hombre pecador, la ley —que él no puede interiorizar— le resulta opresora» (LC 54a). Para la Congregación de la Fe, la ley no es opresora. San Pablo, al decir que la ley es opresora, lo que quería era decir que no es opre-

¹⁶ Publicada en castellano con el título *Libertad cristiana y liberación*, San Pablo, Madrid 1988².

¹⁷ Publicada en castellano con el título *Algunos aspectos de la teología de la liberación*. La fecha con que se publica esta Instrucción es el 6 de agosto de 1984.

sora. Ahora bien, si lo que quería decir san Pablo era eso, ¿por qué no lo dijo?

Para la Congregación, el aspecto opresor de la ley no es más que una falsa impresión de los pecadores. Resulta interesante que, para la Congregación, el deber de los hombres consiste en «interiorizar la ley» y no en conquistar la libertad. Por eso, la «ley resulta opresora» a los pecadores, pero no así a los justos, porque en realidad no lo es. De hecho, para la Congregación, lo mismo que para las autoridades de los judíos del tiempo de Pablo, la ley es salvadora.

¿Cómo conciliar esta doctrina con la doctrina de san Pablo cuando afirma que «estábamos esclavizados» (Gál 4,3), y que los que viven bajo la ley son hijos de Agar, la esclava (Gál 4,25)?

Lo que sucede es que, para la Congregación, la libertad no es un bien; es un mal, y un tremendo peligro. La Congregación no puede negar la libertad —pretende defenderla— pero la desprecia y no puede ocultar que, en el fondo, la libertad es en su opinión una imperfección. Está siguiendo la línea de los filósofos griegos y de la escolástica.

Dice así: «Dios llama al hombre a la libertad. La voluntad de ser libre está viva en cada persona. Y, a pesar de ello, esta voluntad desemboca casi siempre en la esclavitud y la opresión» (LC 37a). «En el deseo de libertad del hombre se esconde la tentación de renegar de su propia naturaleza» (LC 37c). La Congregación sospecha que en la aspiración a la libertad existe siempre la tentación de querer ser como Dios, el pecado de Adán, el engaño seductor de la serpiente en el paraíso (37b). Si así fuera, el evangelio de Jesús quedaría reducido a nada. Sería radicalmente inútil e ineficaz. La libertad sería el mayor error de Dios en la creación.

La *Libertatis conscientia* no inventa nada, se sitúa en una larga tradición de oposición y resistencia contra la libertad. Esta oposición no nace en el s. XVI, en la lucha contra la incipiente modernidad. Ya venía obrando durante toda la Edad media en la resistencia opuesta a los místicos y a

los movimientos de la mística que eran precisamente los representantes en la Iglesia del evangelio de san Pablo y de Juan.

El n. 54 de la *Libertatis conscientia* se inscribe en una larga tradición y presenta el esfuerzo más completo de justificación de la supresión del evangelio paulino y del retorno a la mentalidad judía o griega, que era precisamente lo que Pablo denunciaba. En cuanto al nuevo Catecismo, simplemente ignora el evangelio de Pablo —el modo más cómodo y sencillo de resolver el problema—.

Pero, claro está, Pablo no quiere decir que lo que estaba prohibido por la ley, ahora vaya a estar permitido. San Pablo no defiende que matar ya no tenga importancia, lo mismo que robar o cometer adulterio. Considerada en su contenido material, «La ley es santa, y el mandamiento, santo, justo y bueno» (Rom 7,12). Pero si el ladrón sólo se abstiene de robar porque hay una ley que lo prohíbe, no se ha conseguido más que un progreso del orden social. Sin embargo, la humanidad no fue creada simplemente para que tuviera mayor orden social. Aunque todos los hombres estuvieran totalmente sometidos a la ley, esto sería muy poco, porque la finalidad del ser humano no es obedecer a la ley, sino conquistar la libertad, es decir ser plenamente humano, ser capaz de obrar por amor y no por temor. Y, además, la Iglesia no tiene como finalidad garantizar la tranquilidad pública y el mantenimiento del orden, sino anunciar el evangelio de Jesucristo.

Por otra parte, de nada sirve proclamar y repetir la ley porque, de todos modos, los hombres van a desobedecer. Por medio de la ley no se consigue la tan anhelada obediencia.

San Pablo es muy consciente de que se puede desvirtuar la vocación a la libertad, que se puede justificar lo más opuesto a la libertad en nombre de la misma libertad. «Hermanos, vosotros habéis sido llamados a ser hombres libres; pero procurad que la libertad no sea un pretexto para dar rienda suelta a la carne» (Gál 5,13). La carne son las debilidades de la

condición humana, el miedo, la cobardía, las pasiones, los deseos incontrolados... Pablo sabe que es posible tergiversar las palabras. Pero esta posibilidad no le sirve de pretexto para suprimir la propia vocación a la libertad o vaciarla de contenido.

La *Libertatis conscientia* merece una especial atención porque se presenta como una respuesta positiva de la Iglesia a las aspiraciones de la humanidad actual. Sin embargo, todo el documento rezuma angustia, la angustia de la libertad. Cada vez que en él se habla de libertad es para mencionar sus abusos, para recomendar prudencia, para imponer límites o barreras. No se puede hablar de la libertad sin aludir inmediatamente a sus peligros.

¿Por qué tanto miedo y angustia ante la libertad? ¿Se trata, más bien, de una expresión de resentimiento contra una modernidad que privó a la Iglesia del gobierno de la sociedad?, ¿o simplemente de la expresión de esa angustia que experimentan todas las autoridades ante el deseo de libertad de los súbditos? ¿No se debería acaso al miedo de que la libertad que se reivindica en la sociedad suscite reivindicaciones paralelas en la Iglesia?

Para la autoridad, cualquier deseo de libertad por parte de los súbditos tiende a recibirse como un desafío, como una crítica de la autoridad en sí misma y no solamente de tal o cual determinación.

Vista la forma como se ejerce la autoridad en la Iglesia católica, se puede explicar que la angustia y el miedo alcanzan niveles que no se alcanzan en otras sociedades en las que existe un cierto diálogo entre superiores e inferiores. En cualquier caso, la instrucción de la Sagrada Congregación para la Fe fue un documento muy elocuente que quedará para la posteridad, porque ayuda a entender muchas cosas del funcionamiento del sistema eclesiástico.

Parece claro que en la instrucción se manifiesta todavía la mentalidad de la cristiandad, que se resiste a desaparecer. Una parte significativa de la jerarquía no se resigna a aceptar el fin de la cristiandad y no pierde la ilusión de poder,

un día, volver a construirla. Nótese que todos los grupos y movimientos que se proponen como tarea esta reconstrucción son acogidos con especial aprecio (Opus Dei, Comunión y Liberación, Schönstatt, Sodalitium, los Caballeros de Colón, etc).

En la cristiandad, el clero y la jerarquía se consideran a sí mismos investidos de la misión de defender el orden en las ideas, en la estructura social, en las conductas morales y en la disposición del tiempo y del espacio. Clero y jerarquía piensan que su tarea consiste en impedir el pecado: la herejía, la incredulidad, la inmoralidad y la desobediencia. La Inquisición no sólo se estableció con el fin de combatir, sino también de prevenir, impedir de antemano la comisión del pecado. El clero pensaba que no podría descansar hasta haber eliminado todo pecado de la sociedad. Se angustiaba con el pecado. Son innumerables los escritos de la época de la cristiandad que ponen de manifiesto la angustia ante tanto pecado y tanto pecador.

Esta misma era la angustia de Pablo antes de su conversión. Entonces llegó la iluminación, en el camino de Damasco, y Pablo entendió que su angustia era inútil. El problema ya no era el pecado, ya que Dios perdona el pecado. La buena nueva consiste en que, en la libertad que se adquiere en Jesús, el pecado está vencido. De nada sirve preocuparse por el pecado. Lo que importa es anunciar la buena nueva de la libertad en Cristo. Sólo con la conquista de la libertad, el ser humano puede verse libre del pecado. Jesús ha dado con la solución: Dios es un Dios que perdona. En Jesús, los pecados son perdonados.

Volvamos a la *Libertatis conscientia*. Alude a las innumerables advertencias y condenaciones del magisterio a lo largo de los últimos siglos referentes a la libertad: «La Iglesia..., por medio de su magisterio, ha levantado su voz a lo largo de los últimos siglos, para poner en guardia contra las desviaciones... Con el paso del tiempo, es posible hacer justicia a su discernimiento» (LC 20a).

Supongamos que la Iglesia hubiera tenido razón y que la historia hubiera confirmado sus angustiadas previsiones. *Dato non concesso*, imaginemos que, de hecho, todos los movimientos preocupados por la libertad hayan sido un desastre y que, como dice el texto de la instrucción todo movimiento preocupado por la libertad haya engendrado una esclavitud y opresión mayores. De cualquier modo, el precio pagado por causa de la actitud que ha asumido la Iglesia es claro: el mundo moderno se ha apartado de ella —también en Latinoamérica—. La Iglesia ha provocado un rechazo masivo, mayoritario, por haberse opuesto tanto a los movimientos preocupados por la libertad.

De nada sirve querer ocultar la realidad y recurrir a pseudoanálisis sociológicos u otras tretas para explicar la creciente disminución de los católicos en la Iglesia y las fugas hacia otras Iglesias independientes. De nada sirve decir que el problema es la falta de sacerdotes o de lugares de culto. Aunque el número de sacerdotes se multiplicara por diez, el problema seguiría siendo el mismo. Las masas no se mantienen lejos de la Iglesia por razones de distancia de los templos o falta de medios de comunicación, etc. No se aproximan a la Iglesia simplemente porque no quieren. Y no es por ignorancia religiosa, sino porque la Iglesia ya no les interesa. Saben que la Iglesia siempre ha tratado de desanimar toda aspiración de libertad. Unas pocas excepciones, no exentas de heroísmo, no logran cambiar la impresión general —salvo en algunas minorías que todavía tienen esperanzas (¿hasta cuándo?)—.

Suponiendo que la Iglesia hubiese tenido razón al anunciar el fracaso de la libertad, habría que admitir, sin embargo, que el precio pagado por tanta clarividencia ha sido muy alto. Pero la Iglesia no tenía razón. La historia de los últimos siglos no ha sido simplemente la historia de los fracasos de la libertad. La gente no percibe su historia de este modo. Las luchas por la libertad han sido duras, han estado llenas de pruebas. Pero la humanidad de hoy no se siente derrota-

da. Sobre todo, no quiere renunciar a la lucha por la libertad a pesar de los fracasos parciales del pasado. Si la Iglesia hubiera apoyado a los movimientos de libertad, en lugar de condenarlos, su situación sería hoy bastante diferente.

Existen varios signos evidentes de ello. Durante la época de los regímenes militares, en algunos países, la jerarquía y la mayoría del pueblo se situó claramente de parte de la lucha contra la opresión y tuvo que pagar caro el precio de esta elección. Citemos, por ejemplo, el caso más notable de todos, el de la *Vicaría de la Solidaridad* de Chile. El pueblo creció en respeto, confianza y aprecio por la Iglesia. Se le abrieron todas las puertas —muchas de las cuales le estaban cerradas con anterioridad—. Ahora la Iglesia puede perder esta confianza acumulada si vuelve al rutinario papel de guardián del orden establecido en la sociedad.

Por desgracia, son muchos los signos en los últimos tiempos —y no sólo la *Libertatis conscientia*— que muestran que la Iglesia no ha renunciado a ese papel de gerente de la cristiandad. Se cree llamada más a denunciar el pecado, que a anunciar el perdón; a enseñar los mandamientos, en lugar de proclamar la vocación a la libertad; a impedir el desorden, en lugar de impulsar a los seres humanos a la aventura de construirse a sí mismos.

La Iglesia católica ha adquirido fama de ser una organización defensora del orden en el mundo. Da la impresión de que su misión consistiría en luchar para impedir el divorcio, los adulterios, el aborto, los métodos anticonceptivos, las drogas, la violencia en las calles, y otras cosas por el estilo. Vendría a ser una especie de gran liga mundial para la defensa de los valores morales tradicionales.

Lo cierto es que tantas exhortaciones no dan resultados. No parece que esté disminuyendo el número de pecados a causa de esta predicación moral. Todo lo contrario; se diría que cuanto más eleva su voz la Iglesia para defender el orden moral, más fieles pierde. En efecto, la aspiración a la libertad ya no es minoritaria en el mundo, como sucedía has-

ta 1960. Con la descolonización, el fenómeno de la urbanización y la sociedad mundial de las comunicaciones, se democratizan las aspiraciones modernas. Las masas ya han encontrado, de diferentes modos, en el movimiento hacia la libertad.

Es verdad que la Iglesia recibe aplausos de los tradicionalistas, que sienten la misma angustia que ella ante los riesgos de la libertad. Sin embargo, las campañas de nueva evangelización no alcanzan su objetivo, les falta el evangelio. Evangelizar sin evangelio no produce frutos.

La solución será anunciar la misión de dirigir el mundo. Es evidente que la sociedad tiene necesidad de leyes y de policía, de cárceles y de castigos, de reglamentos y de amenazas. ¿Pero consiste en eso el papel de la Iglesia?, ¿es esa la misión que asumió Jesús? Si así fuera, ¿quién iba a anunciar el evangelio de la libertad?, ¿solamente algunos místicos, más o menos marginados, como sucedió en la cristiandad medieval?

En medio de todo este drama se encuentra la figura del sacerdote. En nuestros días, a pesar de las apariencias con que la Iglesia quiere hacerse ilusiones, el problema de los sacerdotes es más grave que nunca porque afecta a la propia misión de la Iglesia. Misión que en la actualidad encarnan los sacerdotes debido a que, históricamente, están situados en el centro de la escena. ¿Seguirán siendo los sacerdotes los guardianes de las leyes?, ¿serán los representantes de la policía eclesiástica?, ¿serán los defensores del orden moral, los encargados de juzgar y condenar? (Así los ven la mayoría de la gente). ¿O serán los evangelizadores, los promotores de la evangelización porque son los portadores más conscientes del evangelio? Muchos sacerdotes llevan una vida atormentada porque no han sabido o no han querido tomar una determinación. Sin embargo, sin determinación no hay salida, ni tampoco paz.

La libertad es un hecho social. En la soledad no puede haber libertad. La libertad siempre existe en relación con los demás. En el cristianismo, esa relación es de amor (*agape*, es decir, caridad, amor, solidaridad).

«Habéis sido llamados a ser hombres libres..., servíos unos a otros por amor» (Gál 5, 13). El amor es servicio de unos a otros. ¿Cómo hay que entender esto en nuestros días?

Para la generalidad de los cristianos, durante los siglos de cristiandad, el amor se identificó en gran medida con las manifestaciones espontáneas de solidaridad. Estas formas de solidaridad no eran objeto de opciones personales. Se imponían a todos los miembros de la comunidad humana de modo indiscutible, más inconsciente que conscientemente, aunque siempre hubiera sanciones por parte de la comunidad. La sanción consistía en la expulsión de la comunidad y la expulsión significaba la muerte.

La solidaridad fundamental y universal se daba en la familia. Fuera de la familia era muy difícil subsistir, excepción hecha de la condición más o menos irregular o excepcional de soldado, prostituta, bandido o mendigo. El individuo lo recibía todo de la familia y a ella se lo debía todo. La totalidad de su trabajo estaba al servicio de la familia a la que estaba totalmente subordinado. La familia era la condición de supervivencia y sus miembros la aceptaban, porque sabían que sin ella no podrían salvaguardar su dignidad humana. La familia lo exigía todo: total dedicación del tiempo, de los recursos, de las preocupaciones. El matrimonio era la decisión más importante, porque de ella dependía el futuro de la familia. Más que un asunto personal, era una cuestión de familia. Se enseñaba que el amor cristiano era, en primer lugar, la solidaridad con la familia¹⁸.

¹⁸ Esta inculturación del amor-caridad está ya presente de modo claro en los llamados códigos de familia de las cartas deuteropaulinas; Col 3, 18-4, 1; Ef 5, 22-6, 9.

En Europa, esta situación fue predominante en la población hasta 1914 y, en algunas zonas rurales, hasta 1945. En Latinoamérica era la situación mayoritaria hasta los años 60/70. Coincidiendo con el vertiginoso movimiento de urbanización, se ha producido un retroceso en la familia; pero para muchos, la familia sigue siendo la mayor fuerza social, el último refugio y condición de la supervivencia; para muchos, la solidaridad de la familia es todavía el valor supremo. Pero la evolución hacia la modernización es rápida. Estados Unidos se modernizó a partir del final de la guerra civil; Europa, desde 1914 y Latinoamérica se está modernizando ahora de forma masiva.

El segundo ámbito de solidaridad es la tribu: los que habitan en un mismo territorio, hablan la misma lengua, tienen las mismas costumbres, el mismo modo de vivir, la misma cultura; se sienten tan solidarios, que mueren en la guerra para defender a su tribu. Las tribus se autoafirman unas frente a otras. Todos los miembros de una tribu se solidarizan y forman frente común en la lucha contra una tribu vecina. Todos sacrifican lo que tienen, incluso la propia vida, para defender a su tribu (*right or wrong, is my country!* Con razón o sin ella, ¡es mi país!).

El tercer ámbito de solidaridad se daba en la Iglesia o en la cristiandad, mediante la unión de todos los pueblos cristianos, de todos los que practicaban la misma religión. En aquel tiempo, la religión asumía la unidad de la cultura y la pertenencia a la Iglesia cristiana creaba el más fuerte de los lazos, capaz en ocasiones de obtener una dedicación y consagración más fuertes que la familia o la tribu. La Iglesia suscitó muchas vocaciones que se sacrificaron y se dedicaron en gran medida a obras de solidaridad.

Durante siglos, se vivió el amor en forma de solidaridad dentro de la familia, de la patria (la tribu) y de la Iglesia (los tres ámbitos fundamentales de pertenencia).

Familia, patria y cristiandad tuvieron en su origen una función liberadora de la personalidad humana. No sólo hicie-

ron posible la supervivencia, sino también un gran desarrollo. Podríamos decir que, en Occidente, este sistema alcanzó su punto máximo en el s. XIII. Mientras tanto, la propia acción de la familia, de la patria y de la cristiandad, engendró en las personas aspiraciones superiores, primero en pequeños grupos privilegiados y, poco a poco, en grupos más numerosos. Las tres solidaridades básicas empezaron, poco a poco, a actuar como sistemas represivos, impidiendo un progreso ulterior de la personalidad individual.

En el contexto de la solidaridad, el amor era algo obligatorio, inevitable. Poco a poco, el individuo se iba convirtiendo en prisionero de ese destino. El amor a la familia, a la patria y a la Iglesia hacía que se sacrificara todo en aras de esas formas de solidaridad. El individuo tenía que reprimir, en nombre del amor y de la solidaridad, toda aspiración individual. El drama de la modernidad fue hacer compatible la vivencia del conflicto entre amor y libertad. Parecía haber una contradicción entre amor y solidaridad.

La modernidad significó la victoria del individualismo sobre la solidaridad y el amor, tal como se concebían estas realidades en las civilizaciones tradicionales. En otras sociedades venció la solidaridad y el individualismo no pudo imponerse; en ellas no logró implantarse la modernidad. El caso más evidente es el del Islam. Los pueblos musulmanes no aceptan la emancipación del individuo y siguen imponiendo la supremacía de la solidaridad colectiva en la familia y en la gran colectividad de los pueblos musulmanes.

En la sociedad Occidental, el individualismo —que aparece en el s. XV con el humanismo— se desarrolla poco a poco: con mayor rapidez en el s. XVIII que en el XVII, observándose un cierto retroceso en el XIX con respecto al anterior, y con mayor celeridad en el XX que en el XIX. Al final del XX ha llegado a tal velocidad que está a punto de alcanzar a toda la sociedad europea y norteamericana. Sin embargo, el individualismo sólo se ha generalizado en estos últimos años.

Las mujeres han permanecido ajenas al individualismo hasta mediados de siglo. Hasta entonces se habían mantenido en las estructuras de la solidaridad. Las mujeres mantenían el amor, mientras que los hombres se entregaban a la lucha por la victoria individual. Las mujeres seguían sacrificándose en la familia, la patria y la Iglesia, dedicando todas sus energías al servicio de la comunidad, del bien común de la familia, de la patria y de la Iglesia. La misma educación que recibían las mujeres las mantenía alejadas del mundo de los hombres, es decir, del mundo de la competitividad y de la lucha individual, produciendo así una separación que no existía en la sociedad occidental del pasado ni en otras civilizaciones.

En Estados Unidos, la rebelión de las mujeres contra el sometimiento tradicional a la solidaridad colectiva comenzó después de la II Guerra mundial, en Europa, después de la *Humanae vitae* y en Latinoamérica en los años 80.

De este modo, el individualismo triunfó casi completamente. Resulta cada vez más difícil hablar de amor y de solidaridad.

¿Por qué el amor tiene tan mala fama? ¿Por qué fue tan hostigado por los maestros de la sospecha, Marx, Nietzsche, Freud? ¿Por qué esta victoria tan aplastante del individualismo?

Probablemente porque se vivió el amor con pasividad y sumisión. El sacrificio de los padres por sus hijos y de todos por la familia, el sacrificio común por la patria o por la Iglesia eran casi una necesidad —no eran objeto de reflexión o de renovación—. Quien hubiera querido discutirlos, habría sido excluido de la sociedad. Hubo un tiempo en que esta dedicación obligada al bien común era aceptada por todos como condición de supervivencia. Cuando fue disminuyendo la conciencia de necesidad urgente, algunos empezaron a tener dudas y a llevar una vida individual.

Se esperaba que la madre se sacrificara por sus hijos sin límites, sin descanso. No tenía otra elección. Su papel esta-

ba ya decidido de antemano. No había nada sobre lo que reflexionar o que decidir. La sociedad, inconscientemente, lo había decidido todo, y sus decisiones habían sido aceptadas por el inconsciente. Entre tanto, llegaron la revolución y el resentimiento contra el amor. Se buscó la libertad como emancipación de los vínculos de amor.

El individualismo apareció en primer lugar en forma de empresa: así se fue desarrollando la empresa moderna. En lugar de trabajar en la familia, el individuo forma una empresa desligada de cualquier responsabilidad familiar. La empresa se basa en el principio de propiedad individual, que irá tomándole la delantera a la propiedad familiar hasta eliminarla; lo mismo sucede con la propiedad tribal o de la Iglesia (secularización de los bienes de la Iglesia y de la nobleza, esto es, transformación en empresas de propiedad particular). La empresa es una asociación de trabajadores individuales que perciben un salario individual. La mujer se emancipa cuando entra a trabajar en la empresa y recibe un salario individual que le permite llevar una existencia distinta de la familia. En la empresa no existen la solidaridad ni el amor. Cada uno se preocupa de lo suyo y compite con los demás, tratando de vencer. La empresa es un lugar de lucha (dentro de una misma empresa, y entre diferentes empresas).

Por causa del individualismo la nación sustituye poco a poco a la patria, aunque durante mucho tiempo —casi hasta la segunda mitad del s. XX— la nación quiso apropiarse de las características y atributos de la patria, para conseguir el apoyo de las mayorías que todavía no entendían qué era la nación o que no participaban efectivamente de ella¹⁹.

La nación es una sociedad de derechos. Las relaciones

¹⁹ Obras clásicas del individualismo moderno son: L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid 1987; W. SOMBART, *El burgués*, Alianza, Madrid 1993⁶; M. BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: experiencia de la modernidad, Siglo XXI*, Madrid 1991⁴; A. BLOOM, *O Declínio da Cultura Ocidental*, Best Seller, São Paulo 1987.

mutuas se definen por el derecho formal. Además del derecho, no existe solidaridad entre los ciudadanos —al menos en teoría—. Todos son iguales y gozan de los mismos derechos, aunque, en la práctica, no tengan la misma fuerza para defender sus derechos. La nación es individualista porque limita la solidaridad. Nadie se sacrifica por el bien de todos. En principio, todos colaboran por igual y el bien de la nación es la condición para que cada individuo pueda competir, luchar y vencer en el marco de las leyes.

Finalmente, en el lugar de la cristiandad surgió la estructura secularizada de las Naciones Unidas (o desunidas). Pero, en la práctica, las Naciones Unidas no han conseguido constituir un conjunto mundial en el que las relaciones estén definidas por derecho.

En la realidad concreta todavía subsiste algo de la familia, sobre todo en el mundo de los pobres, donde la empresa todavía no ha absorbido totalmente al individuo. Algo subsiste de la patria y de la tribu —y de la solidaridad que les corresponde—, en mayor o menor medida según las naciones: más en Europa y menos en América. Algo subsiste de la Iglesia, incluso en las Iglesias divididas y separadas desde la Reforma.

Sin embargo, con la modernidad se ha planteado el problema de la contradicción entre la libertad y el amor y, hoy en día, con más intensidad que nunca, ya que las mayorías —incluidas las mujeres— han hecho su entrada en la modernidad.

El amor o el servicio de que habla san Pablo no coincide exactamente con la solidaridad tradicional de la familia, de la patria y de la Iglesia. La cristiandad llevó a identificar casi totalmente el amor cristiano con la solidaridad social tradicional. Pero, en su origen, el mensaje cristiano no era así. Una vez superada la etapa de cristiandad, había que hacer distinciones que no se habían hecho en los siglos de la modernidad. La solidaridad tradicional puede haber sido una adecuada expresión temporal del amor cristiano, pero aquella es

de otra naturaleza. Esto nos obliga a examinar el sentido del amor y del servicio en el Nuevo Testamento, especialmente en Pablo.

En el Nuevo Testamento no existe contradicción entre amor y libertad. Amor y libertad son realidades que convergen en la misma proyección de la personalidad, pertenecen a ella. Pero para alcanzar esta convergencia se necesita, hoy en día, superar tanto el individualismo moderno, como el comunitarismo tradicional.

Los evangelios ponen de manifiesto que el amor de Jesús no era, en modo alguno, convencional —no tenía nada en común con las solidaridades del inconsciente colectivo—. No estaba limitado por la familia, ni la privilegiaba (Mt 10,34-39). No se guiaba por la solidaridad tribal; Jesús se preocupa también de los no judíos, rompe las barreras tradicionales, se abre a los samaritanos, que son tenidos por herejes, y a los romanos, que son los opresores. Jesús no se solidariza con un sistema religioso y sale en busca de los pecadores, esto es, de los excomulgados de la comunidad religiosa, más que los representantes oficiales de la religión de Israel. El amor de Jesús no tiene nada que ver con este tipo de solidaridad.

El modo de obrar de Jesús pone de relieve lo esencial. Amar no quiere decir reforzar el ser colectivo en que estamos inmersos. Amar es, en primer lugar, reconocer al otro, al que es diferente²⁰. El amor tradicional no personaliza. El amor de Jesús personaliza, pone ante sí al otro tal como es. El otro va a ser la persona que no es de la familia, que no pertenece a la tribu, ni de la misma raza, que no habla la misma lengua, ni tiene la misma cultura. El otro es, sobre

²⁰ En lo que se refiere a la importancia del Otro, le debemos mucho a E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1995³; *La Trace de l'Autre*, 1963. En Latinoamérica, quien lanzó la cuestión fue E. DUSSEL-D. E. GUILLOT, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires 1975; cf también E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973, 97-192.

todo, la persona que no pertenece a la misma religión. Para los primeros cristianos, el otro del judío era el pagano; el otro del griego era el bárbaro; el otro del hombre era la mujer; el otro del amor era el esclavo. Hoy en día hay muchos más polos de contraste, más diferencias, pero el desafío sigue siendo el mismo.

También se puede reconocer al otro en la familia, en la tribu y en la Iglesia. Pero en estos ámbitos es más fácil amar en virtud de la semejanza que por la diferencia. Fuera de los ámbitos tradicionales, el reto del amor es más evidente.

Reconocer al otro es aceptar su existencia, aceptar su derecho a vivir, a obrar, a tomar decisiones, a ocupar un espacio y tratar de salir adelante. Reconocer al otro es aceptar sentirse incomodado, precisamente a causa de la diferencia. Amar no es solamente reconocer, sino también ayudar o, como dice san Pablo, «servir». Servir no quiere decir humillarse, depender de alguien, caer en el servilismo, convertirse en esclavo, sino ayudar efectivamente a la liberación del otro. Amar es siempre compartir y, por consiguiente, dar, renunciar a privilegios o exclusivismos. No es solamente reconocer al otro el derecho a ser diferente, sino ayudarle a ser diferente, es decir, a crecer en su propia personalidad.

Finalmente, amar es recibir de la diferencia del otro, abrirse a la diferencia para enriquecerse con lo que ella ofrece. No hay amor sin diálogo, porque no hay verdadera aceptación del otro cuando no se está dispuesto a recibir nada de él. El amor conduce a la donación recíproca, en la que cada uno da de lo suyo y recibe del otro. Los dos términos de la relación no se asimilan entre sí, sino que se completan.

Si el amor es así, se entiende que combine tan bien con la libertad. Servir, tal como se ha expuesto, lejos de limitar la libertad, la promueve.

Los movimientos libertarios de la modernidad ponen de relieve todas las formas de emancipación. Se han dedicado a la «libertad de» y no han destacado la «libertad para». Han sido siglos de lucha contra todas las tendencias y formas de

dominio. Estos movimientos han creado el individualismo moderno que alcanza hoy en día su expresión culminante en la nueva clase dirigente del mundo occidental, siendo Estados Unidos su principal exponente. Ha llegado el momento de preguntarse: ¿Para qué esta libertad?, ¿para qué tantas luchas por la emancipación?, ¿para construir un individuo aislado, que lucha contra todos, por la defensa de sus derechos individuales?, ¿qué libertad auténtica puede haber en tal situación?

En la encíclica *Veritatis splendor* (VS), el papa Juan Pablo II destaca los aspectos positivos de la libertad. Libertad significa capacidad de autorrealización, es la capacidad de que el ser humano se convierta a sí mismo en humano. El hombre nace inacabado, llamado a realizarse a sí mismo y, de este modo, responder al creador entrando en diálogo con él. La libertad realiza la llamada a gobernar y dominar el mundo pero, sobre todo, realiza la vocación a construir la propia personalidad.

«Citando las palabras del Eclesiástico, el Concilio Vaticano II explica así la “verdadera libertad” que en el hombre es “signo eminente de la imagen divina”: Quiso Dios “dejar al hombre en manos de su propio albedrío, de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección” (GS 17). Estas palabras indican la maravillosa profundidad de la *participación en la soberanía divina*, a la que el hombre ha sido llamado; indican que la soberanía del hombre se extiende, en cierto modo, sobre el hombre mismo» (VS 38a).

«No sólo el mundo, sino también *el hombre mismo ha sido confiado a su propio cuidado y responsabilidad*. Dios lo ha dejado “en manos de su propio albedrío” (Si 15,14), para que buscase a su creador y alcanzase libremente la perfección. *Alcanzar significa edificar personalmente en sí mismo esta perfección*» (VS 39a).

La encíclica explica que el hombre realiza esta vocación de hacerse a sí mismo «realizando actos moralmente buenos»

(VS 39a), lo que no constituye propiamente una explicación. Podemos buscarla más adelante²¹.

El ser humano no se realiza en soledad. Una persona, abandonada a sí misma, sin la convivencia con los demás, perdería inevitablemente su humanidad. Necesita cierto movimiento de ida y vuelta: alejarse de los demás y volver a ellos. El ser humano se realiza con los demás, en medio de los demás y en el intercambio con los demás.

La libertad que hace a la persona independiente de todos no es suficiente. La libertad reside en la capacidad de entablar un diálogo entre iguales, con los otros. Un hombre no es libre si no es capaz de relacionarse, de establecer lazos con los demás.

El caso más claro es la libertad de Jesús. Jesús sale al encuentro del otro, del que es diferente. Rompe las barreras que limitan la convivencia a la relación con la familia, la tribu y la religión. Su libertad consiste en superar las barreras para conversar con la mujer samaritana, acercarse a la prostituta y a la mujer adúltera tratándolas humanamente, acercarse a los leprosos y a los paganos. Jesús lo hace con cierta ostentación para que quede claro que está rompiendo con las normas y destruyendo los límites de la sociedad establecida. Jesús opta por aquellos a los que su sociedad excluye. Su libertad no sólo reside en su independencia frente a las normas establecidas sino, sobre todo, en la capacidad de crear nuevas relaciones: nadie sabía como comunicarse con un leproso ni cómo —en la sociedad oficial— tratar a una prostituta. Optando por el otro —el nuevo, el excluido, el pobre—, Jesús inventa un nuevo tipo de convivencia. Es del todo original, no copia comportamientos convencionales, sino que inventa algo nuevo. En el diálogo con la samaritana muestra quién es él, sin limitarse a repetir esquemas rutinarios.

²¹ El filósofo cristiano que más ha destacado la radicalidad de la libertad como la verdadera esencia del ser humano ha sido N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, DDB, París 1984.

La libertad consiste en entablar un diálogo con las «otras» personas, con los que todavía no han sido incluidos en la convivencia social. En esta nueva relación de amor hay algo particular, único. El ser humano no actúa como prisionero de las estructuras sociales o culturales, no obra de tal modo simplemente porque conviene hacerlo así. Es creación de algo nuevo.

Al iniciar la convivencia con los «otros», el hombre y la mujer se convierten en creadores de libertad. Dios mostró su libertad al llamar al ser humano a la libertad. De la misma manera, el ser humano se hace libre cuando llama a los otros a la libertad. Rompiendo las barreras, saliendo al encuentro de los marginados, de los «pobres» que se ven marginados, precisamente porque son pobres, el ser humano despierta a la libertad. Le ensancha al otro su horizonte, le da la posibilidad de ser libre. Quien es tratado como libre, despierta a la libertad.

El servicio que practica el amor tiende a crear libertad. El ser humano se libera creando libertad dentro de sus posibilidades, ayudando a despertar y construir la libertad del otro. Ayudarse mutuamente es ayudarse a ser libres. El amor no convierte en esclavo al otro, sino que tiende a liberarlo, le ayuda a conquistar su libertad.

¿Por qué la libertad exige el servicio? ¿Por qué no se conforma con el simple diálogo, con un intercambio de señales, palabras o gestos que manifiesten el reconocimiento y el amor? Porque los seres humanos son corporales y están llenos de necesidades materiales. De nada sirve decirle a quien tiene hambre que se le reconoce como persona, si no se le da pan para que coma. No cabe duda de que la comida material no es, por sí sola, una solución. Lo más importante es la relación fraterna que echa abajo las barreras de la exclusión y saca al pobre de su humillación. Pero sin pan, todo lo demás suena a ficticio. Por eso la libertad implica el servicio mutuo y no consiste simplemente en la convivencia o el diálogo. Pues sin servicio, no hay verdadero amor.

Dicho esto, podemos sacar la conclusión de que, lejos de excluirse, amor y libertad se implican mutuamente. Pues la libertad solamente se conquista en la creación de lazos con los «otros», y el amor verdadero es consecuencia de una opción personal y no de la presión social, sea consciente o inconsciente.

LA VERDAD Y LA LIBERTAD

La *Veritatis splendor* tiene por objeto precisamente la relación entre verdad y libertad. Esta encíclica constituye un avance importante respecto a las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1984 y 1986. Invoca como fundamento el famoso n° 17 de la *Gaudium et spes*. Contiene gran número de citas de los textos bíblicos y patrísticos. Sin duda es fruto de largas y detalladas investigaciones. Pretende salir al encuentro de las aspiraciones de la humanidad a la libertad.

Para muchos católicos tradicionales, y también para muchos no católicos, esta encíclica habrá sido motivo de sorpresa por sus perspectivas abiertas y su deseo de estar en consonancia con las preocupaciones de nuestro tiempo.

Sin embargo, la encíclica no resuelve todas las dudas y deja abiertas muchas cuestiones. Queremos presentarlas aquí, a modo de sugerencia, pensando en futuros análisis.

Como sucede, por lo general, en los textos del magisterio, hay muchas referencias bíblicas, pero el texto se redacta sin tener en cuenta el sentido de las citas bíblicas a que alude y la doctrina parte de principios extraídos de otras fuentes —en este caso, de la teología escolástica—.

Por ejemplo, hablar de un «*pretendido conflicto entre la libertad y la ley*» (35c, 46a) es hacerle poco aprecio a la doctrina paulina de la ley y de la libertad. De nada sirve multiplicar las citas de las cartas paulinas si luego se prescinde de lo que es el corazón del mensaje de Pablo.

El mismo texto de la encíclica presenta como núcleo, como texto básico que resume toda su doctrina, las palabras de Jn 8,32. De ese texto de Juan, la encíclica pretende extraer el principio que se propone como núcleo de todo el escrito y de la doctrina católica: «La dependencia de la libertad con respecto a la verdad» (34). Así dice la encíclica: «La libertad depende fundamentalmente de la verdad. Dependencia que ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: “Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” (Jn 8,32)» (VS 34bc)²².

El problema es que hay una enorme distancia entre el significado de las palabras «verdad» y «libertad» en el cuarto evangelio y en la encíclica. Parece que la doctrina de la encíclica no tiene su origen en san Juan, sino en otras fuentes, y que el texto de Juan se cita como ilustración, sin que se preste mucha atención a su significado exacto.

En efecto, en la encíclica, el concepto de verdad se refiere constantemente a principios morales universales e inmutables de la ley divina, tanto natural como positiva, con especial insistencia en la ley natural. Los atributos de la verdad son «universalidad e inmutabilidad» (VS 51a).

Ahora bien, en el evangelio según san Juan la verdad es Jesús mismo. «Yo soy..., la verdad» (Jn 14,6). Jesús es la verdad porque en él y por él se manifiesta el verdadero Dios, se manifiesta la verdad de Dios. La verdad de Dios, que viene a mostrar Jesús, es que Dios es amor. La verdad es que Dios es amor y esta verdad se hace visible en Jesús. Por ser la verdad, Jesús también es el camino, porque sólo él puede conducir al amor de Dios. Según Juan, la verdad no se refiere a ninguna ley, no se refiere a principios morales, y mucho menos a principios inmutables. Si Dios es amor, su inmutabi-

²² Curiosamente, el texto de san Juan dice exactamente lo contrario: no dice que la libertad dependa de la verdad, sino que la verdad depende de la libertad, pues la libertad es el fin y la verdad, el medio para llegar a este fin, que es —insistimos— la libertad.

lidad tan defendida por la filosofía griega y por la teología escolástica, pierde todo su significado.

Jesús dice que la libertad proviene de esa verdad. Con ello quiere decir que la raíz de la libertad es el amor de Dios. En Jesús, el amor de Dios se hace sensible de modo inmediato, se hace infinitamente próximo. Jesús es creador de libertad. Él mismo, en su humanidad, se convirtió libremente en imagen de la libertad del Padre. El amor de Dios, que se manifiesta en Jesús, es la fuente de la libertad humana. El amor crea libertad.

El contexto de la famosa declaración de Jesús del capítulo 8, ilumina, pero todavía no acaba de aclarar el alcance del texto. Jesús es la verdad en contraposición con otros que son la mentira y que viven en la mentira. En este capítulo 8 la mentira está con los «judíos». Estos tienen por padre al diablo (8,44), y el diablo «es mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44). Los judíos están en la mentira. Estos judíos son los que oponen «su» ley (8,17) —supuestamente la ley de Dios— a Jesús. Según Juan, la verdad, lejos de identificarse con una ley, se opone a ella. Por eso no era lo más oportuno referirse a este texto para afirmar la supremacía de los principios morales inmutables y universales.

La libertad proviene de la verdad, que es Jesús. Esto es lo que venimos diciendo a lo largo de este capítulo. La encíclica sustituye el concepto de verdad de san Juan por otro tomado de la teología escolástica, y lo mismo hace con el concepto de libertad.

El documento se remite a la *Gaudium et spes* y, en varias ocasiones, menciona un concepto de libertad en sintonía con la doctrina del Concilio (VS 38-39). Sin embargo, cuando se trata de exponer la argumentación y de aterrizar en conclusiones prácticas, la encíclica abandona la Biblia y el Concilio y emplea otra definición de libertad.

El concepto que la encíclica utiliza como concepto funcional es el siguiente: la libertad consiste en «la libre obediencia del hombre a la ley de Dios» (VS 41b). Partiendo de

una definición como esta, se puede deducir que no hay contradicción entre la ley y la libertad, puesto que la libertad está totalmente subordinada a la ley. Aquí se le da la vuelta al mensaje de san Pablo. Según Pablo, la libertad supera a la ley; según la encíclica, la libertad consiste en obedecer a la ley. De modo que volvemos —al menos si se toman las palabras en su sentido más inmediato— a la doctrina de los judeocristianos fustigados por san Pablo.

La encíclica invoca la autoridad de santo Tomás de Aquino (cf VS 45), queriendo justificar con sus palabras —la «ley del Espíritu» de Rom 8,2— una exaltación de la ley en Pablo. Esto estaría en contradicción con la doctrina de la Carta a los gálatas. Sin embargo, santo Tomás explica con mucha inteligencia —como quien ha entendido a la perfección el alcance del mensaje paulino— que para san Pablo, la ley del Espíritu es el mismo Espíritu Santo que ilumina la conciencia o la fe que deriva de él y que también ilumina. No pone el acento en la «ley» en cuanto tal. La encíclica no emplea esta interpretación de santo Tomás, sino que cita al Doctor Angélico como si sus palabras vinieran a reforzar su tesis, cuando, en realidad, la combaten.

Todo indica que este concepto de libertad-como-obediencia, que es el que, en el fondo, se utiliza en la encíclica, proviene de la teología escolástica común. Pero, como ya se ha dicho, no consigue entender, y menos aceptar, la libertad bíblica. Se queda prisionera de la filosofía griega para la cual la libertad es una imperfección que hay que reducir todo lo que se pueda²³.

Para la escolástica, la meta del ser humano es la realización de una naturaleza universal e inmutable. El camino se compone de principios inmutables y universales. El ser hu-

²³ La teología escolástica había reducido la libertad al libre arbitrio, es decir, libre arbitrio como cualidad de la voluntad, y no supo hacer de ella la realidad suprema de la persona humana. Cf N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, 123-157; J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, 217-324.

mano es un «orden» que ocupa su lugar en el «orden» del universo. Lo que lo hace valioso es la colaboración con que participa en el orden de todo el conjunto. Respetar el orden es el deber más elevado y la vocación de cada individuo. En cierto modo, el ideal sería que todos los seres humanos respetaran y cumplieran el «orden», construyendo así un universo sin mancha ni error. Desafortunadamente, la libertad tiene un riesgo, supone una amenaza: podría ser que el hombre libre no ocupara su lugar dentro del orden y que ocasionara el desorden en el universo. De ahí tanta insistencia: la razón de ser de la libertad es cumplir y mantener el orden, obedecer voluntariamente a la ley de Dios, visto que no se ha conseguido que obedezca de modo necesario, lo que garantizaría mayor perfección.

La escolástica nunca apreció la libertad. Si la libertad consiste en obedecer libremente a la ley de Dios, se reduce a una elección restringida: obedecer o no obedecer, hacer lo que manda la ley o no hacerlo. Lo que tenga que ser la vida está ya determinado. Las leyes de Dios han fijado el orden en el universo. Lo único que le queda al hombre es decir sí o no. Una libertad poco atractiva. Por esta razón, la modernidad rechazó la teología escolástica y buscó otros conceptos. Sin embargo, para muchos, esa teología escolástica lo que hizo fue ocultar el mensaje de la Biblia, haciendo que los mismos comentarios de santo Tomás quedaran olvidados o desvirtuados.

En realidad, si la libertad consistiera simplemente en obedecer a la ley de Dios, habría sido mucho mejor que la humanidad no hubiera sido libre. La libertad sería, más bien, un gesto de crueldad por parte de Dios que obligaría a los hombres a decidir por sí mismos lo que ya otro habría decidido de antemano. Habría sido mejor tener que obedecer de modo espontáneo —o casi instintivo, diríamos— sin la necesidad de un consentimiento libre que lo ratificara. Esto engendra la tentación de no obedecer y, por consiguiente, la amenaza de ser castigado.

La libertad es otra cosa y lamentamos que el magisterio de la Iglesia tenga miedo de afrontar esta cuestión. El Concilio ha echado algunos cimientos, pero no ha construido el edificio. No obstante, un día tendremos que volver al evangelio tal como se encuentra en los orígenes del cristianismo.

No es muy probable que podamos evangelizar el mundo actual partiendo de esta libertad que consiste en obedecer a la ley de Dios, universal e inmutable. Esta no sería, además, una nueva evangelización, sino una renovación del antiguo evangelio proclamado durante la cristiandad, cuando no había necesidad de convencer a nadie, porque se contaba con el apoyo del brazo secular.

Es evidente que san Pablo sabe que se puede desvirtuar la libertad: «Que la libertad no sea un pretexto para dar rienda suelta a la carne» (Gál 5,13). Él mismo enumera una lista de «obras de la carne» (Gál 5,19-21). La libertad construye al ser humano. Si lo destruye, ya no es libertad, sino esclavitud, sometimiento y deseo de muerte. En el ser humano, tanto individual como colectivo, hay deseos que destruyen; someterse a tales deseos no es libertad, sino esclavitud. A pesar de todo, cómo se pasa de estos deseos de la carne a los «principios universales e inmutables» de la teología escolástica sigue siendo un problema abierto que la encíclica no aclara. Adopta la escolástica como punto de partida absoluto y evidente. Afirma que estos principios derivan de la revelación divina, pero no lo justifica. Por consiguiente, no resuelve las dudas.

La libertad bíblica es así. Dios dejó al ser humano inacabado. Dejó a los seres humanos con la tarea de inventarse, de construirse a sí mismos. El destino del ser humano no es permanecer en soledad. Construir la humanidad es construir todo un entramado de relaciones, es conseguir que un ser humano se vincule a otros por medio de innumerables lazos. La libertad consiste en crear una convivencia abierta a los otros que están más alejados. Libertad no es escoger entre un «sí» y un «no». Es hacer algo nuevo, es conseguir que

exista algo humano que antes no existía. Libertad es luchar contra las estructuras establecidas que ofrecen seguridad, vencer el miedo a la novedad, eliminar las barreras entre los seres humanos, superar la prudencia y la timidez, experimentar lo que todavía es desconocido.

Las naves portuguesas fueron la imagen de la libertad: en el s. XV, se arriesgaron adentrándose en el océano que no conocían y sin un punto de referencia en que apoyarse para descubrir lo desconocido. Aunque la aventura incluyera la conquista de otros pueblos, esto no estaba previamente establecido. Los aventureros no sabían si iban a encontrarse con pueblos más débiles o más fuertes que ellos. Ante los pueblos descubiertos no tuvieron el valor de aceptar la convivencia, de crear una nueva convivencia humana. Cedieron a los deseos de la carne. Sin embargo, existía la posibilidad de abrir la humanidad a nuevos horizontes. No quisieron saltar las barreras de la cristiandad. Este desafío sigue existiendo en nuestros días, sigue abierto.

Lo que no se hizo en el s. XVI, sigue siendo una tarea que espera ser acometida. La libertad que se aventuró por mares desconocidos puede arriesgarse a abrir un espacio para una convivencia humana más allá de las fronteras de la antigua cristiandad. Todavía es posible abrirse al otro y hacer que la humanidad pueda dar un paso nuevo. La invitación a dar ese paso sería una nueva evangelización. La evangelización que no se logró llevar a cabo en el s. XVI puede ser asumida en nuestros días. He aquí la nueva evangelización situada en su contexto histórico. Pues esta evangelización, como toda evangelización, solamente puede tener como objetivo el evangelio de la libertad. Los apóstoles, después de vivir con Jesús, estaban convencidos de que ese era el evangelio que había que anunciar, radicalmente diferente de la doctrina que habían aprendido y de las filosofías con que se iban a encontrar en el mundo de su tiempo.

La teología de la liberación se ha desarrollado prácticamente sin referencias a la teología de la libertad —al menos, hasta hace poco, con las obras de J. L. Segundo—. Además, este autor tenía que desembocar necesariamente en una teología de la libertad, pues desde hace años venía postulando una «liberación de la teología» como condición indispensable para una teología de la liberación.

La teología de la liberación necesita de la teología de la libertad para situarse en el conjunto de las ciencias teológicas y ser aceptada como teología de pleno derecho, y no simplemente como un apéndice de un apartado del tratado sobre la justicia, como dijo un día el cardenal Daniélou en Buenos Aires. Además, la teología de la libertad ofrece una perspectiva más amplia, impidiendo que la teología de la liberación sea considerada como una teología coyuntural, que dura una generación o el tiempo en que se mantiene una determinada problemática social.

Solamente desde una teología de la libertad se puede superar el dualismo que existe en el evangelio, dualismo al que tampoco escapa la teología de la liberación. En primer lugar, vamos a ver cómo la teología de la liberación permanece esclava del dualismo, a pesar de los esfuerzos que se han hecho para que no fuera así. Después trataremos de situar la liberación dentro del marco de la libertad o conjuntamente con ella.

Ya hemos visto en las páginas anteriores cómo hasta León XIII la cristiandad siempre proclamó un único evangelio, homogéneo, y cómo a partir de este papa, el mensaje de la Iglesia quedó dividido en dos partes: por una parte, la doctrina religiosa de la cristiandad, inspirada en la escolástica y, por otra, la doctrina social de la Iglesia, también inspirada en la escolástica pero, además, en la experiencia de la vida social contemporánea. Se afirma que la primera doctrina es fija e inmutable, mientras que la segunda se va enriqueciendo a medida que aparecen nuevas situaciones sociales que crean nuevos desafíos y provocan nuevas respuestas.

Ya se vio que, desde entonces, la evangelización ha padecido este dualismo. Algunos se sentían atraídos por la doctrina social y consideraban inadmisibles la herencia de la escolástica, mientras que los católicos tradicionales simpatizaban con la escolástica de la cristiandad y rechazaban la doctrina social. Hubo varios intentos, tanto en el plano teológico como en el plano práctico, para superar el dualismo, pero no prosperaron. No fueron asumidos por la Iglesia. Ni siquiera el Vaticano II superó el dualismo entre doctrina social y doctrina religiosa. La separación efectiva entre una constitución —*Lumen gentium*— y otra —*Gaudium et spes*—, con dos metodologías tan diferentes, fue el signo más evidente de la dualidad de evangelios.

¿Qué relación existe entre la teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia?¹ Esta pregunta siempre ha causado incomodidad. Pues, por una parte, los teólogos de la liberación han negado que se puedan asimilar la una a la otra. Si su actividad no fuera más que un comentario o un trabajo de cara a la doctrina social de la Iglesia no merecería entrar

¹ Cf E. DUSSEL, *Ética comunitaria*, Vozes, Petrópolis 1986, 225-239.

en la categoría de «teología» más que la doctrina social de la Iglesia. Sería un apéndice, un aspecto secundario del evangelio, inferior al principal que es objeto de la teología tradicional. No sería una ciencia global en sí misma, sino sencillamente un capítulo.

Por otra parte, las personas ajenas a este movimiento teológico que trataban de situar esta novedad, veían las semejanzas con la doctrina social de la Iglesia y llegaban a la conclusión de que era una versión latinoamericana, bastante original, pero en el fondo *una versión* de la doctrina social de la Iglesia. Se trataría de la doctrina social aplicada a la situación latinoamericana. De hecho, la doctrina social y la teología de la liberación hablaban de las mismas cuestiones: pecado social, justicia, promoción de los pueblos, dignidad humana y liberación.

Los teólogos invocan argumentos, entre ellos que su raíz es la praxis de liberación y que su teología es expresión de teólogos individuales y no un documento de la Iglesia. Sin embargo, estos argumentos no siempre convencieron, porque la doctrina social de la Iglesia también se basa en la praxis de los católicos y, antes de entrar a formar parte de la doctrina del magisterio, es preparada por teólogos.

El documento de Puebla no tiene problemas a la hora de asimilar las dos realidades: «La aportación de la Iglesia a la liberación y promoción humana se ha venido concretando en un conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción, que hoy solemos llamar “enseñanzas sociales de la Iglesia”» (Puebla 343). «La *finalidad* de esta doctrina de la Iglesia es siempre la promoción y liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente, en orden a la construcción del reino último y definitivo» (Puebla 346), sin confundir, no obstante, el progreso terreno con el crecimiento del reino de Cristo.

Desde sus primeras obras escritas, la teología de la liberación se definió en relación con la doctrina de la salvación, que era el tema dominante en la época. Gustavo Gutiérrez vin-

cula su obra sobre la teología de la liberación a la problemática de la unidad o dualidad de la salvación, tema muy discutido en los años 50 y 60 por los teólogos que preparaban el Concilio y que querían escapar del dualismo². ¿Cómo unir la salvación eterna y la liberación temporal a la salvación en el cielo y la liberación en la tierra?

Cuando surgió la teología de la liberación, los documentos del magisterio la situaron dentro de la perspectiva dualista, que era común desde León XIII.

La *Evangelii nuntiandi* vino a consagrar este dualismo. Nunca se había proclamado con tanta claridad que la doctrina social de la Iglesia era una parte imprescindible de la evangelización. Según la EN, en la evangelización hay dualidad de aspectos, el evangelio tiene un doble objeto.

El primero —colocado siempre en primer lugar y citado como evidente y tradicional— es el que se denomina «la salvación en Jesucristo» (EN 27.35). El segundo se llama «liberación humana» o, también, «promoción humana».

¿Es que esta liberación humana no forma parte de la salvación en Jesucristo? Es evidente que los teólogos que elaboraron el documento no tenían un vocabulario muy definido. En cualquier caso, al introducir la liberación humana en la evangelización, Pablo VI da la impresión de haber dado un paso hacia adelante.

En realidad, desde la *Rerum novarum* quedaba claro que había algo nuevo en las enseñanzas de la Iglesia, algo que se desmarcaba del depósito tradicional —de la cristiandad quedaba sólo lo religioso y lo social era sustituido por algo nue-

² Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971, c. 9: *Liberación y salvación*, 183-230; I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana*, en I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium liberationis I*, Trotta, Madrid 1994², 323-372; *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984. Antes del Vaticano II, la cuestión «natural-sobrenatural» había sido propuesta tanto por la escuela de Karl Rahner como por la «nueva teología», llegando incluso a provocar su condena por parte de Roma y la reducción al silencio.

vo—. En lo sucesivo, la doctrina de la Iglesia tendría un doble objetivo. Sin embargo, no se había definido el *status* de la doctrina social. Ahora, la liberación humana entra a formar parte de modo explícito de la evangelización. El Papa cambiaba un poco el vocabulario, siguiendo las orientaciones de G. Gutiérrez. En lugar de proponer enunciados acerca de la doctrina social, adoptaba el esquema salvación-liberación.

El objetivo de la *Evangelii nuntiandi* era precisamente justificar la introducción de la liberación, al lado de la salvación, en el evangelio.

Pero quedaba todavía el problema de definir la relación entre los dos objetos del evangelio, problema que era también el de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez.

Para el papa Pablo VI hay unión entre salvación y liberación, les unen lazos profundos. «Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes» (EN 31). «La Iglesia asocia, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo» (EN 35). «De esta justa liberación, vinculada a la evangelización...» (EN 39).

¿Cuál podría ser la naturaleza de este lazo que une salvación y liberación? No se explica. Pero parece que se trata de un lazo extrínseco. No da la impresión de que la liberación forme parte de la salvación en Jesucristo, ni parece que la liberación sea resultado de la salvación. Es significativo que no haya ninguna alusión a la doctrina de la libertad de san Pablo. El documento pontificio tampoco presenta una exposición elaborada del contenido del evangelio. Enumera una serie de proposiciones inconexas, como formando parte del evangelio, pero no se acaba de tener una noción clara de lo que, de hecho, es el evangelio. Parece que todavía se mantiene un apego especial al legado de la cristiandad, cuando el evangelio se identificaba con la doctrina escolástica y los documentos del magisterio.

El lazo existente parece ser extrínseco porque en la salvación no hay ninguna referencia al mensaje de la libertad. Por

otro lado, la liberación aparece siempre en referencia a acciones específicas de tipo político, que no tienen carácter general. Por consiguiente, no hay nada que pueda establecer ese lazo, a no ser un decreto de la voluntad: se toma la decisión de juntar esos dos objetos, aunque no se sepa muy bien por qué; se decide anunciar un evangelio, dividido en dos secciones.

Este modo de considerar la relación entre salvación y liberación se mantiene en los documentos posteriores. Está presente en la *Libertatis conscientia*, que pretendía ser un documento positivo de aproximación a la teología de la liberación: «La evangelización es anuncio de salvación, don de Dios» (LC 63). Y prosigue el texto de este documento: «Pero el amor que impulsa a la Iglesia a comunicar a todos la participación en la vida divina mediante la gracia, le hace también alcanzar..., el verdadero bien temporal de los hombres, atender a sus necesidades y promover una liberación integral de todo lo que impide el desarrollo de las personas» (LC 63). Salvación y liberación están unidas por el común amor de la Iglesia que cuida de los dos objetos del evangelio. Por tanto, una unión meramente extrínseca.

Es interesante constatar que la Instrucción habla en abundancia de la doctrina cristiana sobre la libertad, citando los textos principales de Pablo, llegando a titular el capítulo II: «Vocación del hombre a la libertad y drama del pecado». Por desgracia, sin embargo, el desarrollo del capítulo muestra que no se trata del mensaje de san Pablo y que no se habla, en absoluto, de la vocación a la libertad. El contenido desmiente el título. En este capítulo dedicado a la libertad, sólo se habla de ella en sentido negativo, para poner de manifiesto sus peligros, las limitaciones necesarias y las funestas consecuencias. Lejos de ofrecer un principio de síntesis, la libertad se trata negativamente.

Esta frase expresa la mentalidad del redactor: «La Iglesia, consciente de esta grave ambigüedad, por medio de su magisterio, ha levantado su voz a lo largo de los últimos siglos, para poner en guardia contra las desviaciones que corren el riesgo

de torcer el impulso liberador hacia amargas decepciones. En su momento, fue muchas veces incomprendida. Con el paso del tiempo, es posible hacer justicia a su discernimiento» (LC 20). ¡Se hace un elogio del *Syllabus*! Esto es lo que, en el fondo, el documento piensa de la libertad. Estas consideraciones anulan todas las referencias bíblicas, así como las declaraciones de buenas intenciones.

La carta del Papa a la Conferencia Episcopal brasileña acerca de la misión de la Iglesia y de la teología de la liberación (9 de abril de 1986)³ es el documento del magisterio que muestra mayor empeño en unir los dos objetivos de la evangelización. El Papa habla:

- del «misterio de la liberación que se contiene en la cruz y en la resurrección»;
- de las dos dimensiones constitutivas de la liberación en la concepción cristiana» y del «evangelio de la liberación radical e integral»;
- de la «correcta y necesaria teología de la liberación»;
- de que «la teología de la liberación no es sólo oportuna, sino también útil y necesaria».

Añade que la Iglesia de Brasil puede desempeñar un papel «importante y, al mismo tiempo, delicado» al promover esta correcta teología de la liberación.

Nada permite pensar que el Papa haya cambiado de opinión o que la teología de la liberación haya dejado de ser útil y necesaria. Sin embargo, lo que desde entonces ha cambiado es el mundo. La teología de la liberación tiene que tomar en consideración los cambios que se han verificado.

En la asamblea de Santo Domingo de 1992, el término «liberación» fue eliminado del vocabulario. Se empleó la palabra «promoción». Igualmente, la promoción humana se separó de la evangelización o, al menos, la relación entre am-

³ Encontramos una traducción al castellano de esta carta en *Ecclesia* (1986) 700-703.

bas se relativizó al máximo. El documento final dice: «La enseñanza del pensamiento social de la Iglesia “forma parte de la misión evangelizadora”» (SD 158). El mensaje de liberación quedó olvidado o fue apartado conscientemente. Sólo subsiste una «enseñanza del pensamiento social».

No obstante, la asamblea de Santo Domingo no tiene por qué representar necesariamente el auténtico pensamiento del episcopado y de las Iglesias latinoamericanas. Hay indicios que permiten sospechar que no. De cualquier modo, está fuera de duda que el documento de Santo Domingo no ayudó mucho a clarificar cuál es la relación entre los dos objetos clásicos de la evangelización.

Resumiendo las aportaciones de los documentos del magisterio podemos afirmar que se mantienen en el mismo nivel de generalidades que el Concilio: «Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (GS 39).

Los teólogos de la liberación no siempre han tenido la preocupación de buscar la unidad entre la salvación de Cristo y la liberación temporal. Sin embargo, esa fue la preocupación de Gustavo Gutiérrez desde el principio. Basó su búsqueda en el tema de la única historia de la salvación y en la unidad entre creación y redención, temas comunes en el contexto del Concilio.

Algunos asumen y protagonizan abiertamente una clara distinción. Este es el caso de Clodovis Boff, que distingue entre dos teologías, correspondientes a dos objetos muy distintos. Entre las dos teologías no hay puntos de contacto. Según Clodovis Boff hay una teología primera y una teología segunda. La primera se ocuparía directamente de las realidades específicamente «religiosas». En ella tienen cabida los temas clásicos de los tratados de siempre: Dios, creación y pecado, Cristo, gracia, escatología, sacramentos, eclesiología, etc. La segunda teología tendría por objeto las realidades «se-

culares»: cultura, sexualidad, historia, política, etc. Se admite que la política o la historia no tienen una conexión intrínseca con Dios, Cristo o los sacramentos⁴.

Hubo un número nada despreciable de agentes de pastoral o cristianos militantes que vivieron la distinción —incluso la separación o cuasi-separación— entre la primera y la segunda teología.

Fueron bastantes los que le dedicaron tiempo, preocupaciones, energías y actividades a una práctica, llamada de liberación pero que, en realidad, se ocupaba exclusivamente de cuestiones «seculares» sin hacer referencia alguna a las realidades «religiosas» en relación con ellas. Se ocupaban de los objetos de la teología segunda. Decían que se dedicaban a evangelizar porque la evangelización consistía en trabajar y luchar por la liberación «secular». No había ningún tipo de comunicación entre esta práctica y la pastoral tradicional.

Estos mismos u otros diferentes dedicaban parte de su tiempo a actividades religiosas clásicas, que tenían poco o nada que ver con las actividades «seculares». De este modo se daba —y todavía se da— una separación efectiva entre los dos tipos de evangelización. El obrar social y el obrar religioso quedaron separados⁵.

Podemos afirmar, con toda seguridad, que la coincidencia histórica con el momento de secularización que afectó a la cristiandad tras la II Guerra mundial se entremezcla con este fenómeno. Esta crisis de secularización alcanza su pun-

⁴ Cf. C. BOFF, *Teologia e prática. Teologia do Político e suas mediações*, Vozes, Patrópolis, 1978, 32-34. Véase la respuesta rigurosamente crítica de I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana*, en *Mysterium liberationis* I, 325.

⁵ En aquel tiempo, el fenómeno de crítica a las Iglesias y de «desecclesialización» se interpretó como un fenómeno de secularización de la sociedad occidental. Los sociólogos de la religión de aquella época interpretaban desde esta perspectiva los acontecimientos, de modo que surgió una «teología de la secularización», cuyo primer y más famoso representante fue Gogarten. Cf. J. COMBLIN, *Mitos e realidades da secularização*, Herder, São Paulo 1970.

to máximo entre 1955 y 1970, período en el que se estaba elaborando la teología de la liberación y se preparaba el público que iba a acogerla.

El movimiento de la teología de la liberación atravesó la misma crisis de secularización que estuvo a punto de dar al traste con los movimientos de la Acción Católica. Una vez que entraban en la acción «secular», gran número de sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos se iban apartando de las actividades religiosas. Algunos descubrieron que, entre estos dos ámbitos, no había nada en común, a no ser que ambos pretendían ser cristianos, lo que parecía una vinculación demasiado extrínseca.

En la década de los 70 comenzó el movimiento de la religiosidad popular. Bajo la insignia de la religión popular, muchos agentes de pastoral volvieron a lo «religioso». Descubrieron —o creyeron descubrir— que la religiosidad popular podía tener consecuencias «políticas» y «temporales». Sin embargo, la religiosidad popular no ofreció solución alguna al desafío de la unidad entre salvación y evangelización.

Los agentes de pastoral encargados de promover de nuevo la religiosidad popular no creían en ella. Fingían confiar en ella, pero de hecho no era así. Esta falta de fe repercutía en el pueblo. Si practicaban este tipo de religiosidad, no era por su valor intrínseco, religioso, sino por los efectos políticos que, con razón o sin ella, se le atribuían —lo más probable, es que fuera sin razón—.

Además, la religión popular ya se encontraba en decadencia en aquel tiempo, decadencia que progresa de modo irremediable. Se mantiene entre los de más edad, pero no es capaz de conseguir nuevos adeptos. Frente al eficaz proselitismo de las iglesias pentecostales o de la renovación carismática (en el ámbito católico), la religiosidad popular carece de fuerza. Cada año que pasa tiene menos partidarios.

En la práctica, la separación entre salvación y liberación, entre las dos evangelizaciones, perjudicó inmensamente a los sectores de la Iglesia que habían asumido las tareas de libera-

ción o de promoción social en el ámbito de lo temporal. Por una parte, lo religioso fue asumido por nuevos movimientos que han sacado partido de la renovación de lo religioso en el mundo actual. La gran masa de los «religiosos» católicos o protestantes se unió a movimientos pietistas basados exclusivamente en lo emocional o en lo asistencial. Los de la «liberación» no se renovaron. No convirtieron a una segunda generación. Envejecen, han dejado de crecer o van disminuyendo poco a poco.

Nos da la impresión de que la separación efectiva entre liberación y religión en sentido tradicional ha representado un importante papel en esa depauperación.

La tarea más urgente es unir de nuevo lo que ha estado separado durante tanto tiempo, lo «político» y lo «religioso», lo «social» y lo «místico». Es una tarea más práctica que teórica, aunque se necesite la colaboración de la teoría para fundamentar y orientar una práctica eficaz.

Hoy en día vemos alejarse la crisis de la secularización. Lo «religioso» cobra nuevamente prestigio. Se puede hacer una teología más envolvente. Pero, por otra parte, el triunfo de los movimientos pietistas ha reducido considerablemente el interés por la teología o por cualquier tipo de reflexión intelectual. Los nuevos movimientos buscan más la experiencia que la reflexión intelectual y desconfían de cualquier reflexión crítica que pueda matar la experiencia. Nuestra época no siente necesidad de la teología⁶.

Pero los problemas siguen estando ahí y llegará un día en que vuelva a despertarse el interés por ellos. La reflexión teológica de hoy en día está más destinada a una generación futura que a la generación actual. Aunque la teología no parezca necesaria en el presente, volverá a serlo algún día.

⁶ El retroceso de la teología de la liberación forma parte de un movimiento más amplio que es el retroceso de la teología en las Iglesias cristianas. Los movimientos espiritualistas no necesitan teología. Antes bien, desconfían de ella y tienen miedo de que cualquier reflexión teológica venga a enfriar el fervor religioso.

Salir del aislamiento

Durante una generación se ha insistido mucho en la singularidad de la teología latinoamericana. Cualquier intento de asimilación con fenómenos anteriores o con fenómenos de otras religiones se entendía como un atentado a la autenticidad de la teología latinoamericana. La teología de la liberación pretendía ser algo absolutamente nuevo y original, sin precedentes ni parecidos. ¡Gran parte de la reflexión consistía en estudiar las diferencias entre esta nueva teología y todas las demás!⁷.

Daba la impresión de que los teólogos de la liberación querían ser más originales y estar más distantes de sus colegas de tradición europea de lo que, de hecho, sucedía en la realidad. Sin duda había diferencias y existían novedades, pero era peligroso dar la impresión de querer distanciarse de la tradición europea. Después de todo, en el fondo se identificaban con dicha tradición. La insistencia en la originalidad, en lugar de atraer, provocó una reacción de defensa y rechazo. Roma no habría elaborado las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe de no haberse sentido apoyada por amplios sectores del catolicismo latinoamericano⁸. Las Iglesias reformadas tuvieron reacciones semejantes.

Una teología que pone el acento en su originalidad latinoamericana acaba por ser rechazada por la mayoría de los cris-

⁷ H. ASSMANN, *Teologia da solidariedade e da cidadania*, Notas 2 (São Bernardo do Campo, año 1, n° 1994) 2: «Una de las peores cosas que le sucedieron a la teología de la liberación fue que —por aprecio y, sobre todo, por ataques— se vio obligada a hablar demasiado de sí misma».

⁸ Es significativo que las críticas más agresivas vinieran de América Latina, y que casi toda la prensa y la mayor parte de los medios de comunicación hicieran una campaña sistemática para conseguir una condena por parte de Roma, que más tarde conseguirían.

tianos del continente. La práctica totalidad de los creyentes no se reconoce en ella y reacciona desde el miedo, desde la desconfianza. Para entender esta situación hay que colocarla en el conjunto de la evolución de la cultura latinoamericana. Lo mismo que sucede con la teología cristiana, sucede también en otros sectores de la cultura.

Durante la época del colonialismo existió una rivalidad permanente entre europeos y «criollos», es decir, los descendientes de españoles o portugueses nacidos en América. Sin embargo, los «criollos» no querían una cultura diferente. Querían imitar y reproducir la cultura de Portugal y España. No dejaron espacio para las culturas indígenas —que pudieron sobrevivir a escondidas, sin ningún tipo de publicidad— y no quisieron elaborar una cultura mestiza, porque no querían aceptar su condición de mestizos. Impusieron la lengua portuguesa sobre la lengua guaraní y la castellana sobre las lenguas *nahuatl* o *quechua*. Y con la lengua se impone todo el conjunto de la cultura que se transmite por medio del idioma.

La llegada de la independencia no cambió nada. Abrió las puertas a las culturas inglesa o francesa, pero no produjo una cultura propia. Todo lo que era «nativo» era considerado como «bárbaro», como decía Sarmiento, plenamente convencido, y como pensaban las elites hasta bien entrado el s. XX. Sólo en este siglo empieza a consolidarse una cultura mestiza. Los mestizos se multiplican. Empieza a aceptarse la condición de mestizos de gran parte de la población y los mestizos mismos se aceptan como tales —aunque sólo una pequeña parte de ellos—. La mayoría siguen definiéndose por la cultura blanca europea.

En el s. XX, en el ámbito de las artes, se va consolidando el mestizaje: en la pintura, en la escultura, en el cine y, en cierta medida, en la literatura. En Brasil, el mestizaje no adquiere carta de ciudadanía hasta Gilberto Freyre.

Sin embargo, todos los programas de enseñanza pública de hoy en día, desde los jardines de infancia hasta la Uni-

versidad, son programas elaborados según la cultura occidental. En este final de siglo, se puede decir que la occidentalización de la cultura va en aumento y que la presencia del mestizaje disminuye progresivamente. El triunfo de la informática contribuye a aumentar la invasión cultural de Occidente.

Hasta hoy, la mayor ambición de muchos artistas es triunfar en Estados Unidos. Y, para los escritores, el premio Nobel sigue siendo la mayor distinción.

En su conjunto, la cultura se rinde a la fascinación de Occidente. Sólo algunos reducidos grupos de mestizos tratan de evitar estas influencias. A duras penas logran conseguirlo y, cuando lo hacen, no obtienen el reconocimiento de la gente.

Es evidente que en lo más profundo de la sociedad latinoamericana existe una cultura indígena, una cultura negra y una o muchas culturas mestizas. Sin embargo, estas no tienen acceso —salvo honrosas excepciones— al ámbito de la vida pública: no tienen acceso a la enseñanza, ni a las empresas que producen la cultura (prensa, televisión) y no disponen de recursos financieros. Por esta razón, la cultura dominante sigue siendo una copia de la cultura occidental y esta es la que la mayoría quiere: la mayoría prefiere una televisión de tipo occidental o, más aún, típicamente norteamericana. Todavía no ha llegado la hora de las culturas mestizas propias. La cultura norteamericana está invadiendo espacios tan privados como el de la comida, la bebida, la sexualidad o la medicina.

¿Cómo esperar que la religión o la teología sean diferentes? En lo que respecta a la religión —todavía se sigue hablando mucho de «inculturación»— lo que realmente tiene lugar es un impetuoso movimiento de «desinculturación». Los nuevos movimientos espirituales son, en su gran mayoría, de origen e inspiración norteamericana (Renovación Carismática) o europea (los Focolares, Schönstatt, Comunión y Liberación, Opus Dei, etc). Estamos asistiendo a una «desin-

culturación» abrumadora. Las devociones tradicionales dejan paso a nuevas formas de piedad de tipo occidental.

Si la teología de la liberación tuviera como fundamento una fuerte cultura autónoma —como sería el caso de una cultura mestiza o una cultura indígena— que hubiera adquirido una fuerza dinámica de integración entre las demás culturas, podría haber una teología autónoma, reconocida y aceptada como tal. En la situación actual de la cultura latinoamericana esto todavía es un sueño.

De ahí que exista un rechazo generalizado: ¿dónde se enseña en la actualidad una teología latinoamericana de la liberación? ¿Quién la lee? ¿Quién conoce las obras de la teología de la liberación latinoamericana? Una escasa minoría del público religioso con formación. El rechazo ha originado un aislamiento que hace que la teología de la liberación sea más conocida y leída en Europa y en Estados Unidos que en la propia Latinoamérica.

Es legítimo insistir en los aspectos originales de la teología latinoamericana. Pero, al mismo tiempo, hay que situarla dentro de la evolución de conjunto de la teología cristiana desde sus orígenes. Mientras no pueda mostrar esa continuidad, no será aceptada⁹.

Resultaría difícil mostrar la continuidad simplemente con la teología escolástica, aunque la escolástica tenga elementos muy aprovechables, incluso la neoescolástica elaborada por

⁹ La siguiente afirmación, por ejemplo, sólo puede contribuir a desautorizar la teología de la liberación: «Es la primera teología de la Iglesia que se trata de construir desde la perspectiva de las víctimas», pues «en la historia del cristianismo, los pobres nunca han sido el lugar epistemológico, es decir, el lugar a partir del cual se piensan los conceptos de Dios, de Cristo, de la gracia, de la historia» (L. BOFF, en H. ASSMANN (dir.), *René Girard con teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis 1991, 40). Además, esta afirmación no es correcta. Nos sorprende que el autor, que durante tantos años fue franciscano —y el orgullo de su Orden— haya olvidado la teología franciscana, tanto la del s. XIII, como la del s. XVI, que sirvió de orientación a los misioneros enviados a América.

los dominicos y después por los jesuitas españoles del s. XVI. Pero la teología escolástica no constituye toda la tradición teológica cristiana¹⁰.

No basta con acudir directamente a la Biblia sin antes pasar por la historia de la exégesis. Sin pasar por la historia de la tradición bíblica se corre el riesgo de caer en «concordismos» que no son mejores que los «concordismos» fundamentalistas¹¹.

Para sacar de su aislamiento a la teología de la liberación será conveniente situarla en la corriente de teología de la libertad que, de alguna manera, siempre ha buscado un camino en la historia del cristianismo.

Salir de lo particular

Lo peor que podría sucederle a la teología de la liberación sería que se la considerara como una teología coyuntural o circunstancial: un discurso que ha sido válido en un deter-

¹⁰ Por eso merece destacarse la impresionante obra de G. Gutiérrez sobre Bartolomé de las Casas. Cf G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Sígueme, Salamanca 1993. Pues es imprescindible mostrar que la teología de la liberación no supone una novedad absoluta, sino que se inscribe dentro de una continuidad histórica. Es verdad que, históricamente, las teologías que han tomado como referencia a los pobres han sido minoritarias y la organización de la Iglesia no se sirvió de ellas para orientar sus programaciones. Tampoco en esto es innovadora la teología de la liberación. Es una teología que siempre será minoritaria. Cf H. ASSMANN, *Teología da solidariedade e cidadania*, 7 («la teología de la liberación se ha equivocado al pensar que la opción por los pobres era la única solución para la Iglesia y la sociedad»).

¹¹ La exégesis de la teología de la liberación no estuvo exenta de concordismos al buscar en los textos bíblicos analogías con la situación actual. Lo que sucede es que, para ser accesible al pueblo, la exégesis no puede prescindir de estos concordismos, ya que las masas populares carecen totalmente del sentido de la historicidad. Ahora bien, el exégeta puede caer víctima de su propia práctica concordista.

minado momento de la historia, pero que ha dejado de ser relevante una vez que ese momento ha entrado a formar parte de la historia.

No se puede negar que la teología de la liberación nació en un contexto muy determinado y que arrastraba huellas de su época. Nació en los años 60, cuando todavía estaba en el aire el proyecto de una liberación de Latinoamérica, que había de ser, al mismo tiempo, una revolución política, económica y cultural. Todavía estaba por perfilar la idea de un desarrollo específico que incluyera una verdadera independencia. Estaba en el aire el proyecto de una transformación total semejante a las grandes revoluciones de las que surgieron las naciones de Europa y de Norteamérica. Había varios proyectos concretos que se asemejaban con un cierto aire de familia. La Conferencia de Medellín fue uno de los reflejos de la agitación mental de aquella época. Muchos creían que iban a suceder grandes cosas y para muchos, la revolución cubana de 1959 era, cuando menos, el anuncio de grandes acontecimientos para todo el continente.

Pero lo que sucedió fue algo diferente. En lugar de las transformaciones, llegó la consolidación de la sociedad tradicional gracias a los regímenes militares o civiles de seguridad nacional. Estos regímenes adoptaron un rumbo exactamente opuesto al imaginado en los años 60: en vez de la independencia, buscaron una mayor integración en el mundo occidental, primero por razones de defensa contra el comunismo y, después, en nombre de la modernización y de la incorporación a las nuevas tecnologías.

Las nuevas generaciones no guardan memoria de toda la efervescencia de los 60; no pueden imaginar lo que fueron las esperanzas de aquellos tiempos, y no pueden interpretar las creaciones culturales de aquella época: la música y las canciones protesta, películas, encuentros y celebraciones, signos de reconocimiento... Pocos recuerdan a Che Guevara, nadie se acuerda de Camilo Torres. ¿Y Salvador Allende? Cayó en el olvido. ¿Y los héroes de las luchas contra el régimen

militar de Brasil? Absorbidos por el sistema —incluso formando parte del Congreso u ocupando sillones de ministro—. Hace tiempo que renunciaron a sus ideales de juventud. El culmen de la ironía: en Brasil, el abanderado de los sociólogos de la liberación, el que proporcionó los «instrumentos científicos» a la teología de aquel tiempo, llegó a ser presidente de la República, elegido por las fuerzas conservadoras del país, y fue jefe de un gobierno en el que los generales tradicionales depositaron toda su esperanza. Realmente los tiempos cambian¹².

Si la teología de la liberación no hubiera sido más que la teoría de la praxis de los 60, habría sido superada por la historia. Sería la teoría de una práctica que fracasó. También habría fallado como teoría. Sin embargo, era más que una teoría vinculada a una práctica, aunque algunos no lo entendieran así y defendieran lo contrario. Las circunstancias posibilitaron la teología. Dentro de la circunstancia, esta teología latinoamericana supuso el redescubrimiento de temas cristianos de siempre, presentes desde sus orígenes en la Biblia, aunque muchas veces ocultados por las ideologías de la cristiandad. Los temas subrayados, que fueron desenterrados, iban mucho más lejos que la circunstancia de los 60.

En algunas ocasiones se alzaron voces dentro de la misma teología de la liberación que ofrecían argumentos en favor de la consideración de esta teología como un fenómeno coyuntural. En efecto, si se tiene en cuenta que la teología latinoamericana de la liberación sólo hace referencia a la «teología segunda» y deja intacta la «teología primera», no es difícil llegar a la conclusión de que, una vez que ha pasado la circunstancia que dio lugar a la «teología segunda», la «teología primera» rompe todos los lazos que le unían a la ante-

¹² Acerca de la importancia del pensamiento de F. H. Cardoso en aquella época, cf R. AMES COBIÁN, *Factores económicos y fuerzas políticas en el proceso de liberación, en Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, 33-63.

rior y continúa imparable su trayectoria de siglos: permanece inmutable.

En realidad, lo que da valor a la teología de la liberación es que cuestiona el conjunto de la teología y exige, como decía J. L. Segundo, una «liberación de la teología», de toda la teología, no solamente de la «teología segunda».

Precisamente porque la teología de la liberación implica una transformación global, va más allá de la circunstancia en que nació. Se une a otros factores para tratar de encaminar la reflexión cristiana hacia una meta situada más allá de la teología escolástica tradicional y más allá de la doctrina social de la Iglesia inspirada en ella.

A partir de los 70, a la vista de los fracasos de los esquemas revolucionarios elaborados en la década anterior, hubo quienes buscaron sustitutivos, como si otros movimientos pudieran constituirse en la «clase revolucionaria», es decir, la fuerza social capaz de transformar la sociedad.

De este modo se puso la confianza en los movimientos indígenas, en el movimiento negro o en el feminismo, a partir de los cuales se empezó a hacer proyectos. Estos movimientos vendrían a prolongar o a sustituir a los movimientos sociales anteriores que no habían obtenido los resultados esperados. De hecho, estos movimientos se desarrollaron a partir de los 70¹³.

No obstante, conviene hacer al respecto algunas observaciones. Los negros, los indios y las mujeres tienen proyectos específicos que no coinciden exactamente con el proyecto revolucionario anterior. Los indios quieren una sociedad indígena paralela a la sociedad nacional actual, o bien que la sustituya. No buscan una transformación de esta sociedad blanca, que ni siquiera llegan a conocer. Los negros quieren ser reconocidos, reclaman su derecho a la existencia, saliendo al paso a las actitudes racistas. En ningún país son ma-

¹³ Cf P. RICHARD, *La teología de la liberación en la nueva coyuntura. Temas y desafíos para la década de los 90*, Pasos 34 (1991) 6-8.

yoría y no están, por tanto, en condiciones de asumir el poder, como ha sido el caso de Sudáfrica. Finalmente, lo que persiguen las mujeres no se consigue por medio de la conquista del poder, por la transformación de estructuras sociales o por las leyes. Quieren una transformación total de la cultura y esto necesita de otros procesos.

Los movimientos indígenas, negros o feministas abren nuevos espacios para la lucha por la libertad, pero son otra cosa. No pueden ocupar el lugar de las luchas por la transformación de la sociedad de la década anterior.

Por eso, el objeto de la teología de la liberación no puede ser exclusivo. Esta teología se inscribe en una corriente mucho más amplia. Cada movimiento es una expresión de la vocación humana a la libertad.

La teología latinoamericana de la liberación no constituye un fenómeno aislado. Es una expresión más de un inmenso movimiento multiforme y diferenciado que engloba a toda la humanidad y que adopta expresiones diferentes de acuerdo con la diversidad de las situaciones. Si fuera simplemente una expresión temporal ya habría entrado a formar parte de la historia. Las circunstancias han pasado, pero la reflexión puede continuar y reanudar su reflexión.

¿Puede desaparecer una forma de teología? Con toda seguridad respondemos que sí. Por ejemplo, en la primera mitad del s. XIX, hubo una teología liberal en varias regiones de Latinoamérica, especialmente en Brasil. Fue la teología que alentó los movimientos de independencia, primero, y, después, los movimientos republicanos, que conocieron el fracaso¹⁴. Predominaron los regímenes conservadores y la teología liberal murió: venció la teología ultramontana que

¹⁴ Fue, por ejemplo, la teología que se enseñó en el seminario de Olinda desde su fundación, en 1800, hasta su cierre, en 1817 como consecuencia del fracaso de la revolución de ese año, que fue conocida como la «revolución de los sacerdotes» precisamente porque su inspiración vino del seminario de Olinda y de los sacerdotes que allí se formaron. Cf C. G. MOTA, *Nordeste, 1917*, Perspectiva, São Paulo 1972.

acompañó a la nueva romanización de la segunda mitad del s. XIX.

Teología de la libertad

La filosofía griega desconoce la libertad en sentido bíblico, —caracterizada por la globalidad—. El derecho romano la desconoce todavía con mayor radicalidad. A medida que la cristiandad incorporó la filosofía griega y el derecho romano, se fue alejando cada vez más de las fuentes bíblicas. Creó y vivió el modelo de una sociedad cerrada, fija, siempre la misma, que obedecía a reglas y estructuras estables. La estabilidad, la fijación, el sometimiento a un orden inmutable se valoraron extraordinariamente. Con estos presupuestos, la libertad sólo podía ser motivo de desorden, una debilidad, una fractura en el orden de la sociedad que supuestamente se correspondía con el orden imaginario del universo.

La teología escolástica adoptó muchos elementos de la filosofía griega y del derecho romano. También exaltó el «orden» como valor supremo. Consideró que el obrar había de someterse al «orden» universal. El ser humano contribuye al orden del universo por medio de sus actuaciones.

No obstante, en la tradición cristiana siempre ha habido personas y realidades que no se sometieron a la escolástica. Especialmente en la tradición mística. Aquí se mantuvo, a pesar del predominio de la ideología oficial de la cristiandad, la originalidad del mensaje de la Biblia. Fue a través de estos movimientos por los que se transmitió una teología de la libertad.

Por eso, la teología de la libertad no nace de la modernidad, sino que hunde sus raíces en el conjunto de la tradición cristiana para llegar, finalmente, hasta la Biblia —cuyo mensaje siempre se ha mantenido vivo, al menos en algunos sectores de la Iglesia, a pesar de las interpretaciones ideológicas de la cristiandad—.

En la medida en que la Reforma fue un movimiento de vuelta a la Biblia por encima de la escolástica o de la cristiandad, podemos decir que la teología de la libertad se sitúa, en cierta medida, en la línea de la Reforma —recupera, continúa o reanuda el proyecto de la Reforma—.

Lo que se quiere, hoy en día, es una continuación de la Reforma en su inspiración más profunda y sin rupturas. La separación de las Iglesias reformadas del tronco principal de la Iglesia medieval trajo consecuencias desastrosas. Provocó, como reacción, un endurecimiento del catolicismo romano conservador. Enseguida, las Iglesias reformadas cayeron en el mismo defecto. La lucha entre las Iglesias hizo que todas ellas se alzaran en pie de guerra, habiendo endurecido sus características distintivas consideradas como algo sagrado. Lo que separaba se volvió más importante que lo que unía. La teología de la libertad fue perseguida durante siglos. Incluso las Iglesias que la tomaban por bandera, la redujeron a afirmaciones meramente teóricas, que la práctica se encargaba de desmentir.

La Reforma buscaba la libertad tal como aparece en los textos de Pablo y de Juan. Pero las guerras de religión hicieron que se dejara a un lado esta preocupación.

El Vaticano II hizo suya parte de las aspiraciones a la libertad de la Reforma. Pero se detuvo en medio del camino. No se atrevió a llegar hasta el final. Comenzó un trayecto que no llegó a concluir. La misión de la teología de la libertad consistiría en retomar las intuiciones del Vaticano II e ir más allá de lo que llegó el Concilio.

Con toda claridad, las raíces de la teología de la libertad se encuentran en la Biblia. Una teología de la liberación que se vinculara con la teología de la libertad pondría de manifiesto sus raíces bíblicas y en la tradición. Al no querer acercarse a la teología de la libertad, la teología de la liberación se ha debilitado y ha permitido una cierta ambigüedad de la que se aprovecharon sus detractores, por ejemplo, el que se haya exagerado el valor de la mediación de las llamadas cien-

cias humanas. El tema de la libertad parecía inspirarse demasiado en las ideologías modernas: muchos denunciaron insistentemente la influencia de las categorías marxistas¹⁵.

Los teólogos latinoamericanos tuvieron miedo de que se les considerara como simples repetidores de temas antiguos. Querían insistir en su vinculación con el presente. En aquel momento podía parecer conveniente. Pero, a largo plazo, esto dio origen a muchos malentendidos. Se puede argumentar diciendo que, de todos modos, ya se había tomado una decisión, que la suerte estaba echada, que nada podía impedir el rechazo general que se produjo después de las instrucciones romanas. Puede ser. Sin embargo, siempre es mejor no apostar por la derrota y tratar de salvar la situación por todos los medios posibles. En todo caso, de cara al futuro, la solución consistirá en establecer una estrecha relación con la teología de la libertad bíblica, tal como la proponen Pablo y Juan, prolongada posteriormente por una tradición secular —aunque, en muchas ocasiones, minoritaria a causa del contexto de cristiandad—.

Liberación y modernidad

Las teologías de la libertad y de la liberación no provienen de la modernidad, ni de las ideologías modernas. Sin embargo, la libertad resume el discurso de la modernidad, es el aire que respira y el substrato común, siempre subyacente. Hay una inmensa variedad de expresiones y conceptos de libertad, pero la libertad es el clima, el ambiente, la preocupación permanente. A este respecto, la posmodernidad no ha hecho

¹⁵ Véase la problemática expuesta por J. L. SEGUNDO, *Libertad y liberación*, en *Mysterium liberationis* I, 373-391. Al no hacer explícitas las raíces bíblicas y tradicionales de la libertad y de la liberación, los teólogos han dado pie para que se exagerara la importancia de las ciencias sociales o del marxismo filosófico en sus trabajos.

más que insistir todavía más en la libertad. Los conceptos de libertad en vigor pueden ser contradictorios, pero la libertad es el lenguaje común, la lengua franca que permite la comunicación.

Quien se sitúa fuera de esta atmósfera de la libertad, corta toda comunicación con el mundo moderno. En este sentido fue una pena que el Vaticano II no tuviera el valor suficiente de situarse abiertamente dentro del lenguaje de la libertad para, desde ese mismo lenguaje, hacer que apareciera la concepción cristiana de la libertad. El pontificado actual no ha ido mucho más lejos, dando la impresión de quedarse de este lado, con respecto al discurso conciliar. Al menos esta es la impresión que recibimos de las instrucciones de 1984 y 1986, que pretenden presentar la doctrina cristiana acerca de la libertad y que no logran otra cosa sino ser una doctrina cristiana en contra de la libertad, en la que esta se ve más como peligro que como don de Dios y vocación humana. Parece más una concesión resignada por parte de Dios que un beneficio. A pesar de las buenas intenciones que manifiesta de palabra, la *Veritatis splendor* tampoco logra proponer una doctrina sobre la libertad cristiana.

La teología de la liberación quiso tomar distancias con respecto al liberalismo moderno y, en cierto modo, llegaba a coincidir, en algunas ocasiones, con la teología conservadora. Es cierto que en Latinoamérica los liberales —o los llamados liberales— siempre fueron un reducido grupo de intelectuales de elite identificados con la cultura y, no pocas veces, con los intereses de los países llamados «liberales» y «democráticos». El liberalismo político latinoamericano no llegó hasta el punto de luchar por las libertades del pueblo más pobre. Del mismo modo que los revolucionarios de los 60, los teólogos de la liberación despreciaban a los liberales y al liberalismo.

A veces llegaba de ellos como un eco de la denuncia marxista de las libertades llamadas «formales» de las democracias de tipo occidental. Pero cuando las dictaduras de segu-

ridad nacional comenzaron a perseguir a sus adversarios, estos empezaron a valorar las «libertades formales» de las democracias. Hoy en día son miles los que han hecho penitencia, se han convertido y defienden con energía las libertades formales de los liberales, es decir, de las democracias formales de tipo occidental.

Hoy ya no tiene sentido rechazar las libertades del sistema democrático. Ofrecen muchas más posibilidades para la lucha de los pobres que las alternativas que se presenciaron en América Latina. El principio que reza «más vale malo conocido, que bueno por conocer» no siempre funciona. Lo malo conocido no fue capaz de crear lo bueno. Las libertades democráticas son un punto de partida, un punto de apoyo.

Por otra parte, el liberalismo político no agota la totalidad de las libertades modernas. El clima de libertad se extiende más allá del régimen político y, claro está, más allá del liberalismo económico.

De nada sirve situarse fuera del mundo actual, rechazando todo discurso sobre la libertad. Es dentro de este lenguaje moderno, donde tenemos que situar el mensaje cristiano de la vocación a la libertad.

La teología latinoamericana de la liberación, para poder mantenerse y sustraerse al destino de los fenómenos pasajeros, tiene que integrarse en la gran corriente que deriva del mensaje de la libertad del Nuevo Testamento. Este mensaje recorre toda la cristiandad, aunque muchas veces haya sido marginado, reafirma su fuerza en la Reforma y se confronta con la modernidad de la que constituye una de las fuentes, y dialoga con esa modernidad hasta nuestros días.

Todavía no existe una cultura mestiza latinoamericana propia y autónoma, que pueda elaborar un lenguaje propio. Las Iglesias de África y Asia todavía no han alcanzado el grado de madurez que les permita expresarse en las categorías del pensamiento tradicional chino, japonés, indio o africano. Hasta el presente no hay ninguna teología que no se sirva de las categorías y estructuras de la lógica de Occidente, lo

que no excluye que, de aquí a algunas generaciones, esto pueda tener lugar. Hasta ahora no hay una teología tan latinoamericana que pueda contar con medios de expresión propios. Además, esta es la razón por la que los libros de teología de la liberación se leen y comentan más en el Primer Mundo que en Latinoamérica.

La liberación social

El evangelio es el anuncio del amor de Dios, amor derramado en nuestros corazones, amor por el cual Dios renunció a su omnipotencia y creó la libertad de los seres humanos.

Ahora bien, al entrar en la condición humana, el amor se hace múltiple y variado dando lugar a las formas más diversas de expresión sin que tengamos que hablar necesariamente de desviaciones o corrupciones de este amor. El amor es una realidad diversa que contribuye, en buena medida, a la diversidad de la historia. No es solamente la variedad del pecado, sino también la variedad en el amor lo que hace de la historia un movimiento imprevisible, lo que hace que los acontecimientos sean imprevisibles.

En Latinoamérica, para toda una generación —la que cumplió los veinte años en la década de los 60—, el modelo de amor que durante años sedujo, atrajo, convenció y conmovió, o bien, que provocó rechazo, indignación y malestar, fue Camilo Torres. Camilo murió hace treinta años, el 15 de febrero de 1966. Tan sólo treinta años y parece que ya han pasado siglos.

¡Cómo ha cambiado el mundo desde entonces! ¡Cómo ha cambiado América Latina! ¡Cómo ha cambiado la Iglesia! ¡Sólo treinta años, y todo es tan diferente!

El amor sigue siendo la preocupación dominante, la motivación esencial. Sin embargo, ¡hay que ver cómo ha cambiado el modo de entender el amor!

En todos sus escritos, Camilo Torres insistía en la revolución armada por amor.

En unas declaraciones a la prensa, comentando la carta que acababa de entregar al cardenal arzobispo de Bogotá, pidiendo su reducción al estado laical, Camilo Torres decía: «Considero que la lucha revolucionaria es una lucha cristiana y sacerdotal. Sólo por medio de ella, en las circunstancias concretas de nuestra patria, podemos realizar el amor que los hombres han de profesar a su prójimo...

Creo que mi compromiso con mis semejantes de vivir eficazmente el precepto del amor al prójimo, me impone este sacrificio. La medida suprema de las decisiones humanas debe ser la caridad, tiene que ser el amor sobrenatural. Estoy dispuesto a correr todos los riesgos que esta toma de postura me exija»¹.

En un mensaje a los cristianos, publicado el día en que entraba en la clandestinidad, escribía:

«Creo que me he entregado a la revolución por amor al prójimo. Dejé de celebrar la misa para realizar ese amor al prójimo en el ámbito temporal, económico y social. Cuando mi prójimo ya no tenga nada contra mí, cuando se haya realizado la revolución, volveré a celebrar la misa, si Dios me lo permite»².

Naturalmente, pocos siguieron a Camilo Torres en su opción. Pero su mensaje animó y orientó a toda una generación. Sobrevivió hasta el comienzo de los 90 en Centroamérica, aunque haya desaparecido muchos años antes en América del Sur.

En aquel tiempo, en una Iglesia tan cómodamente integrada en el sistema establecido, la voz de Camilo Torres resonó como un trueno.

No obstante, una llamada tan radical como esta no resonó en vano. Durante una generación, para muchos estuvo muy

¹ Cf *Camilo Torres: el cura que murió en las guerrillas*, Nova Terra, Barcelona 1968, 228.

² *Ib.*, 258.

claro que el amor al prójimo exigía emprender con decisión la lucha por la transformación de la sociedad. Así se interpretaron los documentos de las conferencias episcopales. Las mismas encíclicas de los papas incluían la lucha por la transformación de la sociedad entre los deberes de la caridad. No se le concedió la misma importancia a esta doctrina en todos los ambientes. Pero, de modo general, podemos decir que esto traduce la conciencia global de la Iglesia latinoamericana. Es evidente que no convenció a las elites tradicionales ni alcanzó a las masas populares, que siguieron pensando que la religión no tiene nada que ver con la «política», es decir, con la situación de la sociedad. Esta pertenece a la naturaleza de las cosas: si es así, es señal de que Dios quiere que sea así.

Ahora bien, hoy en día, en Latinoamérica en general y en Brasil en particular, la concepción del amor que predomina es muy diferente. La forma radical y extrema de la nueva expresión del amor se encuentra en las religiones, sectas y filosofías de tipo esotérico. Estas corrientes se presentan como ciencias, aunque se muestran fundamentalmente críticas con las ciencias «modernas». Pretenden ser la auténtica ciencia de la realidad total (holística) que las ciencias ignoran. Hay una gran variedad de escuelas y de sistemas. En todas nuestras grandes ciudades podemos encontrar una gran cantidad de ellas. Lo común a todas es que el hombre se convierte en elemento de un gran organismo vivo que envuelve al universo. El ser humano se siente en comunicación con todos los seres del universo, lo que le permite alcanzar el conocimiento de la totalidad. Sus acciones forman parte del desarrollo de una energía global. El amor es la simpatía, la comunicación que conecta a todos los seres. Amar es sentirse unido a todos y a todo, respirar junto con la totalidad y dejar que las energías del universo pasen a través de uno mismo. El amor es una especie de experiencia de comunicación universal³.

³ El diario *A Folha de São Paulo* publicó el domingo 23 de abril de 1995 una lista de los veinte libros más vendidos en Brasil durante aquella

En los movimientos católicos actuales encontramos estos mismos temas con un revestimiento cristiano perfectamente ortodoxo, en consonancia con los dogmas de la Iglesia. Sin embargo, el sentido global es el mismo y el amor es, ante todo, una «experiencia», un sentirse con los demás. La «experiencia» religiosa de la renovación carismática también es una experiencia de amor: amor universal, no personalizado; el sentimiento de entrar en una comunicación simpática con los demás y con todo el universo.

Ante la avalancha del sentimiento religioso, la jerarquía se muestra reticente, pero todo indica que acabará dejándose seducir y cederá al contagio. Se trata de un movimiento muy fuerte.

Estamos ante una concepción diametralmente opuesta a la de los 60. ¿Tendríamos que concluir que los cristianos han abandonado la lucha por las transformaciones sociales y que se han dejado envolver por las corrientes de la energía universal, en un gran amor cósmico que lo abarca y lo confunde todo? Tal vez, no. Pero el entusiasmo con que la juventud participa de este movimiento sólo es comparable al entusiasmo con que se dejó conquistar por la lucha social de los 60.

Los movimientos esotéricos o «espiritualistas» no son indiferentes ante los gestos concretos de amor. Pueden impulsar obras asistenciales. Los movimientos espirituales promueven, en muchas ocasiones, grandes obras asistenciales: prestan asistencia a los drogadictos, atienden a alcohólicos, a enfermos de sida, asisten a disminuidos mentales, a mujeres marginadas, etc. Sin embargo son poco o nada sensibles a la acción social, es decir, las acciones de transformación de las estructuras sociales. Se alejan voluntariamente de todo aquello que pueda plantear conflictos. Parecen tener alergia a cualquier tipo de conflicto. Para ellos, amor significa ausencia de

semana. De los veinte, diecisiete tenían que ver, de una manera u otra, con el esoterismo contemporáneo. Aunque no estén vinculados formalmente con la Nueva Era, pertenecen al mismo mundo cultural.

conflicto, ausencia de lucha o de cualquier expresión de agresividad.

En el ámbito de los pobres, este rechazo de todo conflicto significa aceptación pasiva de la situación, resignación, negación de la realidad, búsqueda de la salvación por medio de la huida hacia un mundo irreal de sueños.

Todo indica que, todavía durante algunos años, predominará una concepción espiritualista, «holística», del amor, en sus formas radicales al margen de la Iglesia o con formas más moderadas dentro de ella. Esto no significa que vaya a desaparecer la acción por una liberación social. Esta continúa, aunque de modo minoritario y con menos publicidad. Además, entre los extremos opuestos, hay muchas posiciones intermedias que tratan de conciliar la liberación interior con la liberación social. Muchas veces, los jóvenes son más radicales y prefieren las posturas más extremas. Con la experiencia, las posturas intermedias van adquiriendo mayor valor.

Pero la liberación social aparece hoy en día de un modo muy diferente. Estamos en una nueva fase de la historia social de Latinoamérica. Lo que hace treinta años parecía evidente, se vuelve incomprensible hoy en día y lo que entonces se rechazaba es lo que vale ahora. En aquel tiempo no se podía hablar de reformas, había que buscar la revolución. Hoy en día, ya nadie quiere una revolución, ni siquiera los guerrilleros mejicanos del ejército zapatista. Todos buscan una reforma. Hace treinta años, reformismo era una palabra maldita. Hoy es la palabra obligada entre los más avanzados⁴. En este capítulo vamos a ver cómo se presenta, en la actualidad, la liberación social a los cristianos que tratan de ser enteramente fieles al evangelio del amor.

⁴ Cf H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, 95.

De la desigualdad al «apartheid»

En el discurso eclesial, el tema predominante para describir la situación latinoamericana ha sido el de la desigualdad. En los documentos se afirma que hay una desigualdad creciente: los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. Esta situación de desigualdad se atribuye a una «violencia institucionalizada».

Últimamente tiende a imponerse el tema del *apartheid*⁵. Parece que los nuevos ricos de hoy tratan de separarse de las masas de su pueblo. Ya no quieren vivir cerca de los pobres. Quieren vivir separados. Se mandan construir ciudades separadas del resto de la población, verdaderos paraísos: islas ecológicas de bienestar y abundancia, de tranquilidad y de paz, lejos de los peligros y de la suciedad, de la creciente y variopinta contaminación de las ciudades. El modelo del *apartheid* al estilo brasileño es Alphaville, cerca de São Paulo. Cada vez están surgiendo más *Alphavilles* en las proximidades de las grandes capitales brasileñas. En los demás países se ven fenómenos semejantes.

Gracias a estas *Alphavilles*, se consolida la separación entre dos pueblos, dos países, dos culturas, dos civilizaciones y —dentro de poco— entre dos razas. En lo sucesivo, los nuevos paraísos de los ricos contarán con una evolución propia sin ningún tipo de contacto con el resto. Formarán parte de una red mundial de paraísos privilegiados, protegidos contra la contaminación y el contacto con una humanidad de segunda categoría abandonada a sí misma y sin futuro. La mayoría vivirá de las basuras y desperdicios que arrojen esos paraísos.

⁵ El principal exponente de este tema es C. BUARQUE, *O que é apartação: o apartheid social no Brasil*, Brasiliense, São Paulo 1993; *A revolução nas prioridades: da modernidade técnica à modernidade ética*, Paz e Terra, São Paulo 1993, 78-96.

Por eso se puede abandonar tranquilamente las grandes ciudades a la violencia: que los pobres se maten unos a otros. Se las puede entregar a la contaminación, al agotamiento de los desplazamientos, a la estrechez de las viviendas y de los lugares de ocio, a los peligros del tráfico. Nada de esto importa. Los privilegiados no necesitan entrar en esas ciudades infernales. Habitan muy lejos de ellas. No saben lo que pasa en su interior. Ya tienen sus paraísos. La totalidad de los recursos de los gobiernos y los recursos de sus clases están reservados para su mayor confort y comodidad. Las ciudades ya no podrán nunca reunir recursos suficientes para resolver sus problemas.

El modelo de este *apartheid* se encuentra en Estados Unidos. Allí, hace tiempo que las elites salieron de Nueva York, Chicago, Los Ángeles o Washington. No les interesa lo que esté pasando en estos lugares. En sus paraísos no pasa nada, sólo hay una felicidad permanente.

Las elites privilegiadas tienen sus *Alphavilles* protegidas por policías privadas, mejor organizadas que la policía del Estado.

Tienen sus *shopping centers*, sus centros comerciales, también protegidos por empresas de policía privada. Tienen sus playas, sus clubes, sus áreas de ocio y diversión, sus escuelas y universidades lejos de la violencia de las ciudades.

El mundo de las elites privilegiadas progresa constantemente. El submundo de las masas urbanas, por el contrario, está condenado a una creciente degradación: degradación del ambiente, de las relaciones sociales, de la educación, de la sanidad y de la cultura. Los dos pueblos se ignoran, nunca se encuentran. Una policía cada vez más numerosa, sobre todo de empresas privadas de seguridad, asegura el mínimo de comunicación indispensable entre esos dos mundos.

El sistema no está todavía plenamente organizado, pero la realidad tiende a ello. Basta echar un vistazo a los anuncios de los periódicos: no se habla más que de la construcción de estos paraísos, lejos de las ciudades. En cuanto a es-

tas, están siendo entregadas al abandono, con pocos recursos⁶.

El pasado y el futuro

Está claro que en el pasado de América Latina había muchas cosas que preparaban las condiciones del *apartheid*.

Durante el tiempo de la colonización, blancos, negros, indios y mestizos vivían según unos códigos de leyes diferentes. Indios, esclavos, blancos y mestizos tenían sus propias leyes por separado. Hasta en la religión, las actividades estaban separadas. El modo de vivir era diferente. El modo de vestirse era diferente. Las cuatro categorías diferentes vivían, de hecho, en ámbitos separados.

En principio, con la llegada de la independencia, de la abolición de la esclavitud, de la constitución republicana se suprimieron todas las discriminaciones y separaciones. En la práctica, sin embargo, no hubo cambios tan profundos. Fueron poquísimos los individuos de las clases inferiores que tuvieron acceso a las clases superiores. Por el contrario, los gobiernos practicaron una política de «blanqueamiento» favoreciendo la inmigración de blancos. Muchos de los descendientes de aquellos inmigrantes blancos forman parte hoy de las clases dirigentes. Los indios no prosperaron. Los ne-

⁶ Otro tema que ha entrado a formar parte del lenguaje convencional de hoy es el de la exclusión. En todo el mundo se está construyendo una sociedad dual en la que una parte de la población, mayoritaria o minoritaria según los casos, queda excluida del desarrollo y de la participación en la sociedad, bien sea por el consumo, bien por la producción. El papa Juan Pablo II denuncia esta situación en la *Centesimus annus*: «De hecho, hoy muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa donde el trabajo ocupa una posición realmente central... Ellos, aunque no explotados propiamente, son marginados ampliamente, y el desarrollo económico se realiza, por así decirlo, por encima de su alcance» (CA 33a).

gros, en su inmensa mayoría, tampoco prosperaron y todavía constituyen el mayor contingente de analfabetos y de personas con una pobreza extrema. Los mestizos apenas tuvieron acceso a las clases dirigentes; o bien se trata de mestizos que se consideran blancos y que son aceptados como tales por la sociedad.

Aunque las leyes condenen la discriminación, en la práctica todos saben muy bien quiénes son las personas que pueden entrar en las *Alphavilles*, en los *shopping centers*, en los hoteles, en los restaurantes, en los clubes privados, en las playas..., y quiénes no. En la medida en que las clases inferiores se sometan a los criterios establecidos, no hay conflictos.

Por eso, las desigualdades en cuanto a recursos, cultura, modo de vida, etc., se consideran como algo normal y se aceptan con resignación, como si formaran parte del orden normal de las cosas. De ahí la ausencia de reacción ante fenómenos nuevos que están apareciendo en nuestros días. Siempre ha habido una inmensa distancia entre las elites dirigentes y las masas pobres. Los pobres no tienen la sensación de que esté sucediendo algo nuevo.

Los que lo van a pasar mal van a ser los blancos de clase media baja, los que no disponen de suficientes recursos para comprarse un chalet de lujo o una residencia en una de las *Alphavilles* existentes. Con la formación de la nueva clase dirigente y con su aislamiento en sus paraísos privados, la clase media baja va a tener que quedarse en las ciudades, participando de los males que afligen a los pobres y con conciencia de ser la excluida del nuevo sistema.

En Brasil y en toda Latinoamérica se está construyendo este nuevo sistema de *apartheid*, a imitación del sistema que ya está implantado en Estados Unidos: es obra y necesidad de la nueva clase dirigente, de la nueva elite.

En América Latina son muchos los miembros de la antigua elite que han podido incorporarse a la nueva. Han podido dar a sus hijos la educación que les ha abierto las puertas de la nueva elite. También parte de la clase media fue

capaz de entrar en ella, especialmente los hijos de inmigrantes: los de las familias que más invirtieron en la educación de sus hijos. En Estados Unidos o, al menos, en Europa, se necesita un título universitario para poder acceder a la nueva clase. Sólo la abundancia de dinero podría compensar la ausencia de tan preciado diploma.

La nueva elite

Esta nueva elite es, al mismo tiempo, artífice y resultado de la tercera revolución industrial, la que comenzó en 1970 y en la que algunos países latinoamericanos comenzaron a entrar en los 80. Es la consecuencia del desarrollo de las nuevas tecnologías, sobre todo las tecnologías de la comunicación. En el pasado, el gran problema económico era el de la producción. La industria trataba de responder a la demanda de los productos más necesarios. Hoy en día, la industria produce sobre todo bienes superfluos e inútiles. El problema de la economía es formar compradores, crear un mercado en el que poder vender. De nada sirve producir si no se puede vender. La persona que vale es la que sabe abrir o conquistar un mercado y lanzar un producto que se pueda vender. Hay un montón de técnicas y tecnologías al servicio de esta nueva economía.

Surge de este modo una nueva clase, más orientada al consumo que a la producción. La persona que produce vale menos y gana menos. El que gana, es el que consigue vender. Un dirigente de una empresa se considera un triunfador cuando sabe convencer al público para que compre un determinado producto que ha sido capaz de lanzar al mercado unas semanas antes que los competidores.

De ahí la existencia de esa nueva burguesía para la que el valor supremo ha dejado de ser, como antaño, el trabajo. Ahora el valor supremo es la habilidad, la agilidad, el conocimiento del mercado.

La nueva clase es la clase de los «ejecutivos». La clase de los «ejecutivos» está alcanzando cada vez mayor prestigio social. En efecto, sus recursos aumentan constantemente. En lo sucesivo la clase que tendrá poder de decisión será la clase de los ejecutivos. No serán los dueños de las empresas, ni los que tengan el capital, serán los dueños del saber (saber cómo triunfar en el mercado)⁷.

Los salarios de los que trabajan en la producción disminuyen cada vez más en el porcentaje de los gastos de las empresas, la retribución del capital es pequeña, la parte dedicada a materias primas disminuye sin cesar, se consiguen reducciones de impuestos o todo tipo de bonificaciones fiscales. Entonces, ¿a dónde va a parar el dinero? Hay un elemento que siempre sube, y cada año más: el salario de los ejecutivos⁸.

Se calcula que en 1950, en Estados Unidos, el gerente de una empresa percibía un sueldo neto equivalente a doce veces el salario de un obrero. En 1990, el ejecutivo recibía setenta veces el salario de un obrero base⁹.

En Brasil, la diferencia siempre ha sido grande; pero, en la actualidad, está aumentando cada vez más. Por eso la totalidad de la vida económica, social, política y cultural de la

⁷ Cf acerca de esta nueva clase, R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, Vergara, Buenos Aires 1993, 180-182 (original en inglés, *The Work of Nations*, Random House 1991; el autor es el actual secretario de trabajo del presidente Clinton); P. DRUCKER, *Las nuevas realidades*, Edhasa, Barcelona 1991³ (original en inglés, *The New Realities in Government and in Society in Economy and Economics and in World View*, 1989), 253-272; *La sociedad poscapitalista*, Sudamericana, Buenos Aires 1993, 151-180 (existe una edición en España: Apóstrofe, Barcelona 1993; original en inglés: *Post capitalist Society*, 1992); A. TOFFLER, *Powershift*, Bantam Books, 1990, 159-234 (trad. esp., *El cambio del poder*, Plaza y Janés, Barcelona 1992²).

⁸ La parte del producto final que se atribuye al gasto de sueldos de los ejecutivos aumenta cada vez más, mientras que disminuye la parte de los salarios y del capital. Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 103-113.2.

⁹ Cf ib, 17.

nación se concentra cada vez más alrededor de la clase de los ejecutivos. Toda la publicidad está destinada a ellos. Y, finalmente, la producción también se destina a ellos. Ellos son los que compran. Ellos mandan producir y compran lo que produce la nación. La economía gira en torno a la clase de los ejecutivos.

¿Cuáles son los atributos característicos de esta nueva clase? Según un autor norteamericano, sus funciones se pueden definir por las diferentes combinaciones entre los términos de tres series.

Los miembros de esta clase suelen recibir el título de ingenieros, directores, planificadores, diseñadores, coordinadores, consultores, gerentes, asesores, etc. ¿De qué?

—De planificación, de administración, de procesos, de desarrollo, de estrategias, de política, de utilización, de investigación, etc.

—Financiera, de creación, de comunicaciones, de sistemas, de proyectos, de negocios, de recursos, de productos, etc.

Aquí surgen las categorías de ingenieros de producción, ingenieros de sistemas, ingenieros civiles, biotécnicos, ingenieros de sonido, ejecutivos de relaciones públicas, banqueros de inversión, abogados. Son consultores de finanzas, gerencia, impuestos, energía, especialistas en información, analistas de sistemas, publicistas, cazadores de talentos para las empresas, estrategias del marketing, directores de arte, cineastas. Y cosas por el estilo¹⁰.

En Estados Unidos, esta nueva clase representa el 20% de la población. En Brasil, ciertamente es menos. ¿Estará entre el 5 y el 10%? En cualquier caso, la nueva clase está acumulando todos los privilegios. Es una clase cosmopolita. Trabaja dentro de complejos multinacionales o bien en relación con ellos. Se desplazan constantemente de un país a otro.

¹⁰ Cf ib, 180-182. La nueva elite está compuesta por los «analistas simbólicos», los que saben trabajar con símbolos, con el lenguaje, factor principal de la economía.

No tienen patria. Su país habla inglés, pero está disperso por todo el mundo, en todas las regiones en que se establecen las multinacionales.

En Estados Unidos, la política Reagan-Bush, mantenida durante doce años, propulsó la existencia de esta clase de modo espectacular. El gobierno republicano favoreció la concentración de la riqueza en sus manos, pensando que esta acumulación produciría nuevas inversiones. Se equivocó. La nueva clase consiguió cargos de todo tipo, reducciones de impuestos, pero no invirtió nada. Los ejecutivos no invierten, sino que practican un superconsumo de lujo¹¹.

Esta nueva burguesía es muy diferente de la burguesía industrial de las generaciones anteriores, las que presidieron la gran industrialización de Estados Unidos entre 1880 y 1970. La antigua burguesía quería ganar dinero para seguir invirtiendo. Quería crear puestos de trabajo. También quería que los trabajadores pudieran comprar lo que producían, y ofrecía salarios elevados. Habían aceptado el Estado del bienestar. Se sentían solidarios con toda la nación y obraban animados por sentimientos patrióticos. Sus valores supremos eran el trabajo y la nación. La antigua burguesía trabajaba para el futuro. La nueva burguesía no rinde culto al trabajo. Vive en constante competición con sus rivales para dominar el mercado. No tiene patria, pues viven mentalmente en todo el mundo, con los ojos puestos en las Bolsas de Valores diseminadas por toda la tierra, tomándole el pulso a los mercados. Para esta burguesía, la nación y el Estado —como decía Reagan— no son la solución, sino que son el problema.

La nueva clase no se solidariza con las demás, y menos aún con los pobres. Considera que se merece todo lo que recibe. No piensa en el futuro, sólo vive el momento presente. Su única norma es el consumo, el único valor en el mundo¹².

¹¹ Cf ib, 194-204.

¹² Cf ib, 255-257; véase también la sugestiva descripción de J. K. GALBRAITH, *The Culture of Contentment*, 1992 (trad. esp., *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona 1994⁶).

Orienta la producción hacia productos cada vez más sofisticados, que sitúa a distancias cada vez mayores de los otros. Concibe la economía en función de su propio consumo e ignora totalmente lo que sucede con la mayoría de la población, ya que reside muy lejos y nunca se la van a encontrar en la vida diaria.

Los miembros de esta nueva clase viven encerrados en sus paraísos¹³. Practican lo que C. Lasch llama la «cultura del narcisismo»¹⁴. Sólo se miran a sí mismos. Son incapaces de prestar atención a los demás. Necesitan consumir para mostrarse a sí mismos que existen. Necesitan representar un papel, viven en una continua comedia. Viven en medio de seres semejantes —que son rivales— aguardando un momento de debilidad de los otros, para echárseles encima. Esta clase no tiene proyectos. Vive en el presente y procura, sobre todo, una sensación de bienestar. De ahí que tengan a disposición un ejército de especialistas en el bienestar físico o psicológico. Siguen constantemente diversos tratamientos paralelos para mejorar su tono vital¹⁵.

Así se acostumbra a definir a la nueva burguesía de Estados Unidos, que es la norma absoluta e indiscutible para las nuevas burguesías latinoamericanas en general y, de modo particular, de Brasil. Actualmente está sólo comenzando, pero ya podemos imaginar lo que será la situación de las elites dentro de diez o veinte años. Será una clase dirigente totalmente insensible a cualquier problema social y totalmente incapaz para la solidaridad. Defenderá todos sus privilegios sin ningún tipo de contemplación. No tendrá la menor idea de cómo vive el resto del país ni querrá saberlo.

¹³ Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 262-273.

¹⁴ Cf C. LASCH, *The Culture of Narcisism. American Life in an Age of Diminishing expectations*, Norton, Nueva York-Londres 1991.

¹⁵ Las descripciones de la posmodernidad llevadas a cabo en Europa prescinden, por lo general, de la condición económica y social que está en la base de la nueva mentalidad. Esto se debe, probablemente al hecho de que, en Europa, los filósofos y sociólogos viven más alejados de las empresas y son menos sensibles a su evolución.

Las antiguas clases dirigentes eran paternalistas. Incluso los mismos coroneles eran paternalistas. El clientelismo posibilita el contacto personal, casi físico, entre ricos y pobres. Los ricos respiran el olor de los pobres. Los nuevos ejecutivos, que viven en sus paraísos climatizados, no tienen ni la menor idea de lo que puede ser eso.

¡Un gran desafío para la nación! ¡Un gran desafío para la Iglesia!

Los otros

¿Qué sucede con las clases sociales subordinadas? ¿Cuáles son las transformaciones que se están desarrollando y cuáles se prevén para el futuro? Puesto que las naciones latinoamericanas —Brasil, en particular— han comenzado un proceso de asimilación a Estados Unidos, puede ser bueno analizar qué es lo que está sucediendo en ellas. Claro, el subdesarrollo crea condiciones desiguales, pero son las tendencias del Primer Mundo las que originan los cambios del Tercero, aunque las transformaciones sean diferentes en relación con los cambios del Primer Mundo.

a) *Los campesinos*

En Brasil, los campesinos tradicionales están llamados a desaparecer. Esta es la convicción de la mayoría de los jóvenes que viven en el campo. Para poder salvar a los campesinos haría falta un cambio tan radical de la política nacional que esta «operación de salvamento» se puede considerar históricamente imposible. Por esta razón los jóvenes emigran a las ciudades, se avergüenzan de confesar que son campesinos y se desentienden de las luchas agrarias. Como resultado tenemos un mayor desplazamiento hacia las ciudades¹⁶

¹⁶ En Brasil, la Iglesia católica destinó más fuerzas de las que hubo y habrá nunca en la lucha por una reforma agraria. Hoy en día ya no sirve

—empezando por las escuelas agrícolas, que facilitan el traslado a la ciudad, porque se desarrolla mejor la personalidad de los jóvenes—. Una vez que se despierta y se forma esta personalidad, el joven se da cuenta de que ya no tiene futuro en el campo.

El futuro está en las empresas agrícolas. Son estas las que se benefician de todas las ayudas del gobierno. Se modernizan. Han pasado a emplear cada vez menos mano de obra. En Estados Unidos, el sector primario —agricultura y minería— da trabajo todavía al 5% de la población activa y se basta para producir la mayor cosecha del mundo. En Brasil, la evolución será más lenta, pero seguirá el mismo rumbo: De aquí a diez o veinte años la población que vivirá de la agricultura estará entre el 5 y el 10%.

b) *La clase obrera*

La clase revolucionaria en las doctrinas socialistas clásicas es, por excelencia, la clase obrera. A finales del siglo pasado y comienzos del presente se pensaba que los obreros y los trabajadores de la industria constituirían la mayor parte de la población activa.

Pero no fue así. En realidad, hoy en día en el mundo más industrializado, el número de obreros y empleados en las industrias va disminuyendo, aunque aumente la producción. Las nuevas tecnologías y el aumento del sector terciario han traído como consecuencia una gran reducción del número de obreros, especialmente en las grandes industrias.

En Estados Unidos —el país más industrializado del

de nada conquistar la tierra. Los campesinos que quieren tierra es para poder venderla y disponer de un pequeño capital que haga más fácil la emigración a la ciudad. ¡Cuántos terrenos conquistados con gran dificultad ya han sido vendidos o abandonados por sus propietarios! La misma lucha por la tierra constituye una especie de entrenamiento que ayuda al campesino a emigrar a la ciudad.

mundo—, la clase de los trabajadores de la industria (obrerros y empleados) todavía ocupa al 25% de la población activa. Cada año que pasa se reduce este número y se considera que, en poco tiempo, se alcanzará el 10%. Por ejemplo, la mayor empresa siderúrgica de Estados Unidos, la *US Steel*, tenía, en 1980, 120.000 trabajadores. En 1990 eran sólo 20.000, pero se mantenía la misma producción. Se calcula que podría producir exactamente lo mismo con un número de trabajadores cinco veces menor¹⁷.

En Brasil, la modernización no ha avanzado tanto, pero se evolucionará en el mismo sentido. La industria crecerá mucho, pero el número de trabajadores que emplee, en proporción con la población activa, irá disminuyendo poco a poco.

Muchos trabajadores son técnicos y gozan de una situación relativamente privilegiada. Los obreros defienden su condición, pero no asumen la lucha por la promoción de otras clases más desfavorecidas, menos aún la causa de los parados, a no ser para defender los intereses más inmediatos de su corporación.

c) *Los funcionarios públicos (incluido el personal de Educación y Sanidad)*

En Estados Unidos suponen un 20% de los trabajadores. En Brasil, menos. Pero este número tendrá que aumentar debido a la creciente necesidad de servicios públicos, a pesar de todas las protestas para que disminuya el número de funcionarios. En las naciones industrializadas, las condiciones de los funcionarios públicos se van deteriorando poco a poco en el conjunto de la nación. En Latinoamérica su situación es precaria, excepto en algunos sectores privilegiados de escasa

¹⁷ Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 209-211; P. F. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista*, 65-67.

relevancia numérica. Todo indica que, en el futuro, seguirán en condiciones precarias, dada la escasez de recursos de los Estados, de la Unión y de los municipios¹⁸.

d) *Los servicios de tipo personal*

Se trata aquí de los servicios más humildes que se han venido multiplicando a lo largo de todo el s. XX. En Estados Unidos, los trabajadores de estos servicios personales representan el 30% de la población activa. Son vendedores, cajeros, porteros, vigilantes, limpiadores, empleados del hogar, trabajadores de hoteles, camareros de restaurantes, reparadores, empleados de seguridad... La categoría que más está creciendo en Estados Unidos es la de los guardacostas particulares (2,6% de la mano de obra del país, que equivale a la totalidad de los agricultores).

Los salarios de esta categoría son los más bajos. Su trabajo apenas exige cualificación y casi no producen nada. Por eso, todo indica que su condición no va a mejorar.

En Brasil y en América Latina esta categoría es todavía más importante. Al lado de los empleos mencionados, la gran masa de parados ha inventado una gran cantidad de pseudo-empleos, que no pasan de ser trabajillos: cargadores, vigilantes de estacionamientos, vendedores ambulantes, chicos de los recados, etc. Los servicios privados de seguridad están creciendo más cada día. Se dice que en determinadas ciudades, como es el caso de Lima, la población dedicada a estos servicios alternativos de supervivencia alcanzaría hasta un 70%

¹⁸ La nueva clase de elite exige una reducción de los impuestos. Ya ha conseguido que el FMI o el Banco Mundial introdujeran en las condiciones del «reajuste» la disminución de inversiones públicas (educación, sanidad, infraestructuras). Esto fue lo que el gobierno Reagan-Bush implantó en Estados Unidos y lo que se está implantando en los países latinoamericanos que han adoptado el modelo liberal. Cf R. B. REICH, o.c., 247-256.

de la población activa. Sin embargo, es difícil confiar en las estadísticas al respecto: ¿cómo se puede hacer un censo de servicios que no aparecen en ningún registro oficial?

A corto o medio plazo, la mayoría de la población de las ciudades vivirá de servicios de tipo personal, estén o no registrados oficialmente. Con los que están regularizados se percibe el salario mínimo o poco más. Con los que no están registrados apenas se alcanza el salario mínimo.

e) *Los jubilados*

Tanto en Brasil como en toda Latinoamérica, dada la gran amplitud de desempleo disfrazado o no declarado, muchas familias viven de la jubilación de sus mayores. Estas familias constituyen la mayor parte de pobreza extrema, un poco por encima de los mendigos y, a veces, con condiciones de vida inferiores a los mismos mendigos.

Si este es, sucintamente, el retrato de la nueva sociedad que se está formando, ¿en qué consiste la liberación social? ¿De dónde puede venir esa liberación?

Hace treinta años, la mayoría habría respondido que la transformación social vendría de la acción conjunta de la clase obrera y del campesinado pobre. Pero actualmente los campesinos pobres han emigrado a las ciudades, abandonando el trabajo en el campo, y los obreros cada vez son menos y tienen menos poder —en cierto modo son una clase privilegiada que defiende, en primer lugar, su *status* poco superior al de la gran masa de subempleados de la economía paralela o sumergida—.

Es difícil imaginar que la población dedicada a estos servicios —incluyendo a los que hacen *chapucillas*, a los guardas y a los de «seguridad»— pueda constituir un movimiento de liberación.

Por consiguiente, el motor de cualquier transformación social en Brasil y en América Latina seguirá siendo, como lo

fue en el pasado (a pesar de las ilusiones proyectadas por las ideologías), la clase de los intelectuales¹⁹.

En la actualidad, la mayoría de los intelectuales y el clima dominante en las Universidades y en el mundo de la cultura trabajan al servicio de la nueva clase dirigente. Están fascinados por la clase de los ejecutivos y por su modo de vivir. Pues esta nueva clase constituye una nueva aristocracia que introduce en Brasil el nuevo *look* del *American way of life*. También experimentan fascinación ante el neoliberalismo que tan bien ha sabido cultivar toda una propaganda sistemática. Esta doble fascinación no puede durar eternamente.

Otro factor que desintegra a la clase de los intelectuales es la atracción de las «gnosis» en sus diversas formas: cosmofofía, antroposofía, teosofía... Tampoco la moda de lo «religioso» o de los saberes esotéricos durará indefinidamente.

Desde el s. XVIII, los intelectuales son el motor de todas las transformaciones que se han producido en América Latina. Los intelectuales siempre han sido la clase revolucionaria y todavía lo han de ser durante mucho tiempo. Es inevitable que los intelectuales de hoy y de mañana acaben por descubrir de nuevo su vocación histórica. Se vieron sacudidos por la caída del mundo comunista. Pero su tarea histórica no estaba estrechamente ligada al comunismo marxista. Sus raíces están vinculadas con la propia historia del continente²⁰.

Como siempre, es probable que los futuros líderes revolucionarios intelectuales salgan de entre los hijos de la nueva clase dirigente. La gran masa provendrá de los hijos de las clases medias más bajas.

El clero siempre ha representado un importante papel como parte activa en la acción revolucionaria de la clase intelectual. En el pasado, los sacerdotes constituían el mayor

contingente de clase intelectual. Hoy en día, numéricamente son menos importantes. Pero siguen formando parte de la clase intelectual. Es verdad que las últimas disposiciones de la Santa Sede sobre la vida y la formación de los presbíteros tienden a alejar a los sacerdotes de la vida política activa. Será en vano. La historia siempre ha sido más fuerte que las leyes. Es inevitable que los sacerdotes redescubran la misión encarnada en el pasado por sus predecesores. Dada su formación en los seminarios, los sacerdotes tienen conciencia de ser intelectuales y reaccionarán desde dentro de su clase²¹.

¿En qué tendría que consistir la transformación libertadora de la nueva sociedad? Aquí no conviene perder de vista que el problema social fundamental de Latinoamérica es la separación —nunca superada y más radical cada día, por la evolución reciente— entre dos pueblos, dos naciones o, mejor dicho, entre un pueblo y un no-pueblo, una nación y una no-nación. Es el problema de la exaltación y progreso de los marginados, de los excluidos, de las razas rechazadas, de los trabajadores manuales siempre tratados como medio esclavos. ¿Cómo llevar a cabo esta promoción? En los siguientes apartados daremos algunas orientaciones a partir de la historia. Los capítulos sobre la liberación económica y la liberación política pretenden arrojar un poco de luz sobre las mediaciones —económica y política— de la transformación de la sociedad.

LA IRRUPCIÓN DE LOS POBRES

El tema de «la irrupción de los pobres» ha estado presente tanto en la teología de la liberación como en la ideología de las comunidades eclesiales de base²². Los mismos documen-

¹⁹ Cf. J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada. Intrigas, dilemas e promesas de la izquierda latino-americana*, Companhia das Letras, São Paulo 1994, 169-174.

²⁰ *Ib.*, 152-168.

²¹ Es cierto que, de momento, el clero está apartado de las luchas políticas. Esta situación sólo puede ser temporal, porque contradice toda la historia latinoamericana.

²² Cf. G. GUTIÉRREZ, *Pobres y opción fundamental*, en I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium liberationis I*, Trotta, Madrid 1994², 303.

tos de Puebla se hacen eco de este tema cuando aluden al «potencial evangelizador de los pobres», o cuando dicen: «Los pobres, también alentados por la Iglesia, han comenzado a organizarse para una vivencia integral de su fe y para un reclamo de sus derechos»²³.

No obstante, no conviene darle a la palabra «irrupción» un sentido radical, como si las actuales organizaciones de los pobres supusieran un comienzo absoluto. Los pobres nunca han permanecido pasivos. Sin embargo, algo nuevo ha sucedido, sobre todo después de la crisis mundial de 1930 y de la II Guerra mundial, algo que se empezó a percibir en la Iglesia como «irrupción de los pobres», a partir de los 60 y en el contexto conciliar.

Lo que a partir de los 60 se reconoció como «irrupción de los pobres», se interpretaba como la «amenaza comunista», el «peligro de los bárbaros», la «anarquía social», un «fanatismo religioso» y otras cosas semejantes. La expresión «irrupción de los pobres» designa, en primer lugar, un cambio de percepción por parte del clero y de los católicos fieles al clero. A partir de este momento, se dio una explicación más positiva de las revueltas populares y de los proyectos de transformación social. De hecho, siempre hubo una «irrupción de los pobres», pero ahora se la comenzaba a ver positivamente.

La «irrupción de los pobres» en el pasado

Desde el descubrimiento, la conquista y la época del comercio de esclavos, siempre hubo revueltas indígenas o de esclavos negros, pero que no se llegaron a calificar como movimientos de pobres: el motivo no era la pobreza, sino la lucha contra los invasores por parte de las poblaciones indígenas o el deseo de libertad de los esclavos.

En el siglo pasado hubo algunos movimientos que podrían

²³ *Documentos de Puebla*, PPC, Madrid 1979, p. 282, n. 902.

haber sido interpretados como movimientos de masas pobres, de mestizos marginados que reivindicaban su participación en la sociedad. Es el caso de la Reforma capitaneada por Benito Juárez en México, de la guerra contra la invasión de los franceses y el emperador Maximiliano, o el gobierno de Rosas en Argentina que quería surgir como el gobierno de los «gauchos» contra la burguesía blanca de Buenos Aires.

Pero los populismos se han desarrollado en el s. XX. Los populismos atacan al verdadero problema. Pretender hacer caer de su posición privilegiada a las «oligarquías», como se dice en Argentina, y establecer el gobierno del «pueblo». El pueblo contra la oligarquía o la aristocracia, los mestizos contra los blancos, esta es la verdadera oposición social en Latinoamérica.

En el s. XX nacen los primeros partidos políticos socialistas. Estos introducen una nueva interpretación: tratan de definir la problemática social con las categorías de las ideologías socialistas. El anarquismo apenas se mantiene. El marxismo se convierte en la ideología dominante de los nuevos movimientos y partidos sociales después de la I Guerra mundial, gracias, naturalmente, al triunfo de la Revolución en Rusia²⁴.

Para el marxismo, «pueblo» no es un concepto científico. Lo que existe son los proletarios del campo o de la ciudad, de la agricultura o de la industria. En lugar de «pueblo», tenemos la alianza de los proletarios, es decir, de los trabajadores del campo y de las ciudades. Más tarde, debido a cambios de estrategia, se incluyó a la «burguesía nacional» en esta alianza, porque en la guerra fría, la lucha contra el «imperialismo» se convirtió en el objetivo principal de la revolución social. También se acogió a los «intelectuales orgánicos» de la revolución gracias a Gramsci²⁵.

²⁴ «En América Latina, “pueblo” tiene más resonancia que “clase”» (cf J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada*, 199-201).

²⁵ «El dilema marxista fue que, en realidad, la clase obrera sólo se rebelaba y vencía —aún tratándose de victorias parciales— cuando actuaba como si fuera un pueblo» (J. CASTAÑEDA, *o.c.*, 200).

Naturalmente, los militantes de los partidos marxistas adoptaron la interpretación marxista. Pero no se consiguió una adhesión espontánea más amplia, porque era ajena a la realidad. Desde el momento en que la mayor ambición de los campesinos es dejar de ser agricultores, y que la industria incipiente sólo da trabajo a una minoría, no es posible que la sociedad se reconozca en la ideología marxista. Además de todo esto, la mayoría de los latinoamericanos vive de pequeños servicios, bien en una economía paralela, bien en una economía formal poco consistente. La teoría marxista no les reconoce ninguna existencia, salvo si se acepta la identificación con el «*lumpen*». Y el de «burguesía nacional» es un concepto totalmente inconsistente. Los propietarios de las industrias nacionales están ligados a la aristocracia tradicional o a las multinacionales extranjeras; no tienen ni impulsan proyectos de transformación social.

Se dieron intentos de reforma agraria, promovidos en general por los movimientos marxistas o socialistas. Pero unos fracasaron y otros fueron asumidos por el Estado y por la situación establecida, como sucedió en Méjico y en Bolivia. Nunca hubo un gran movimiento del campo contra la ciudad, como dicen las «teorías de Mao». Puesto que lo que quieren los campesinos es emigrar a las ciudades, no están dispuestos a declararles la guerra. Los movimientos de reforma agraria fueron parciales, rápidamente absorbidos y nunca se constituyeron en una gran causa «popular». (Otra cosa son los movimientos indígenas en los que la reivindicación de la tierra no se hace por motivos económicos, sino por motivos de supervivencia como nación o como tribu).

Por su parte, las luchas de los trabajadores de las fábricas alcanzaron su culmen en el Chile de Salvador Allende. Cuando cayó su gobierno, sin que el proletariado industrial luchara por defenderlo, quedó claro que este proletariado latinoamericano nunca tendría fuerzas, ni siquiera voluntad política, suficientes para poder cambiar la sociedad. Gran parte del «pueblo» permaneció ajeno a la causa.

En la década de los 80 empezaron a aparecer movimientos de revueltas urbanas, asaltos a los supermercados, incendios de edificios públicos, matanzas indiscriminadas. Se trata de explosiones de violencia provocadas por incidentes menores que ponen de manifiesto un estado de desequilibrio o incluso de anomia social. Sin embargo, estos movimientos carecen de continuidad. No tienen proyectos ni se apoyan en movimientos políticos capaces de ofrecer una alternativa al sistema establecido.

¿Quiénes son los pobres?

El «pobre» no es una categoría sociológica. Es muy difícil definir a un pobre mediante categorías sociológicas, porque es difícil determinar unos atributos concretos y perceptibles para la pobreza. ¿Cuáles son los límites de la pobreza? En Latinoamérica todos saben lo que es un pobre, y los mismos pobres se definen como tales. Esta noción no les viene de la ciencia, sino de la cultura cristiana, es decir, de la teología que está en la base de esa cultura.

La categoría de «pobre» se usa sobre todo en la Iglesia o en el lenguaje popular. Por eso los cristianos han sido acusados con tanta frecuencia de carecer de rigor científico. Pero tenemos que ver con qué intención y con qué razones se usa la categoría de pobre.

El pobre es una categoría bíblica. Ser pobre es correlativo a ser rico. Si no hubiera ricos, no habría pobres y viceversa. La existencia tanto de los pobres, como de los ricos es una injusticia. La división entre ricos y pobres es expresión del pecado social. Esta es la doctrina bíblica. Por eso Jesús anuncia una inversión en los términos, habrá una especie de compensación: los ricos se volverán pobres y los pobres, ricos.

De ahí la «dignidad de los pobres» en la doctrina cristiana. Un cristiano no puede oponerse a los pobres o permanecer indiferente ante ellos. En la tradición cristiana, la Iglesia

es el refugio, la defensa, la esperanza de los pobres. Durante la cristiandad, la Iglesia recibe oficialmente el cometido de ocuparse de los pobres. La sociedad le entrega a sus pobres, para que cuide de ellos en nombre de toda la sociedad. Esta le proporciona los recursos necesarios para cuidar de los pobres.

Durante la cristiandad, los católicos piensan que, en general, los pobres reciben una buena atención. La Iglesia mantiene una red de instituciones con las que salir al paso a todas sus necesidades. Los pobres no tienen motivo de queja, porque la Iglesia sale al paso de sus necesidades. Basta con llamar a la puerta correcta y el pobre recibe atención. El problema de los pobres está resuelto. Se conoce a los pobres, se tiene un censo, se les atiende debidamente. Hasta nuestros días, los sectores más conservadores consideran que las cosas son y han de ser así. Plantear la cuestión de los pobres no sería sino pura demagogia, pues la solución ha sido dada ya hace siglos.

La expresión «irrupción de los pobres» supuso, en primer lugar, un interrogante planteado a la cristiandad. Si los pobres «irrumpan», es signo de que hay algún error en el trato que hasta entonces se les ha dispensado: el sistema de atención a los pobres no funciona satisfactoriamente. Hay algún problema con respecto a los pobres.

El problema de los pobres y de la Iglesia ya había sido planteado por el padre Julio María, en tiempos de la fundación de la República y de la separación entre Iglesia y Estado. Más tarde, el padre Fernando Vives, con su discípulo Alberto Hurtado —recientemente beatificado—, lo planteó en su libro *¿Es Chile un país católico?*

Sin embargo, la cuestión de la pobreza y de los pobres como desafío para la Iglesia se trató con mayor profundidad entre bastidores en el Vaticano II y, después del Concilio, fue planteada con toda claridad por una parte de la Iglesia latinoamericana. De ahí salió Medellín, donde el tema de la pobreza como reto para la Iglesia es el tema central. Los po-

bres aparecen como un nuevo desafío al que la Iglesia todavía no ha dado una respuesta y que requiere profundas transformaciones tanto en el modo de presencia de la Iglesia en el mundo, como en sus estructuras internas. Medellín reconoció una «irrupción de los pobres». Reconoció que los pobres habían interrumpido el letargo de las generaciones anteriores. Los pobres hicieron «irrupción» en el sentido de que se les reconoció como un desafío que no se conocía con anterioridad.

En segundo lugar, la «irrupción de los pobres» consistió en identificar con los pobres a categorías que antes no eran consideradas como tales. Entre los pobres se situaron los indios, conocidos hasta entonces como «nuestros indígenas», pero no como pobres. Los indios estaban en su puesto, ocupando el espacio que la historia les había otorgado. Mantendrían sus costumbres. Eran obedientes y no daban mucha guerra. Ahora se les reconoce la cualidad de pobres, de repente a la Iglesia se le abre toda una nueva responsabilidad.

En cuanto a los negros, se consideraba que la sociedad ya había cumplido con su deber al proclamar la abolición de la esclavitud. Después de ello, los negros ya no podían tener motivo de queja. Si se considera a los negros como pobres, también ellos cuestionan la responsabilidad de la Iglesia y de la sociedad.

Después vienen los campesinos sin tierra, los ancianos, los enfermos sin asistencia médica y, recientemente, los parados y los subempleados en las ciudades. En lo sucesivo ya no será posible decir que la Iglesia ha resuelto el problema con sus obras de caridad. Proclamar la «irrupción de los pobres» significaba hacer una lista de los pobres, como hizo el documento de Puebla, completado posteriormente por el documento de Santo Domingo.

En tercer lugar, la «irrupción de los pobres» significa que los pobres están entrando en un terreno del que habían sido excluidos. ¿Cuál es este terreno? La propia sociedad. Estaban marginados, excluidos de ella. Por eso bien podían ser

olvidados, estaban escondidos. Los problemas sociales eran problema de la policía, como dijo un político de aquel tiempo. «Irrumpir» significa que se hacen visibles, que aparecen, que hacen ruido, que penetran en el terreno de la sociedad organizada para protestar y reclamar.

En realidad, ya hacía tiempo que las diferentes categorías de pobres hacían ruido y se manifestaban. Pero la Iglesia no lo interpretaba como una «irrupción de los pobres». Una huelga no se entendía como una «irrupción de los pobres». Una manifestación por las calles no se entendía como una «irrupción de los pobres», sino como una alteración del orden, llevada a cabo por «agitadores holgazanes». Las acciones de protesta de los indios eran revueltas de salvajes contra la civilización y no una «irrupción de los pobres». Y así con todo lo demás.

El tema de la «irrupción de los pobres» fue el modo en que la Iglesia aprendió a mirar de manera más positiva y a aceptar a los movimientos de los pobres y oprimidos. Era el único modo de cambiar el comportamiento de los cristianos.

En cuarto lugar, la palabra «irrupción» significaba que los pobres eran los que tomaban la iniciativa. Comenzaban a exigir. En este contexto, la palabra se empleaba siempre en un sentido positivo, lo que venía a reconocer que las exigencias eran legítimas. La «irrupción de los pobres» significa que los pobres reclaman sus derechos. Desde la *Rerum novarum* los católicos reconocían que las reivindicaciones de los pobres podían ser legítimas porque la situación de miseria en que se encontraban era «inmerecida», como decía León XIII.

La fuerza de la palabra «irrupción» insinuaba que el movimiento de reivindicación de los pobres era enérgico, determinante, capaz de provocar cambios en la sociedad y que no se le podía subestimar.

En concreto, ¿quiénes eran los pobres?

No eran simplemente los mendigos que venían a pedir ayuda o los necesitados a los que se atendía habitualmente mediante obras de caridad. No eran los proletarios en el senti-

do marxista del término. Abarcaban grandes categorías. En cierto modo había una afinidad entre el «pueblo» de los movimientos populistas y del lenguaje popular y los «pobres» del lenguaje de la Iglesia. Los pobres eran la gran mayoría. No eran un pequeño grupito cuya existencia no habría justificado un sustantivo tan fuerte como «irrupción».

Por esta razón, en muchas ocasiones hubo una identificación entre el pueblo y los pobres, especialmente en la versión argentina de la teología de la liberación.

El concepto de pobre se empleó en el contexto de la descripción de la sociedad latinoamericana como estructuralmente injusta, dividida entre dos polos, los ricos y los pobres, cuya distancia tendía a aumentar.

En la distinción entre pueblo y aristocracia (u oligarquía), lo mismo que en la ideología populista, el pueblo es, en cierto modo, toda la nación y las oligarquías son los extranjeros que se han adueñado del país. La clase oligárquica es antinacional, supone la presencia del extranjero en el corazón de la nación. La oligarquía es una intrusa.

Los pobres no tienen como antagonista a los extranjeros, sino a los ricos que son también los opresores.

¿Ha habido realmente una «irrupción»?

Se puede decir que hubo una «irrupción» en el sentido de que entraron en la conciencia de la Iglesia. ¿Pero habría habido una «irrupción» en el sentido de que los pobres hubieran entrado con fuerza? Es muy discutible.

Es cierto que, en la década de los 60, hubo rumores acerca del poder de los pobres. Entre los conservadores cundió realmente el temor de que los pobres pudieran amenazar sus privilegios. Por parte de los movimientos de izquierda, se vivió también la ilusión de que habría un poder popular capaz de hacer la revolución. Las izquierdas inflaron su discurso. Tal vez de modo inconsciente, porque conocían la debilidad de

los movimientos populares y de las organizaciones de todas las categorías de pobres, sentían la necesidad de convencerse a sí mismos de que tenían fuerza, una fuerza capaz de echar abajo estructuras seculares²⁶.

Esta fuerza no había existido nunca y, después del golpe militar de Chile, quedó patente que esta fuerza no existía.

Sobre todo, no había una fuerza que uniera las de todos los pobres. Los indios tenían sus objetivos: reconquistar el pasado perdido, empezando por sus tierras. Los negros estaban apenas despertando y no tenían un proyecto de sociedad. Las mujeres también estaban saliendo del letargo y lo que buscaban no se consigue por medio de una revolución social. Los campesinos tenían intereses diferentes entre sí —sólo habían actuado de forma compacta, en algunos sectores—. Las masas que dependían de la economía sumergida y paralela no se veían identificadas y buscaban un protector: querían nuevas formas de clientelismo. Los obreros buscaban mejores condiciones de trabajo y mejores salarios y se contentan con poder salvar las conquistas alcanzadas. Pero no había unidad entre todos ellos. La unidad proviene, bien del movimiento populista, bien de los intelectuales.

Ahora bien, el populismo no fue capaz de implantar una nueva sociedad. Ni el peronismo en Argentina, ni la APRA en Perú, ni otros movimientos sucedáneos en otras regiones. Los populismos fueron derrotados o asimilados por el sistema. El funesto desenlace del peronismo ilustra tristemente esta historia.

Los partidos populares más fuertes fueron los de Chile, con la Unidad Popular de Salvador Allende. ¿Si ellos no fueron capaces de conseguir llevar a cabo una «irrupción» triunfante de los pobres por medio de los partidos políticos, quién lo iba a conseguir?

En los últimos tiempos muchos agentes de pastoral han

²⁶ Cf. H. ASSMANN, *Teología da Solidariedade e da Cidadania*, Notas 2 (São Bernardo do Campo, año 1, n° 1994) 6.

cedido al desánimo por lo que consideran una falta de dinamismo, una falta de compromiso o de voluntad de lucha por parte de las masas populares. En el pasado exageraron el poder de los pobres y ahora se quejan de su debilidad. Los pobres no tienen nada que ver con todo esto. Lo que sucede es que, cuando las vanguardias contaban con el apoyo del pueblo, éste estaba en otra parte. Los movimientos de vanguardia querían liderar un movimiento popular fuerte de cara a una transformación social. Pero el pueblo estaba en otras cosas. Estaba emigrando del campo a la ciudad y luchando por sobrevivir en ella. Estaba ocupado con los problemas más inmediatos, que le parecían más urgentes.

La gran migración

Los 60 marcaron el momento culminante del movimiento intelectual que había surgido a comienzos de siglo y que había ido creciendo poco a poco, con un ritmo más acelerado después de la II Guerra mundial. La clase intelectual fue afirmando poco a poco lo específico de la identidad latinoamericana y de la identidad de cada nación, de su cultura. Comenzó a rechazar la imitación servil de los patrones extranjeros. Nace la conciencia de los pueblos mestizos, con cultura propia. Los intelectuales no sólo quieren defender, sino también promover la cultura específica de su pueblo y contribuir de este modo a consolidar su identidad. Se puede denominar a este movimiento como nacionalismo con la condición de que se tenga en cuenta que «nación» se refiere a lo específico, a lo propio de una nueva cultura nacida en América por medio de la fusión de lo indígena, de lo africano y de lo europeo²⁷.

En los 60, el movimiento nacionalista genera un fuerte movimiento de independencia política y de autonomía eco-

²⁷ Cf. J. CASTAÑEDA, *Utopia desarmada*, 35-54.

nómica. Cuba se presenta como el faro que ilumina el punto de llegada. Un día, todos harán su revolución cubana, aunque cada uno a su manera. Esta era la convicción de las izquierdas. El camino latinoamericano sería definitivamente original y se apartaría del camino de las naciones occidentales²⁸.

Eso es lo que querían los intelectuales. Querían que todo el pueblo, especialmente ese pueblo mestizo, portador de una nueva cultura, lo entendiera y participara con decisión. Pero el pueblo ni lo entendió ni participó. De vez en cuando hubo alguna coincidencia parcial. Se pensaba que el pueblo estaba ahí y que se unía a los movimientos de vanguardia. No era más que un espejismo. Es cierto que el pueblo estaba ahí, pero por otras razones. Participaba en la misma manifestación, pero por otros motivos. Seguía al partido, pero sólo hasta cierto punto. Si, por una parte, la vanguardia quería manipular al pueblo, este, por su parte, quería manipular al partido.

El pueblo estaba metido en el fenómeno social de mayor envergadura de todo el siglo: el éxodo del campo a la ciudad. No se trata simplemente de un desplazamiento de lugar, sino del paso de una civilización a otra, de una época histórica a otra. Pues en la ciudad todo es diferente, en la ciudad todo está por hacer.

Los pobres llevan a cabo esta migración a la ciudad en las peores condiciones. La sociedad no ayuda en nada. Los recién llegados tienen que hacerlo todo. Llegan a una tierra vacía, en la que todo está por hacer: conquistar un pedazo de suelo, construir primero una barraca, recorrer toda la ciudad para encontrar un servicio, iniciarse en todos los mecanismos de funcionamiento de la ciudad; descubrir dónde se puede encontrar todo lo que se necesita. La integración en la ciudad requiere un tiempo superior al de una generación. Son décadas de trabajo sin cesar, porque uno tiene que ha-

cerlo todo por sí mismo, con la ayuda de unos vecinos en la misma situación de desamparo.

Establecerse en la ciudad es una lucha de muchos años. Sobrevivir en la ciudad es otra lucha permanente, que no conoce fin.

Los pobres no son pasivos, no están inertes, resignados, alienados. Son muy activos y trabajan sin cesar. Después del trabajo con el que ganar el dinero que les permite sobrevivir, tienen que trabajar para construirse la casa, para urbanizar el ambiente, para conquistar los objetos que hacen la vida más soportable. Son muy activos, pero toda su actividad queda absorbida por las necesidades inmediatas. Lo de cambiar la sociedad será para más tarde: es una meta muy abstracta al lado de las necesidades inmediatas más apremiantes.

Además, los pobres que construyen su vida en la ciudad no se sienten oprimidos. Su experiencia fundamental es de libertad. Para ellos, la vida en el campo representaba la esclavitud. En el campo no había posibilidad de progresar. En el campo predominaban las tradiciones, las costumbres, el rigor del régimen patriarcal, de la sumisión a los poderosos, a los propietarios autoritarios, abusivos, prepotentes y explotadores. En el campo no había horizontes, no había futuro. Cuántos jóvenes, reflexionando sobre la vida de sus padres, exclamaban atemorizados:

«¿Vivir yo la misma vida que mi padre? Nunca. ¡Por el amor de Dios!».

«Mi padre se ha matado a trabajar toda la vida y, ¿qué es lo que ha conseguido? Está sin nada, con una jubilación miserable».

En la ciudad, en la favela, la vida es muy dura. Pero se tiene la impresión de que se progresa, de que puede haber un futuro. Cada uno es mucho más independiente; cada uno vive como quiere y no se preocupa de los comentarios de los vecinos.

Protagonizan una epopeya, construyen una historia. Están orgullosos de su ciudad, a pesar de tanto sufrimiento. Ven

²⁸ Ib, 55-83.

cómo su barrio mejora y su favela también. Los habitantes de la ciudad luchan, pero no tienen psicología de derrotados. Creen en el futuro, piensan que podrán realizar algunos proyectos. El punto de referencia que tienen es su anterior vida en el campo. No se les ocurre comparar su vida con la de las elites que no conocen. Comparan su vida en la ciudad con la vida que ellos o sus padres llevaron en el campo y se sienten más realizados.

Más tarde, cuando ya nadie se acuerda de los sufrimientos del campo, podrán cambiar las impresiones y también las aspiraciones. Pero, de momento, los pueblos están ocupados en la lucha por construir su «nido» en la ciudad, aprendiendo a vivir de acuerdo con un nuevo sistema de vida. Esta tarea es suficiente para ocupar toda una vida.

Las vanguardias

En todo movimiento social hay una minoría más entusiasta, más consciente de los objetivos y más decidida a llevarlos a la práctica. En este sentido hay siempre una vanguardia —ya se trate de un club de fútbol, de una escuela de baile o de un movimiento político—. En los movimientos revolucionarios latinoamericanos de los 60, la vanguardia adquirió un significado muy especial.

Había una enorme distancia entre la conciencia, las aspiraciones o simplemente la cultura de las clases populares, y la conciencia y los proyectos de los movimientos que buscaban la liberación del pueblo. El problema era este: de acuerdo con la ideología de los movimientos socialistas, la revolución social debía ser obra de la clase obrera, aliada o no con los campesinos. Ahora bien, en su inmensa mayoría, los trabajadores y los campesinos estaban muy lejos de asumir o siquiera entender lo que se les explicaba acerca de su misión histórica. Los partidos y los movimientos revolucionarios, que

eran la única clase verdaderamente revolucionaria, no querían serlo porque, entonces, estarían en contradicción con su ideología. Entonces, ¿cuál era su papel? Ya que no podían ser la clase revolucionaria, serían —sencillamente— su vanguardia.

Pero la tarea de esta vanguardia era hacerlo prácticamente todo. En primer lugar, la vanguardia tenía que cambiar la conciencia de las clases populares. Lo que se ofrecía como concienciación tenía que servir, teóricamente, para un despertar de la conciencia popular. En realidad era un trabajo que pretendía inocular la ideología en la mente de las clases populares: una tarea de adoctrinamiento, de modo que aprendieran a sentir lo que la teoría decía que tenían que sentir, y a querer lo que la teoría decía que tenían que querer.

Concientizar quería decir transferir una conciencia militante en la conciencia ingenua de los campesinos pertenecientes a otra era de la humanidad.

Les enseñaron a repetir consignas, pero las consignas no producen la acción.

La vanguardia sólo es vanguardia cuando es capaz de entrar en comunicación con la mayoría. Si la vanguardia no consigue transmitir sus aspiraciones y objetivos a las masas, deja automáticamente de ser vanguardia. Queda encerrada en sí misma.

El problema no reside en la existencia de las vanguardias, porque las vanguardias siempre son necesarias. El problema surge cuando una vanguardia no consigue ser vanguardia. Eso es lo que sucedió en gran medida. Naturalmente, hubo adhesiones parciales, pero no existió un movimiento de conjunto. Incluso en Chile, donde los partidos políticos de izquierda llegaron más lejos en su papel de vanguardias, no hubo una comunicación suficiente. Los dirigentes más clarividentes del partido comunista sabían que el pueblo no llegaría al extremo de una guerra civil y que no defendería el gobierno de Allende —aunque no faltaran quienes alimentaban esta ilusión—. Muchas veces los cristianos forman parte del grupo de los que se engañan porque creen demasiado en las pala-

bras, en los sentimientos, en los discursos y en los compromisos verbales²⁹.

Una vanguardia no puede alejarse demasiado del pueblo, so pena de dejar de ser vanguardia.

En América Latina, entre la vanguardia y la masa hay una diferencia de cultura. La vanguardia propone un discurso que las masas no entienden. Y las masas reaccionan de un modo que la vanguardia no comprende. No hay diálogo, porque hay una yuxtaposición de culturas.

Muchos no entienden que, todavía hoy, lo que el pueblo busca en gran medida no es una vanguardia, sino un padriño. El pueblo es mucho más consciente de su debilidad. Tiene mayor conciencia de las verdaderas relaciones de fuerzas. Sabe lo que puede y lo que no puede decir, lo que puede y lo que no puede hacer. Sabe que los pobres, aunque se reúnan, todavía son débiles y busca una protección.

El clientelismo es todavía la base de las relaciones sociales. El pobre sabe que, en caso de necesidad, es bueno saber a quién se debe recurrir. Puede ser un alcalde, un concejal, un jefe político local; puede ser una institución asistencial, o un sacerdote, una parroquia, una persona que tiene buenas referencias, alguien que sabe cómo entrar en un hospital, en la prisión y en otras instituciones con las puertas cerradas. Aún con la independencia que se adquiere en la ciudad, la emancipación todavía no es total. Es necesario poder contar con instituciones poderosas.

Por eso, la «irrupción de los pobres» todavía tiene unos márgenes muy estrechos. Ha habido cambios en el s. XX,

²⁹ Hubo una sobrevaloración de las fuerzas populares. ¿A qué se debió este error en la apreciación de las fuerzas? Dice JORGE CASTAÑEDA: «La influencia católica, la noción marxista de progreso, la desesperación de los intelectuales ante un *status quo* permanentemente dramático, confluyeron en la corriente del pensamiento contemporáneo de izquierda: el futuro incluía la redención, la venganza y un juicio final, donde el bien triunfaría sobre el mal, los pobres sobre los ricos, lo autóctono sobre lo ajeno» (*Utopía desarmada*, 207).

sobre todo debido al éxodo masivo del campo a la ciudad y a la universalización de la cultura urbana. Sin embargo, la «irrupción de los pobres» todavía no es capaz de provocar un cambio radical en la sociedad.

Esto no quiere decir que las clases intelectuales tengan que retirarse. Es cierto que no pueden hacerse la ilusión de que son la vanguardia que va a canalizar una fuerza de los pobres que no existe. Pero tienen que asumir el papel que les corresponde. Son la única clase con potencial transformador en sentido social, la única que puede contestar y cuestionar el poder de las clases dirigentes.

Significado de la «irrupción de los pobres»

La «irrupción de los pobres» tiene esencialmente un sentido teológico y no sociológico. No es la descripción de un fenómeno social, sino la descripción del evangelio. La «irrupción de los pobres» se realiza en el cristianismo. Para comprobarlo, basta leer los evangelios o toda la Biblia. He aquí el lugar en que los pobres hacen su «irrupción».

Para los contemporáneos, los pobres ni siquiera hacen acto de presencia. Los evangelios no describen una sociedad, muestran un camino.

La «irrupción de los pobres» provoca la opción por los pobres. Su significado consiste precisamente en provocar esa opción. Se empieza a tener conciencia de la existencia de los pobres en el mundo, gracias al evangelio. La Iglesia redescubre su vocación evangélica. Los pobres penetran en la conciencia humana gracias al evangelio de Jesucristo.

Los pobres no constituyen una clase determinada por otra cosa que no sea su pobreza. Los pobres son el polo opuesto a los ricos. Y esto es suficiente, pues, para los cristianos, los pobres son los que marcan el camino a seguir. Entre los ricos y los pobres, hay que optar por los pobres, ponerse a su

lado. Esta opción no necesita de ningún análisis sociológico. Para identificar a los ricos y a los pobres no hace falta ningún análisis. La diferencia entre ricos y pobres es obvia, es inmediata. Basta con abrir los ojos y, en un instante, la mirada identifica quién es el rico y quién es el pobre.

Hay «irrupción de los pobres» cada vez que se manifiesta el evangelio, cada vez que la Iglesia se renueva, cada vez que vuelve a sus orígenes. Esto es lo que sucedió en el contexto del Vaticano II, en América Latina —de modo particular— en el contexto de Medellín. Sin duda, esta «irrupción» no es tan fuerte en la actualidad, debido al debilitamiento de la conciencia evangélica en la Iglesia.

Siempre ha habido sectores de la Iglesia que han permanecido indiferentes a la opción por los pobres, y que han seguido trabajando al servicio de los privilegiados —como en los tiempos de la cristiandad—. Hoy en día, estos sectores son más fuertes. Gran parte de las instituciones católicas (universidades, colegios, escuelas, parroquias) favorece a los más ricos o les presta sus servicios en primer lugar.

La «irrupción de los pobres» no es producto de las iniciativas o de las acciones de los pobres, sino de las iniciativas y de las acciones de algunas personas de la Iglesia.

En el ámbito global de la sociedad, en las últimas décadas se han hecho más visibles algunas características de la pobreza. Esta se hace más evidente con la migración hacia las ciudades: en el campo hay más pobreza, pero está más dispersa y es menos visible, porque los periodistas no suelen frecuentar mucho el mundo rural —de más difícil acceso para ellos—. Este éxodo masivo ha provocado un crecimiento desordenado de las ciudades: no se ha logrado ocultar totalmente la miseria. Se han levantado favelas en lugares tan visibles como Río de Janeiro. Con el crecimiento demográfico ha aumentado considerablemente la miseria, lo que la hace más visible. Una favela en una ciudad no llama la atención. Pero cien o mil favelas llaman más la atención.

El que se vean mucho más no significa que tengan mayor

fuerza o más poder. No nos consta que los pobres hayan adquirido más poder.

En los discursos se habla mucho de los pobres. También en los periódicos, en el mundo académico, en los medios de comunicación y, naturalmente, en el mundo de la política. Desde el momento en que se extendió a las masas el derecho al voto, el discurso político multiplicó sus alusiones a la pobreza. No obstante, la universalización del derecho a votar fue mucho más una conquista de los intelectuales, que quisieron imitar a los países del Primer Mundo e introducir las costumbres políticas de las democracias occidentales, que una conquista de los propios pobres. Por eso el discurso sobre la pobreza no tiene grandes consecuencias una vez pasadas las elecciones. El incremento en la cantidad de palabras dedicadas a los pobres no significa que los pobres tengan mayor poder social.

Se ha constatado que la redemocratización de los 80 no produjo un aumento del poder político de los pobres. La sociedad no experimentó cambios. Se constata, incluso, que las desigualdades han crecido más aún después de la nueva democratización (Brasil, Chile, Argentina, etc). Las instituciones democráticas no consiguieron poner en peligro la estructura dual de la sociedad. A punto de concluir el s. XX, no podemos decir que haya ahora menos desigualdad que a comienzos de siglo. Ha habido algunos cambios en la composición de la clase privilegiada, pero la estructura de la sociedad sigue siendo la misma.

La sociedad no ha cambiado, porque los pobres no constituyen una fuerza social y política articulada. No constituyen un frente común. No hay una estructura organizativa entre los indígenas, los negros, las masas de campesinos sin tierra, los habitantes de las favelas, los parados, los subempleados, los guardas, los vigilantes, los guardacostas y todo el conjunto de profesiones mal retribuidas. En la actualidad, todo ese enorme contingente de personas todavía no se ha unido para constituir una fuerza capaz de hacer temblar la

estructura de la sociedad. En total constituyen el 80% de la población; en algunas regiones, el 90%; pero este 80-90% no tiene fuerza alguna que pueda compararse con la fuerza organizada del otro 10-20%.

En los 60 hubo un período de ilusiones. Muchos intelectuales llegaron a afirmar que la sociedad latinoamericana estaba a punto de explotar, que no había otra salida que no fuera una revolución social que instaurara el socialismo. Y, como siempre ha pasado en la historia, muchos quisieron estar al lado de los vencedores cuando esto sucediera; muchos se encontraron, de la noche a la mañana, con vocación de revolucionarios sociales porque creían en esos anuncios precipitados y confiaban en que los pobres iban a cambiar la sociedad. Tampoco en la Iglesia faltaron quienes se dejaron convencer por los discursos que predominaban en aquel tiempo. Muchos creyeron que la revolución social era algo inminente. Muchos pensaban que la única alternativa era la revolución, fuera pacífica o violenta. Pensaban que, de todos modos, la revolución era inevitable.

En realidad, muchas de estas ideas y, sobre todo, el fervor que las envolvía, eran realidades importadas. Eran un reflejo del discurso marxista o de las revueltas estudiantiles del Primer Mundo (Berkeley, París...). Objetivamente, en los pueblos latinoamericanos no había muchas cosas que justificaran el anuncio de una revolución social.

Sin embargo, para los cristianos no importa que esas esperanzas hayan quedado en ilusiones. El cristiano no hace su opción por los pobres porque vayan a vencer, sino —precisamente— porque son los derrotados. El hecho de que no se ganaran las batallas políticas y sociales desde los 60 no cambia en nada la vocación cristiana. Todo lo contrario, las sucesivas derrotas de los pobres a partir de aquella época tienen que estimular y reforzar todavía más el compromiso con los pobres. Puesto que han aumentado las desigualdades y que los pobres son más y más débiles que antes, hay más motivos para renovar la opción por ellos.

Pero no cabe duda de que hay cristianos —incluso agentes de pastoral— que se sienten desanimados. Esto es signo, probablemente, de que entonces mezclaron la opción evangélica por los pobres con la opción por la victoria.

Hubo una época, dentro de este siglo, en que mejoró la condición de los pobres. Fue después de la gran crisis económica de 1930 con la llegada de los regímenes populistas y nacionalistas. Los populistas universalizaron el derecho al voto, promulgaron las primeras leyes sociales, instituyeron los primeros sindicatos, aunque bajo tutela, permitieron una cierta organización de las fuerzas populares, si bien con la intención de convertirlas en fuerzas de apoyo al régimen. En parte, los populismos estaban inspirados en los fascismos europeos y, por esta razón, sus reformas sociales quedaron desvirtuadas. Sin embargo, los populismos trajeron para los pobres sus mejores tiempos. A partir de 1960, el nivel de vida de los pobres se fue deteriorando (en el caso de Chile, después de 1973, pero los gobiernos de Frei y de Allende fueron más populistas que revolucionarios o socialistas). Durante algunos años, el nacionalismo consiguió organizar un cierto frente patriótico, en el que los sectores privilegiados aceptaron perder algo de lo suyo en beneficio de los pobres.

Los pobres son la inmensa mayoría. Pero los pobres desunidos no tienen fuerza. ¿Qué es lo que podrá conseguir cierta unidad, cierta organización entre esas masas de pobres? La historia de los ss. XIX y XX nos lo enseña.

La única fuerza capaz de aglutinar a las mayorías siempre ha estado formada —y lo seguirá estando durante mucho tiempo— por los movimientos nacionales y populistas. Las formas democráticas constituyen un obstáculo: son estructuras de estabilización que no permiten cambios. Las democracias de estilo occidental paralizan la sociedad. Solamente funcionan cuando se producen interrupciones repentinas en las que se definen nuevos equilibrios sociales y nuevas relaciones de fuerza. Corresponde a los líderes carismáticos capitanear movimientos populistas; pero la fuerza del populismo

está en el nacionalismo, toda vez que el nacionalismo es la única fuerza que puede conseguir sacrificios por parte de las clases privilegiadas. Pero esto ya nos conduce al problema político, como veremos más adelante.

En todo caso es inútil querer escapar de la historia. Hay una historia latinoamericana que ya ha creado e instituido estructuras históricas. La historia ha configurado a las naciones de América Latina en un sentido determinado, les ha dado una relación constante entre las fuerzas sociales. La importación de ideologías extranjeras, como el marxismo o el liberalismo, no podrá cambiar el rumbo de la historia. La realidad es más fuerte que las ideologías.

LA UTOPIA COMUNITARIA

Después de la opción por los pobres, el tema que más se ha destacado en la Iglesia católica desde los 60 ha sido el de la comunidad, sobre todo en cuanto a su fórmula de las comunidades eclesiales de base (CEB). En este tema de la comunidad se expresaban dos cosas: por una parte, un proyecto de reforma de las estructuras de la Iglesia, visto en muchas ocasiones como descentralización de la parroquia y, por otra parte, un proyecto de reforma social inspirado en la utopía comunitaria.

El proyecto de las comunidades eclesiales de base surgió de la mente de algunos sacerdotes y religiosas. No nació del pueblo. En parte tuvo su origen en las preocupaciones pastorales que surgen ante la falta de clero o la inoperancia de la estructura parroquial. También nació —probablemente en su mayor parte— de la interferencia de una utopía comunitaria.

Esta utopía tenía fuentes y aspectos propiamente cristianos y católicos y también fuentes comunes a toda la sociedad occidental de aquel tiempo. En las raíces de las CEB apenas se aprecian influencias notables de las culturas indígena y negra.

La utopía comunitaria se inspiró, ciertamente, en la eclesiología conciliar³⁰. Esta eclesiología no fue suficiente y no tuvo los mismos resultados en Europa y en Norteamérica. Sin embargo, en América Latina (y también en África) su influencia fue notable.

Una teología se puede convertir en utopía si se pretende deducir de ella de modo inmediato, sin tener en cuenta las mediaciones humanas, un determinado proyecto de vida. El proyecto de vida que derivara de ahí sobrevolaría por encima de la realidad, tratando de aterrizar en ella, pero obteniendo resultados muy escasos. Un concepto teológico nunca expresa una realidad concreta. De los temas de comunión y de comunidad que aparecen en la Biblia no se puede extraer ningún modelo concreto de asociación. Sin embargo, a muchos les pareció que las CEB serían la traducción inmediata y necesaria de la nueva eclesiología. Algunos llegaron a pensar que, en lo sucesivo, las CEB se convertirían en la nueva forma de ser de la Iglesia y que la totalidad de la Iglesia adoptaría la forma de CEB³¹.

La teología conciliar sirvió de inspiración para una utopía comunitaria, precisamente porque se presentaba como una

³⁰ La eclesiología conciliar estuvo marcada por una vuelta a la Biblia y a la antigua tradición de la Iglesia. Por medio de la Biblia y la tradición patristica, trataron de desmontar en parte o, al menos, equilibrar la teología escolástica medieval y moderna. No se recurrió mucho a las ciencias sociales. Por esta razón, la eclesiología conciliar da impresión de arcaísmo en muchas ocasiones. Ofrece una visión arcaica, incluso fundamentalista, de la Iglesia. Por eso mismo no se consiguió llevarla a la práctica. La Iglesia real no cambió porque no se encontró la manera de poder introducir nuevamente estructuras desaparecidas hacía 1500 años o más. Esto explica que muchos pudieran engañarse y, amparados por las afirmaciones conciliares, proponer como programa pastoral una utopía comunitaria de los primeros siglos.

³¹ Cf. L. BOFF, *Eclesiogenésis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1986. Boff entendía la renovación de la Iglesia como un encuentro y una fusión entre la institución de la jerarquía y el movimiento de las CEB nacido en las bases. Las CEB producirían, de este modo, una renovación completa de la Iglesia con ausencia de

eclesiología más bíblica que la anterior. La Biblia también proporcionó material para la construcción de una utopía; sobre todo se emplearon los *sumarios* con los que Lucas describe la vida de la comunidad primitiva de Jerusalén.

Lucas es el autor bíblico con mayor tendencia a la utopía. Todas sus descripciones tienen algo de utópico y esto se ve, de modo especial, en la descripción de la comunidad de Jerusalén. Lucas disponía de poca información concreta. A partir de los pocos datos con que contaba hizo una generalización y ofreció los breves resúmenes que han sido la fuente de tantas iniciativas y de tantos proyectos a lo largo de la historia de la Iglesia, sobre todo en la historia del monaquismo y de la vida religiosa.

En esta ocasión, los *sumarios* tomados del libro de los Hechos de los apóstoles no solamente estuvieron al servicio de los religiosos, sino de todo el pueblo cristiano. Se pensó que todo el pueblo cristiano podría inspirarse en esas breves descripciones de la comunidad primitiva. También se hizo una lectura concordista de la Biblia. De los *sumarios* de los Hechos se extrajo un modelo de comunidad que, en realidad, procedía de fuentes culturales de una época.

Las fuentes de la utopía social

En primer lugar hay una nostalgia del mundo rural. Los habitantes del mundo rural no idealizan su condición. Teniendo en cuenta que los campesinos emigran a las ciudades porque en su medio experimentan todas las limitaciones de la vida del campo y todas las imposiciones de la sociedad rural dominada por sus costumbres y por una vigilancia mutua constante, la Iglesia, que ya no está en el campo, idealiza esta si-

rupturas. Cf L. BOFF, *Notas teológicas de la Iglesia de base*, en S. TORRES (dir.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*, Sígueme, Salamanca 1982, 143-165.

tuación. La sociedad rural aparece como el lugar donde las relaciones interpersonales son más vivas, el lugar del intercambio de bienes y valores y de la comunidad en la que todas las familias supuestamente se ayudan, un lugar de fraternidad en el que todo se discute y se decide en común.

A los ojos de los utópicos, la sociedad rural, la pequeña comunidad local —el terruño, el pueblecito, etc.— sería un mundo a la medida del hombre, una sociedad informal, no burocratizada, una sociedad en la que todo es espontáneo y en la que la solidaridad es la fuente de las leyes y las reglas. Además, es una comunidad en la que todo está unido: religión, cultura, economía, todo forma una sola realidad y la religión está presente en toda la vida.

Las CEB serían una reconstrucción de la antigua comunidad rural. Además, en muchos casos, las CEB simplemente se identificaron con las comunidades rurales que todavía existen. Cuando se le pregunta a un párroco que cuántas CEB hay en su parroquia, antes de responder, hace enseguida un recuento de las capillas situadas en el territorio de su parroquia.

En el caso de los sacerdotes o de las religiosas, las CEB reconstruyen también la base del patriarcado (o matriarcado) tradicional al que es tan difícil renunciar porque toda la tradición sacerdotal es patriarcal y la formación transmite esta tradición en primer lugar. Hay que señalar que el sacerdote o la religiosa nunca forman parte de la comunidad: no ponen sus bienes en común con las familias de la comunidad. Están por encima de ella como patriarcas o matriarcas. Además, en cualquier momento pueden ser destinados a otro lugar por los superiores sin que la comunidad les pueda exigir un compromiso de continuidad.

En segundo lugar hay una vuelta al campo, un retorno a la tradición, una forma de reacción contra la modernidad. A medida que crece la modernidad, también suscita reacciones antimodernas. Una de estas reacciones es la de la vuelta al campo y la formación de pequeñas comunidades por parte

de personas que han nacido en la ciudad: comunidades de jóvenes, empresas alternativas, comunitarias y artesanales. En este sentido hubo en Latinoamérica, en los 60, un movimiento pacífico antimoderno entre la juventud. Si, por un lado, hubo un movimiento revolucionario inspirado en la modernidad (marxista, por ejemplo), también se produjo, por otro lado y simultáneamente, un movimiento de vuelta a los valores antiguos premodernos; de ahí esas pequeñas comunidades que se multiplicaron y que, por lo general, no duraron más que algunos meses o algunos años.

Era una reacción contra el individualismo de la sociedad urbana, contra la «unidimensionalidad», como decía Marcuse, contra una vida reducida a lo económico, contra la mecanización de la vida, limitada a automatismos en la que desaparecían los valores vitales. Una reacción contra la burocratización de la sociedad. Las pequeñas comunidades serían las que descubrieran de nuevo los valores de las relaciones personales, de la espontaneidad.

A partir de los 70, este movimiento de vuelta a la premodernidad desembocó en un movimiento más amplio, el movimiento ecológico con toda la variedad de grupos «verdes», que llegaron a constituir partidos políticos sin que, por ello, cambiara la constelación política fundamental de las naciones.

También en la Iglesia hubo reacciones paralelas a las protestas contra la sociedad moderna: protestas contra la organización, contra la burocracia, contra el formalismo y otros fenómenos a los que se identificaba precipitadamente con la presencia de la modernidad en la Iglesia.

Hubo una cierta vinculación entre las comunidades de base y las protestas contra esas «estructuras».

A pesar del desarrollo del movimiento ecológico, las tendencias comunitarias empezaron a declinar a partir de los 80. En esta misma época empiezan las dudas e incertidumbres en el seno mismo de las CEB. No se trata de un problema simplemente de la Iglesia, sino de un problema de la sociedad occidental. A pesar de toda la resistencia, la mo-

dernización avanza inexorablemente, el mundo rural va desapareciendo y el comunitarismo cada vez encuentra menos materia prima donde apoyarse.

Utopía comunitaria y realidad

La experiencia puso de manifiesto que las comunidades eclesiales de base se desarrollaron principalmente en zonas rurales, distantes de las parroquias, y en los barrios periféricos de las ciudades donde viven las personas recién llegadas del campo. No se desarrollaron entre las clases medias —ni en las grandes ciudades, ni en las pequeñas—, entre el pueblo tradicional de las parroquias urbanas o rurales, ni en medio de la clase obrera más desarrollada, ni entre los radicalmente pobres del campo o de las ciudades.

La conclusión que se saca es que las CEB se adaptan a las personas pobres, pero no de pobreza extrema, que todavía están muy empapados por el modo de vivir de la sociedad rural tradicional. Además, hasta en el campo, todos reconocen que la introducción de la televisión ha constituido el golpe más duro que se le haya propinado a la vida comunitaria. Con la televisión entra la modernidad, la mentalidad de la ciudad, comenzando por la expresión del individualismo que consiste en sentarse ante el televisor sin prestar atención a nada más³².

Esto quiere decir que la parte de la población susceptible de participar en una vida realmente comunitaria, según el modelo que se espera de las CEB, está condenada a disminuir cada día más.

³² Por esto, el sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira propone que las comunidades eclesiales de base constituyan una estructura paralela a la estructura parroquial, cf *Estruturas da Igreja e conflitos religiosos*, en P. SANCHIS (dir.), *Catolicismo, Modernidades e tradição*, ISER Loyola, São Paulo 1992, 61. «Una única Iglesia particular con doble estructura: por una parte, la parroquia y, por otra, las CEB».

Además, incluso en las comunidades más unidas, el compartir efectivo de los bienes, la disponibilidad para ponerlos en común, la participación real de todos, siempre se quedaron cortos con respecto a las expectativas y deseos de los agentes de pastoral. Muchas veces se proyectaron sobre las comunidades aspiraciones que no existían en los miembros de las comunidades, proyectos que no se correspondían con sus capacidades reales o con su verdadera situación cultural. Realmente, la historia de los mestizos en Brasil no era de preparación para la vida comunitaria. Esperar de ellos algo semejante a la vida comunitaria de los indígenas no podía sino conducir a la desilusión. Muchos agentes de pastoral se sintieron decepcionados porque habían proyectado sus ilusiones sobre un pueblo cuyas aspiraciones eran muy diferentes. Infundir un espíritu comunitario a un pueblo que se encuentra en la etapa histórica del descubrimiento del individualismo es realmente muy difícil.

Sin embargo, a pesar de las dificultades y los problemas, algo se había conseguido: un almacén comunitario de harinas, tierras de labor comunitarias, un camino común, creación de cooperativas... Todo con menos participación de lo que se deseaba y siempre bajo la amenaza de «privatización» por parte de los miembros más fuertes de la comunidad. En la ciudad se esperaba mucho de las cooperativas de construcción de viviendas, de las asociaciones de vecinos, de las asociaciones de padres y madres de alumnos, etc. Estas asociaciones funcionan en la medida en que se ocupan de los asuntos que les incumben, pero no son capaces de generar comunidades permanentes, ni generan compromisos globales por parte de sus miembros. Son asociaciones de tipo moderno, urbano, del tipo llamado «secundario», que no pueden resucitar la mentalidad de las asociaciones de tipo primario del mundo rural, porque, precisamente, se han emancipado de ellas.

En la sociedad moderna, a la que cada vez escapan menos grupos, el reparto comunitario se realiza de otro modo:

en gran medida por la intervención de la política, mediante las leyes sociales, por medio de la acción de organizaciones no gubernamentales con la colaboración de gran número de ciudadanos. Estas organizaciones nunca serán suficientes para resolver todos los problemas y siempre habrá necesidad de ayudas locales, de servicios espontáneos para responder a una necesidad inmediata, pero no se puede esperar que haya familias o personas que pongan en común sus bienes. Hoy en día, ni siquiera los religiosos lo ponen todo en común. Cada uno tiene su biblioteca particular, su ordenador, sus aparatos de música, muchas veces su coche propio...

La práctica comunitaria se ha hecho muy compleja, se ha burocratizado de modo inevitable. Es el precio de la vida urbana y de las grandes concentraciones de población.

Desilusiones y esperanzas

La utopía de la comunidad está perdiendo terreno en la Iglesia, como efecto inevitable del choque con la realidad de estos últimos treinta años. En primer lugar está remitiendo entre los agentes de pastoral. Hubo un momento en que surgieron dificultades prácticas. Buena parte de la utopía comunitaria se alimentaba de las experiencias de pequeñas comunidades religiosas. Ahora bien, fue precisamente en las experiencias de las pequeñas comunidades religiosas donde aparecieron las primeras desilusiones.

Parece que, a veces, es más difícil llevar a la práctica la virtud de la paciencia con los compañeros en una comunidad pequeña, en la que se producen constantes roces y enfrentamientos, que en una comunidad grande, donde las distancias son mayores y el mayor espacio hace que los contactos sean menos frecuentes. Esto quiere decir que las posibilidades de comunicación de las personas son limitadas, por muy santas que puedan ser esas personas. Incluso entre santos, la convivencia tiene sus problemas. Además, con la ausencia de

superiores, todos los miembros del equipo se ven obligados a resolver, por sí solos, los problemas de convivencia. El superior era una instancia de mediación que reducía los enfrentamientos y que se encargaba de la mayor parte de la comunicación.

Ante lo que sucedía, el resultado fue que muchas pequeñas comunidades se redujeron hasta el punto de encontrarse grupos formados tan sólo por dos personas. En muchos casos se separaban, para convertirse en dos candidatos o candidatas a la vida comunitaria que vivían en soledad, a la espera de que apareciera alguien dispuesto a formar una comunidad. Hay muchos que quieren formar pequeñas comunidades, pero que no encuentran con quién.

Lo que sucede es que en la vida moderna, con el desarrollo crítico e intelectual en aumento, con las tendencias al desarrollo de la personalidad, en una cultura competitiva en la que cada uno tiene que llegar hasta el extremo de sus posibilidades, hay que repensar totalmente la comunidad. ¿Qué es lo común? ¿Qué se puede comunicar? ¿Qué puede ser vivido en común? A medida que los religiosos van asumiendo tareas en el mundo actual, se dan cuenta de que las antiguas reglas de convivencia son inaplicables. También se dan cuenta de que la vida actual hace muy difícil cualquier comunicación que no sea funcional. Podemos estar seguros de que no basta con juntar cuatro personas con buena voluntad para que, de ahí, pueda nacer una «comunidad».

También han surgido dificultades semejantes en los grupos de laicos. Hay un deseo inmenso de comunicación y de comunión, pero a la hora de tener que cambiar algo de la propia vida para favorecer la comunidad, nadie está dispuesto a aceptar. Nadie quiere una comunidad que obligue a renunciar a lo propio. De modo que no hay manera de formar una comunidad basada en una cultura común, en un ritmo de vida común o en una aceptación pasiva de los demás.

La comunidad constituye un objetivo permanente de la Iglesia. En la nueva cultura urbana de nuestros días, los de-

saños son considerables y está casi todo por inventar a la hora de poner en contacto a unas personas con otras, para que puedan volver a aprender un estilo comunitario de trabajo. La comunidad no nace por generación espontánea en el ambiente urbano. Todo ha de ser construido. Una nueva espontaneidad tendrá que ser fruto de un largo aprendizaje.

Para los marxistas, el movimiento comunitario no era más que una reliquia del utopismo. Aunque algunos cristianos esperaban que las comunidades de base proporcionarían un modelo de sociedad para un socialismo latinoamericano, para los marxistas, esto no era más que un socialismo utópico. Recordaban que, en el principio, hubo pastores protestantes y sacerdotes católicos que querían hacer de la comunidad cristiana el fundamento del socialismo. Los marxistas los rechazaban y los tildaban de socialistas utópicos.

En el socialismo utópico hubo —y todavía hay— motivos válidos de inspiración. Sin embargo, habrá que pensarlos de nuevo en las circunstancias concretas de la nueva sociedad urbana que se está construyendo³³.

Las CEB proporcionaron muchos militantes al PT, lo que, de modo indirecto, hizo surgir el problema de la compatibilidad entre la pertenencia a la comunidad y la pertenencia a un movimiento político. En teoría no hay problema alguno. En la práctica, sin embargo, los militantes se quejan, por entender que no reciben el apoyo debido por parte de la comunidad. Las comunidades, por su parte, se quejan porque los militantes dejan de interesarse por ellas.

Las CEB también ofrecen puntos de apoyo: ayudan en las luchas, en las ocupaciones de la tierra, en las campañas electorales, en la defensa de los acusados ante los tribunales.

³³ En muchas ocasiones se pensó que las CEB podrían constituir el fundamento del agente popular encargado de promover las reformas estructurales en la sociedad latinoamericana. Las CEB serían la praxis del pueblo cristiano, una praxis transformadora. Cf. J. C. PETRINI, *CEB: um novo sujeito popular*, Paz e Terra, São Paulo 1984.

En cuanto a convertirlas en motor de transformaciones sociales o en la base de una nueva sociedad, está claro que estos objetivos superan con mucho sus capacidades. Una transformación social no puede provenir de grupos que, en su mayoría, todavía representan a la antigua sociedad, a viejas formas de solidaridad; será preciso inventar algo nuevo y quienes pueden hacerlo son los jóvenes, los que están haciendo frente a las nuevas situaciones.

El problema eclesial

En lugar de decir problema eclesial, sería más correcto decir problema intraeclesial. Hubo quien pensó que, por medio de las comunidades eclesiales de base, se podrían resolver los dos problemas al mismo tiempo: el de la transformación de la sociedad y el de la transformación de la Iglesia. Aquí está presente el esquema de la globalidad típico del modo de pensar premoderno. En los últimos treinta años, como ya se ha visto, la mayor parte de la población ha entrado en el mundo moderno. Por la puerta trasera, pero ha entrado. La gente ya no vive como vivía en las comunidades rurales y lo que todavía queda de vida comunitaria no puede servir para reconstruir un tejido social en las ciudades actuales. Las masas de pobres, muy pobres, no se integran en las CEB. No tienen condiciones para ello.

Las CEB están demasiado racionalizadas para ser accesibles a los más pobres pero, por otro lado, no lo están suficientemente para responder a las necesidades de los que participan de la organización de las ciudades. El público intermedio, cuyas aspiraciones representan, está disminuyendo comprimido entre el progreso de los menos desarrollados y de los más desarrollados.

Tenemos también el problema de la Iglesia. La parroquia urbana llega a una porción mínima de los bautizados en el momento en que, en las masas, aparece la necesidad de una mayor personalización religiosa. Las llamadas «sectas», que

son principalmente iglesias pentecostales, se multiplican y constituyen una extensa red de comunidades. La parroquia es inmóvil, estable, está paralizada por la burocracia eclesiástica que le impone una programación complicada. Ha perdido la capacidad misionera. La figura patriarcal del párroco ocupa todo el espacio y deja a los laicos en un estado de parálisis. Todo esto se conoce desde finales del siglo pasado: los sociólogos de la religión lo han venido poniendo de manifiesto durante cien años.

La experiencia mostró que es casi imposible vivir la vida cristiana si no se está en relación con un grupo, con una comunidad. Antaño, todos los cristianos pertenecían a un grupo y a una parroquia que, por lo general, tenían entre trescientos y quinientos habitantes, lo que permitía el contacto directo entre las personas. A partir de la formación de las grandes ciudades modernas —en el XIX— muchos católicos se encontraron sin lazos que les vincularan a un grupo o a una comunidad. Se crearon nuevas parroquias, muy densamente pobladas, que no resolvieron el problema.

Además, la estructura parroquial no se adapta a las personas de la ciudad. Es muy heterogénea, burocrática, sin comunicación horizontal, está impregnada de patriarcalismo.

Las CEB surgieron para ofrecer una solución a este problema. Y lo resolvieron parcialmente, pero muy parcialmente, porque eran o querían ser las células de una nueva sociedad o los núcleos de la acción política y social y, al mismo tiempo, la comunidad eclesial. La inmensa mayoría de los bautizados no está dispuesta a entrar en grupos de vanguardia social y política. Otros ven en las CEB unas «miniparroquias» y no las encuentran tan aburridas y tediosas como la parroquia.

Será necesario precisar lo que se quiere y salir de la ambigüedad presente. Si las CEB no salen de su ambigüedad y no definen su misión en el cuadro de la sociedad actual, desaparecerán absorbidas por las parroquias y acabarán por sufrir el mismo destino que estas.

Las CEB —o los grupos de base— necesitan ser libres y autónomas en su programación y no verse subordinadas a una programación parroquial o diocesana; han de ser homogéneas en cuanto a la cultura de sus miembros y no pretender reunir a personas que no tienen nada que decirse las unas a las otras, por llevar vidas totalmente diferentes entre sí. Han de ser flexibles en la forma y profundamente inspiradas en la fe y en la formación cristiana. Algunas comunidades pueden servir de base para operaciones de movimientos sociales y políticos, pero esto dependerá de cada una. No puede haber un modelo uniforme.

Claro que en el marco de la vida urbana habrá que redefinir en cada nivel el alcance de la vida comunitaria: ¿qué puede haber en común en grupos de veinte, cincuenta o doscientas personas? ¿Qué significa vida comunitaria? No podrá haber una definición unívoca del programa comunitario.

Por otro lado, el espíritu comunitario va mucho más allá de los límites de la pequeña comunidad de base. Hay muchos niveles de comunidad, desde el que abarca una manzana de casas hasta el que se extiende a todo el universo.

La utopía comunitaria cristiana también se puso de manifiesto en los nuevos movimientos. Podemos tener la seguridad de que todavía aparecerán nuevos fenómenos, pues el campo es inmenso y se necesitan muchas nuevas creaciones comunitarias. La utopía cristiana está fermentando. Las CEB de los años 60 y 70 fueron una de sus manifestaciones. Pero han de ser redefinidas en el marco de la sociedad urbana.

CONSTRUIR LA CIUDAD

Nuestro propósito no es sugerir un programa de transformaciones sociales. Es esta una tarea que incumbe a los partidos políticos y a sus ideólogos. Aquí tratamos de descubrir el rumbo de las acciones de la Iglesia cristiana en el mundo en que nos encontramos, a partir de los «signos de los tiempos».

A pesar del actual retroceso de lo «social» y del progreso de lo «religioso» en toda Latinoamérica, particularmente en Brasil, la liberación social es todavía —quizás más que antes— una prioridad, que no solamente ha de ser proclamada desde los textos, sino que se ha de llevar a la práctica en el vivir cotidiano, aunque en la actualidad muchos la hayan perdido de vista. En cierto modo, tenemos que «remar contra corriente», y esto nos puede llevar todavía algunos años.

Pero lo social cambia al ritmo de la evolución de los tiempos. Hoy en día, lo social desemboca principalmente en la construcción de la ciudad. Estamos en el momento culminante del gran éxodo del campo a la ciudad. Los últimos millones de campesinos que quedan, se están preparando para emigrar a las ciudades. Para la gran mayoría de la población, el problema más urgente e inmediato es el de instalarse en la ciudad. El nuevo contenido de la liberación consiste en aprender a ser ciudadano, miembro de la ciudad³⁴.

Inmensos contingentes de personas se han desplazado del campo a la ciudad atraídos por la libertad. Salieron de la opresión del mundo rural y descubrieron la libertad en la ciudad: sabían que es mejor vivir en una favela en la ciudad, que en un ranchito en el interior, en el campo. A pesar de todo hay más libertad —hay un principio de participación en la libertad— en la ciudad.

Basta con ver a las muchachas o a los chavales después de vivir unos años en la ciudad: se transforman, adquieren personalidad; viven en condiciones muy duras, luchan por sobrevivir, pero esta lucha no es en vano, como la lucha en el campo. Algunos de ellos fracasan, pero la mayoría sale adelante.

Sin embargo, esta búsqueda de la libertad todavía tiene

³⁴ No es pura coincidencia que el tema de la ciudadanía haya sido tan frecuente en los últimos años. Sin embargo, lo más importante será la aplicación de lo referente a la condición de ciudadanos a su punto de realización más obvio: la ciudad.

un largo camino que recorrer. Para los pobres, la ciudad representa un montón de obstáculos. Los caminos de liberación son arduos. Pero ellos escogen esto: están en medio de este combate de cada día por la libertad. De nada sirve proponer otros objetivos más remotos o más abstractos. La liberación se ha de conquistar en el terreno que ha escogido el pueblo y no en el escogido por los intelectuales, a partir de proyectos totalizadores, teóricamente más acertados, pero ausentes de la conciencia popular.

Hace treinta años, las discusiones se movían en esta alternativa: o reforma o revolución. Para los «puristas», reforma era sinónimo de flojera, era ceder a la comodidad, hacer concesiones al sistema, era falta de valentía. Mientras tanto el pueblo, ya en aquella época, estaba implicado en su proceso de emigración. En treinta años, decenas y decenas de millones de personas construyeron ciudades, cientos y cientos de kilómetros de ciudades. Las construyeron con el apoyo de las autoridades y sin él. Levantaron ciudades, en muchas ocasiones desordenadas, improvisadas, pero las levantaron. Esa fue la liberación por la que optaron.

Las ciudades latinoamericanas expresan materialmente la estructura de la sociedad. Son ciudades divididas o, más bien, la yuxtaposición de dos ciudades. Antiguamente no había tanta separación. Los ricos todavía vivían cerca de los pobres. Todavía estaban al alcance de los mendigos. A medida que ha ido transcurriendo este siglo, las elites se han desplazado hacia los barrios periféricos de las ciudades, donde se han construido áreas realmente urbanizadas. Para sus barrios privilegiados se han reservado lo mejor de los municipios. Hasta hace no muchos años, todavía estaban incluidos dentro del término municipal de las ciudades. Ahora empiezan a construir paraísos artificiales lejos de estas.

Como ya señalamos al comienzo de este capítulo, en Brasil, el prototipo de estas ciudades es Alphaville (localidad próxima a São Paulo). En lo sucesivo, estas *Alphavilles* se van a multiplicar. La existencia de estas localidades significa

que los ricos quieren evitar cualquier contacto con el pueblo pobre. Quieren permanecer lejos y levantar muros tan altos, defendidos por una policía privada tan bien armada, que estén realmente protegidos contra cualquier contagio y contaminación que pueda llegar de las ciudades pobres. En la estructura de estas ciudades está escrito el *apartheid* social. Las elites huyen, tratan de estar lo más lejos posible de su país real, ya no quieren saber nada de él.

En sus *Alphavilles*, los ricos consideran que son libres, pero, en realidad, son prisioneros de su propia seguridad: están condenados a vivir detrás de unos barrotes, aunque sean los de una prisión de oro.

Las ciudades, sobre todo las grandes ciudades, las capitales, cada vez están más en manos de los pobres. Las clases medias tratan de defenderse en su interior, porque no tienen recursos suficientes para irse a vivir a uno de los paraísos. Sienten gran malestar por tener que aguantar la presencia de la masa de los pobres. Para los pobres, luchar en una ciudad, con los pocos recursos que abandonan los que tienen su monopolio, es un desafío inmenso. Ahí se libran las batallas del combate por la liberación.

Los pobres han hecho «irrupción» en la ciudad. Ahora tienen que construirla. Cuando los pobres «irrumplieron», los ricos huyeron y se hicieron edificar sus paraísos lejos de su alcance. Los pobres se ven ante la tarea de construir con las sobras que han dejado los ricos en su huida.

Los diversos modelos de ciudad

Hay mucha diferencia entre las ciudades de antaño, que apenas contaban con unos miles de habitantes, y las ciudades actuales, que albergan a millones de habitantes. Sin embargo, todavía están en vigor, a grandes rasgos, los mismos modelos.

a) *El modelo de la ciudad de «los poderes»*

Desde el origen de las ciudades, este modelo siempre ha estado presente. Muchas ciudades fueron proyectadas, construidas y ampliadas para albergar un poder, para introducirlo, para mostrarlo, para consolidarlo. De este tipo fueron las ciudades que fundaron en América los reyes de España y de Portugal. Se fundaron para consolidar el poder del rey, para darle una base material, desde donde poder imponerse a todos los habitantes de la región.

Las ciudades-poder nacieron alrededor de los palacios reales para alojar a los sirvientes de la corte, a los funcionarios públicos, a los ejércitos de los reyes. O bien nacieron alrededor de los templos, para dar alojamiento a los que servían en ellos, a los sacerdotes, a los peregrinos, a todos los que desempeñaban tareas auxiliares. Las ciudades coloniales de América estaban formadas, en primer lugar, por edificios públicos y templos (con sus inmensos conventos), y la población se componía de los que servían al gobierno y a las iglesias —amén de la imprescindible presencia de artesanos y comerciantes—. Palacios, templos y conventos ocupaban la mayor parte de la superficie de las ciudades y casi toda la zona central de esas localidades. A partir del s. XIX, comenzó a disminuir el poder religioso, pero creció el poder económico. Los bancos pasaron a ocupar el lugar más destacado, antes ocupado por los templos. En el lugar de los palacios, se instalaron las sedes de las grandes empresas. Las industrias y el comercio marcaban el ritmo de la ciudad. Sólo recientemente los que desempeñan los diferentes poderes se han empezado a dar cuenta de que las ciudades eran peligrosas, incómodas, que producían estrés. Los que desempeñan los poderes se fueron alejando. Hoy en día, la moda venida de Estados Unidos, consiste en abandonar las ciudades deshumanizadas por las masas de los pobres: las elites han huido para formar ciudades ideales. En la era de la televisión ya no es tan necesaria una publicidad ornamental. Antaño, los

grandes monumentos tenían una función de concienciación: servían para recordar la presencia del poder civil y religioso. Con la televisión, la propaganda se hace entrando en los mismos hogares de los ciudadanos.

Poco a poco las industrias y los centros comerciales irán saliendo de las ciudades. Las ciudades serán solamente el lugar donde recoger la basura y los desperdicios: allí estarán los pobres.

De momento todavía no hemos llegado hasta ese punto. Para los pobres, la ciudad sigue siendo lo que ha sido durante milenios: el lugar de la liberación. Llegará un día, como ha sucedido en Estados Unidos, en que la liberación consistirá en huir de las ciudades. Esto es lo que ocurrirá, a no ser que se realice una obra de transformación de las ciudades que existen en la actualidad.

b) *La llamada ciudad «radiante» de Le Corbusier*

Las ciudades industriales del XIX —ciudades del hierro y del carbón— eran feas y sucias. El urbanismo del XX quiso salir al paso y crear unas ciudades «radiantes». Había una serie de principios que debían garantizar la belleza de las ciudades: el primero, era la separación entre los diferentes sectores. Por eso se reservaba un gran espacio fuera de las ciudades para las industrias: los polígonos industriales. Habría espacios para la habitación, espacios para escuelas, espacios para juegos y deportes, espacios para los poderes, espacios para el trabajo y un buen sistema de rápidos transportes entre todas esas áreas.

La más perfecta realización de este modelo fue la ciudad de Brasilia. Para dar mayor amplitud a los espacios verdes, se construyó en vertical. Los bloques de edificios están separados por grandes zonas verdes. Hay un área de colegios, una zona administrativa, etc. Pero todo queda muy lejos. Todos han de cubrir grandes distancias para cualquier cosa. Se hace

imprescindible el uso del automóvil. Hay luz, zonas verdes, aire puro, amplitud. Todo esto debería ser fuente de felicidad³⁵.

Pero la ciudad «radiante» también tiene sus defectos. Primero, obliga a servirse constantemente de medios de transporte. Segundo, destruye la vida de relaciones, al suprimir las calles y las plazas. Elimina el comercio local, los lugares de encuentro. Para verse, las personas tienen que visitarse por las casas, lo que supone una gran limitación.

La ciudad «radiante» se reveló más individualista que todas las anteriores. Le permite al individuo realizar diversas actividades, pero lo aísla de los demás.

Además las desventajas a que nos hemos referido, tiene también otras que aparecen, sobre todo, en el mundo subdesarrollado y que son evidentes en el caso de Brasilia. Es una ciudad para ricos. Los pobres no tienen cabida en ella. Es claro que los pobres no entraban en los planes a la hora de proyectar la ciudad. Pero llegaron y se instalaron. No tenían un lugar destinado en los planos. Entonces, se fundaron las llamadas ciudades satélite. En realidad, Brasilia se compone de Brasilia y sus ciudades satélite. Lo que Brasilia gana, lo pierden las ciudades satélite. La ciudad «radiante» es una isla de prosperidad, cuyo precio son las ciudades satélite: imágenes de la exclusión, las ciudades satélite son la antítesis de la ciudad «radiante». Todo lo que trató de evitarse en Brasilia está en ellas, y todo lo que ganó Brasilia, no aparece en estos satélites por ninguna parte. La ciudad «radiante» de Le Corbusier conduce al *apartheid* urbano: dos ciudades separadas, en la que la privilegiada se beneficia del trabajo de la otra, sin asumir ninguno de sus problemas. No es de extrañar que el modelo de la ciudad «radiante» inspirara tantas *Alphavilles* en otros sitios. Allí se encuentra todo lo necesario. No falta de nada.

³⁵ Sobre Brasilia, cf J. HOLSTON, *A cidade modernista. Uma crítica de Brasília e sua utopia*, Companhia das Letras, Schwarz, São Paulo 1993.

¿Y si todo el mundo pudiera vivir en *Alphavilles*? Esta es la más irrealizable de todas las utopías. Un modelo basado en el monopolio de los recursos en manos de una minoría nunca podrá ser un modelo universal. Lo que sucede es que las aspiraciones de los privilegiados crecen más que los recursos disponibles y también crece la presión que los ricos ejercen sobre los pobres.

c) *La ciudad de relaciones o la ciudad del pueblo*

El origen de algunas ciudades está en un grupo de personas que decidieron vivir juntas y fundar una ciudad. Estas ciudades nacieron a partir de la igualdad de sus ciudadanos. Estos fundaron una ciudad para defender una libertad ya conquistada cuando se emanciparon de las estructuras rurales. Dependían de sus señores en el campo y decidieron conquistar la libertad. La ciudad se convierte en el espacio de la libertad.

De este modo nacieron muchas de las ciudades medievales que se hicieron autónomas y pudieron defender sus libertades contra el espíritu de dominación de los señores de la región. También muchas ciudades de Brasil nacieron por la iniciativa de campesinos que huyeron de la esclavitud del campo. El ejemplo más famoso y más entrañable para los «nordestinos» es el de Juazeiro del Norte. El padre Cicerón Romão Batista se encuentra en el origen de esta ciudad, porque acogió a miles de campesinos fugitivos. Los animaba a que dejaran de trabajar las tierras de otros. En la ciudad los animó a que aprendieran una profesión.

Los asentamientos compuestos por ciudadanos nacen de la asociación de trabajadores de diversas profesiones, que ponen en común sus recursos para crear o mejorar los servicios públicos.

Con el paso del tiempo algunas ciudades pueden perder parte de sus libertades, perder el afán de igualdad. Pueden

caer en manos de potencias superiores, como sucedió en Europa en tiempos de los reyes absolutistas, en los ss. XVII y XVIII. Sin embargo, las ciudades que nacen libres conservan siempre un aire de libertad, mucho más que las ciudades que nacieron al servicio del poder.

La meta de todas las ciudades sería que sus habitantes recuperaran efectivamente el dominio sobre ellas. Muchas ciudades del Tercer Mundo han caído en manos de las elites que las han explotado para aumentar más aún sus riquezas —por ejemplo, mediante la especulación del suelo o de los inmuebles—. La valoración de los terrenos de la ciudad, producto del trabajo de todos, se la han reservado, casi siempre, los propietarios particulares, en detrimento de la colectividad urbana. Los ricos tratan a las ciudades como si fueran corsarios, quitándoles todas sus riquezas para, después, abandonarlas a sí mismas, sin recursos.

Las ciudades que han levantado los mismos ciudadanos conceden mayor importancia a las relaciones humanas. Son muchas las iniciativas y actividades que se realizan comunitariamente. Hay muchas asociaciones particulares que promueven los intereses de todos —o, al menos, de varios grupos—. Los pobres dependen más de los otros. Es más difícil para los pobres poder construirse una isla de felicidad en la que puedan disponer de todo, sin depender de nadie. Por eso, los pobres siempre han vivido más en las calles o en las plazas públicas que los que no eran pobres. Al no tener espacios privados, reservados para ellos, los pobres crean sus propios espacios públicos de los que todos participan.

Las ciudades que existen

En Brasil hay mucha diferencia entre unas ciudades y otras. Aquí se hablará, sobre todo, de las grandes ciudades, de las capitales y otras semejantes en cuanto a su tamaño. Hay grandes diferencias entre las ciudades del Sur y las del Norte del

país. Sin embargo, salvo honrosas excepciones, hay elementos comunes en mayor o menor medida.

La primera observación que salta a la vista es que el pueblo construye mucho. Trabaja durante la semana, trabaja después de concluir la jornada laboral, trabaja con los vecinos o con los parientes..., para construir millones de casas, casi siempre sin la ayuda de las autoridades.

La gente del pueblo construye, mejora las construcciones, urbaniza los alrededores. Lucha para conseguir algunos servicios básicos: agua, electricidad, alcantarillado, un puesto de atención sanitaria, escuelas... Con un inmenso desgaste de energías, consiguen en diez o veinte años lo que en los barrios ricos se consigue en pocos meses —cuando los ricos se mudan de casa, la nueva vivienda dispone ya de todo—.

Es abundante la literatura que pone de manifiesto las deficiencias de las ciudades del Tercer Mundo, y en particular de Brasil. Son datos de todos conocidos. Pero no podemos pasar por alto la importante labor positiva que realiza la población. Con el esfuerzo y el trabajo de años consiguen urbanizar o mejorar las favelas, los barrios populares, las zonas de casuchas³⁶.

El punto de partida no puede ser más desolador. Donde los pobres construyen no hay nada. En ocasiones ocupan edificios en mal estado de barrios que antaño fueron residenciales, convirtiéndolos en cuchitriles donde meterse. A pesar de la pobreza de material, consiguen levantar ciudades más o menos habitables.

Estas personas han creado una inmensa red de relaciones sociales. En el nivel inferior hay asociaciones informales: vecinos que se ayudan mutuamente, muchas veces son parientes o habitantes que proceden del mismo lugar en el interior. For-

³⁶ Cf C. P. FERREIRA CAMARGO y otros, *São Paulo, crescimento e pobreza*, Loyola, São Paulo 1976; P. SINGER y otros, *São Paulo: povo em movimento*, Vozes, Petrópolis 1980; L. M. BOGUS-L. E. W. WANDERLEY, *A luta pela cidade em São Paulo*, Cortez, São Paulo 1992.

man las células básicas de la sociedad: agrupan a dos, tres o más familias. Se unen para hacer frente a las necesidades cotidianas: comida, ropa, servicios domésticos, cuidado de los niños...³⁷

En el nivel superior existen innumerables asociaciones informales en torno a juegos o deportes; jóvenes, adultos y ancianos se reúnen con frecuencia —casi diariamente— para compartir sus vidas, para comentar las noticias, los sucesos, para confiarse proyectos o desilusiones. Se forman así asociaciones de hombres y de mujeres.

En un tercer nivel, superior al anterior, se encuentran las asociaciones formales: asociaciones de vecinos, clubes, reuniones de madres, escuelas de samba, grupos de candomble, macumba y otros bailes populares, las organizaciones culturales, las comunidades religiosas. Hay toda una vida social, todavía poco conocida o estudiada, del otro lado de la barrera que separa esas zonas. Los pobres no están totalmente aislados³⁸.

Por encima de los barrios se encuentran los sindicatos y diversos movimientos populares³⁹, incluyendo partidos políticos populares que agrupan a miles de afiliados.

Pero tenemos que hacer dos observaciones. La primera es que esta red de relaciones sociales y asociaciones todavía es insuficiente. Muchas personas participan solamente del nivel inferior. La segunda observación es que, en su conjunto, las asociaciones populares todavía no tienen acceso a la vida pública. Salvo muy raras excepciones, no desembocan en la vida pública. Sobre todo, las asociaciones populares no alcanzan

³⁷ Cf L. A. DE LOMNITZ, *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI, México 1991¹⁰ (la primera edición es de 1975).

³⁸ Cf S. ECKSTEIN, *El Estado y la pobreza urbana en México*, Siglo XXI, México 1982.

³⁹ Sobre los movimientos populares, cf J. CASTAÑEDA, *Utopía desarraigada*, 177-192; A. M. DOIMO, *Igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil*, en P. SANCHIS (dir.), *Catolicismo: Cotidiano e movimentos*, Loyola, São Paulo 1992, 275-308.

un ámbito ciudadano de eficacia, es decir, no abarcan globalmente a la sociedad, a menos que sean asumidas por los intelectuales. La cultura popular todavía es muy débil, más en Brasil que en otras naciones latinoamericanas. La gente con cultura popular no tiene capacidad para administrar o dirigir organizaciones que traspasen las fronteras del barrio.

Con la ayuda del liderazgo de los intelectuales, las organizaciones populares pueden consolidarse en la sociedad en el nivel de la ciudad. La prueba es que, en algunas de las mayores ciudades de Brasil, han ganado las elecciones municipales y no hay razón para dudar de que sean capaces, de hecho, de dirigir políticamente las grandes alcaldías de Brasil. El problema no es la capacidad o incapacidad para conquistar el gobierno de las ciudades, sino la falta de recursos para hacer frente a tantas necesidades, debido a la huida de los poderosos. El dinero saldrá de las ciudades pobres —de hecho ya está saliendo—. Una vez que las clases privilegiadas no logran ya controlar el gobierno de las ciudades, emigrarán o harán lo que se hizo en Santiago de Chile: dividieron la ciudad en decenas de municipios, de modo que los distritos residenciales pasaron a disponer de abundantes recursos, mientras que los distritos municipales de los barrios pobres siguieron sin poder mejorar su situación.

Desafíos en la construcción de las ciudades

Para muchos, el principal problema de las ciudades, hoy en día, es la seguridad. La policía federal, la estatal o la urbana no son capaces de controlar la violencia, la criminalidad y, mucho menos, las mafias de narcotraficantes y otras semejantes. Los ricos resuelven el problema reforzando sus policías privadas. Pero, aun así, no consiguen evitar los robos o los secuestros.

Es muy difícil que el Estado pueda organizar una policía ajena a la corrupción y realmente motivada. Los policías no

se sienten responsables ante el pueblo. No se sienten como los encargados de velar por la paz en los barrios o en la ciudad. Muchas veces desarrollan una mentalidad de prepotencia que los hace casi iguales a los criminales que supuestamente combaten. Los ejemplos de todo esto son innumerables.

En las ciudades medievales, la misma población de la ciudad organizaba su policía. Aún quedan reliquias de estas estructuras en el interior del país: los guardias nocturnos que, con diferentes nombres, cuidan de la seguridad durante la noche. Sólo que ya no cuentan con la preparación, ni con las condiciones, ni con la comunicación con los ciudadanos que haría más eficiente su trabajo. Pero para que una policía sea eficiente, se tiene que sentir enviada por el pueblo, tiene que estar convencida de que este le ha confiado su misión. Tiene que sentirse controlada por la población y ha de contar con su colaboración.

La seguridad comienza en el ámbito local. La población sabe quiénes son los delincuentes, pero ya no confían ni en la justicia ni en la policía. Del mismo modo que la policía, la justicia se ha vuelto inoperante, porque se ha alejado del pueblo. Existen los tribunales populares, pero han dejado de representar a la conciencia de la población local, porque la justicia ha sufrido un proceso de formalización. Además, la justicia es lenta y escoge a sus víctimas. No se siente responsable ante los ciudadanos, salvo honrosas excepciones. La mayoría de las causas se pueden juzgar localmente, en el ámbito popular. El Estado ya no encarna la justicia. Ha perdido la capacidad de promover universalmente la justicia dentro de la nación. Se van a necesitar grandes dosis de imaginación para proporcionar un sistema de seguridad adecuado, humano y más eficaz a la población de los barrios y de la ciudad. Siempre habrá una gran delincuencia a la que sólo una policía muy especializada podrá hacer frente, pero son casos excepcionales.

El segundo desafío es el trabajo, o mejor, la falta de trabajo, sobre todo para los jóvenes. En la ciudad faltan mu-

chos servicios. El primero de ellos es la seguridad. En la actualidad la profesión que más está creciendo es la de vigilantes o policías privados. En lugar de ello, muchos jóvenes podrían prepararse para una policía pública de barrio. También son muchos los servicios relacionados con la educación, la sanidad, el ocio y la cultura. Las autoridades no toman iniciativas. Estas han de partir de los ciudadanos, que se movilizan para buscar los recursos necesarios. Ya que la administración central de las ciudades es muy lenta, inoperante, formalista, tiene que surgir una administración local espontánea que tome iniciativas y que urja y dinamice las administraciones formales. En muchos lugares se está desarrollando un trabajo como este, y todavía puede crecer mucho más.

La vivienda, el problema más urgente, es el ámbito donde los ciudadanos tienen mayor iniciativa. Sin embargo, los proyectos de los gobiernos responden poco a los deseos de los habitantes, lo que muestra la gran falta de organización. En muchos casos se han ocupado terrenos vacíos. Pero la población todavía consiente una gran especulación del suelo urbano. Habría espacio para más iniciativas.

La educación popular está atravesando un mal momento. La enseñanza pública degenera por momentos. La solución que está adoptando la sociedad pasa, aparentemente, por la enseñanza privada. Todo parece indicar que el Estado ya no va a ser capaz de organizar una enseñanza popular. Deberá colaborar con la iniciativa privada.

Los ricos no tienen problemas a la hora de resolver el problema de la educación de sus hijos. Las clases medias, por su parte, tienen que hacer grandes sacrificios económicos para llevar a sus hijos a colegios privados. A los pobres no les queda otra solución más que la enseñanza pública, desmotivada, desmoralizada, con complejo de inferioridad. Los profesores tratan de entrar en la enseñanza privada.

En la actualidad, ante las deficiencias de la enseñanza pública, los mismos pobres han tomado la iniciativa de fundar y mantener escuelas primarias. Las Iglesias pentecostales

populares lo hacen así. Pero sin el apoyo público, será difícil promover la fundación de instituciones de este tipo. No obstante, los resultados serán mucho mejores si las escuelas populares nacen del propio pueblo, aunque con la ayuda generosa de personas cualificadas, que si las instituyen y administran los poderes públicos. Ya no se puede afirmar que la educación de la juventud sea cometido del Estado, como en el s. XIX, porque el Estado ya no tiene capacidad para asumirla, no tiene contenidos que transmitir, ni entusiasmo para cumplir una función pedagógica. Las iniciativas populares tienen una inmensa tarea por delante.

No se trata de garantizar la permanencia de los alumnos en la escuela durante tres o cuatro horas al día. Se trata de elaborar un programa formativo completo, que abarque toda la semana, que tenga en cuenta una educación física, intelectual, social y política. El programa educativo de los diversos Estados está en plena desintegración. El Estado ha perdido la capacidad y la cualificación para educar; la desintegración de la enseñanza pública es, en primer lugar, un problema del mismo Estado. La población de los barrios tendrá que recomponer los contenidos de la educación. Puede ser un trabajo de siglos, pero que hay que comenzar desde el momento presente.

En los barrios populares casi no hay espacio para el ocio y para la cultura. Sobre estas realidades se cierne la amenaza de la comercialización. Las cervecerías, las grandes empresas o los grandes grupos de medios de comunicación están asumiendo el ocio y la cultura. De este modo se corre el riesgo de que escapen totalmente de las manos del pueblo que habita en las ciudades. Deporte, juegos, viajes, turismo, arte, representaciones y fiestas pertenecen a la gente de las ciudades y es ella quien debe administrarlo. Con la ayuda de agencias especializadas, pero sin caer en la pura instrumentalización.

La sanidad, que se deja en manos de los médicos y de los grandes hospitales, tiende a burocratizarse cada vez más.

Médicos y hospitales tienden a acaparar todos los recursos. De modo que se envía a los enfermos lejos de sus familias, a ambientes anónimos. Este tipo de medicina es selectiva, aunque los sistemas cambien, según los países en que se apliquen. La medicina oficial es cada vez más cara y, por consiguiente, será cada vez más selectiva. Los tratamientos más costosos se reservan para la minoría que puede pagar, y la medicina cotidiana, la medicina para los pobres, será ignorada por tener pocos atractivos económicos.

Muchos enfermos podrían ser tratados en sus lugares de residencia, incluso por personal voluntario (agentes sanitarios), o por profesionales menos cualificados elegidos por los propios habitantes. Si el hospital fuera un edificio comunitario, de la comunidad local, sería más barato, estaría mejor atendido y no sería necesario construir monstruosos superhospitales. Es de todos sabido que la medicina oficial ha llegado a una situación de impás. Llegará el momento en que la misma población tenga que buscar una solución. Lo que sucede es que muchos pobres son todavía tímidos, apocados e ignorantes. Se conforman con cualquier explicación que les dé el personal del hospital y se van a sus casas resignados.

La descentralización de la política

La descentralización de la política consiste en devolver a los ciudadanos el conjunto de las responsabilidades que ellos pueden asumir. Se les ha acostumbrado a recibirlo todo de las autoridades. Están decepcionados, pero se consuelan alimentando nuevas ilusiones. Las iniciativas de la base no pueden dar respuesta a todos los problemas, pero pueden apuntar muchas soluciones y dar respuesta a muchas necesidades —por medio de grupos, consejos locales, asociaciones, ligas, etc—. Sólo la movilización de los habitantes de las ciudades será capaz de humanizar las propias ciudades. Las ciudades humanas y humanizadas no van a surgir de la mente

de los urbanistas o de los ordenadores más potentes. Sobre todo porque estas ya existen, y las que existen no van a desaparecer. Sólo una movilización de todos los ciudadanos podrá cambiar la actual trayectoria de las ciudades y las profundas tendencias desintegradoras que hay en muchas de ellas, sobre todo en las más grandes.

La libertad de los ciudadanos se construye por medio del impulso de la seguridad, de la vivienda, de la educación, etc. Sin estas reformas, la libertad queda reprimida. La liberación consiste en construir por sí mismos las condiciones que permitan su desarrollo y funcionamiento.

Claro que, como sucede en todos los sectores, también aquí se necesita la ayuda de colaboradores especializados, capaces de utilizar los recursos técnicos más adecuados, o capacitados para organizar una acción comunitaria en un contexto moderno. Pero los intelectuales y los profesionales no podrán cambiar la situación de modo significativo si el mismo pueblo no se moviliza ni toma la iniciativa.

También es imprescindible la colaboración de los poderes públicos. Pero, una vez más, poco podrán hacer si creen que se puede imponer un proyecto realizado en el despacho de un estudio y no se dedican a reforzar las iniciativas que vienen desde abajo⁴⁰.

Esta perspectiva puede parecer utópica. Sin embargo, es una utopía que no queda totalmente al margen de la realidad: puede traducirse en hechos y, de hecho, ya se está haciendo algo en todos los sectores mencionados.

⁴⁰ Por parte de los propios gobernantes crece la conciencia de la limitación en la capacidad de los poderes públicos para solucionar los problemas de la población. De ahí la necesidad del Estado de deshacerse de los servicios públicos por medio de convenios con entidades privadas. Cf un *best seller*: D. OSBORNE-T. GAEBLER, *La reinención del gobierno: la influencia del espíritu empresarial en el sector público*, Paidós, Barcelona 1995.

CONCLUSIÓN

Actualmente, la liberación social se realiza en la ciudad. En la ciudad se concentran todos los grandes problemas sociales. En la ciudad se puede pensar en una acción cívica en un momento en que la actividad política es cada vez más imposible. La verdadera comunidad es la ciudad, con todos sus niveles de participación y con toda la complejidad de sus estructuras.

Las ciudades se ven amenazadas por la posibilidad de separación de los ricos. La salida de los ricos del seno de las ciudades supondría la consumación de la sociedad dual, del *apartheid* social. Si se permite la expansión de las *Alphavilles*, de aquí a diez o veinte años el *apartheid* será un hecho consumado y las ciudades ya no serán viables. Se tratará de la exclusión inscrita en la propia estructura material.

¿Cómo evitar la huida de las elites hacia los paraísos artificiales, si no se reduce el abismo que media entre ricos y pobres? En Estados Unidos y, en general, en todo el mundo industrializado, el primero de los retos, la primera tarea que hay que llevar a cabo es reducir la distancia entre ricos y pobres, entre estos extremos que tienden a crecer, mientras que las clases intermedias tienden a disminuir.

No se podrá dar una respuesta a este desafío sin tocar los privilegios de ese 20% de privilegiados, y esto no se podrá hacer sin una imposición radical⁴¹.

En el Tercer Mundo, la distancia entre ricos y pobres es todavía mayor. En Brasil, esta distancia es de las más acentuadas del mundo. Aquí tampoco se podrá acortar sin tocar los privilegios de los más ricos. ¿Quién? ¿Cómo? ¿Cuándo?

⁴¹ Cf R. REICH, *El trabajo de las naciones*, 239-246. El autor es miembro del gobierno de Estados Unidos y su postura representa la mentalidad del gobierno. Pero el Congreso de Estados Unidos se opone a toda imposición a los ricos. El Congreso está en manos de los ricos de la nación, lo mismo que sucede actualmente en la práctica totalidad de los países industrializados. ¿De dónde vendrá el cambio? Esto es lo que nunca se puede prever.

La liberación económica

Hace treinta años todo parecía muy sencillo. En América Latina se estaba alcanzando un consenso cada vez mayor. Economistas, sociólogos, expertos en ciencias políticas estaban llegando a las mismas conclusiones: tenían la impresión de que entendían lo que estaba sucediendo y que sabían lo que había que hacer. Tanto la CEPAL, presidida por Raúl Prebisch, como la teoría de la dependencia apuntaban en la misma dirección¹.

Consideraban que el problema de Latinoamérica era la dependencia y que un capitalismo dependiente jamás sería capaz de alcanzar el desarrollo de América Latina. Creían—incluso los más radicales— que ese capitalismo dependiente ya no era viable y que su crisis, próxima e inevitable, iba a desencadenar revoluciones políticas y sociales.

La solución sería elaborar una economía nacional libre de todo lazo de dependencia, darle la espalda al mercado mundial y construir una economía que produjera para el mercado interno. El motor de esta economía habría de ser el Estado. Este tendría que planificar y dirigir la nueva economía, apoyado por un acuerdo entre la burguesía «nacional» y la

¹ Los teólogos adoptaron la teoría de la dependencia sin reservas: todo parecía tan claro y simple...; cf G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971, 101-114; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, 107-112.

clase de los trabajadores. Los más radicales afirmaban que solamente una economía socialista sería capaz de producir el deseado desarrollo en América Latina. Ponían Cuba como ejemplo: los logros cubanos, sobre todo en el ámbito social, la sanidad y la educación proporcionaban el argumento visible que corroboraba la argumentación teórica.

De hecho, casi todas las naciones, en mayor o menor medida, hicieron experimentos para entrar por ese camino. Los mismos regímenes militares —en Perú y en Ecuador— lo adoptaron. En Perú, con el gobierno del general Velasco, ni siquiera se negaba la palabra «socialismo». En este período, la conferencia episcopal peruana publicó el documento que más se ha aproximado al socialismo a lo largo de toda la historia de la Iglesia latinoamericana.

Sin embargo, después de la caída de Salvador Allende en 1973, todos empezaron a cambiar de rumbo. El modelo de mercado nacional que sustituía a las importaciones experimentó una fuerte recesión. Por aquella misma época tuvo lugar la crisis del petróleo que, de repente, generó inmensos capitales. Los jeques árabes colocaron sus inmensas e imprevisibles fortunas en los bancos occidentales, de modo que se pudo disponer de capitales baratos. Los gobiernos latinoamericanos prestaron oídos a los cantos seductores de las sirenas y cayeron en la trampa de la deuda externa.

Pero la cuestión del petróleo no fue más que un episodio de tantos. Hay que señalar que, en los 70, la economía del mundo occidental entró en una fase de profundas transformaciones. América Latina comenzó a sufrir, poco a poco, las consecuencias de estos cambios. Al mismo tiempo, el neoliberalismo invadió el campo cultural de Occidente. En Latinoamérica entró como un ciclón al final de los 80. Sirvió para legitimar una nueva transformación económica de la que, ahora, estamos experimentando sus primeros efectos.

Hasta finales de 1994 parecía que los economistas tendían hacia un nuevo consenso, esta vez de corte neoliberal. Pero en 1995 se produjo de improviso la estruendosa crisis

monetaria de Méjico. Después de este acontecimiento se redujo bastante el entusiasmo de los neoliberales. Todo viene a indicar que nos encontramos en una época de dudas e incertidumbres. En la actualidad ya nadie tiene la solución.

La economía occidental influyó sobre toda la economía mundial. Pero los occidentales no han dado con una teoría que pueda explicar lo que está sucediendo. Y, menos aún, los economistas del Tercer Mundo. En estas condiciones ya no hay una alternativa clara y consciente. Los gobiernos se mueven a tientas, lo mismo que los dueños del capital. Entonces, ¿en qué puede consistir una liberación económica? Esta es la cuestión que pretendemos analizar en este capítulo.

LOS CAMBIOS EN LA ECONOMÍA

Los observadores coinciden al reconocer un hecho fundamental: a partir de los 70 se ha entrado en una tercera revolución industrial. Tuvo su origen en el mundo occidental, pero está alcanzando progresivamente a todas las regiones del mundo.

El socialismo cayó en la antigua Unión Soviética y en los países satélites debido a este hecho económico de primera magnitud. El socialismo era viable económicamente. Pero no podía competir con Occidente en el marco de la tercera revolución. Ahora bien, en la mente de las elites socialistas, el objetivo no era simplemente competir con el Occidente capitalista, sino sobrepasarlo. Una vez que las elites llegaron al convencimiento de que no podían entrar en competición, perdieron los ánimos y «tiraron la toalla». Se dieron por vencidas. La revolución en la antigua Unión Soviética no vino del pueblo, sino de las elites que perdieron la confianza en el socialismo que habían creado, una vez que la tercera revolución comenzara a cambiar las condiciones sociales y las relaciones entre el Estado y la sociedad civil.

Los socialistas habían anunciado el final del capitalismo. Pero lo que llegó fue el comienzo de una nueva fase. En la

actualidad ya nadie podría anunciar la caída del capitalismo porque está nuevamente en plena expansión. Los problemas humanos que origina siguen existiendo y aumentan cada día. Pero un régimen no desaparece simplemente porque sea malo. La historia no obedece a la ética. La historia es cruel y evoluciona lentamente, si es que, en lo más profundo, experimenta alguna evolución.

Las tres revoluciones económicas en el mundo industrial

La primera revolución industrial va desde 1770 (en que nace en Inglaterra) hasta 1880 (en los países que, de hecho, habían entrado en la industrialización)².

En algunos países que entraron con posterioridad en el proceso de industrialización —como es el caso del Tercer Mundo— determinados fenómenos de la primera revolución llegaron más tarde.

Las características de la primera revolución fueron las siguientes:

—Se inventaron enormes máquinas que requerían grandes capitales, grandes fábricas, un gran gasto de energía (carbón). Surgen factorías en las que trabajan miles de obreros. Aquí tienen su origen las ciudades de trabajadores que se asemejan tanto a los campos de concentración.

—Las máquinas son toscas, con poca tecnología. No se necesitan ingenieros en las fábricas porque la tecnología es muy simple. Por el contrario, las máquinas exigen mucha mano de obra. Gran parte del trabajo consiste en desplazar pesados objetos de un lugar para otro. El trabajo del obrero es poco productivo y convierte al hombre en esclavo de la máquina.

—Los salarios son muy bajos y el rendimiento del capi-

² Cf. P. F. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista*, Sudamericana, Buenos Aires 1993, 29-33 (existe una edición en España: Apóstrofe, Barcelona 1993).

tal, muy alto. Con frecuencia, el capital está concentrado en unas pocas familias.

Este tipo de industria produjo una sociedad claramente polarizada: una pequeña clase de «patrones» —que son, al mismo tiempo, los capitalistas, los dueños de todo— y una inmensa masa de trabajadores muy pobres que llevan a cabo tareas agotadoras y que viven con la idea de que son esclavos de unos pocos capitalistas. Los trabajadores tienen la impresión de que el patrón no aporta nada y que ellos mismos, sin necesidad de patrones, podrían hacer funcionar mejor la fábrica. El patrón es un «puro explotador» que abusa de la posesión del capital. Si el capital estuviera en manos de los trabajadores, todo funcionaría mejor y las condiciones de los trabajadores serían muy diferentes. De ahí el proyecto de colectivización de la industria como realización práctica de la idea del socialismo. De hecho, el programa de los partidos socialistas va a girar en torno a la colectivización de las industrias.

Este programa colectivista se aplicó en la antigua Unión Soviética y en las naciones que estaban en su esfera de influencia. La socialdemocracia lo llevó a cabo parcialmente y, en cierta medida, lo imitaron los populismos latinoamericanos. La polarización de la sociedad industrial capitalista no dio lugar a ulteriores explosiones revolucionarias socialistas porque la industrialización no fue instantánea, y una gran parte de la población siguió viviendo en estructuras preindustriales y precapitalistas hasta la segunda mitad del s. XX. Sólo después de 1950 las naciones más avanzadas económicamente alcanzaron una industrialización total. El socialismo no logró un éxito mayor porque sobrevino la segunda revolución industrial.

La segunda revolución industrial comenzó hacia 1880 en Estados Unidos y se extendió progresivamente al resto del mundo hasta la década de los 60 de este siglo. También entró en las antiguas colonias, aunque de modo irregular. En

cierta manera, todavía hoy sigue ejerciendo una gran influencia aunque, en la actualidad, la tercera revolución sea el factor determinante. La segunda revolución fue la de la productividad. Por una parte los nuevos inventos, la aplicación de la ciencia a la industria, la formación de una ingeniería industrial, la sustitución del carbón por el petróleo y la electricidad determinaron que disminuyera cada vez más la necesidad del trabajo de los obreros. Las máquinas hacían ahora lo que antes hacían los brazos de los trabajadores. Poco a poco se fue reduciendo la subordinación del trabajador a la máquina. Se tiende cada vez más a los procesos de automatización. El trabajo tiende a ser de mantenimiento y control de las máquinas³.

—Desde 1880 la productividad del trabajo viene aumentando un 3,5-4% al año.

En el último siglo, la productividad del trabajo industrial se ha multiplicado por cincuenta. Un obrero produce hoy cincuenta veces más que hace cien años. No sólo las máquinas alcanzaron un mayor rendimiento, sino que el *taylorismo* se dedicó a estudiar científicamente el trabajo para hacerlo más productivo.

—No solamente disminuyen el esfuerzo y el cansancio, sino también el tiempo de trabajo. En 1910 un obrero de una fábrica trabajaba 3.000 horas al año. En 1990, en Japón, los obreros trabajaron una media de 2.000 horas; en Estados Unidos, 1.800 horas; en Alemania, 1.600 horas. A pesar de ello, los salarios subieron considerablemente. Nació el conjunto de reformas sociales que se conocen como *Welfare State* (Estado del bienestar social) y que comenzaron con la política de Bismarck a partir de 1880. Surgen así los programas de universalización de la educación, de la sanidad pública, de los seguros sociales y de desempleo, las jubilaciones, etc., que ofrecen protección a los trabajadores.

El *Welfare State* está implantado en los países del Occi-

³ Cf P. F. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista*, 33-39.

dente industrializado. En América Latina existe sólo de un modo parcial.

—A medida que se fue estableciendo el *estado del bienestar*, los sindicatos dejaron de ser revolucionarios. Pasaron entonces a defender los intereses de las industrias para salvar el empleo de los trabajadores. Los empleados en la industria pasan a constituir categorías diversificadas de modo tal que no siempre coinciden los intereses de todos. Se ha ido haciendo cada vez más difícil una reivindicación general de toda la sociedad.

—En torno a 1970 los trabajadores de las fábricas pertenecen, en el mundo industrializado, a la clase media: tienen coche, disfrutan de vacaciones, tienen casa en propiedad, electrodomésticos, teléfono, televisión... A partir de entonces empeora su situación debido a la tercera revolución, pero sigue estando mejor que otras muchas categorías sociales. En Latinoamérica existen estructuras sociales básicas que ponen obstáculos a esta evolución. La industrialización no se llevó a cabo con el mismo ritmo en todos los lugares. Sin embargo, en el conjunto de la población —frente al sector agrícola o al de los trabajos irregulares— los trabajadores de la industria son, relativamente, unos privilegiados (de ahí que, para cada puesto vacante en una fábrica se presenten diez candidatos).

—El capital ha crecido de un modo extraordinario. Se ha difundido. Ya no pertenece a grandes familias —aunque todavía sobrevivan algunas familias inmensamente ricas sobre todo en Estados Unidos, menos en Japón o en Europa—. En América Latina, la participación de las grandes familias en la posesión del capital todavía existente es un signo de la gran resistencia de la estructura social tradicional. Sin embargo, en el mundo industrializado, desde 1970, la mayor parte del capital de las empresas está muy repartido. Se atomiza y pulveriza entre una multitud de pequeños accionistas. En Estados Unidos, los mayores capitales son los de los fondos de pensiones o los de las compañías de seguros.

Cada vez se hace más difícil identificar a los capitalistas, porque los capitalistas son los mismos trabajadores. Quienes consiguen controlar y manipular los capitales, como es el caso de las sociedades financieras, tienen mayor poder e influencia que los propietarios del capital.

—La producción industrial tiene por objeto la producción a gran escala de bienes relativamente simples, cuyos diseños todavía no cambian tan deprisa. Se pone el acento en la cantidad producida. Las empresas tratan de conquistar el mercado para producir la mayor cantidad posible. Las industrias tienden a crecer; entran en el juego de la competitividad, que aumenta sobre todo entre países.

Un ejemplo típico de producto de la segunda revolución industrial es el «Escarabajo» de la Volkswagen. La segunda revolución industrial todavía está en pleno funcionamiento en muchos sectores de la economía, pero ya no es el motor que dinamiza su evolución. Están surgiendo nuevas fuerzas que constituyen, por su coincidencia en el tiempo, una auténtica tercera revolución industrial.

La tercera revolución industrial. Sería ridículo imaginar un sistema unido por una lógica interna. En la historia no existen sistemas de fuerzas necesariamente unidas. Por casualidad se encuentran varios fenómenos, se entremezclan, reaccionan unos con otros y acaban formando sistemas más o menos cohesionados. Del mismo modo, en cada región se produce una constelación propia de fenómenos. No existe una estructura rígida que pudiéramos llamar «tercera revolución» y que pudiéramos aplicar rigurosamente a cada país. Prueba de ello es que cada autor tiene su particular interpretación de los hechos y su personal visión de conjunto. No obstante, hay algunas líneas dominantes tan claras que todos las identifican como determinantes para poder entender lo que está sucediendo en la actualidad⁴.

⁴ La idea de una tercera revolución industrial o económica se ha con-

—En primer lugar, a partir de los 70 venimos asistiendo a una aceleración tal de los descubrimientos científicos, de la aplicación de las ciencias a la tecnología y de los inventos técnicos que se ha transformado totalmente el mundo de la producción. La consecuencia de todo ello ha sido un cambio en la producción. La competencia entre las empresas consiste en lanzar nuevos productos al mercado antes de que lo hagan los competidores. De ahí la constante avalancha de productos nuevos. En lugar de producir muchos productos parecidos, ahora se trata de diversificar y renovar constantemente la producción. Los productos son cada vez más sofisticados, con una durabilidad de pocos años, de modo que haya que sustituirlos enseguida. Las máquinas se conciben y construyen para que puedan durar un máximo de cinco años, y en algunos casos sólo de tres. En determinados ramos, cuando un objeto industrial llega al mercado, ya está superado: la fábrica está montando uno más «moderno». La extraordinaria celeridad de las invenciones y adelantos afecta sobre todo a la electrónica, a la informática y a la biotecnología.

—En segundo lugar, el mayor beneficio no viene de la elevada cantidad de productos semejantes que se puedan vender, sino de la producción y venta de pocos objetos, pero muy caros. De ahí la búsqueda de nuevos materiales, nuevos ingredientes, nuevos *gadgets*, nuevas comodidades. El capital ya no está interesado en los sectores tradicionales de la industria y busca novedades⁵.

—En tercer lugar, los actuales productos están fabricados

vertido en una doctrina común, aceptada generalmente. En cuanto a su descripción, también existe un amplio consenso entre los autores. Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, Vergara, Buenos Aires 1993; P. F. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista*; A. TOFFLER, *El cambio de poder*, Plaza y Janés, Barcelona 1992².

⁵ En la anterior fase, la meta de la producción era un gran volumen de productos, todos iguales. A partir de este momento la producción se centra en productos diversificados, poco numerosos y con un valor muy alto. Ahí es donde está el beneficio. Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 87-92.

con muchos componentes, con muchas piezas separables. Un avión se compone de cientos de miles de piezas diferentes, que se pueden producir en lugares diferentes. Esto permite la descentralización de la producción. Las grandes factorías donde se hace todo dificultan la gestión y la producción. Es más práctico, y mucho más barato, descentralizar la producción⁶. Debido a la «tercerización» o espectacular desarrollo del sector servicios, una empresa confía a otras empresas todo aquello que es secundario en la producción: mantenimiento, limpieza, seguridad, transporte y cosas semejantes. En cuanto a la producción propiamente dicha, se ve fragmentada en diversas unidades. La capacidad de desplazamiento de las empresas permite la producción de cada pieza o componente en un lugar diferente, en un país diferente, sirviéndose de los recursos humanos que ofrezcan mejores condiciones. Hoy en día, las piezas de una máquina complicada, como pueda ser un avión, se producen en diez o veinte países diferentes, en cientos de fábricas diferentes. El peso de las materias primas ha disminuido, así como su volumen en la producción. Los transportes son cada vez más fáciles. La informática permite una comunicación instantánea entre cientos de unidades de producción. Ya no es imprescindible la presencia física de modo simultáneo. Las empresas pueden estar situadas a miles de kilómetros unas de otras y todo puede funcionar de modo sincronizado. Aquí se encuadra la formación de grandes conjuntos multinacionales que traspasan las fronteras de las naciones.

Actualmente casi la mitad del comercio mundial consiste en el intercambio entre diversas filiales o compañías asociadas de los mismos conjuntos multinacionales. De ahí la llamada «mundialización» de la producción. Cada país produce una parte del objeto final que llega al mercado. En estas

⁶ Sobre la descentralización de la producción y la formación de redes de empresas muy complicadas, cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 94-102.

condiciones, ¿qué significado tiene hablar todavía de «mercado nacional»?⁷.

—En la economía, el acento se desplaza de la producción a la distribución. Los nuevos productos no responden a una necesidad existente. No hay una expectativa. No tienen mercado. Hay que crear ese mercado. De ahí la creciente importancia de la publicidad. Cuanto más inútil sea un producto, más publicidad necesita para que se venda. La conquista y la creación de mercado se convierte en el centro de las preocupaciones de la empresa. Por esta misma razón, las personas que se dedican a estas tareas son las más importantes. Decrece así la importancia de los trabajadores que se ocupan de la producción. Lo que cuenta es saber orientar y dirigir las modas, modelar el gusto del público: crear una necesidad y ser el primero en satisfacerla⁸.

—En cuanto a la producción, interesa que los trabajadores estén implicados en el proceso. El proceso de fabricación ha de contar, cada vez más, con la inteligencia y la colaboración de los trabajadores. Aquí se explica la «toyotización» del trabajo —llamada así porque fue puesta en práctica por la empresa Toyota en Japón—. En lugar de hacer funcionar la cadena de montaje hasta el final, los trabajadores pueden —para poder llevar un control de los productos— interrumpir la cadena en cualquier momento y en cualquier lugar para corregir los defectos. De este modo se evitan desperdicios. Pero para ello hay que confiar en el trabajador. Las fábricas integran a los trabajadores en un contexto que abarca toda la vida: les ofrecen medios de diversión, casa, transporte, cursos, reciclajes. Se trata de convertir en «una familia» a la empresa. Aquí tiene su origen la gran disminución de tensiones

⁷ Sobre la mundialización de la producción, cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 123-137. Ya no hay productos «nacionales» porque todo se compone de piezas o elementos que proceden de muchas naciones diferentes. Cf 94-102.

⁸ Cf P. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista*, 46-61.

y conflictos en el trabajo que se constata en Japón y en los países que posteriormente han imitado estos sistemas. Cuando la calidad de la producción es algo predominante, la inteligencia de los trabajadores y su buena voluntad se convierten en factores decisivos⁹.

—La era de las telecomunicaciones (informática, telefonía, autopistas de la información...) no sólo permite la descentralización de la producción, con la reducción de unidades productivas, sino que también posibilita el desplazamiento inmediato de los capitales por todo el mundo. De ahí el increíble y constante movimiento de valores de una bolsa a otra, de un país a otro. Cientos de miles de millones de dólares viajan constantemente por el mundo mediante un simple juego de ordenadores. Esto ha disparado la especulación y le ha quitado a las naciones el control de sus monedas. Los movimientos especulativos de capitales pueden desestabilizar una moneda y, del mismo modo, un gobierno o la economía de toda una nación¹⁰.

Esta tercera revolución tiene consecuencias en todos los

⁹ Cf A. TOFFLER, *Powershift*, Bantam Books, 1990, 200-212 (trad. esp., *El cambio del poder*, Plaza y Janés, Barcelona 1992²). P. F. DRUCKER, *Las nuevas realidades*, Sudamericana, Buenos Aires 1990, 253-273 (existe una edición en España: Edhasa, Barcelona 1991³).

¹⁰ En la actualidad se estima que catorce billones de dólares circulan por el mundo en busca de una mejor rentabilidad. Estamos en la era de la especulación. Un billón de dólares cruza cada día las fronteras de los Estados desequilibrando las monedas nacionales y las bolsas de valores. Cf I. WARDE, *La dérive des nouveaux produits financiers*, Le Monde diplomatique (julio de 1994) 26-27. En 1950 las operaciones monetarias y financieras duplicaban las operaciones referentes al comercio o al intercambio de mercancías: hoy multiplican por cincuenta estas operaciones. Cf M. BÉAUD, *Le basculement du monde*, Le Monde diplomatique (octubre de 1994) 8-9. El dinero se esconde en paraísos fiscales. Gibraltar tiene 42.000 sociedades dedicadas exclusivamente a operaciones financieras. Luxemburgo tiene 8.000 holdings. Cf T. LAMBERT, *Paradis fiscaux, la filière européenne*, Le Monde diplomatique (octubre de 1994) 8-9. Y esto sin mencionar los casos de Bahamas, de las islas del Caribe, etc.

sectores de la vida. Ya hemos visto en el capítulo anterior que está en el origen de la nueva clase dirigente y de la total reestructuración de las sociedades industriales y, como consecuencia, también del resto de las sociedades. En el capítulo siguiente analizaremos sus consecuencias políticas. En este capítulo sólo tomamos en consideración los diferentes aspectos de las transformaciones económicas.

LA IDEOLOGÍA NEOLIBERAL

Propuestas de la ideología neoliberal

La ideología neoliberal nunca habría prosperado de no haber sido adoptada por la derecha norteamericana en el momento en que se estaba produciendo la tercera revolución industrial. La ideología neoliberal fue el arma que se empleó al servicio de las multinacionales en el preciso momento en que necesitaban instalarse en otros países, cuando tenían necesidad de conquistar o dominar los mercados mundiales y poner en circulación capitales y mercancías por todo el mundo sin ningún tipo de restricciones nacionales. También fue el arma que empleó la derecha en contra del proyecto de la *Great Society* de los demócratas.

La ideología neoliberal no proponía cuestiones ni argumentos nuevos¹¹. Se limitó a repetir los viejos esquemas de anteriores ultraliberales como Hayek. Milton Friedman consiguió montar en Chicago una escuela de economía que adquirió un gran renombre, totalmente inmerecido, debido a que se vio favorecida por las circunstancias. Una vez extendida por Estados Unidos, la escuela de Chicago se difundió por todo el mundo. En Latinoamérica dio origen a los famosos

¹¹ Sobre la ideología neoliberal, cf H. ASSMANN-F. J. HINKELHAMMERT, *La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta*, Pasos 1 (1995) 2-7.

Chicago Boys que realizaron en Chile el experimento neoliberal más radical, gracias a la mano dura de Pinochet.

El neoliberalismo predica que la solución a todos los problemas es el libre mercado: la destrucción de las barreras y fronteras que ponen obstáculos a la libre circulación de mercancías o de capitales. Si el libre mercado genera problemas, el remedio es siempre el mismo: más mercado¹².

No importa que, en las llamadas naciones «liberales», el 90% del comercio internacional esté regulado del mil maneras diferentes, tanto oficial como extraoficialmente. Contra toda evidencia, afirman sus principios, a los que nadie prestaría mayor atención si no fuera por razones de interés¹³.

El peor enemigo de los liberales es el Estado. Como ya dijo Ronald Reagan: «El Estado no es la solución: el Estado es el problema». La presencia del Estado ha de disminuir, abandonando toda intervención en la vida económica. Se afirma gratuitamente, en contra de toda evidencia, que las empresas estatales funcionan mal, que son deficitarias, que perjudican a la economía. Se denuncia la inoperancia de los programas de asistencia social sin tener pruebas, *a priori*, porque el Estado nunca puede hacer nada bueno.

Afirman que el libre mercado es el responsable del desarrollo de las naciones más prósperas, que ha creado mayor igualdad entre las clases sociales, sin acordarse de que el progreso del mercado de Japón y de los demás dragones asiáticos se debió a un riguroso control, y que la gran diferencia entre Europa y Estados Unidos es esta: en Europa hay más igualdad gracias a la firme intervención del Estado en el conjunto de la economía a la hora de redistribuir los frutos de una mayor productividad, mientras que en Norteamérica no se ha actuado de este modo.

¹² Cf F. HINKELHAMMERT, *Del mercado total al imperio totalitario*, Pasos 6, 9-19.

¹³ Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 23-84, donde el autor muestra lo ilusorio del mercado total.

La libertad de mercado sería el fundamento de todas las libertades. Esto es lo que la historia desmiente. Si hubiera una total libertad de mercado, sería signo de que, al lado de algunos privilegiados, habría una masa infinitamente mayor de marginados.

En fin, las ideas que defiende el neoliberalismo no pasan de ser una serie de afirmaciones gratuitas, desmentidas por la historia de este siglo. Se ha abierto camino sólo porque respondía a intereses particulares que hicieron una propaganda a su favor muy bien orquestada. El modo en que se ha organizado la publicidad del sistema neoliberal pone de manifiesto la fuerza de la propaganda en la sociedad actual¹⁴.

Detrás de la ideología

Detrás de la ideología neoliberal se encuentra la nueva clase que está surgiendo, la clase de los directivos, de los peritos, de los consultores, la clase que dirige la nueva economía. Esta clase ignora los compromisos sociales. Nació después y rechaza el Estado del bienestar. Para esta clase, todo lo que gasta el Estado en servicios sociales no es más que un gasto inútil, un gasto que se pierde. Los que pertenecen a esta clase o son afines a ella, exigen la disminución de la presencia del Estado, es decir, la disminución de los impuestos. Afirman que se malgastan sus impuestos por medio de una política social que crea holgazanes que viven a costa de los programas gubernamentales.

Las propias compañías multinacionales quieren entrar en todos los mercados sin ningún tipo de restricción. Quieren que el Estado se reduzca, pero quieren que intervenga contra la política proteccionista de los demás Estados. Quieren

¹⁴ La propaganda en favor del mercado total corresponde, en realidad, a los intereses de los especuladores. Cf R. REICH, *El trabajo de las naciones*, 183-193.

que el gobierno de Estados Unidos le imponga a Japón la entrada de sus productos, pero quieren que se limite la entrada de los productos japoneses en el mercado nacional. Quieren dismantelar la política agraria de Europa. Quieren un proteccionismo contra los rivales extranjeros y, al mismo tiempo, la libre entrada en los mercados de esos países extranjeros.

Las multinacionales han crecido y se han multiplicado. En la actualidad son decenas de miles y constituyen la mayor parte del aparato productivo del mundo industrial. Querían suprimir las fronteras y unificar el mundo en un único mercado, con objeto de poder desarrollarse y moverse con entera libertad. No tienen en cuenta la suerte de las naciones y los pueblos. Ya que han crecido tanto, hacen valer su nuevo poderío y imponen sus propias condiciones. Por desgracia, lo que es bueno para una corporación, no lo es necesariamente para el resto del mundo. La libre expansión de las multinacionales no es necesariamente el mejor camino que deba recorrer el mundo¹⁵.

Los gobiernos de Estados Unidos

Durante la década de los 80 Estados Unidos asumió con mayor decisión el liderazgo del mundo industrializado y puso en práctica una política agresiva. Los gobiernos Reagan y Bush practicaron, durante doce años, una política que promovió sistemáticamente la concentración de las riquezas y los privilegios de la nueva clase. Se creó una mayor desigualdad entre ricos y pobres. La clase obrera experimentó un retroce-

¹⁵ Sobre las ambiciones de esta nueva clase insolidaria, cf C. LASCH, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton, Nueva York-Londres 1995. En cuanto al «libre mercado», el papa Juan Pablo II «exige que este sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad» (CA 35b).

so y se crearon miles de servicios de baja cualificación. Subieron todos los indicadores de pobreza. En el exterior, el gobierno de Estados Unidos ejerció una fuerte presión sobre Europa y Japón. Consiguió que Japón y Alemania financiaran la guerra contra Irak.

El gobierno de Estados Unidos supo manipular al Fondo Monetario Internacional y al Banco Mundial en el sentido de imponer al Tercer Mundo los principios neoliberales, es decir, el libre acceso a los capitales y a las empresas norteamericanas.

La derrota de Bush fue debida a una excesiva política de disminución del Estado. Bajó los impuestos. Pero tuvo que mantener una política militar de defensa muy por encima de sus recursos. Por otro lado, no consiguió dismantelar la política de asistencia y redistribución de los bienes a los pobres. Los pobres seguían existiendo, y no podían meterlos a todos en la cárcel. Tampoco podían financiar tantas prisiones. Estados Unidos mantiene a más de un millón de presos. Aunque la ultraderecha quisiera multiplicar por cuatro el número de presos, el Estado no tendría recursos para hacerlo. Finalmente, el creciente déficit del presupuesto federal acabó por derribar su política.

A pesar del dismantelamiento del Partido Demócrata, Clinton consiguió salir elegido en 1992. Se encontró ante problemas irresolubles. Pero aquí tendríamos que adentrarnos en la problemática política, que estudiaremos con mayor detenimiento en el capítulo siguiente.

En Europa, los ciudadanos están cada vez más desesperados ante de la formación de la Unión Europea, considerada como una fatalidad que no puede traer más que desgracias a la gente —a pesar de constituir la felicidad de las multinacionales, sobre todo americanas y japonesas—. La constitución de la Unión Europea, que tiene por objeto el beneficio de las grandes corporaciones, puede llevar a la ruina las legislaciones sociales que se han ido elaborando a lo largo de cien años. Hay un gran temor ante la posibilidad

de que la Unión Europea se deje guiar por los principios neoliberales. Las autoridades europeas no están sometidas a ningún tipo de control por parte de la población. El llamado Parlamento Europeo no tiene poder alguno. Hay una dictadura tecnocrática que sufre las presiones de la publicidad montada por los grupos económicos.

El problema de los programas sociales

Uno de los principales argumentos de los neoliberales es el de la ineficacia de los programas sociales de los Estados. Estos programas no han conseguido eliminar la pobreza. Por el contrario, al estimular la ociosidad, lo que han conseguido es multiplicarla.

Por otro lado, para lo que han servido estos programas sociales es para dar buenos empleos a un ejército de funcionarios ineficaces que dedican su tiempo a hacer propaganda de la miseria social que justifica sus puestos de trabajo. Al final, la miseria de los pobres no sería más que una invención de los funcionarios para legitimar miles de empleos ficticios, suponiendo que están haciendo algo, pero que, en realidad, no hacen nada.

En nombre de la justicia social, el Estado aumenta su poder, desfavorece a la economía, perjudica a los que producen en beneficio de la población improductiva. El Estado no sería más que una máquina de poder destinada a desviar los recursos necesarios para la producción hacia gastos improductivos, con los que se mantiene a un ejército de holgazanes.

¿Qué podemos pensar de todas estas consideraciones? En primer lugar, que no añaden nada a lo que los ricos siempre han dicho de los pobres: los pobres son pobres porque son unos holgazanes y cualquier tipo de ayuda estimula el vicio. Dar limosna es promover el vicio, la holgazanería, la delincuencia. Nada nuevo.

En segundo lugar, que los programas sociales no atacan

la raíz del problema. Ayudan a algunos, salvan a unos pocos de la miseria, pero el sistema se encarga de generar nuevos tipos de indigencia. El capitalismo es eficiente desde el punto de vista de la economía, pero engendra pobreza, porque excluye lo que no le sirve. Los programas de asistencia social no corrigen la fuente de los problemas. Tratan los síntomas, pero no la enfermedad, y no porque los funcionarios no quieran hacerlo, sino porque no pueden. Los programas sociales no cambian el sistema de organización de la sociedad que favorece al capitalismo.

Pensar que suprimir los programas sociales de asistencia resolvería el problema de la pobreza sería una ingenuidad —cuando no una crueldad, signo de mala fe—. Sencillamente, si se suprimieran estos programas, es evidente que aumentaría la miseria. El hecho de que —por ejemplo—, en la década de los 80, se redujeran estos programas en Estados Unidos, aumentó sensiblemente la pobreza.

Esto no excluye que los programas pudieran ser más efectivos. No se excluye que haya un exceso de aparato administrativo y un exceso de funcionarios que no actúan directamente sobre los problemas y que se contentan con comentarlos en reuniones, congresos, manifestaciones, proyectos de planificación, trabajos de investigación, etc.

Estos defectos también están presentes en los programas de la Iglesia y en las organizaciones no gubernamentales de ayuda al desarrollo. No obstante, no conviene generalizar.

Es probable que una mayor descentralización de los servicios gubernamentales, que podrían confiarse a entidades particulares por medio de convenios, haría que estos servicios fueran más eficaces. El Estado es una máquina administrativa muy lenta, poco flexible y costosa. Las organizaciones particulares pueden ser más eficientes con la condición de que no empleen los recursos públicos para sus intereses particulares.

La crisis del modelo

de «sustitución de las importaciones»

Latinoamérica entró tarde en la era de la industrialización debido a la resistencia de las elites aristocráticas. Las elites prolongaron el sueño de los conquistadores, el sueño de «El dorado»: América tiene oro. La riqueza consistía en descubrir una mina de oro. Cuando se acabó el oro, se buscó otra riqueza natural que pudiera sustituirlo, una riqueza que bastara simplemente recoger y que necesitara poco o ningún trabajo. La solución se encontró en el ganado en Argentina, en Uruguay y en el Sur de Brasil; y en el azúcar, café, cobre o salitre, madera y pescado en otras regiones.

¡Extraer una riqueza natural que pueda dar mucho dinero de inmediato! Este mito de la aristocracia, que pasó después al conjunto de la población, es lo contrario a la mentalidad burguesa y capitalista, para la que la fuente de la riqueza es el trabajo, cuyo fruto es el capital.

La aristocracia anuló los esfuerzos de algunos pioneros que quisieron implantar la industrialización —entre los cuales se encontraba el barón de Mauá y Delmiro Gouveia—. Quienes trajeron el espíritu industrial fueron los inmigrantes europeos. A pesar de todo se tuvieron que abrir camino haciendo frente a no pocas dificultades. Así nació una primera industria. Pero cuando tuvo que competir con la producción de otros países, los gobiernos no se mostraron interesados en promover la industria nacional. La vocación agrícola o minera de los países era un mito indestructible. Para los productos de la industria ya estaban los países extranjeros —los bienes de consumo importados de Europa y Estados Unidos siempre serían mejores—.

Las elites quisieron imitar el estilo de vida europeo. Durante mucho tiempo creyeron que podían hacerlo importando productos europeos o norteamericanos. Vino la gran crisis de

1929 y de los años posteriores. El precio de las materias primas cayó hasta el punto de que ya no se podía importar. Hubo una década de incertidumbre; el comienzo de la industrialización no contó con el apoyo de una política firme y decidida. Después vino la II Guerra mundial con la revalorización de las materias primas, pero, al mismo tiempo, con una fuerte limitación de las posibilidades de importación. Después de 1950, América Latina entró con decisión en la era de la industrialización: en primer lugar, Brasil y México, después Chile y Argentina; con menos fuerza, los países andinos y nada en absoluto, Centroamérica y el Caribe.

Fue entonces cuando se tomó la decisión de levantar una industria que pudiera sustituir las importaciones. Esta decisión se tomó prácticamente sin necesidad de discusiones. Parecía evidente. Era obvio. Derecha e izquierda estaban de acuerdo. Sólo se resistieron los conservadores ciegos que todavía creían posible la vuelta a una economía colonial.

La decisión de sustituir las importaciones comprometía todo el futuro. ¿Por qué se tomó esta decisión? Las elites latinoamericanas y las nuevas, aunque diminutas, clases medias estaban deslumbradas por Europa y Norteamérica. Querían el modo de vivir y el nivel de consumo del Primer Mundo. Puesto que este estilo de vida no se podía alcanzar por medio de las importaciones, era imprescindible producir en el país algo equivalente¹⁶.

En esta decisión había una opción cultural. Había una opción por la cultura occidental, aunque sólo fuera de una pequeña elite.

A partir de entonces se llevó a cabo, efectivamente, la sustitución de las importaciones. Brasil consiguió levantar una industria prácticamente completa y pudo sustituir realmente casi todas sus importaciones. A comienzos de los 90 Brasil contaba con una economía casi cerrada y autosuficiente. Sin

¹⁶ Cf. C. BUARQUE, *A revolução nas prioridades. Da modernidade técnica à modernidade ética*, 19-28.

embargo había algo que funcionaba mal. Algo en lo que no se acertó. El error era el siguiente: la producción de sustitución de las importaciones consiguió proporcionar un nivel de vida europeo al 20% de la población, dejando al resto en la miseria (Brasil es el segundo país del mundo en cuanto a desigualdades sociales). Se imitó a Europa, incluso en el *Welfare State*: todo limitado a una pequeña elite.

La primera equivocación estaba en la finalidad de la industrialización. Los latinoamericanos miraban a Europa y a Estados Unidos; pero no tuvieron en cuenta la historia de esas economías. No se fijaron en Japón, Corea y los demás dragones de Oriente, así como, ahora, tampoco se fijan en los dragones de la segunda generación (Tailandia, Malasia, Indonesia). Los asiáticos optaron por la industrialización en vistas a la exportación, para competir en los mercados mundiales, para conquistarlos —a costa, incluso, de muchos sufrimientos y de muchos sacrificios, dejando para más tarde las alegrías del consumo—.

El segundo error fue la estrategia que se escogió para sustituir las importaciones. Se optó por la estrategia del «*big push*». En primer lugar una gran inyección de capital por parte del Estado, que creó o atrajo empresas, a las que se concedieron enormes privilegios. En segundo lugar, el Estado atrajo empresas extranjeras, sobre todo multinacionales, que introdujeron un sistema ya completo y acabado. La industrialización se hizo desde arriba. Simplemente se importó la industria, sin necesidad de trabajo, de esfuerzo, de conquista, sin aprendizaje por parte del pueblo brasileño. Como consecuencia, una pequeña porción del pueblo entró en este sistema y alcanzó una posición privilegiada, sin haber hecho nada para merecerla, mientras que las grandes masas de población permanecieron totalmente ajenas a las transformaciones. Se abrió una nueva brecha de separación en el país: una minoría que había aprendido a trabajar en un sistema industrial, mientras que la gran mayoría tuvo que vivir de trabajillos u ocupaciones sin productividad y sin tener posibilidad de acceso a los

bienes que se producían en el país. Se hizo imposible dar cabida a todos en el mundo de la industria. Al lado de este nuevo sector industrial permanece un inmenso sector de excluidos para los que no hay nada previsto en la estrategia de desarrollo¹⁷.

De aquí deriva una crisis social producida por el modelo de sustitución de las importaciones. Sin embargo no es esa crisis la que más preocupa hoy a los economistas y a las clases dirigentes. Se trata de una crisis de consecuencias más inmediatas.

La crisis que preocupa a las elites recibe el nombre de *agotamiento del modelo de sustitución*. ¿Por qué agotamiento? Las industrias funcionan y producen, pero sus productos no son competitivos. No pueden competir en el mercado mundial. Aunque algunos pocos productos fabricados aquí puedan hacerlo, la mayor parte no logra competir; aquí reside la crisis¹⁸.

Las clases de elite se han dado cuenta de que sus industrias no producen lo equivalente a las industrias del Primer Mundo. Estas, estimuladas por una constante competencia, se modernizan sin cesar. Tienen que renovarse o resignarse a morir. En América Latina las industrias están superprotegidas, obtienen privilegios, reciben ayudas, muchas veces están libres de impuestos, han entrado en una sociedad clientelista. No se renuevan. Saben que, para ganar más dinero, es mejor conseguir una rebaja en los impuestos o un privilegio que modernizar la producción. Transcurridos diez o veinte años, las elites tienen que constatar lo que se interpreta como el fracaso del modelo. En realidad habían introducido fábricas extranjeras, pero no habían introducido el espí-

¹⁷ Este error fue común en todo el Tercer Mundo. Cf G. CORM, *Le nouveau désordre économique mondial*, La Découverte, París 1993, 59-65.

¹⁸ Aquí surge la problemática de la llamada «modernización». Cf J. C. CASAS, *Nuevos políticos y nuevas políticas en América Latina*, Atlántida, Buenos Aires 1991.

ritu industrial, el esfuerzo por la renovación. Compraron tecnologías, pero no se preocuparon por formar técnicos locales.

Sin embargo, las elites no están decididas a criticar el conjunto del modelo económico y menos aún el modelo cultural en que viven. Ahora, el problema es este: ¿cuál es el modelo que podría darnos lo que la sustitución de las importaciones no logró hacer? ¿Será el estilo de vida norteamericano? El problema de las elites suena así: ¿cómo cambiar la economía sin cambiar la cultura europea y norteamericana y sin prescindir de la sociedad dual tradicional?

La adopción del modelo neoliberal

En ninguna región del mundo se ha recibido con mayor entusiasmo —y con mayor ceguera— la ideología neoliberal, que en Latinoamérica. La aprendió de Estados Unidos en los 70. La importó y, en una década, consiguió convertirla en la doctrina oficial que se presenta a todos como un dogma. En la propaganda, el neoliberalismo aparece como la única teoría «científica», como la economía que, por fin, se ha convertido en ciencia. Nadie puede ni se atreve a ponerla en duda¹⁹. Se impone como si fuera la verdad venida de Europa y de Estados Unidos, aunque en esos lugares sea muy discutida, la desmientan los hechos, sea refutada. En América Latina ha conseguido una penetración fulgurante. Buchi en Chile, Carlos Salinas de Gortari en Méjico, Domingo Cavallo en Argentina..., aparecen como los nuevos magos que han sido capaces de arreglar sus países y que los han conducido al santuario del Primer Mundo, meta suprema de las elites de siempre.

Lo que sucede es que la ideología consagra las soluciones

¹⁹ Cf F. HINKELHAMMERT, *¿Capitalismo sin alternativa? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella*, Pasos 37 (1991) 11-24; *Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas*, Pasos 48 (1993) 10-15.

que proponen el Fondo Monetario y el Banco Mundial, es decir, los intereses de Estados Unidos. Para Estados Unidos la libertad de mercado significa la apertura de los mercados nacionales a los productos norteamericanos, sin ninguna garantía de reciprocidad. En cualquier caso, la alianza efectiva entre los «sabios» de la economía y el Fondo Monetario constituye una fuerza importante. A estos se añaden los «modernizadores». Estos consideran que las propuestas neoliberales son el mejor camino y el más corto para alcanzar el Primer Mundo. El neoliberalismo ha recibido el encargo de resolver el problema abierto por la crisis del modelo de sustitución de importaciones.

El nuevo modelo comenzó en Chile, en tiempos de Pinochet. Los gobiernos siguientes lo mantuvieron, aunque con alguna corrección para redistribuir parte de la nueva riqueza producida. Después le llegó el turno a Méjico, con el gobierno de Salinas (1989; ya había comenzado durante el gobierno anterior con el ministro de Hacienda). Después entró de modo fulgurante en Argentina, con Cavallo, ministro de Carlos Menem. En los demás países ha entrado parcialmente (nunca llegaron a industrializarse y tienen mucho menos que cambiar). Brasil todavía está vacilando. Instaure en parte el neoliberalismo, pero luego se echa atrás y duda. Lo que sucede es que Brasil tiene mucho que perder. Arriesga mucho más que los otros ante un posible cambio de modelo.

¿Qué es lo que implica el modelo neoliberal?

Se le dio el nombre de «reajuste», lo que no alcanza a expresar toda la importancia de los cambios que implica.

a) *Apertura de las fronteras a la libre competencia.* A partir de este momento las industrias nacionales tendrán que cambiar. Según esta teoría, la apertura del mercado traerá como consecuencia la modernización de las industrias. En la práctica no es esto lo que sucede. Los directivos de las empresas pueden optar por otra solución mucho más cómoda: convertirse en empresas importadoras.

b) *La insistencia en las importaciones.* Producir para exportar. Las industrias producirían para la exportación. Sin embargo, no es así. Lo que se exporta son, como en el pasado, riquezas naturales que se extraen sin necesidad de industrialización. De esta manera se exportan productos con poco valor añadido, lo que siempre será una desventaja en la competitividad mundial. Así, Chile exporta cobre, madera, pescados, frutas —pocos productos industriales—. A largo plazo, el riesgo será muy grande. Argentina vuelve a exportar productos agrícolas o ganaderos y está sacrificando su industria.

c) *La privatización de las empresas públicas.* La teoría afirma que las empresas públicas no son económicamente rentables. Al hacerlo no tiene en cuenta las condiciones concretas en que se desarrollan. Es normal que las empresas que ofrecen servicios públicos a los más pobres estén subvencionadas; se trata de una forma de redistribución del producto nacional. Por otro lado, algunas empresas son deficitarias, porque el Estado no les facilita los recursos necesarios o bien las obliga a prestaciones no retribuidas, etc. En determinadas situaciones se puede justificar la privatización, pero hay que analizar caso por caso, sabiendo que los principios generales carecen de fundamento. En gran medida, las privatizaciones han sido donaciones por parte del Estado a grupos privilegiados.

d) Se da por supuesto que estas medidas van a permitir *la participación de Latinoamérica en el mercado mundial* con mayor intensidad. Hasta el momento presente, estas previsiones no se han cumplido de manera convincente.

Las consecuencias sociales del nuevo modelo ya están produciendo resultados, sobre todo en Méjico y en Argentina: crecimiento del desempleo y de la miseria, mayor concentración de las riquezas y mayor desigualdad entre las clases sociales, aumento de los índices de pobreza. No se ha resuelto

ninguno de los problemas sociales: por el contrario, la situación se ha agravado²⁰.

La crisis del modelo neoliberal

La manifestación pública del ejército zapatista en Chiapas, México, que comenzó el 1 de enero de 1994, supuso un primer anuncio de la crisis del modelo neoliberal. A lo largo de todo ese año, especialmente durante la campaña electoral, la sombra zapatista planeó sobre todos los acontecimientos. Finalmente, un mes después de la toma de posesión del nuevo presidente, en medio de un contexto de tragedias, se produjo la explosión del sistema. Lo que se desmoronó en enero de 1995, con la crisis monetaria de México, fue la credibilidad del modelo neoliberal.

Desde entonces, Argentina se está viendo sacudida por pequeños temblores que presagian un terremoto. Brasil se debate en medio del miedo. Las últimas elecciones en América Latina manifiestan una inclinación hacia la izquierda: Venezuela, Colombia, Uruguay.

La crisis del modelo enfrenta a las elites latinoamericanas con el problema de siempre: cómo llegar al Primer Mundo sin cambiar la estructura social, es decir, sin sacrificar los privi-

²⁰ La crítica más radical se encuentra en R. KURZ, *O colapso da modernização*, Paz e Terra, São Paulo 1993. Pero también se puede leer G. CORM, *Le nouveau désordre économique mondial*, 21-33. O bien, para Brasil, C. BUARQUE, *A desordem do progresso*, Paz e Terra, São Paulo 1991. El mismo Papa denuncia el agravamiento de la situación: «No obstante, es necesario denunciar la existencia de *mecanismos* económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros. Estos mecanismos maniobrados por los países más desarrollados de modo directo o indirecto, favorecen a causa de su mismo funcionamiento los intereses de los que los maniobran, terminan por sofocar o condicionar las economías de los países menos desarrollados» (*Sollicitudo rei socialis* 16).

legios de las elites de siempre? ¿Hay alguna alternativa? Con toda seguridad podemos afirmar que los expertos están analizando la situación.

¿Cabe prever que se cuestione la propia estructura de la sociedad y que se cree un modelo económico que conduzca a una transformación social? De momento no hay signos que permitan sospechar una perspectiva semejante, al menos de cara a un futuro próximo. Sin embargo, la historia está llena de imprevistos. Estructuras que parecían firmes, se desmoronan repentinamente ante golpes imprevistos. En cualquier caso, el actual contexto mundial no favorece las grandes transformaciones.

LAS SOLUCIONES ACTUALES

Se puede discutir hasta el infinito para tratar de establecer si la caída de la Unión Soviética era inevitable o no, si el socialismo que se practicaba en el mundo bajo la influencia soviética todavía era viable o no. El hecho es que aquel tipo de socialismo ha desaparecido del panorama del mundo actual. Todos los países socialistas acaban por abrirse al mundo capitalista, incorporando elementos de una economía de mercado a su sistema, en medio de una evolución progresiva que parece ser irreversible: China, Cuba, la misma Corea del Norte o Vietnam²¹.

Parece que, en un futuro inmediato, no hay ninguna alternativa socialista a la vista. Con toda seguridad, el socialismo permanece y permanecerá como utopía, como sueño o aspiración. Surgirán nuevos intentos de encarnarlo en la historia. Pero no llegarán en un plazo temporal breve. Es muy

²¹ Sobre las repercusiones de la caída del socialismo en la izquierda latinoamericana, cf. J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada. Intrigas, dilemas e promesas da esquerda latino-americana*, Companhia das Letras, São Paulo 1994, 202-225.

probable que las tentativas futuras sean diferentes de lo que hemos conocido en el s. XX²².

El mayor problema del socialismo es la dificultad que se encuentra a la hora de definir su contenido. En el s. XX, el socialismo consistía en la colectivización de los medios de producción —principalmente la tierra y las fábricas— así como del capital. El socialismo era de ámbito nacional: cada nación formaba un conjunto económico autónomo, cerrado en sí mismo. Pero las condiciones de la economía han cambiado. Actualmente, la internacionalización parece inevitable por muchos motivos (no hace falta que los mencionemos aquí).

La colectivización de los medios de producción es un mito cuando el factor principal de la vida económica es el control del mercado, cuando la distribución constituye un problema más importante que la producción. Lo importante no es tanto producir. Lo importante es saber vender. ¿Cómo se puede socializar la venta? ¿Qué les importa a los trabajadores ser los dueños de la fábrica, si ésta no consigue vender?

Por consiguiente, la economía de mercado es, en nuestros días, algo inevitable. Algunos la ensalzan, ven en ella el anuncio de un futuro de prosperidad. Otros convierten el camino del capitalismo en un camino de liberación. Pero la gran mayoría lo acepta por falta de alternativas.

En las masas populares de América Latina no hay un profundo movimiento de resistencia u oposición. No hay un rechazo en masa del nuevo modelo capitalista. La inmensa mayoría considera que la situación presente abre perspectivas de promoción y desarrollo para el futuro. De no ser así, ¿cómo explicar el apoyo que se ha dado al reajuste (y la reelección de Carlos Menem) en Argentina, a pesar de sus elementos

²² Cf. H. GALARDO, *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, DEI, San José de Costa Rica 1991; F. BETTO, *Vigencia de las utopías en América Latina*, Pasos 55 (1994) 10-14; F. HINKELHAMMERT, *El cautiverio de la utopía*, *Christus* 679-680/LIX (México, octubre de 1994) 59-69; J. Y. CALVEZ, *Quel avenir pour le marxisme?*, *Études* 373 (París 1990) 475-485.

tan violentos y del retroceso tan fuerte que ha ocasionado en varios sectores de la población? ¿Cómo se puede explicar la fidelidad del pueblo peruano a Fujimori? ¿Cómo explicar la falta de reacción popular y la victoria electoral del PRI en 1994, a pesar de tantos casos, como han salido a la luz, de corrupción y podredumbre dentro del partido oficial? En México, la reacción vino de parte de los indios. Ahora bien, los indígenas no se oponen tanto al modelo económico de mercado, cuanto a la invasión de sus tierras por los españoles y sus descendientes. La resistencia de los indígenas se ha utilizado contra el gobierno actual pero, en realidad, refleja y traduce los quinientos años de invasión. En la población latinoamericana tomada en su conjunto no se encuentra una oposición sistemática al modelo económico neoliberal.

Es cierto que la ausencia de una resistencia popular no es ninguna novedad. Es más bien una constante histórica. En Latinoamérica los pueblos se ponen en movimiento cuando surge una clase de líderes nacionalistas, populistas, que sabe cómo conducirlos. En determinadas ocasiones, los intelectuales de izquierda constituyeron esa elite de líderes revolucionarios. Y, por esta razón, lo que hace inevitable la economía de mercado no es tanto la pasividad de las masas populares —que no es nada nuevo—, sino la ausencia de intelectuales de izquierda con voluntad de liderar una insurrección popular. El mismo ejército zapatista de Chiapas no pretende hacerse con el poder para instaurar una sociedad socialista²³.

A falta de una clase de intelectuales de izquierda decidida a llevarlo a cabo, no hay modelo socialista posible en este momento de la historia.

Las izquierdas latinoamericanas todavía sufren un fuerte complejo de culpabilidad. Se atribuyen la responsabilidad de los fracasos de la izquierda de los últimos treinta años. Se culpabilizan por la caída de la Unión Soviética y, más aún,

²³ Cf C. BRAVO, *¿Qué ha pasado en Chiapas? Los hechos y las perspectivas*, Christus 679-680/LIX (octubre de 1994) 43-47.

por el retroceso del socialismo en la Europa occidental: para una clase intelectual con la mirada puesta en Europa, el retroceso del socialismo en la opinión europea es un hecho que traumatiza. Los intelectuales de izquierda no han conseguido superar la crisis de 1989. Lo más probable es que la generación que protagonizó la historia desde 1960 hasta 1990 no vuelva a proponer una opción socialista. Hay que esperar a que venga otra generación que no se sienta culpable de todo lo que ha sucedido en esos treinta años.

La falta de una alternativa socialista no significa que Latinoamérica esté condenada a padecer el modelo neoliberal que Estados Unidos querían implantar o consolidar en todo el continente mediante, por ejemplo, la integración en el acuerdo del NAFTA²⁴. En el momento presente, el modelo neoliberal suscita una fuerte oposición, incluso entre las clases dirigentes que están empezando a darse cuenta de los peligros de su radicalismo. El modelo neoliberal exagera los problemas sociales tradicionales del continente, en lugar de suavizarlos, y corre el riesgo de provocar explosiones sociales. El ejemplo de lo que ha sucedido en México a partir del 1 de enero de 1994, les ha abierto los ojos a muchos²⁵. Es probable que las elites busquen fórmulas de economía de mercado menos radicales. De hecho, esto es lo que está sucediendo en Brasil.

²⁴ El papa Juan Pablo II afirma: «Queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica» (CA 35d).

²⁵ Ya antes de estos sucesos los mismos dirigentes del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial tuvieron que reconocer que las políticas que ellos mismos habían impuesto produjeron unos resultados catastróficos en el plano social, con los que no habían contado de antemano. Cf W. BELLO-S. CUNNINGHAM, *De l'ajustement structurel en ses implacables desseins*, *Le Monde diplomatique* (septiembre de 1994) 8-9. Enrique Iglesias, presidente del BID, confesó que los beneficios logrados entre los años 50 y 70 se perdieron por la política de reajuste que se le impuso a América Latina: *Reflections on Economic Development: Toward a Latin American Consensus*, BID, Washington 1992, 103.

Ante este panorama, ¿cuál ha de ser la respuesta de los cristianos?

Una primera respuesta ha de ser de naturaleza profética. Por su calidad de profeta, la Iglesia denuncia el mal del mundo, la injusticia, la destrucción del ser humano y de toda la creación. Denuncia el modelo económico capitalista que engendra injusticias y opresiones.

La ideología neoliberal implica una sacralización del dinero y de la riqueza, convierte el dinero en ídolo, lo que es totalmente contrario al mensaje cristiano²⁶. El neoliberalismo lleva al extremo la autonomía de una economía totalmente emancipada de la ética. La *Gaudium et spes* había definido los límites de la autonomía de lo temporal y de los valores terrestres, entre los que se encuentra la economía.

Por consiguiente, la respuesta del testimonio profético de denuncia es un imperativo insoslayable. La Conferencia general del episcopado latinoamericano reunida en Santo Domingo denunció el modelo neoliberal aunque, tal vez, no con suficiente fuerza como para alarmar la conciencia de las Iglesias locales y de los católicos en general²⁷.

Hay diversas formas de testimonio profético. Las Iglesias pentecostales condenan el mundo y todas sus actividades, condenan la economía, la política y la cultura, porque todo está contaminado por el pecado, todo es idolatría. Por eso anuncian el fin de este mundo y el advenimiento inminente del reino de Dios. No asumen ninguna responsabilidad en relación

²⁶ Cf H. ASSMANN, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, 1989; H. ASSMANN (dir.), *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis 1991; F. HINKELHAMMERT, *Sacrifícios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José (Costa Rica) 1991.

²⁷ Cf Documento de Santo Domingo n° 179, 194-199. Cf R. OLIVEROS, *Visão da Pessoa Humana e da Sociedade*, en *Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral*, Vozes, Petrópolis 1993, 242-248. No se dejó oír un grito de alarma proporcional a la gravedad de la situación. La crítica del neoliberalismo se perdió en medio de otras muchas cuestiones.

con este mundo que ha abandonado a Dios y que Dios ha abandonado. Su mensaje es: «¡Salvémonos de este mundo. Huyamos lejos de él!».

En la tradición católica lo que predomina no es el testimonio de rechazo radical de este mundo. No todo está perdido en él; es posible un comienzo del reino de Dios en este mundo. Por tanto no se rechaza todo sistema económico, sea del tipo que sea. No se condena la presencia y participación en las realidades del mundo. Todo lo contrario, la Iglesia católica invita y anima a la acción para transformar el mundo, aunque sea sólo parcialmente. Desde esta actitud tiene la certeza de que ninguna economía concreta será totalmente justa, pero, por medio de los diferentes sistemas es posible un progreso hacia la perfección. No todo es igualmente pecaminoso.

Junto con la profecía, los cristianos participan actualmente del amplio movimiento que promueve la restauración de la ética. Asistimos a una reacción ante la radical emancipación de la economía —lo mismo que la cultura o la política— con respecto de la ética. Han surgido muchos movimientos que tienen por objetivo restablecer la ética en la vida pública.

Por tener una base más amplia que la Iglesia católica, el movimiento por la ética en la vida pública puede tener una repercusión mayor. Pues el modelo neoliberal lleva a cabo una publicidad que trata de aplastar cualquier tipo de pensamiento autónomo. Casi todos los medios de comunicación —televisión, radio, prensa y otras publicaciones— se dedican a exaltar el modelo neoliberal. En Latinoamérica ya no hay, prácticamente, diversidad de opiniones. No hay una imposición legal de un pensamiento único, sino una imposición de hecho.

En la práctica se ha anulado la libertad de expresión. Todos los medios de comunicación han caído en manos de grupos que se identifican con el modelo económico que se quiere establecer. Ya no hay diálogo porque no hay interlocutores. Los adversarios de este modelo, los críticos, se ven condenados al aislamiento por no tener acceso a los canales de trans-

misión. Desde el punto de vista de la comunicación, estamos llegando a una sociedad totalitaria en la que sólo existe un único modo de pensar y de la que ha desaparecido la crítica.

Por eso es conveniente que, en nombre de la ética, se desarrolle un movimiento de crítica de la sociedad establecida. En este sentido hay que tomar conciencia también de que, para lograrlo, será muy difícil tener acceso a los medios de comunicación de masas.

La debilidad del movimiento por la ética es que ha nacido, en gran medida, como reacción ante los escándalos de personas implicadas en casos de corrupción: la campaña contra el presidente Collor y la campaña de condena de los congresistas implicados en casos de corrupción. Los «casos» concretos conmocionan a la opinión pública más que las inmorales estructurales y permanentes. Por eso, la participación en los movimientos a favor de la ética en la vida pública constituye un imperativo que va contra corriente.

¿Es suficiente luchar por la ética?

La gran mayoría de los programas políticos de los partidos de izquierda parece reducirse a una lista de valores éticos. Para llegar a la realidad, la ética necesita pasar por los programas políticos y todo programa político incluye un programa de intervención en la economía. No es tarea que nos corresponda proponer aquí un programa económico. No obstante, a título de sugerencia, y sin reivindicar derecho alguno de hacer propuestas concretas, sino simplemente para llamar la atención de los lectores cristianos, vamos a presentar aquí algunas de las orientaciones que sugiere Jorge Castañeda, que es, sin duda alguna, uno de los más cualificados y clarividentes observadores de la América Latina de los 90.

Cualquier programa concreto ha de partir del hecho de la inserción de las naciones latinoamericanas en el mercado mundial. Incluso Cuba está haciendo esfuerzos para integrarse. En la actualidad es impensable que la economía de cualquier nación latinoamericana funcione al margen de la economía de mercado. Un programa político de izquierda ha de

partir de esta constatación. En la práctica, todos los partidos de izquierda de cierta importancia y con aspiraciones a llegar algún día al poder, aceptan este punto de partida.

Sin embargo, a medida que el mundo se integra en el mercado, empiezan a verse mejor las diferencias entre los diversos modelos de economía de mercado —el modelo de Estados Unidos no es el único, aunque en Latinoamérica, los medios de comunicación tiendan a extender el convencimiento de que no existe alternativa al modelo norteamericano—.

Entre este modelo norteamericano y el modelo europeo o el modelo asiático de Japón o Corea existen notables diferencias²⁸.

En el modelo europeo, la intervención del Estado en la economía es considerable. El Estado genera casi la mitad del producto nacional. Los trabajadores, por medio de los sindicatos y otras organizaciones, ejercen una profunda influencia en las decisiones de las empresas y en la economía nacional. Las desigualdades no están tan acentuadas y no hay una gran masa de pobres como la que existe en Estados Unidos.

Aunque Estados Unidos ejerza una fuerte presión en todo el continente americano —continente que quieren mantener bajo su tutela—, los Estados latinoamericanos pueden esgrimir algunos argumentos. Pueden juntarse a los demás continentes del llamado Tercer Mundo para conseguir concesiones por parte del Norte. Existe un riesgo de globalización de la miseria. Los pobres del Tercer Mundo —cada vez más numerosos— acabarán por amenazar al Primer Mundo. Antes o después cruzarán sus fronteras (no será posible mantenerlas siempre cerradas, en el caso de que llegue el día en que millones de hambrientos quieran forzar las puertas de los países de la abundancia). El espectacular crecimiento de la pobreza amenaza la tranquilidad de los ricos, que podrían llegar a estar dispuestos a hacer algunas concesiones.

Por otra parte, desde el punto de vista de la ecología, las

²⁸ Cf J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada*, 356-367.

naciones ricas necesitan de la colaboración de las naciones pobres. Éstas podrían poner condiciones y exigir compensaciones.

En definitiva, las explosiones sociales que una pobreza extrema podría llegar a despertar, pueden perturbar toda la economía mundial. Ante la problemática vivida en México, Estados Unidos se ha asustado. Si se llegara a cerrar el mercado mexicano y el país se viera envuelto en una guerra civil, Norteamérica sufriría las consecuencias. Cuando la represión en Haití aumentó el número de fugitivos en busca de refugio que invadieron las costas norteamericanas, el gobierno de Washington reaccionó y tuvo que exigir la salida de los militares del país caribeño.

Por eso, los países del Sur disponen de ciertos medios de presión para hacer que las naciones más poderosas acepten los cambios y dejen de imponer sus políticas desde el exterior.

Incluso en el marco de las actuales relaciones internacionales, las naciones latinoamericanas pueden conquistar una cierta autonomía y definir su propio modelo de economía de mercado²⁹.

¿Cuáles habrían de ser las líneas principales de un programa económico de izquierda en la actualidad? Castañeda propone tres principios que parecen bastante obvios.

El estado del bienestar

El requisito fundamental de una política de izquierda tiene que ser la promoción de los pobres³⁰. Esta propuesta no es

²⁹ Cf Ib, 367-372.

³⁰ Cf Ib, 379-382, véase también 113-150; P. VUSKOVIC, *Economía y crisis*, en P. VUSKOVIC y otros, *América Latina hoy*, Siglo XXI, México 1990, 19-63; J. M. CAMARGO, *Distribuir para crecer. Propostas para un gobierno popular e democrático*, en C. BENJAMIN y otros, 1994. *Idéias para uma alternativa de esquerda à crise brasileira*, Dumará, Río de Janeiro 1993, 103-121.

exclusiva de la izquierda. Es de todos los que asumen el deber humano de la solidaridad social. Es una prioridad de los católicos desde que el episcopado latinoamericano proclamó la opción preferencial por los pobres. Lo que sucede es que los partidos de derecha no tienen esta prioridad —aunque no dejen de proclamarla en sus discursos como exigen hoy en día las campañas políticas—.

Es verdad que, en el mundo de hoy, se dirigen muchas críticas contra el *estado del bienestar*, tanto en Europa como en Estados Unidos, y los medios de comunicación amplían y divulgan estas críticas en América Latina. Como si el *estado del bienestar* fuera un obstáculo para el crecimiento económico. Se quiere hacer recaer sobre los pobres la culpa de los problemas económicos mundiales. Sin embargo, ¿quién ha «fabricado» a los pobres, sino el modelo económico que se ha implantado?³¹

El discurso contra el *estado del bienestar* va por delante del de los privilegiados quienes, además de sus privilegios, todavía querían el dinero de los pobres. Que el *estado del bienestar* exija solidaridad por parte de los más privilegiados, es evidente. ¿Acaso no se apoya en la solidaridad el fundamento de cualquier programa ético para la economía?

En Latinoamérica se critica al *estado del bienestar*. Sin embargo, hasta la fecha, todavía no se ha establecido en ningún país, a no ser de un modo muy fragmentario, quedando fuera del alcance de los más pobres y proporcionando servicios muy precarios³².

³¹ Las críticas al Estado del bienestar y a cualquier intervención de tipo estatal fueron asumidas incluso por los defensores de la «teología del capitalismo» que presentan el mercado como el único camino posible para la opción preferencial por los pobres, en especial Michael Novak y Peter Berger. Cf A. L. SHERMAN, *Preferential Option. A christian and neoliberal Strategy for Latin America's Poor*, Eerdmans, Grand Rapids 1992.

³² Las críticas se refieren, sobre todo, a la administración de los servicios sociales por parte del Estado. De ahí no se puede concluir que el Estado no tenga que intervenir. El Estado no tiene por qué administrar

El ejemplo de Cuba pone de manifiesto que es posible organizar una educación popular gratuita con buen nivel, un sistema de sanidad y vivienda que atienda a todos. Además, es posible organizar un seguro de desempleo y un sistema de pensiones. Es posible luchar contra la corrupción que desvía fondos destinados a los programas sociales y crear una administración honesta y eficaz. La corrupción viene de arriba, de grupos acostumbrados a vivir como parásitos de los gobiernos, desviando fondos públicos³³.

El objetivo del bienestar va en contra de las corrientes actuales. Se opone a la voz común de los medios de comunicación. No obstante, el conjunto de la población puede llegar al convencimiento de que es posible y necesario. Es preciso que las Iglesias no se dejen llevar por una propaganda desenfrenada. Corresponde a los cristianos mantener la lucidez y resistir a las insinuaciones de los corruptos.

La reforma tributaria

No se trata de implantar una reforma fiscal cualquiera, sino una reforma que obligue a pagar a los ricos. Cualquier proyecto de bienestar supone contar con recursos.

¿De dónde van a venir estos recursos?

necesariamente, sino que tiene que gobernar, es decir, determinar las condiciones de las iniciativas y las empresas privadas. Además, en la mayoría de los casos del Tercer Mundo, no existe en absoluto una iniciativa privada.

³³ La mayoría de las naciones del Tercer Mundo se sirve del Estado para crear las condiciones de una vida parasitaria. Los nuevos ricos son unos parásitos que viven al amparo de un Estado corrupto: especuladores, traficantes, contratistas, constructores. El Estado vende los cargos públicos y, por medio de ellos, concede el derecho de robar al pueblo. Cf G. CORM, *Le nouveau désordre économique mondial*, 26-29; 44-47; 69-84. En realidad, los abusos de que es objeto el Estado derivan de su debilidad. Quienes los llevan a cabo son los privilegiados que toman al Estado como rehén y cometen impunemente todo tipo de actos ilegales. El remedio no es «menos Estado», sino la construcción de un auténtico Estado.

Una parte puede venir de la renegociación de la deuda externa que se habría de llevar a cabo con mayor disponibilidad³⁴. Otra parte puede venir de la reducción de los gastos militares que, en el mundo actual, se han hecho cada vez más innecesarios e inútiles.

Pero la principal parte de recursos ha de venir de los impuestos. En Latinoamérica, los más ricos ponen en práctica toda una serie inimaginable de malabarismos para no pagar los impuestos. El principal tipo de imposición ha de ser directo: no sólo impuestos sobre el rendimiento, sino también sobre el capital que se posee. La reforma tributaria se encuentra en los programas de todos los partidos, pero los poderosos saben muy bien que va a quedar en papel mojado. De ahí la lucha por un gobierno con voluntad para hacer la reforma tributaria y con intención de dotarse de los medios que la puedan aplicar³⁵.

La reforma tendrá que cobrar también de las economías informales, que no dejan de ser más que un medio que se han inventado los comerciantes para no tener que pagar impuestos.

³⁴ El problema de la deuda externa permanece intacto después de más de una década de debates. Cf F. HINKELHAMMERT, *La deuda externa de América Latina*, DEI, San José 1988; *Enfoque teológico de la deuda externa*, Pasos 17 (1988) 11-19.

³⁵ Cf J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada*, 373-378. Hay una campaña extraordinariamente fuerte en Estados Unidos dirigida contra los impuestos sobre la riqueza. Sin embargo, no hay otro camino. Sin las aportaciones de la riqueza, es decir, sin una redistribución, la sociedad nunca podrá realizar las inversiones sociales imprescindibles. Durante cien años, las clases dirigentes del mundo occidental han aceptado unos impuestos elevados. Lo que sucede en el Primer Mundo es que ningún gobierno se atreverá a desmantelar el Estado del bienestar de un modo radical. El Estado del bienestar es algo del pasado que nadie discute en lo esencial. Lo que es objeto de debate son sus problemas. En el Tercer Mundo, sin embargo, el Estado del bienestar supondría una gran novedad. Si se empiezan a comentar todos los aspectos negativos antes de que se haya implantado, nunca se construirá un Estado del bienestar y, al final, se consolidará más aún la sociedad dual. La pobreza será la estructura fundamental de las sociedades del Tercer Mundo.

Una reforma tributaria supone acuerdos internacionales, especialmente con Estados Unidos. Para no tener que pagar impuestos, los ricos sacarán sus fortunas del país y las colocarán en otros países, sobre todo en Estados Unidos. Ya en este momento, la fortuna de los ricos latinoamericanos depositada en Estados Unidos supera el valor de la deuda externa. Tiene que haber acuerdos especiales entre naciones para gravar con tasas especiales a los capitales que huyan de sus países de origen.

La idea no es tan utópica. Castañeda recuerda que en la conferencia de Bretton Woods, en 1945, la primera propuesta que hizo el Tesoro de Estados Unidos, por medio del subsecretario Henry Dexter White, incluía, entre las condiciones para ser miembro del FMI, lo siguiente: «Los países han de estar de acuerdo en no aceptar ni permitir depósitos o inversiones procedentes de cualquiera de los países miembros, a no ser con permiso explícito del gobierno del país en cuestión». Sin algo semejante habrá una fuga de capitales, como de hecho ya existe. Y para evitar esta fuga, los gobiernos hacen la vista gorda y no cobran los impuestos. De este modo se quedan sin fondos con que promover cualquier política social³⁶.

La industrialización

Hay que llevar a cabo un proceso de industrialización. Algunos países aceptaron perder sus industrias (Argentina y Chile) para dedicar sus recursos a la explotación de las riquezas naturales. Sin embargo, sólo la industria aumenta el valor de las mercancías y, en el comercio, quien vende productos naturales siempre sale perjudicado. Además, para poder tomar parte en el contexto mundial hay que aprender tecnologías avanzadas que sólo se desarrollan en la industria.

³⁶ Cf J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada*, 376.

La industria tiene que producir para exportar. Así se hizo en Asia, mientras que en Latinoamérica, de modo equivocado, la industrialización se llevó a cabo para atender al mercado interno. Producir para exportar significa adquirir tecnología y, para esto, se necesita la formación más avanzada que exista en cada momento, es imprescindible entrar en la vía de la investigación científica y preparar generaciones nuevas que puedan competir con las más desarrolladas del mundo. La industria ha de aceptar el reto de la competitividad mundial³⁷.

Un país pequeño no puede especializarse en todos los ramos de la industria, ni en todos los campos de la tecnología punta. Cada nación habrá de escoger aquellos sectores en los que tenga mayores posibilidades para entrar en el mercado.

Una política de industrialización como esta supone una política de conjunto entre el gobierno y las empresas privadas. Un gobierno dispone de muchos medios para promover el tipo de industria que desee. Pero no lo puede hacer todo él solo. Tiene que contar con la iniciativa y la agresividad del sector privado.

Ningún programa económico cambiará de un día para otro la situación social. Pero esto no es razón para cruzarse de brazos esperando la venida del Anticristo o del juicio final. Se puede hacer algo, y hay que hacerlo.

Una política económica como esta puede salir al encuentro de una organización de la ciudad. Puede proporcionarles a los movimientos urbanos de liberación el interlocutor que necesitan. Esta política económica puede ayudar a los programas de acción urbana y complementarlos una vez que se ha ensamblado con ellos.

Claro está, esa liberación económica exige una nueva política y, por consiguiente, una liberación política. ¿Qué significa liberación política en el momento actual? Eso es lo que vamos a ver en el capítulo siguiente.

³⁷ Cf Ib, 382-391.

Ante la política se experimenta el desencanto tanto en Latinoamérica como en todo el mundo occidental en general. Como siempre, América Latina copia lo que se vive en el Primer Mundo. Hay una especie de cansancio, una falta de interés por parte de la juventud. Basta comparar la juventud universitaria de hoy con la de hace treinta años. La de nuestros días parece que no vive en este mundo. Los jóvenes viven encerrados en sí mismos, en sus grupos, en su cultura juvenil que los absorbe y los aleja del mundo real¹.

El pueblo siempre ha criticado y menospreciado la política. Sin embargo, parece que la crítica actual a la política es más que un juego social: esta ha caído en un auténtico des-

¹ El rechazo de la política en el Primer Mundo y, sobre todo, en Estados Unidos, es un fenómeno de gran alcance que deriva de un verdadero cambio cultural. La nueva clase dirigente de Estados Unidos marca la separación. Se ha denunciado tácitamente el «pacto nacional» que era el fundamento de la ciudadanía nacional. Los observadores más críticos constatan con claridad que no se trata de un fenómeno pasajero. Está vinculado a la evolución económica, pero también a las transformaciones culturales y de los medios de esta misma cultura. En Latinoamérica, las elites adoptan una actitud copiada de las elites del Norte. Viven culturalmente en Miami. Sería peligroso negarse a reconocer este hecho. Los latinoamericanos, porque acaban de recuperar la democracia, tienen miedo de aceptar y afrontar el hecho del desprestigio de la política. Sin embargo, querer ignorar los hechos sólo conduce a agravar el problema.

crédito. Los políticos están desprestigiados. ¿Se tratará, acaso, del resultado de una política sistemática por parte de los medios de comunicación que se dedican a destapar los escándalos de los políticos y de la misma política y que convierten esos escándalos en auténticos espectáculos, en diversiones públicas? ¿O, tal vez, pertenece a la naturaleza de los medios de comunicación ridiculizar todo lo que es público? Resulta difícil creer que los medios de comunicación sean realmente inocentes. ¿Por qué no denuncian, con la misma intensidad, los escándalos que se producen en las empresas privadas, y siempre denuncian los de la política? ¿Por qué denuncian lo que ganan los políticos y no lo que ganan los directivos y administradores de las empresas? En todo caso, las campañas de desprestigio contribuyen al descrédito de la política.

También existe un sentimiento de impotencia. La vuelta a la democracia creó muchas expectativas. Era como si hubiera llegado el comienzo de una nueva era. Parecía que todo era posible. Después de diez años de redemocratización, poco queda de tanto entusiasmo. Lo que sucede es que la vuelta a la democracia no fue resultado de una conquista del pueblo. Se trató, más bien, de una hábil jugada de las elites de siempre. Estas consideraron que ya no era conveniente prolongar por más tiempo las dictaduras militares que, por otra parte, ya habían perdido el apoyo internacional.

Se necesitaba un proceso de redemocratización. Pero esta redemocratización no significaba entregarle el poder al pueblo. El pueblo, que no había conquistado por sí mismo el poder, no se encontró más fuerte después de la vuelta a la democracia. Siguió siendo lo que había sido siempre: un pueblo débil. Las elites intelectuales de izquierda, no obstante, tenían ilusiones con respecto al cambio democrático. Muchos creían que eran ellos los que habían derrocado a los regímenes militares, lo que no era cierto. Ahora, ante la evolución real de la nueva democracia, prevalece un sentimiento de impotencia. Esta es la razón del poco peso político de los partidos populares o izquierdistas en todo el continente.

Muchos han abandonado la política para refugiarse en su propia subjetividad. Han descubierto sus problemas psicológicos, sus necesidades personales. Han llegado a la conclusión de que la política les hizo perder mucho tiempo y tratan de recuperarlo. Muchos han quedado marcados durante los regímenes militares y ya no tienen fuerzas para meterse de nuevo en conflictos. Quieren paz y alegría.

Además de todo esto hay un elemento relacionado con la cultura latinoamericana. En América Latina, la política entusiasma cuando se convierte en algo trágico y heroico².

De ahí la fuerza del mito de la guerrilla. Fue increíble la repercusión que, en medio de la clase intelectual, tuvo la guerrilla cubana —y después la guerrilla nicaragüense—. Incluso quienes nunca imaginaron encontrarse en medio de *Sierra maestra*, vibraban y se entregaban a una idea semejante. Delante de las hazañas heroicas desaparece todo espíritu crítico. Lo que tiene que ver con los guerrilleros se justifica y se sacraliza.

Ahora bien, después de las elecciones en Nicaragua, después de los acuerdos de paz en la república de El Salvador, después del inevitable ocaso de la revolución cubana, víctima de su antigua dependencia de la Unión Soviética, ya no hay guerrillas. En la izquierda existe el convencimiento de que la guerrilla no podía durar más, que se ha acabado totalmente.

² No hay proporción entre los movimientos revolucionarios armados que han surgido en América Latina entre 1956 y 1990 y el impacto que causaron en la conciencia de la juventud y de muchos adultos. Sólo unos pocos miles de personas han entrado a formar parte de la guerrilla, pero han sido millones los que se han sentido identificados con esos pocos. Los repetidos fracasos no consiguieron disminuir el fervor, antes bien contribuyeron a exaltar a los revolucionarios, hasta que los mismos guerrilleros se convencieron de que ya no tenían futuro. Cf J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada. Intrigas, dilemas e promesas da esquerda latinoamericana*, Companhia das Letras, São Paulo 1994, 55-112. Toda la literatura de aquel tiempo identificaba la liberación con la guerrilla. En algunos casos, esta identificación se convirtió en una trampa. La teología de la liberación fue condenada porque se la confundía mentalmente con la guerrilla. De nada sirvieron las negaciones y los desmentidos.

Sendero Luminoso en Perú no convenció a causa de su crueldad excesiva y de su falta sistemática de moralidad. El mito requiere guerrilleros buenos, defensores de la justicia, vengadores de los pobres, como los Tupamaros de antaño en Uruguay.

Es verdad que, en estos últimos tiempos, tenemos a los zapatistas y al subcomandante Marcos. Pero se trata de un fenómeno nuevo que todavía no ha sido asimilado por el inconsciente colectivo. El subcomandante Marcos no quiere destruir el Estado mexicano, no quiere conquistar el poder para fundar un Estado justo y santo. Tiene unos objetivos más limitados. Su guerrilla no es una auténtica guerrilla, sino una maniobra para atraer a los medios de comunicación y, sobre todo, presionar a Estados Unidos. Se trata de otro tipo de política, que todavía no se ha entendido del todo.

Puesto que el mito de la guerrilla se encuentra vacío, en estado de hibernación, ¿qué es lo que podría despertar el entusiasmo en la política?

Hubo un equivalente trágico-heroico en la lucha contra las dictaduras militares y por la democracia. Hubo muchos mártires que murieron, que fueron torturados, encarcelados, exiliados. Las masas vibraron —y, más aún, los intelectuales— con la campaña por el «no» en Chile o con la campaña *pelas diretas já* de Brasil. Eran retos a las dictaduras, gestos heroicos.

Hoy en día, la política ha perdido su sentido trágico y su heroísmo. Con los procesos a los corruptos, ha caído en el espectáculo. Nadie vibra con esas comedias que divierten durante un momento, pero que después dejan un sabor amargo, que crean descontento ante la política.

El mito de la guerrilla es tan fuerte y la necesidad de lo trágico tan constante en la historia latinoamericana, que podemos suponer que reaparecerá la «violencia». El mito de las armas florecerá de nuevo. La paz no ha sido nunca un ideal que haya entusiasmado tanto como la guerrilla. Los héroes populares son héroes de guerra y no héroes de paz. El mito

de la guerrilla, es decir, del héroe que venga las humillaciones del pueblo, que se pone al frente de los pobres para luchar en su nombre, tiene más fuerza y atrae más que la participación cotidiana en la vida de la ciudad o del Estado, atrae más que la militancia diaria.

Las elecciones en Brasil —incluso las de 1994— nunca han despertado un verdadero entusiasmo popular. Hoy, la guerrilla no está ya de actualidad. Ante este panorama, sin embargo, sigue siendo un deber de los cristianos participar en la política, aunque sea tediosa, rutinaria y no tenga unos objetivos tan amplios como los de la liberación total. ¿Cómo se puede vivir una política sin heroísmo?

Los tres objetos fundamentales de la política —nación, Estado y democracia— han sido importados de Europa o de Estados Unidos. Pero son realidades que, hasta el presente, nunca se han aclimatado bien en América Latina. Responden a proyectos —que resultan de una larga historia— que no coinciden exactamente con las aspiraciones del pueblo. Tanto la nación, como el Estado y la democracia suponen un desafío. ¿Acaso conviene implantar estas instituciones en el suelo latinoamericano a pesar de tanta resistencia, principalmente inconsciente? Y si la respuesta fuera positiva, ¿cuáles serían los caminos más adecuados?

LA NACIÓN

Lo que ha sucedido en Europa oriental inmediatamente después de la caída del imperio soviético, ha puesto de manifiesto hasta qué punto el proceso de formación de las naciones es lento, difícil, está lleno de obstáculos. El imperio soviético se desintegró y afloraron nuevamente todos los estratos por los que había discurrido la historia. Resucitó toda la historia de Europa del Este. Reaparecieron decenas de naciones que todavía no estaban bien formadas cuando se vieron interrumpidas por guerras, conquistas y dominaciones. Las tragedias

de Europa oriental vinieron a completar la lista de tragedias de las naciones africanas y asiáticas.

Este movimiento de formación de naciones tiene raíces profundas, parece inevitable. Pero suscita una enorme cantidad de problemas. El mayor es el enfrentamiento entre naciones vecinas que reivindican el mismo territorio o la misma población. Surge ahí el conflicto entre las diversas expectativas de naciones irreconciliables.

En comparación con ellas, las naciones latinoamericanas parecen ser más estables. Los conflictos entre países vecinos no son tan graves como en aquellas naciones —en las que siguen existiendo luchas cruentas—. La formación interna de las naciones por la integración de todos sus habitantes parece más adelantada en América Latina que en los países a que hemos aludido más arriba. No obstante, todavía queda mucho por hacer en las naciones latinoamericanas. El modelo que se ha implantado en ellas proviene de Europa y de Norteamérica. Se ha copiado y se quiere copiar en todo a las naciones occidentales. Pero la realidad se resiste y el resultado final es un híbrido entre nación y lo que queda de las estructuras anteriores.

Ahora bien, Latinoamérica se enfrenta con la tarea de construir sus naciones, en el momento en que las naciones más adelantadas están empezando a padecer un proceso de desintegración. Las naciones latinoamericanas están empeñadas en la construcción de un modelo que está siendo combatido y criticado en otras latitudes. A continuación trataremos de analizar las crisis por las que atraviesa «la nación» y las repercusiones que esto tiene en América Latina.

La nación y la mundialización de la economía

En el mundo de hoy, excepción hecha de Estados Unidos, no hay ninguna nación que sea capaz de controlar la evolución de su moneda. Gracias a los ordenadores, los capitales

circulan a diario de un país a otro con la finalidad de especular. Son cientos de miles de dólares los que circulan constantemente en busca de mayores beneficios. De esta manera, se puede llegar a desestabilizar una moneda³. Los latinoamericanos que, movidos por el neoliberalismo, aprendieron a atraer capitales especulativos, se están dando cuenta de las consecuencias de este juego. De repente, las monedas de que disponen se les pueden escapar de las manos. Esto fue lo que sucedió en México.

Las multinacionales, compuestas por empresas industriales y de servicios, se dedican a hacer transferencias de fondos de un país a otro, sin que ninguna nación pueda averiguar qué es lo que está sucediendo. Buscan siempre los países que más y mejores ventajas ofrecen, aquellos donde los impuestos sean más bajos —o donde se puedan eludir—. Buscan el refugio de los paraísos fiscales. De este modo, las multinacionales no contribuyen, como sería su deber, al bien de las naciones donde se instalan. Gran parte de la actividad de las empresas queda muy lejos y al margen de la fiscalidad de las naciones.

Además, las multinacionales presentan sus exigencias y reivindican privilegios para instalar sus fábricas. Ya que dan trabajo, piden compensaciones y a veces consiguen unas ventajas desorbitadas. Las naciones acaban por capitular ante su arrogancia⁴.

³ Cf P. F. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista*, Sudamericana, Buenos Aires 1993, 122ss (existe una edición en España: Apóstrofe, Barcelona 1993); P. KENNEDY, *Preparing for the twenty-first century*, Fontana, Londres 1993, 128-132 (trad. esp., *Hacia el siglo XXI*, Plaza y Janés, Barcelona 1995); I. WARDE, *La dérive des nouveaux produits financiers*, *Le Monde diplomatique* (julio de 1994) 26-27; M. BÉAUD, *Le basculement du monde*, *Le Monde diplomatique* (octubre de 1994) 16-17.

⁴ Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, Vergara, Buenos Aires 1993, 114-122.

El problema de la deuda externa ha puesto públicamente de manifiesto la situación de dependencia en que se encuentran las naciones del Sur. Dependen del FMI y del Banco Mundial —organismos en los que siempre prevalecen los intereses estadounidenses—. El FMI impone las propuestas neoliberales y contribuye a reducir drásticamente los programas sociales. Los gobiernos nacionales que recurren a estos organismos no pueden elaborar con libertad los presupuestos de sus Estados, tienen que contar con la aprobación del FMI.

Por otro lado, nada consigue frenar la invasión de la cultura norteamericana, que crea un ambiente de receptividad ante todo lo que viene de Estados Unidos. Se forma una opinión pública que no toleraría ningún conflicto con Estados Unidos. La condición previa de toda política es la alineación con Estados Unidos⁵.

Norteamérica tiene miedo a los nacionalismos. Denuncian cualquier fenómeno que les pueda parecer un intento de nacionalismo y lo atacan inmediatamente, exigiendo una rápida reacción de los gobiernos. De este modo, la nación no puede llegar a madurar y asumir su propio destino de manera autónoma.

Los ciudadanos

La mayor deficiencia que tienen las naciones latinoamericanas es la falta de ciudadanos. Sólo una pequeña minoría acompaña la vida nacional. La gran mayoría de las masas populares —del campo o de la ciudad— no está informada

⁵ Cf M. CHOSSUDOVSKI, *Les ruineux entêtements du Fonds Monétaire International*, *Le Monde diplomatique* (septiembre de 1992) 28-29. El mismo Banco Mundial está preocupado por la pobreza, pero no logra cambiar de estrategia. Cf *Assistance strategies to reduce Poverty*, 1990; *Marking Adjustment Work for the Poor*, 1990.

y ni siquiera entiende lo que sucede. Cuando llegan las elecciones, confían en sus elites tradicionales. La participación efectiva es muy pequeña. Los analfabetos, los indígenas, los parados o los subempleados consideran la política como un espectáculo que divulga la televisión. No tienen conciencia del juego político. No tienen aspiraciones políticas y, por esta razón, no se identifican con ningún partido que represente sus aspiraciones y defienda sus intereses⁶.

Convertir en ciudadanos a los habitantes, este es el reto. Recientemente ha habido movimientos, como el de Betinho, que se propusieron esa meta. La nación llega a ser fuerte y a estar unida cuando cuenta con una población de ciudadanos capaces de entender y asumir en conjunto las tareas comunes relativas a la convivencia, contribuyendo eficazmente en la construcción de la voluntad de vivir juntos, constituyendo un proyecto nacional.

En una sociedad dual, la nación sigue siendo débil. Las naciones que tienen minorías fuertes o mayorías indígenas cuentan con un problema añadido: los indígenas nunca van a formar la nación que se les impone. En estas circunstancias, ¿sería posible formar un conjunto político que respetara los derechos de los pueblos indígenas? ¿Qué tipo de nación sería?

En Brasil existe una separación entre las elites, que pertenecen al mundo occidental desarrollado, y las masas populares, que pertenecen al Tercer Mundo. ¿Cómo construir una nación con poblaciones y culturas tan diferentes? La nación nunca puede ser algo sólido, mientras que no se haya superado esa dualidad tan radical.

El primer objetivo de la política es constituir la nación, tarea que, hasta el momento presente, está inacabada⁷. Las

⁶ Cf B. BADIE, *L'État importé*, Fayard, París 1992, 116-121.

⁷ Los regímenes militares proclamaron su intención de formar una nación. Pero quisieron formarla a partir de grandes proyectos económicos que no integraban la gran masa del pueblo brasileño. Los grandes

naciones latinoamericanas son muy desiguales al respecto. En general, podemos afirmar que son más consistentes que la mayoría de las naciones africanas, asiáticas o de Europa oriental. Sin embargo, esta tarea está todavía por realizar.

EL ESTADO

El mayor problema que existe en Latinoamérica es la debilidad del Estado. En el Primer Mundo, en los 80, se desarrolló una inmensa campaña neoliberal contra el Estado, que pretendía reducir al máximo su papel, como si el Estado fuera el gran obstáculo que impedía el crecimiento de la economía. Como sucede siempre, la ideología que domina en el Primer Mundo, tiene consecuencias nefastas en América Latina. Este es el caso de la campaña contra el Estado.

La crítica al Estado-empresario

Con excepción de Gran Bretaña, donde comenzó el proceso de industrialización, o de Estados Unidos, donde se desarrolló casi sin competencia —debido a la distancia geográfica—, en el resto de países la industrialización nació por medio del estímulo o por iniciativa del Estado y al amparo de rígidas leyes proteccionistas. Actualmente los neoliberales, Estados Unidos y el FMI, quieren que las naciones que apenas están comenzando su proceso de industrialización abran sus fronteras comerciales a todos los productos provenientes

proyectos no fueron capaces de construir la nación. Por eso en los países del Tercer Mundo no es posible, de momento, la realización de un «pacto nacional». Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 262-273. Jorge Castañeda defiende la creación de un «pacto nacional» para las naciones latinoamericanas; cf J. CASTAÑEDA, *Utopía desarmada*, 391-395. Que en Latinoamérica «la nación» esté todavía en proceso de construcción se puede ver en las pp. 226-248.

de naciones industrializadas hace tiempo. Esto equivale a matarlas en el paritorio.

En el s. XX el Estado incrementó mucho su participación en la producción. No sólo se hizo cargo de buena parte de las infraestructuras (carreteras, ferrocarriles, aviación, transporte marítimo, comunicaciones, correos, telégrafo, teléfono, radio, televisión), sino que también levantó industrias básicas o de tecnología avanzada, nacionalizó bancos o compañías de seguros. En Europa llegó a hacerse cargo de casi la mitad de la producción de bienes o de servicios dentro de una estructura capitalista. El Estado socialista asumió la casi totalidad de la producción.

Además de todo esto, el Estado asume —en mayor o menor medida, dependiendo de los lugares— la planificación de la economía. Su influencia va a ser determinante en la orientación de estos países. La planificación estatal ha existido —y existe todavía— en Europa, mucho más en Japón y en los dragones de oriente, aunque siempre en colaboración con el sector privado.

A partir de los 70 comienza la crítica del Estado-empresario. En la práctica, esta crítica será llevada a cabo por el gobierno de Margaret Thatcher en Gran Bretaña y por los gobiernos Reagan-Bush en Estados Unidos, aunque aquí la participación del Estado en la producción haya sido siempre mucho más modesta. Desde entonces no han callado las voces que gritan pidiendo «menos Estado» y la privatización de las empresas públicas.

Las críticas denuncian la supuesta incapacidad empresarial del Estado. Sin embargo, generalmente las empresas estatales funcionan bien y solamente son deficitarias cuando tienen que ofrecer servicios a bajo precio, lo que viene a ser una forma de redistribución del producto nacional y no es consecuencia, en absoluto, de una mala administración. Puede haber empresas estatales mal administradas, como también hay empresas privadas mal administradas.

Se critican los monopolios estatales. Pero los mismos que

critican, lo que quieren es que el monopolio del Estado pase a manos de una empresa privada. Esto empeoraría la situación.

Se critican las interferencias de los políticos en la gestión de las empresas estatales, pero esto depende de la fuerza del gobierno.

Los Estados europeos, con la excepción de Gran Bretaña, han sido, hasta ahora, mucho más prudentes a la hora de privatizar. La privatización en Latinoamérica se ha hecho en serio y las propuestas neoliberales se han tomado al pie de la letra. Chile y Argentina se han lanzado con entusiasmo a las privatizaciones, como si estas fueran acciones públicas de salvación. Hasta el presente, las privatizaciones no acaban de convencer. En Brasil, muchas de las privatizaciones llevadas a cabo hasta hoy han sido casi regalos al sector privado. Todavía no se sabe cuál será su futuro, pero la presión por parte de los empresarios es muy fuerte —empresarios que quieren, como de costumbre, aprovecharse del Estado—.

En el futuro no se podrá contar con el sector privado nacional y, menos aún, con las multinacionales o con inversores extranjeros para llevar a cabo un plan coherente de una industrialización razonable. Sólo el Estado puede proyectar y coordinar un plan de industrialización a largo plazo, capaz de cambiar sensiblemente la situación económica del país. Y esto, a pesar de los gritos de los economistas liberales. No se puede confiar el futuro de la economía a los economistas.

El crecimiento de las llamadas «treinta gloriosas» experimentó un brusco frenazo en la década de los 70. El desempleo creció sin cesar hasta alcanzar del 12% al 15% de la población activa en las naciones industrializadas. Se le echaron las culpas al Estado. Sin embargo, la causa del desempleo está en la dinámica propia de la sociedad capitalista y en los cambios técnicos de la tercera revolución industrial. Las empresas privadas crean todavía un mayor desempleo. Por tanto, los Estados latinoamericanos no tiene por qué ceder al chantaje de los economistas.

G. Clémenceau, presidente del gobierno francés durante la I Guerra mundial, decía que la guerra era una cosa demasiado seria para confiársela a los militares. Del mismo modo tenemos que decir que la economía es algo demasiado importante como para ponerla en manos de los economistas. La política determina las metas y la economía decide los medios en función de las metas que hayan escogido los políticos⁸.

La crítica del estado del bienestar

A partir de los 70 comenzó la crítica del *estado del bienestar* proveniente del sector privado y de los ricos. Esta crítica también comenzó en Gran Bretaña, que contaba con el sistema más completo, y en Estados Unidos, donde la mentalidad de las clases dirigentes nunca estuvo de acuerdo con los programas de ayuda a los pobres⁹.

Los argumentos aducidos no son nada originales. El *estado del bienestar* estaría creando un pueblo pasivo, sin iniciativa, que vive de las ayudas del Estado, sin hacer nada. La política social no sería un remedio para la miseria, más bien sería la causa misma de la miseria porque alejaría a las personas del trabajo y de la responsabilidad personal. Los gastos destinados a seguros sociales serían una carga insostenible, y otras afirmaciones semejantes. En Latinoamérica, donde los sistemas de seguridad social apenas funcionan, se repiten estos mismos argumentos.

Los problemas han surgido fundamentalmente porque la medicina científica es cada vez más cara y porque el desempleo ha aumentado muchísimo. Sin embargo, el *estado del*

⁸ Cf J. R. TAUILE, *Estado e desenvolvimento capitalista. Propostas para un projeto contemporâneo*, en *Alternativa de esquerda à crise brasileira*, 171-195.

⁹ Cf *Le Monde diplomatique*, Manières de voir 22 (mayo de 1994) *Europe, l'utopie blessée*.

bienestar es el único modo inventado hasta el momento para traducir a la práctica la solidaridad social —al menos hasta cierto punto—. Para los cristianos es «la niña de sus ojos».

En la práctica —a pesar de las críticas o de los discursos políticos, de las promesas hechas a los electores de derecha—, los países del Primer Mundo todavía no han modificado sensiblemente sus programas sociales, aunque sobre ellos se cierna la amenaza. Los ciudadanos se mantienen en estado de alerta¹⁰.

En Latinoamérica los economistas de derecha tienen más poder y, de hecho, están consiguiendo reducir los gastos sociales. Las medidas de reducciones presupuestarias afectan en primer lugar al ámbito de gastos sociales.

Latinoamérica se encuentra en una situación en la que el *estado del bienestar* todavía está por construir. La propaganda neoliberal quería sustituirlo por un sistema de seguros privados. Esto implicaría, como consecuencia, que todos los que están excluidos del mundo del trabajo también se verían excluidos de los servicios sociales. El neoliberalismo ha llevado a cabo la propaganda del sistema estadounidense, sistema que ha generado una masa de pobres incompatible con un Estado que se suponga civilizado.

La descentralización del Estado

Los Estados federales siempre han seguido una práctica de descentralización; no están tan sometidos a los defectos del centralismo. Sin embargo hay estados federales que sólo existen en el papel, como Brasil, porque la mayoría de los Estados no pueden subsistir sin la ayuda del gobierno federal. Hoy

¹⁰ El problema es reducir el abismo que existe entre ricos y pobres, lo que no se podrá conseguir sin un sistema de impuestos progresivos. Los problemas del Estado del bienestar proceden del alejamiento de las clases dirigentes. Cf R. B. REICH, *El trabajo de las naciones*, 239-246.

en día hay una tendencia a repartir las responsabilidades del Estado, distribuyéndolas entre regiones o municipios. Sin embargo, en Estados que todavía están en vías de formación, como los de América Latina, una descentralización prematura puede impedir cualquier tipo de transformación. En muchas ocasiones, los poderes locales son mucho más conservadores que el poder central, están mucho más dominados por los caciques locales, están más sometidos al robo de los poderosos.

En el Primer Mundo se busca la descentralización para poder responder a las diversas aspiraciones locales y para romper, en cierta medida, con el anonimato del poder central. En América Latina el gran problema es la debilidad del Estado central, la debilidad, incluso, del mismo sentido de Estado¹¹.

La fuerza y la debilidad del Estado

Hace treinta años, la política se encontraba en el centro de las preocupaciones de los intelectuales latinoamericanos. Por política se entendía, en primer lugar, la conquista del «poder». Y el «poder» estaba en el gobierno. Se creía que, quien estaba en el gobierno, tenía el «poder» —y que ese poder le iba a permitir cambiar el mundo, imprimiendo en la sociedad el rumbo que quisiera—¹².

En la práctica se ha descubierto que el gobierno no es el

¹¹ En el Tercer Mundo, las clases privilegiadas siempre han querido un Estado débil para poder saquearlo a voluntad. Cf G. CORM, *Le nouveau désordre économique mondial*, La Découverte, París 1993, 69-84.

¹² Se llegó a descubrir que el Estado no es todopoderoso. No puede dar una solución a todos los problemas. Esto es lo que puso de manifiesto la crisis de socialismo. Llega el momento en que, una intervención excesiva del Estado acaba por paralizar la economía. Cf P. F. DRUCKER, *Las nuevas realidades*, Sudamericana, Buenos Aires 1990, 95-117 (existe una edición en España: Edhasa, Barcelona 1991³).

poder. El poder está más diluido, más escondido. Se identifica más con la oposición que con el cambio. En la sociedad, el poder más fuerte es el conjunto de fuerzas que tienden a mantener y consolidar el equilibrio entre las fuerzas de la sociedad. Para introducir cualquier cambio hay que hacer frente a la movilización de todas las fuerzas de conservación.

Los revolucionarios creen que pueden cambiarlo todo al mismo tiempo, que pueden hacer frente a todos los adversarios a la vez y mostrar todos sus objetivos al mismo tiempo. De este modo, o bien caen inmediatamente ante la coalición de todas las fuerzas conservadoras o bien se ven obligados a instaurar un Estado totalitario, es decir, basado en el terror de una policía secreta y en una inquisición permanente.

El que está en el poder sabe que sólo puede hacer frente a los problemas de uno en uno y que, para resolverlos, tiene que formar una coalición de fuerzas de modo que se aisle a un solo adversario. Y, a pesar de todo, introducir un cambio cuesta mucho.

Además, el gobernante tiene que contar con la existencia de una administración que puede llegar a detener cualquier cambio dejando sencillamente de ejecutar las órdenes y haciendo que todo se pierda en trámites y papeleos.

La sociedad actual es tan compleja que cualquier cambio que se quiera introducir provoca una infinidad de repercusiones y de reacciones en muchas ocasiones imprevistas. Quiere esto decir que cualquier cambio o transformación implica una serie de nuevos problemas. Tocar una pieza significa tener que moverlas todas y recomponer el equilibrio en el tablero.

En la actualidad, el Estado se ha debilitado por el debilitamiento mismo de la nación¹³. A todo esto todavía hay que añadir el debilitamiento que resulta de la degradación de la democracia, incluso de las más antiguas del mundo occidental.

¹³ La mundialización de la economía limita en gran medida la intervención del Estado en la economía. Gran parte de la actividad económica escapa al control del Estado.

En Latinoamérica el Estado es débil porque todavía no ha llegado a constituirse plenamente. Todavía el primer reto sigue siendo construir el Estado¹⁴.

Todavía impera el clientelismo. Las elites consideran que el Estado está al servicio de sus intereses particulares. Eligen a los mandatarios públicos para que ejecuten sus órdenes. No distinguen entre el bien público y el privado. Se dedican a saquear al Estado —como si este existiera para resolver las dificultades financieras de sus empresas, para financiar obras en sus propiedades, para mantener a su clientela política a base de favores y privilegios—. Se reparten los cargos públicos entre sí como si de tratara de un botín. Cada uno de los poderosos crea en torno a sí una corte de marajás y parásitos con cargo a los presupuestos del Estado. En estos momentos han acogido con entusiasmo la ideología de las privatizaciones; se han dado cuenta de que por ahí se abría una nueva vía para apropiarse de los bienes públicos.

Se mantiene la fachada de un Estado de derecho, gobernado exteriormente por leyes que obedecen al bien común, un Estado libre e independiente, sometido únicamente a la voluntad del pueblo expresada por medios democráticos. Exteriormente existe esta fachada y logra camuflar en buena medida los juegos reales de poder.

En realidad, se hacen las leyes de modo que siempre se prevea la excepción que exima a los poderosos. Si molesta una ley, basta proclamar una amnistía y todo vuelve a la tranquilidad¹⁵.

Las masas populares no constituyen una fuerza suficiente para imponer la racionalidad y objetividad que corresponde al Estado. La mayoría considera que la política no es más

¹⁴ Cf C. BUARQUE, *A revolução na esquerda e a invenção do Brasil*, Paz e Terra, São Paulo 1992, 39-82; P. GONZÁLEZ CASANOVA, *El Estado y la política*, en *América Latina hoy*, 62-122.

¹⁵ Cf G. O'DONNELL, *Sobre o Estado, a democratização e alguns problemas conceituais*, *Novos Estudos (CEBRAP)* 35, 123-145.

que eso: robar. Si no fuera para robar, ¿quién se interesaría por la política? Esto es lo que piensan. Por eso son tan indiferentes. Opinan que, de cualquier modo, el gobierno va a robar: ¡qué más da que sea este o el otro! Sólo salen de su letargo cuando surge un líder populista que renueva las esperanzas de poder luchar contra las elites tradicionales. Y, aún así, ¡cuántas desilusiones!

El Estado es pobre porque no consigue cobrar impuestos a los poderosos. Lejos de contribuir con la solidaridad social, los ricos le chupan al Estado sus escasos recursos, para ponerlos al servicio de sus políticas personales. Sin la colaboración de quienes tienen la riqueza, el Estado se ve obligado a tratar de mantenerse por medio de la venta de recursos naturales (petróleo en México o en Venezuela, cobre en Chile...) o por medio de impuestos indirectos.

Por esta razón, en Latinoamérica, el Estado todavía es, en buena medida, solamente una fachada. Visto desde fuera todo funciona de acuerdo con las modernas teorías acerca del Estado: el Estado elabora y promulga leyes y decretos, hace un presupuesto y un balance, el parlamento discute, vota, analiza, los tribunales aplican las leyes, la policía captura a los delincuentes y se aplica el derecho.

En la práctica, sin embargo, se les aplican las leyes a los pobres, mientras que los ricos sobornan a los funcionarios o llaman por teléfono al ministro; el presupuesto no se aplica y nadie sabe dónde va a parar el dinero; se concede la amnistía a los corruptos; los inocentes están en las prisiones, mientras que los delincuentes pasan por ser personas honradas; los poderosos no pagan impuestos. Si alguno de ellos tiene algún problema con las autoridades, basta con que pronuncie la fórmula mágica: «Pero, ¿sabe usted con quién está hablando?», y todo se resuelve al instante.

En estas circunstancias podemos reconocerle cierta validez a la crítica radical que el marxismo hace del Estado: el Estado es el medio por el que la clase dominante explota a los pobres. Marx se refería aquí a los Estados europeos de me-

diados del s. XIX. Esta crítica todavía vale, en gran medida, para los Estados latinoamericanos.

Para concluir, insistimos subrayando que, en América Latina, el Estado es débil. Fortalecer el Estado para emanciparlo de los poderes feudales, que lo mantienen prisionero de sus intereses particulares, es el gran objetivo y la gran meta de la política. Pero un Estado sólo puede ser fuerte si puede contar constantemente con el apoyo popular. Los Estados europeos llegaron a ser (relativamente) fuertes porque los gobiernos podían contar con partidos políticos fuertes que practicaban una vigilancia constante. En una democracia que no tenga partidos fuertes, no puede haber un Estado fuerte. Llegamos, de este modo, a la cuestión de la democracia. Ahí tenemos un nuevo problema. La democracia occidental de nuestros días ya no coincide con lo que está escrito en los libros de ciencias políticas.

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

Una de las cuestiones en que están de acuerdo todos los países latinoamericanos es la democracia. Tanto la izquierda como la derecha, todos quieren la democracia de modo incondicional. La democracia se ha convertido en un talismán intocable e indiscutible. Se la exalta, se le rinde culto, se convierte en punto absoluto de referencia. Detrás de tanto entusiasmo se encuentra, naturalmente, el recuerdo de los anteriores regímenes militares de Seguridad Nacional. Democracia significa el fin de las torturas, de las detenciones arbitrarias, de la policía secreta, de la clandestinidad. Es evidente que, como decía Churchill, aun con todos sus defectos, la democracia es mejor que todos los demás regímenes. Sin embargo, no está libre de defectos y, especialmente, en este momento, en el que está atravesando una profunda crisis que podría hacerla sucumbir —al menos en muchas naciones—.

a) Como viene siendo habitual en este s. XX, los Estados Unidos son los que abren camino. La democracia está en crisis porque se ha agotado la política. En la cultura occidental, en su etapa actual, la prioridad de la economía es absoluta. Ya no puede haber política, porque no hay diálogo, no hay libertad de opción. La economía se impone como la única norma, como el único valor absoluto, como el único punto de referencia definitivo. Ni el Estado ni el pueblo tienen libertad para poder determinar sus metas. El Estado y la política ya no tienen metas propias. El único objetivo es el crecimiento económico, la salud del sistema económico, la salvación del capitalismo. Nunca fue tan radical la dictadura de la economía. Aquí nos encontramos con un problema cultural, pues no sólo se trata de una imposición por parte de las elites económicas, sino que es todo el pueblo el que ratifica sus decisiones: la única meta existente es la económica. Por eso, todos los partidos acaban por tener el mismo programa. Esto es evidente en Estados Unidos, pero también en Europa, a partir de 1970, van desapareciendo poco a poco las diferencias entre socialistas y liberales: todos persiguen lo mismo. Todos se sienten obligados a lo mismo. Se trata de una voluntad que es más fuerte que una simple voluntad política, una voluntad colectiva muy enraizada en la cultura.

b) Debilitado y desposeído de su autoridad suprema, el Estado ya no tiene un proyecto global, ya no tiene metas propias. Los partidos están perdiendo su razón de ser —que consistía en elaborar un programa de gobierno, determinar unos objetivos—. El pueblo ya no se moviliza ante grandes causas. La política ha caído en el desprestigio, pues se contenta con servir a la economía. El Estado debilitado es despojado de su autoridad, al verse circundado de *lobbies* —grupos de intereses o de influencia que presionan para hacer valer sus intereses—. El gobierno está condenado a negociar constan-

temente acuerdos con estos grupos, perdiendo, cada vez más, parte de su autoridad. El bien común y los objetivos comunes experimentan un retroceso, en beneficio de intereses particulares. Los grupos económicos son especialmente voraces. Si en Washington su influencia es grande, se puede imaginar el peso que tienen ante Estados mucho más débiles. El Estado se convierte poco a poco en prisionero de los grupos de presión.

c) La libertad de expresión, concretada en la libertad de prensa, siempre ha sido la base de toda democracia. Gracias a ella puede haber transparencia, los ciudadanos pueden saber lo que hacen sus gobernantes, pueden criticar, reaccionar, conseguir que haya un cambio de rumbo. De este modo se formaba lo que se denomina «opinión pública». La opinión pública es el interlocutor del gobierno, la voz de la ciudadanía frente al Estado, la condición del diálogo político que constituye la democracia.

La evolución económica ha llevado a que se concentren en pocas manos todos los medios de comunicación. Los diarios disminuyen numéricamente. Las cadenas de radio y televisión forman redes. La información ha pasado a depender de unos pocos grupos que están controlados por pocos individuos. Ha cambiado el comportamiento de los medios de comunicación. También se están convirtiendo en grupos de presión. Además, dependen de los grupos económicos que los financian. Ante los poderes públicos, representan el papel de los *lobbies*. Ya no son la voz del pueblo, sino la de los grupos económicos que representan. Trabajan para que se llegue a un acuerdo entre los poderes económicos y el Estado. De este modo contribuyen al sometimiento del Estado a los grupos económicos. La opinión pública de la que informan ya no es la opinión espontánea de los ciudadanos. Los medios de comunicación, sobre todo la televisión, crean la opinión pública, la modelan a voluntad.

En este sentido, la televisión ayuda a destruir toda capaci-

dad de reflexión crítica. No ofrece argumentos, sino que presenta una serie de eslóganes que se repiten sin cesar y que acaban por penetrar en la mente de los televidentes. Al final, los medios de comunicación, lejos de ser la voz del pueblo, sirven para que el pueblo se declare incompetente y se someta a lo que dicen los gobernantes que, a su vez, están sometidos a los grupos económicos. Este esquema simplifica un poco las cosas, pero viene a representar en general lo que sucede en la práctica. Los medios de comunicación ponen y quitan gobiernos sin que, a la postre, nadie sepa exactamente qué es lo que sucede. De este modo desaparecen la opinión pública y la verdadera información. Los ciudadanos reciben datos y noticias que les condicionan en el sentido deseado, pero lo principal queda oculto.

Los medios de comunicación sirven para ocultar los acontecimientos y desinformar, más que para informar.

d) Los gobernantes pierden así toda capacidad para emprender cualquier programa de gobierno porque están constantemente vigilados por los medios de comunicación. Una vez que ha tomado posesión, el único objetivo del gobierno es el de ganar las siguientes elecciones. Se somete al control de los sondeos de opinión, de los índices de popularidad, del retrato de la realidad que ofrecen cada día los medios de comunicación. El gobierno cuida su imagen. No gobierna, se maquilla constantemente. El principio que sigue es: «¿Qué es lo que va a pensar la opinión pública?, ¿qué van a decir los *media*?». De ahí que no haya una política a largo plazo. Gobernar es sobrevivir dando la impresión de que se gobierna. Lo más seguro y conveniente es no hacer nada y hablar mucho, pero sin decir nada. En nuestros días hay cada vez más gobernantes que encajan con este estilo. La política se está convirtiendo en un narcisismo total: el político sólo se preocupa por el cuidado de su imagen. Ser es parecer.

e) Al mismo tiempo, los técnicos y la administración se

encargan del Estado. Los problemas son tan numerosos y tan complicados que los parlamentarios no cuentan con la capacidad suficiente como para conocer los hechos, entender de qué se trata, captar lo que hay detrás de las propuestas. Los políticos tecnócratas y administradores elaboran las leyes y decretos, aplicándolos cuando quieren. Los representantes del pueblo también piensan en las elecciones y se ocupan de su imagen. No importa tanto lo que hacen, sino lo que el pueblo cree que hacen.

f) La televisión ha convertido la política en un gran juego. Los políticos desfilan por la pantalla para pronunciar un montón de palabras vacías. Todos vienen a decir lo mismo, confundiendo al pueblo. La gente acaba por pensar que esto de la política no es más que un concurso televisivo como los demás. El contenido es lo que menos importa. Se trata de la rivalidad entre personas. Uno gana y el otro pierde. Es simple cuestión de suerte.

De este modo, la televisión contribuye a convertir la política en espectáculo alejado de la realidad. Ya no hay modo de informarse correctamente, desde el momento en que la información está manipulada. Todos los candidatos proclaman: «¡Votadme, porque soy el mejor!». Este «mejor» se justifica por ser el más fotogénico o por corresponder al esquema tipo de hombre o de mujer.

Además, para la televisión el tiempo pasa muy deprisa. Lo que ha pasado la víspera ya ha desaparecido. Nadie se acuerda de las promesas que pronunció el candidato. Se olvidan los discursos, se archivan inmediatamente después de las elecciones. Los proyectos no tienen continuidad. Lo que importa es ganar hoy; mañana ya se verá lo que se hace.

Los que actúan en el Estado se ofrecen como espectáculo y tratan de agradar al público. Aunque se haga poco, o a veces nada, para no crearse enemigos, lo que importa es dar la impresión de que se está haciendo algo. Los representantes del Estado viajan mucho, hablan mucho, dan lugar a no-

ticias. Ser noticia es lo que cuenta. La política democrática se ha convertido en espectáculo y ya no se ocupa de ninguno de los problemas de la sociedad porque no puede enfrentarse con nadie, no puede desagradar a nadie¹⁶.

A pesar de todo, el espectáculo ya no logra divertir al público. Hay concursos y juegos más interesantes. La consecuencia es el desprestigio de la política. Los griegos dirían que la democracia se ha convertido en demagogia: los políticos quieren agradar al pueblo y nada más.

En las democracias occidentales de corte más tradicional se tiende, por una parte, a la demagogia. Por otra, teniendo en cuenta el debilitamiento de la nación y del Estado, la democracia se agota y se vacía. Por tanto, se convierte en pura demagogia sin contenido, mientras que los poderes económicos multinacionales constituyen nuevos feudalismos mundiales que desafían a la autoridad de los Estados y pretenden someter a los pueblos a su capricho.

LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

En América Latina, después de dos décadas de dictadura militar en casi todas las naciones, la democracia se ha convertido en algo sagrado. Es un valor absoluto. Cuenta con defensores incondicionales a pesar de todas sus corrupciones. El miedo que dejaron los militares es tan fuerte que nadie se atreve a poner en discusión la nueva democracia. Se hace la vista gorda ante sus problemas o bien se atribuye a deficiencias personales de los gobernantes los defectos que se tiene miedo de descubrir en el sistema mismo.

El temor a los militares no es fundamento suficiente para implantar una verdadera democracia. En realidad, los países latinoamericanos tienen una herencia política que no fa-

¹⁶ Cf R. G. SCHWARZENBERG, *L'État spectacle. Essai sur et contre le Star System en politique*, Flammarion, París 1977.

vorece mucho a la democracia, exceptuando a Chile, Uruguay y Costa Rica. Además, las clases cultas son muy sensibles a las evoluciones de Occidente, de modo que, a las debilidades tradicionales de la democracia latinoamericana, hay que añadir las nuevas debilidades de las democracias occidentales. Todo esto basta para mostrar que la democracia está todavía muy lejos de haber triunfado. Tiene que hacer frente a obstáculos muy serios.

a) La vuelta de los militares a sus cuarteles no significa que hayan renunciado a su papel como último recurso —lo que, en Brasil, se ha dado en llamar el poder moderador— que siempre se atribuyeron. Ni siquiera en Argentina, donde cayeron en descrédito como consecuencia de la vergonzosa derrota en la guerra de las Malvinas, los oficiales de las fuerzas armadas abdicaron de su papel político. Podemos tener la certeza de que volverán cuando la crisis de las democracias sea más aguda. Como hicieron en el pasado, cuando las clases dirigentes se dieron cuenta de que el sistema democrático podía otorgar algo de poder real a los trabajadores, pedirán una intervención del ejército para mantener su dominio tradicional. Si este fue su modo de obrar en el pasado, no hay razón para que no vuelvan a hacerlo en el futuro.

b) Las clases dirigentes de la nación, inspirándose en el ejemplo de las clases ejecutivas europeas o estadounidenses, están hoy menos interesadas que nunca en un Estado democrático. Lo que puede interesarles en la democracia en un Estado débil. Si en la democracia hubiera un Estado fuerte, preferirían derrocar este sistema de gobierno¹⁷.

En el pasado, las elites se dedicaron a saquear al Estado. Para ellas, la justificación del Estado estriba en poder des-

¹⁷ Cf G. DUCATENZEILER-P. FAUCHER-J. CASTRO REA, *A democracia incerta. Argentina, Brasil, México, Peru*, Novos Estudos (CEBRAP) 34 (1992) 165-197.

viar fondos públicos hacia sus intereses privados. Dado que las clases medias o bajas se inspiran en el modo de actuar de las elites, el clientelismo todavía es la estructura fundamental¹⁸.

De todos modos, a las clases privilegiadas siempre les ha interesado un Estado débil. Por eso vibraron de entusiasmo al escuchar las teorías neoliberales que daban a sus prácticas tradicionales la apariencia de una mayor racionalidad económica.

En cualquier caso, si la democracia significa una mayor participación de las clases inferiores en el Estado, las elites no quieren saber nada de ella. Quieren una democracia en la que las empresas puedan imponer a los obreros las condiciones de trabajo que ellos quieran, sin ninguna interferencia por parte del Estado.

Se puede objetar que, en el s. XIX, las democracias occidentales también eran de tipo aristocrático y que siguieron siéndolo hasta 1914 ó, en cierta medida, hasta 1940. Las democracias verdaderas, con participación popular, empezaron a existir, de hecho, después de la II Guerra mundial. Chile, Uruguay o Costa Rica tienen unas democracias más antiguas que la mayoría de las europeas. Por consiguiente, podríamos pensar que basta esperar un poco y dar tiempo a las democracias latinoamericanas para que maduren y se consoliden. De hecho, esta interpretación se puede sostener. Puede ser que las democracias latinoamericanas se consoliden precisamente cuando las democracias occidentales entren en crisis. Esta posibilidad aumentaría si las clases dirigentes latinoamericanas no fueran tan sensibles a las variaciones de la sociedad occidental que quieren imitar. Si las elites tuvieran una mínima sensibilidad nacional o un sentimiento patriótico, aumentaría tal posibilidad. Pero, en la actualidad, estos grupos se dedican a imitar a la nueva clase dirigente del mun-

¹⁸ Cf V. FARIA, *A conjuntura social brasileira. Dilemas e perspectivas*, Novos Estudos (CEBRAP) 33 (1992) 103-114.

do occidental, mentalmente viven en un mundo cosmopolita: televisión, radio, prensa, educación en colegios privados, publicidad, todo exalta y fortalece la cultura cosmopolita y vuelve a las elites, así como a una buena parte de las clases medias, ajenas al resto del pueblo.

c) Las mayorías populares, salvo las excepciones mencionadas, no están en condiciones de participar activamente de la vida política, de modo tal que se pueda plantear una oposición a los intereses de las clases dominantes. No tienen formación suficiente, ni capacidad de organización. No disponen de medios de comunicación.

Cuando nacieron las democracias en Europa había periódicos populares, medios de información populares. Hoy en día, los medios de comunicación están al servicio del poder dominador de las elites e inculcan una cultura que, para las masas populares, es un simple y puro espectáculo sin participación activa.

Se crea así una «opinión pública» que difunde una ideología consumista y de ascenso social por medio de la posesión de bienes materiales que proporcionan confort y un cierto *status*. De este modo, los más pobres, alimentan más y más el deseo de tener en casa un televisor, un frigorífico, electrodomésticos, coche propio (o al menos una motocicleta). Para esta ideología la participación no es prioritaria. Es suficiente mantener la impresión de participación por medio del juego de las elecciones.

Las elecciones contribuyen más bien poco a la verdadera promoción de las masas populares, toda vez que las constituciones están redactadas de tal modo que uno de los poderes del Estado puede anular las decisiones de los otros llegado el momento en que tal decisión amenazara el *status quo*. Por otra parte, el Estado tiene pocos recursos. Una vez que ha subvencionado a las empresas concediéndoles todo tipo de ventajas, una vez que les ha pagado las deudas, que ha salvado a los bancos en quiebra y que ha urbanizado los ba-

rrios burgueses, ya no queda nada para obras de promoción popular que puedan realmente cambiar la situación.

Si no hay una democracia económica, la democracia política no es más que apariencia —como siempre ha sucedido en la historia—. Este es el mayor obstáculo para el desarrollo de una auténtica democracia.

d) Quiere imitar instituciones nacidas en otras tierras, surgidas en otras circunstancias, conduce inevitablemente al formalismo. Los intelectuales latinoamericanos, desde el principio, se dividieron en dos categorías opuestas: los que están a favor de imitar a Occidente y los que están en contra¹⁹.

Las instituciones políticas que definen las constituciones son especialmente artificiales. Tomadas al pie de la letra, las constituciones de los países latinoamericanos suelen ser mucho más avanzadas que las de los países con democracias tradicionales. Pero son constituciones elaboradas para ser apreciadas estéticamente, no para ser aplicadas.

El primer formalismo está en el Congreso: teóricamente sus señorías representan a los ciudadanos. En la práctica, para llegar a ser diputado hay que tener el apoyo de aparatos políticos importantes, capaces de recoger millones de votos reales. La inmensa mayoría de los congresistas no se sienten responsables ante el pueblo.

El poder ejecutivo está rodeado por todos los poderes económicos, tradicionales o modernos, aliados a las grandes familias de siempre. Lo moderno se alía con lo antiguo. Ambas tendencias conviven a la perfección, ya que se trata de promover y consolidar privilegios que todos ellos van a disfrutar. El poder ejecutivo lo puede todo, a condición de que defienda los intereses de las elites. Si se aparta de esta tarea, entonces no tiene poder alguno. No puede tener un apoyo popular porque este apoyo depende de los medios de comunicación.

En la actualidad, los medios de comunicación están lle-

¹⁹ Cf B. BADIE, *L'État importé*, 177-226.

vando a cabo una propaganda desenfrenada a favor del neoliberalismo, presentándolo como el único modelo racional. Se ridiculiza a quien no adopta la ideología oficial tomándolo por un ignorante.

En cuanto a los tribunales, los ciudadanos pobres difícilmente pueden acceder a ellos. Nunca podrán ganar una causa contra los poderosos. Las tarifas de los abogados son prohibitivas. Miles de pobres se pasan años esperando sin llegar al juicio, sólo porque no pueden costearse un abogado.

La práctica de imitación de Occidente ha llevado a consagrar a los tecnócratas, especialmente a los economistas, considerados como infalibles, incluso cuando se equivocan completamente en sus previsiones. El culto a los economistas es tan grande que llega a ejercer una verdadera dictadura en nombre de las ciencias económicas. En estos últimos años se ha *sacralizado*, en México, a Carlos Salinas de Gortari —hasta su vertiginosa caída—, a Domingo Cavallo en Argentina, a Hernán Buchi en Chile y, en Brasil, Fernando Henrique Cardoso ganó las elecciones por haber sido el mago que elaboró el plan Real.

A corto plazo, la imitación servil de las sociedades más ricas de Occidente provoca entusiasmos ilusorios. Después de algunos años, cualquier incidente provoca el derrumbamiento del sistema que se había importado y viene entonces la desilusión, que dura hasta que aparece la siguiente ilusión.

Todo este formalismo constituye la debilidad de la democracia. Por eso es inevitable que hagan su reaparición nuevos populismos autoritarios. Tras una cierta dosis de desilusiones, el país está preparado para sacrificar la democracia formal y confiar sus esperanzas a un líder carismático. En esta ocasión, después de gobiernos militares muy duros, todavía se mantiene el apego a la democracia. Pero, desde ahora, podemos prever que no durará mucho²⁰.

²⁰ «La corriente del nacionalismo popular está profundamente enraizada en la historia y en la tradición latinoamericana» (J. CASTAÑEDA,

En opinión de las clases bajas, todos los cambios a mejor han sido obra de los populismos. Las masas populares tienen poco que agradecerle a la democracia. Por eso estas masas no están tan apegadas a los regímenes democráticos. Un buen observador decía que el pueblo chileno —considerado como el más democrático de Sudamérica— es fundamentalmente monárquico: aspira a tener un rey nuevo y justo, atento a las necesidades del pueblo; quiere un jefe que mande. Las masas tradicionales prefieren un jefe activo y efectivo en lugar de una democracia que promete mucho y que cumple poco o nada.

Desde el punto de vista de la razón, es desalentador que la democracia sea tan débil, pero las realidades efectivas se muestran más decisivas en la historia concreta.

LA SOCIEDAD CIVIL

Últimamente ha vuelto a hacer acto de presencia el concepto de sociedad civil en Latinoamérica con cierta notoriedad y, en especial, en Brasil. Esto ha sido posible gracias a que los nuevos movimientos que actúan en nombre de la ciudadanía han alcanzado cierta importancia. Estos nuevos movimientos de ciudadanos suscitaron la siguiente cuestión: ¿Serían una nueva expresión de la sociedad civil? ¿Acaso esta sociedad civil podría ofrecer una base real para la redemocratización

Utopía desarmada, 54). Entre la teoría del desarrollo y la teoría de la dependencia que han dominado en América Latina —la primera en las décadas de los 50 y 80, la segunda en la década de los 60 y en parte de los 70—, existe una tercera teoría que podría constituir un modelo típicamente latinoamericano, que sería el corporativismo en que el Estado es el motor de las transformaciones y se subordina a las organizaciones, tanto de las empresas, como de los trabajadores. Cf J. ELGUA, *Las teorías del desarrollo social en América Latina*, El colegio de México, 1989, 97-100. Cf también E. LITWARK, *Por que o fascismo é a onda do futuro?*, Novos Estudos (CEBRAP) 40 (1994) 145-151.

de la vida política? ¿Podrían los movimientos de ciudadanos ser la expresión política de las masas populares, cosa que siempre ha faltado en las democracias latinoamericanas?²¹

En primer lugar tenemos que aclarar lo que se entiende por sociedad civil. En general los sociólogos o los politólogos definen el concepto de sociedad civil a partir de su sistema global. Parten de una interpretación general de la sociedad y le atribuyen a la sociedad civil un papel que se desprende de su teoría global. De este modo, ha existido un concepto variable según que se siguiera a Hegel, Marx, Gramsci, Habermas, etc. No vamos a entrar a discutir estas teorías porque, de todos modos, siempre queda la cuestión de si tienen o no alguna relevancia en la sociedad latinoamericana²².

Tomamos como sociedad civil simplemente el conjunto de las relaciones, institucionalizadas o no, entre ciudadanos, en la medida en que no dependen ni del Estado, ni del mercado.

La sociedad civil nació en Occidente, en las ciudades medievales que se enfrentaron al poder del emperador, de los reyes y de la Iglesia —con todo lo que dependía de ellos—.

En Occidente, la sociedad civil consiguió limitar los poderes absolutos e imponer una cierta participación de las fuerzas populares. La sociedad civil logró, en determinados momentos, influir sobre el Estado, ya fuera positiva o negativamente. En algunas ocasiones consiguió dominar al Estado y casi paralizarlo.

El liberalismo y el capitalismo estaban en contra de cualquier tipo de sociedad civil. Para ellos, el ideal era la total y completa libertad de mercado frente al Estado. No habría intermediarios entre los ciudadanos, reducidos a simples individuos, y el Estado; sólo el juego del mercado.

²¹ Cf H. DE SOUZA, *Las ONG na década de 90*, Comunicações do ISER 41 (año 10, 1991) 5-10.

²² «Tercer ruedo, capaz de proporcionar a la sociedad instrumentos de defensa contra los procesos de mercantilización y burocratización de las relaciones sociales»: L. AVRITZER, *Além da dicotomia Estado/mercado*, Novos Estudos (CEBRAP) 36 (1993) 214.

Sin embargo, ni el liberalismo, ni el capitalismo consiguieron llevar a la práctica este proyecto. Hubo mucha oposición. Se reorganizó una nueva sociedad civil; se llegó incluso a la rebeldía frente a las constituciones, establecidas por las revoluciones liberales en Francia y Estados Unidos. Los sindicatos y otros movimientos obreros consiguieron un verdadero poder con el que corregir al mercado e influir en el Estado —al menos en Europa y en los Estados nacidos del imperio británico—.

Se puede afirmar que, en el s. XX, la sociedad civil ha conseguido redemocratizar —hasta cierto punto— los Estados de Europa occidental. En Europa oriental se ha comentado mucho la participación de la clase obrera en la lucha contra el régimen comunista. Ha contribuido a debilitar la voluntad de las elites del partido comunista. Sin embargo, tras la caída de las democracias del proletariado, la sociedad civil no se ha mostrado tan eficaz a la hora de levantar democracias verdaderas, lo que demuestra que la sociedad civil, por sí sola, no basta.

En Estados Unidos —principal punto de referencia para Latinoamérica—, la sociedad civil ha sido siempre muy fuerte en el ámbito local y muy débil en el ámbito nacional. Las organizaciones de base intervienen poderosamente en la toma de decisiones de los poderes locales. En el ámbito nacional, el mercado ha sido siempre mucho más libre de lo que haya sido en Europa. En Estados Unidos, la sociedad civil se compone, cada vez más, por *lobbies* poderosos que representan, sobre todo, intereses de tipo económico. Estos *lobbies* pueden llegar a paralizar el poder del Estado. De ahí la valoración frecuentemente negativa que se hace de la sociedad civil: esta supone la manifestación de intereses particulares, especialmente de los más poderosos. Aquí se explica la indiferencia popular con respecto a la política de Estados Unidos. ¿Para qué votar, si el presidente elegido va a tener que hacer necesariamente la voluntad de los *lobbies*? En este caso, la sociedad civil es enemiga de la democracia.

No basta con que haya una organización intermedia entre el Estado y los ciudadanos. Si esta organización no es más que una suma de intereses particulares no puede haber democracia, a menos que esta sea una fachada para encubrir las presiones de los grupos poderosos. Estos pueden llegar a anular la representación popular conseguida por medio de los canales constitucionales.

¿Y qué es lo que sucede en América Latina?

Latinoamérica nació casi sin sociedad civil. En el continente latinoamericano no se implantaron las instituciones medievales de las ciudades. No hubo organizaciones de ciudadanos; además, el poder colonial luchó sistemáticamente contra cualquier intento de formación de sociedad civil que pudiera ser un punto de partida para la independencia.

A pesar de todo llegó la independencia —algo históricamente inevitable—. No obstante, se llevó a cabo sin mucha organización popular.

El Estado siguió siendo algo débil y dependiente de los dueños de la tierra. En las ciudades se formó una pequeña clase media muy dependiente del Estado o de las mismas grandes familias. Y, de este modo, se llegó al s. XX.

Salvo en Chile, Uruguay o Costa Rica, no se consiguió formar una sociedad civil poderosa entre las clases populares. Los sindicatos no lograron constituir una fuerza capaz de imponerse al Estado y, menos aún, a la clase empresarial. Todo lo contrario, acabaron por depender del Estado o de las fuerzas económicas. Lo mismo sucedió con otros movimientos populares.

En el ámbito local, las asociaciones de vecinos consiguieron organizar determinadas formas de ayuda, pero no se establecieron como órganos permanentes de control del poder político. Con frecuencia fueron «absorbidas» por la clase dirigente²³.

²³ Existe la tendencia a exagerar la fuerza de los movimientos populares de los años 70 y 80. Véase, por ejemplo, J. CASTAÑEDA, *Utopía*

¿Qué son los movimientos de ciudadanos que han surgido últimamente?

Ciertamente son movimientos que no dependen del Estado, aunque, hasta el presente, de un alcance muy limitado —si consideramos los resultados prácticos obtenidos—.

Son esencialmente movimientos de clase media. Lo mismo sucede con los partidos que quieren ser fuerzas de oposición al Estado, que desean implantar una política diferente: el Partido de los Trabajadores (PT), en Brasil²⁴, el Frente Grande en Argentina, el PRD en Méjico, etc.

La sociedad civil se está ya extendiendo a un cierto sector de las clases medias (clases medias bajas, como se dice en Brasil, puesto que allí los ricos se clasifican entre la clase media, del mismo modo que los conservadores se identifican como izquierdistas).

Todavía no se ha llegado a una organización popular ex-

desarmada, 175-201; D. CAMACHO, *Los movimientos populares*, en *América Latina hoy*, 123-165. Esta exageración se refiere especialmente a los movimientos eclesiales. Hay que tener en cuenta las siguientes observaciones de B. SORJ, *Crises e horizontes das ciências sociais na América latina*, *Novos Estudos (CEBRAP)* 23 (1989) 154-162: «Al exagerar la importancia relativa de determinadas realidades, como los nuevos movimientos sociales o la formación de una conciencia ciudadana, bien exagerando la importancia de los procesos en desarrollo o por desconocimiento de los hechos contraproducentes, las ciencias sociales corren el riesgo de desvanecerse por falta de relevancia» (p. 158).

²⁴ Esta es la opinión de Lula acerca del PT brasileño: «Mire, le voy a decir algo que ya he dicho: no es de ahora, sino que viene produciéndose desde 1991. Considero que el PT se está convirtiendo en un partido elitista en la medida en que representa como corresponde a los sectores organizados de la sociedad. Nosotros representamos maravillosamente al trabajador de la Volkswagen, que tiene tras de sí treinta huelgas, o de la Ford, o de la Sofunge; los estudiantes de la USP, de la PUC, la clase media brasileña —el PT se disputa esas personas con cualquier otro partido y, probablemente, sea el partido con mayor credibilidad ante ese segmento de población—. Lo que sucede es que está la otra mitad de Brasil que no lee los periódicos, que no va al cine, que no ha pisado nunca un teatro, que no está afiliado a ningún sindicato, que no participa en nada»: entrevista en *Novos Estudos (CEBRAP)* 36 (1993) 73.

tenza. No existe una sociedad civil realmente eficaz entre las masas populares. Es cierto que, en el mundo indígena, hay organizaciones fuertes, pero actúan como movimientos de autonomía indígena y no como movimientos propios de una sociedad civil dentro de una nación a la que son ajenos. Las poblaciones negra y mestiza todavía no han constituido una sociedad civil de corte democrático.

En el mundo popular hay muchos grupos y asociaciones, con objetivos culturales o deportivos, de juego o de diversión. Pero no son grupos con capacidad política y, por esta razón, es fácil que las elites los «absorban» y «neutralicen».

En síntesis, en Latinoamérica hay una sociedad civil que viene actuando desde comienzos de siglo. Después de 1930 dio un paso importante; experimentó un nuevo empuje después de 1950 y otro más tras la democratización de los 80²⁵. Sin embargo, todavía no es capaz de movilizar una mayoría dentro del pueblo, lo que la condena a sentirse frustrada en muchas ocasiones, viendo cómo las elites tradicionales saben manipular a las masas populares, legitimándose a sí mismas por este medio.

Por otro lado, la imitación del nuevo modelo de clase dirigente que proviene de Estados Unidos tiende a reforzar a las clases tradicionales y a volverlas más impermeables a cualquier cambio que pueda limitar sus privilegios. Esta nueva clase dirigente ejerce una presión tan fuerte sobre los Estados —exigiendo la privatización del sector público, una rebaja de impuestos, la retirada del Estado de toda política salarial, el desmantelamiento de lo poco que existe del *estado del bienestar*— que, frente a una fuerza tan grande, los movimientos de ciudadanos parecen muy frágiles.

²⁵ Los movimientos populares que llevaron a cabo la redemocratización y los que vinieron después, lo que exigen es que se apliquen las leyes, ni siquiera aspiran a conquistar nuevos derechos. Cf. P. MONTEIRO, *Questões para a etnografia numa sociedade mundial*, *Novos Estudos (CEBRAP)* 36 (1993) 171.

CONCLUSIÓN

a) En lo que se refiere a la «megapolítica», es decir, las relaciones entre las fuerzas mundiales y los Estados, el mundo popular puede hacer poco. Ahora estamos más lejos que nunca de aquel internacionalismo proletario del XIX. No queda ni la sombra de una alianza entre los pueblos que pueda hacer frente a la mundialización de la cultura, de la economía y de la política²⁶. Esto es una tarea que corresponde a los grupos de elite que todavía mantienen cierta solidaridad con su pueblo. Estas minorías pueden preparar caminos futuros. No todos los gobiernos de elite son iguales. Habrá que discernir entre lo que es válido y lo que es perjudicial desde el punto de vista popular. No todos los gobiernos merecen un mismo rechazo y condena apocalíptica. Dentro de las estructuras y de la actual relación de fuerzas, los gobiernos que resultan del sistema democrático de nuestros días no pueden promover grandes transformaciones, pero pueden favorecer, en mayor o menor medida, a sus propias naciones.

b) En el ámbito nacional, el objetivo del mundo popular es lograr la constitución de un partido realmente popular que consiga la adhesión de las masas y que pueda contar con su apoyo. Es una meta a largo plazo. Tendría que ser un partido capaz de sostener un Estado fuerte de cara a una política nacional agresiva hacia fuera, en el mundo actual, y movilizadora en el plano interno.

²⁶ Frente a ello está el «Consenso de Washington». La expresión es obra de un inglés afincado en Estados Unidos, John Williamson, quien la forjó en 1990, en un seminario que organizó y promovió el gobierno estadounidense. El Consenso de Washington es el programa que, de común acuerdo, pretenden imponer al mundo el FMI, el Banco Mundial y el gobierno de Estados Unidos: apertura al mercado mundial, equilibrio fiscal, privatizaciones; en una palabra: puertas abiertas a los capitales y a las multinacionales de Norteamérica. Con una concentración de poder semejante, los gobiernos nacionales tienen un poder muy limitado y la sociedad civil nunca podrá tener más poder que el gobierno nacional.

Se trata, una vez más, de una tarea a largo plazo, porque surgirán partidos populistas que ocuparán el lugar del verdadero partido popular; porque es difícil que un partido de intelectuales sea accesible a las masas; porque la concienciación política va contra la corriente dominante de la sociedad de consumo que despolitiza a la gente²⁷.

c) En un plazo más corto, el campo de la política urbana se presenta más abierto. Para un partido popular o de izquierda será más fácil conquistar alcaldías que la presidencia de Estados regionales o federales.

Igualmente será más fácil movilizar al pueblo para luchas de barrio que para luchas de ámbito nacional. Podríamos repetir aquí cuanto, hasta ahora, se ha venido diciendo acerca de la política urbana. Aunque los cambios que se produzcan en el ámbito urbano sean parciales y no consigan cambiar las estructuras mundiales, constituyen un buen punto de partida. Las ciudades pueden convertirse, en el futuro, en importantes polos de influencia. La unión entre ciudades puede equilibrar la fuerza de los *lobbies* e impedir la subordinación total del Estado a las fuerzas económicas dominantes. Para los pequeños, la política urbana y municipal es una buena escuela de aprendizaje político. Los pobres pueden conquistar posiciones fuertes en el tejido de las ciudades, aunque estas hayan sido abandonadas por las elites²⁸.

d) El objetivo más inmediato es la formación de una sociedad civil popular. En las ciudades actuales se vive una gran

²⁷ Si la democracia no restaura un mínimo de comunidad nacional, el populismo adquirirá grandes dimensiones. Cf N. LECHNER, *A la búsqueda de la comunidad perdida*, en L. ALBALA-BERTRAND (dir.), *Cultura y gobernabilidad democrática. América Latina en el umbral del tercer milenio*, UNESCO, Montevideo 1992, 53-57.

²⁸ Cf L. KOWARICK-A. SINGER, *A experiência do Partido dos Trabalhadores na prefeitura de São Paulo*, Novos Estudos (CEBRAP) 35 (1993) 195-216.

agitación. Constantemente surgen grupos que tratan de resolver los problemas locales inmediatos. A medida que estos grupos se vayan consolidando y asuman la responsabilidad de alguna necesidad común de modo permanente, estarán formando la sociedad civil. Realizarán gestos de ciudadanía. Así, quienes intervengan de modo habitual en la vida pública, se convertirán en ciudadanos. En la actualidad, existe un fuerte movimiento en este sentido. No sólo la Iglesia católica, sino también muchas otras Iglesias están comprometidas con esta acción.

La experiencia de los intentos de transformación política y económica del XX pusieron de manifiesto que todo depende de las opciones culturales que se tomen. Un pueblo no hará transformaciones sociales, políticas o económicas si no quiere, si no está interesado, si está ocupado buscando otras cosas. Todo esto depende de la cultura. Existen determinadas opciones culturales fundamentales que llevan a aceptar todas las consecuencias, por irracionales que puedan parecer. No existe una racionalidad en sí misma. Existe la racionalidad dentro de una cultura determinada. Por eso es tan importante subrayar, cada vez con más evidencia, que en la base de todas las liberaciones sociales hay una liberación cultural. Nos ocuparemos de este tema en el capítulo siguiente.

Economía, política y vida social son tres elementos componentes de una misma cultura. La cultura unifica estos tres fenómenos. Entre la política, la economía y la vida social de Occidente existe una estrecha unidad: hay una misma cultura en la base de estas tres dimensiones y esta unidad se refleja también en todos los ámbitos de la vida diaria, en las artes en las expresiones de Occidente. Hoy en día, esta cultura recibe frecuentemente el nombre de modernidad. De este modo, la modernidad no es otra cosa que la cultura occidental.

La cultura occidental moderna surge a partir de un corte brusco que se produce en el s. XVI. El famoso proceso a Galileo muestra claramente las dos culturas en conflicto. Apparentemente Galileo fue derrotado, porque tuvo que callarse. Pero históricamente resultó vencedor porque, después de él, el movimiento que representaba progresó sin cesar.

Desde el s. XVII, la nueva cultura, que es hoy la cultura occidental, creció sin parar invadiendo poco a poco todos los ámbitos de la vida pública y privada. Tuvo que luchar, porque la cultura anterior se defendía con fuerza —hasta el s. XIX todavía no estaba tan claro que lo moderno fuera a vencer a lo antiguo—.

Ahora bien, la Iglesia estaba profundamente enraizada en la cultura anterior —premoderna o medieval, poco importa el nombre que se le quiera dar—. Estaba tan inculturada que

muchas veces no sabía distinguir entre lo que pertenecía al cristianismo y lo que pertenecía a la cultura medieval. A pesar de los intentos realizados por conciliar la nueva cultura y el cristianismo, acabó predominando una defensa sistemática de la cultura antigua y del modo en que el cristianismo se expresaba en esa cultura. Hasta el Vaticano II, el profundo arraigo en la cultura premoderna fue un obstáculo casi insuperable para la evangelización. Incluso después del Concilio no podemos todavía afirmar que la mayoría de los católicos haya entendido lo que estaba en juego. La consecuencia fue que, en poco tiempo, los occidentales se fueron apartando de la Iglesia católica.

La mayor ironía de la historia es que actualmente se ve a la Iglesia como la depositaria y transmisora de una cultura occidental contra la que, en el pasado, luchó desesperadamente y que nunca llegó a aceptar. Lo que sucede es que viajó por el mundo entre el equipaje de las potencias occidentales y se la confundió con ellas.

En la actualidad, la cultura occidental ha invadido todo el mundo provocando en todas las regiones conflictos, choques, divisiones, guerras y revoluciones; pero todo parece indicar que todavía nos encontramos al comienzo de una historia de conflictos culturales.

En Occidente, la cultura moderna todavía no ha acabado de desplazar del todo a la cultura premoderna. Aún existen algunos reductos, aunque cada vez menos importantes, del mundo medieval. Al mismo tiempo, la cultura moderna está recibiendo duras críticas en nombre de un programa que se dice posmoderno, aunque resulte dudoso que venga anunciando una nueva cultura. La dinámica dominante sigue siendo la conquista del mundo por la cultura occidental moderna. Y uno de los principales desafíos de la Iglesia sigue siendo la confrontación con el mundo de la modernidad. Peor aún, a medida que la cultura occidental va penetrando en otras culturas y en otros continentes, crece más el conflicto con la Iglesia.

Lo dramático es que la cultura occidental moderna se presenta como la cultura de la liberación. Tanto la economía, como la política y la nueva sociedad se presentan como caminos de libertad. Y la Iglesia, que se opone a la modernidad, aparece como la gran enemiga de la libertad: esto viene sucediendo desde el s. XVII.

Actualmente se denuncia la cultura occidental como opresora, sobre todo en el Sur. Pero esto no significa que tengan razón las críticas premodernas dirigidas desde la Iglesia. ¿En qué consiste la liberación de la cultura? La respuesta requiere un atento discernimiento.

La cultura moderna tiene un claro punto de partida en la historia. Comenzó adoptando una nueva prioridad: la prioridad de lo económico. La prioridad de la producción de bienes o servicios materiales para transformar las condiciones materiales de la vida. Prioridad de la acción transformadora del mundo material. Esta fue la perspectiva del espíritu científico que puso los cimientos de la nueva cultura.

Con esta nueva prioridad, todo empezó a cambiar. Antes, lo principal era la contemplación del orden del universo. Cada sujeto humano debía introducirse en el orden del cosmos, tenía que ocupar el lugar que le estaba reservado. La actividad suprema era la contemplación del orden del universo. La Iglesia actual todavía no se ha deshecho totalmente de esta cultura, para descubrir la cultura moderna.

¿En qué puede consistir la liberación cultural de los pobres, en el contexto actual en el que está triunfando la cultura moderna, una cultura que pretende ser liberadora, pero cuyas pretensiones se ponen tan en duda?

LA OPCIÓN POR LA ECONOMÍA

Esta opción viene a ser el centro en el que convergen todos los malentendidos y todas las ambigüedades que existen entre la Iglesia y la modernidad. Salvo raras excepciones, los

modernos —liberales o socialistas— no se oponen ni a Cristo ni a su mensaje. Acusan a la Iglesia de no haber sido capaz de traducir a la realidad el mensaje de Cristo. Dicen —tanto los liberales como los socialistas— que en veinte siglos de predicación y administración de sacramentos, la Iglesia no ha logrado introducir la caridad real en la vida de los pueblos; no ha sido capaz de cambiar nada. Ellos —tanto socialistas, como liberales— lo que ofrecen es la modernidad, es decir, la producción material como medio eficaz para salvar a los hombres de todos sus males. Prometen llevar a cabo lo que la Iglesia no ha sido capaz de hacer: construir una sociedad justa y feliz¹.

Hoy, resultaría fácil reprochar a liberales y socialistas que tampoco ellos han cumplido sus promesas² —aunque no esté tan claro que lo hayan hecho peor que la Iglesia—. Puede ser que hayan hecho cosas mejores. Llegado el caso, habrá que hacer un análisis: ¿qué hay de liberador en la modernidad? ¿Qué de opresor? ¿Cuáles son las consecuencias positivas de las opciones económicas tomadas? ¿Cuáles han sido las negativas?

En la cultura helenística, en la que tan profundamente se inculcó el cristianismo, especialmente después de Constantino, el valor supremo era el orden del universo que se reflejaba en el orden de la sociedad humana. El valor moral supremo era el sometimiento a la ley del universo, a la ley natural. La suprema realización del ser humano era la contemplación del orden cósmico y su aceptación amorosa. No había espacio para una acción transformadora. Pues la vocación de cada individuo estaba determinada por el lugar que

¹ Lo que H. DE SAINT-SIMON expresó de modo tan elocuente en su libro *Le nouveau christianisme* (Seuil, París 1969) corresponde a una aspiración de al menos tres siglos. Es todo el espíritu de la modernidad.

² La doctrina social de la Iglesia no se cansa de repetir constantemente oráculos que anuncian o proclaman el fracaso tanto del socialismo como del liberalismo. Por desgracia, el mundo intelectual todavía se acuerda de lo que había antes, cuando todos los poderes dependían de la Iglesia.

ocupaba en el universo: unos habían nacido para ser esclavos y otros, para ser señores —y no había nada que discutir—. Querer cambiar el orden de las cosas era pecar de orgullo, es decir, rebelarse contra el orden eterno. La libertad, en el caso de que se reconociera su existencia, era más un defecto que una ventaja. El ejemplo eran las estrellas del cielo. El modelo de la ciencia era la astronomía en cuanto que podía describir un orden inmutable y perfecto. La libertad humana era un defecto si se comparaba con el perfecto orden de las estrellas, que nunca se rebelan.

Se entiende por qué Galileo suscitó una oposición tan apasionada. En su proceso se enfrentaban dos culturas. Galileo ponía a los astros en movimiento. Ahora bien, los astros eran el fundamento de todo el edificio cultural, del sistema de valores y del orden del universo. Galileo amenazaba los cimientos de toda moral y de la religión al tocar el orden de las esferas celestes.

En la cultura helenista que adoptó la cristiandad, la única posibilidad de libertad era someterse o no al orden del cosmos, es decir, aceptar o no la voluntad de Dios. La única liberación posible era la liberación del pecado que consistía en volver a la sumisión al orden o a la ley de Dios inscrita en la naturaleza.

Por tanto, todas las modalidades de acción transformadora y de cambio de la sociedad que se encuentran en el Nuevo Testamento fueron silenciadas o reprimidas. No tenían cabida en el marco cultural en que la cristiandad había situado al cristianismo. En los evangelios se habla mucho de cambios sociales, de transformaciones en la relación entre ricos y pobres, entre pueblo y autoridades, etc. Todo esto no podía encontrar una vía de expresión porque estaba reprimido por el revestimiento cultural helenístico. Desde los tiempos de Constantino hasta la Reforma, que cuestionó el dominio del helenismo y de Aristóteles sobre la cristiandad, la liberación no tuvo cabida en la historia de la teología.

Afortunadamente, la cultura nunca abarcó a la totalidad

de los cristianos. Incluso cuando la cristiandad parecía haber alcanzado una estabilidad total y el mundo parecía estar viviendo en el «orden» más perfecto, siempre hubo minorías que no se sometieron y que descubrieron en los evangelios, motivaciones diferentes, nuevas fuerzas para la acción y la transformación del mundo. Fueron los «místicos» o los «espirituales», casi siempre objeto de desconfianza porque no se conformaban con repetir lo que decían los doctores. Hubo quienes, como Bartolomé de las Casas, criticaron la teología inculturada de Sepúlveda. Estos profetas fueron generalmente derrotados. Sólo en las últimas décadas están siendo rehabilitados, en el momento en que más se tambalea la alianza tradicional de la Iglesia con la cultura helenística.

Ahora se empieza a denunciar y combatir a la cultura occidental moderna en nombre de la liberación. Pero sería ilusorio pensar que el futuro de la cultura pueda consistir en una vuelta al pasado de la cristiandad³. Las aspiraciones posmodernas no pretenden renunciar al anhelo de liberación. Todo lo contrario, los posmodernos llevan al máximo la reivindicación de la libertad. No critican a la modernidad el haber buscado la libertad, sino el no haber sido consecuente con su proyecto de liberación⁴.

La opción por la ciencia

La opción por la economía ya se encontraba de modo germinal en la opción por la ciencia como eje fundamental

³ Testimonio de que la nostalgia de la cristiandad puede ser profunda es el libro de P. MORANDÉ, *Cultura y modernización en América Latina*, PUC, Santiago de Chile 1984.

⁴ Como reivindicación radical de la libertad, la posmodernidad, de hecho, no es más que una radicalización de la modernidad, aunque elevando casi al infinito su tendencia individualista. Cf S. P. ROUANET, *As razões do Iluminismo*, Companhia das Letras, São Paulo 1989, 229-276.

de la cultura. La ciencia destruyó la credibilidad de la cultura de la cristiandad y sacudió sus cimientos hasta destruirla. La ciencia desprestigió el magisterio de la Iglesia y de doctores consagrados, destruyó el argumento de autoridad y pulverizó todas las construcciones simbólicas mediante las cuales los seres humanos entendían el mundo y el puesto que ocupaban en él. De este modo, la ciencia rompió las barreras, permitió la entrada de fuerzas sociales incontroladas como, por ejemplo, el capitalismo, reprimido durante toda la Edad media.

La ciencia promovió la acción sobre el mundo material para ponerlo al servicio de los hombres. La transformación de este mundo material les permitiría luchar mejor contra los males tradicionales de la humanidad y así se convertía en motor de su liberación. Esta idea estaba presente desde el Renacimiento. Para los antiguos, la liberación consistía en someter el cuerpo al dominio del espíritu. El mal residía en el cuerpo. Para la ciencia moderna, la liberación consiste en mejorar el cuerpo por medio de elementos materiales.

La ciencia del mundo material se desarrolló a lo largo de toda la Edad media. Los arquitectos que construyeron catedrales, castillos, palacios o monasterios disponían de conocimientos científicos muy sofisticados. Algo semejante hicieron los monjes al desarrollar la agricultura, la artesanía o los conocimientos de hidráulica.

La Iglesia no ponía ninguna objeción porque la ciencia no tocaba los fundamentos de la cultura de la cristiandad: la astronomía, el mundo de los espíritus, la relación alma y cuerpo. Lo que viene a demostrar que el problema no fue la ciencia en sí misma, sino el conflicto con los ideales de la cultura con que se identificaba la Iglesia.

No ha sido éste el único caso en que una cultura dominante se ha opuesto al movimiento científico. Ya se ha visto que, al comienzo de la era cristiana, los griegos contaban con todos los elementos que hacían previsible el desarrollo de la ciencia, pero la sociedad optó por otros valores, de modo que

este desarrollo incipiente se frenó. Lo mismo sucedió en el mundo árabe y, antes, en el mundo de la cultura china, donde hubo muchos inventos que permanecieron sin explorar a fondo, porque la cultura dominante no mostró ningún interés por ellos.

La novedad que se produce en Occidente entre los ss. XV y XVII, no reside en los descubrimientos científicos, sino en el hecho de que despertaron el interés de la sociedad y fueron asumidos en el origen de una nueva andadura cultural. Sirvieron como punto de apoyo para crear una nueva cultura, después de destruir la anterior. La novedad no fue el proceso a Galileo. Eso era lo corriente, la historia de siempre que se repetía una vez más. La novedad fue que el proceso a Galileo supuso un escándalo y se convirtió en bandera de la insurrección contra el magisterio de la Iglesia. Fue el signo de que la antigua cultura estaba siendo rechazada en su núcleo y que estaba surgiendo una nueva cultura.

La razón científica

Para la ciencia lo más importante es la observación de los hechos. Por eso necesita aislarlos, dividir el mundo de la percepción en millones de «hechos» individuales, de modo que cada uno se convierte en objeto de observación. Para que sea realmente científica, la observación ha de ser confirmada por la experimentación. Esta es la razón analítica. En caso de conflicto entre observación y argumentos deductivos, a los que se llega a partir de conceptos globales sobre el mundo o la vida, la ciencia se queda con la observación y rechaza los argumentos de la razón sintética —este rechazo se extiende también al argumento de autoridad—⁵.

⁵ Sobre el método científico, cf T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid 1975; (original en inglés, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago Pr.).

De este modo, lo visible se convierte en la autoridad suprema que descalifica a lo invisible. Cae el inmenso conjunto de especulaciones simbólicas, imaginativas, resultado de una gran efervescencia mental a lo largo de milenios. Cae la visión simbólica del mundo y de la vida que alcanzó su momento culminante en la cultura barroca del XVII.

La Iglesia vio la amenaza: se dio cuenta de que la totalidad de la construcción del mundo material y espiritual se vería aniquilada en el caso de que triunfara la visión científica. No podía desprenderse de una cultura en la que había producido tantas obras. No quería desprenderse de una teología que le parecía indisolublemente unida al dogma. Organizó la resistencia y resistió. Movilizó a reyes y príncipes católicos, pero encontró en ellos cada vez menos entusiasmo. Los reyes se dieron cuenta de que hacer una alianza con una Iglesia retrógrada sólo podía restar credibilidad a su poder.

Los científicos contaban con un poderoso argumento: su ciencia arrojaba resultados. Sus previsiones se realizaban. Muchos empezaron a imaginar los resultados positivos que el método científico podría ofrecerle a la humanidad si llegaba a desarrollarse.

Todavía durante mucho tiempo, los partidarios de las nuevas ciencias mezclaron los nuevos conocimientos analíticos con fragmentos de la antigua visión del mundo que arrastraba sus razones simbólicas. Puede que no sea posible encontrar un pensamiento puramente científico, que no tenga nada de las concepciones anteriores. En cualquier caso, el método analítico se fue extendiendo con gran celeridad. Desde 1950 esta celeridad es tal, que en una década se descubrieron más cosas que durante toda la historia anterior de la humanidad.

Hoy en día ya no existe objeto que no haya sido manipulado por la ciencia. Todo es producto de la ciencia, todo es artificial. Ya no hay comidas ni bebidas naturales. Ya no hay agua natural, ni siquiera la lluvia es natural. Ya no se respira un aire natural. El ámbito por el que se ha extendido el conocimiento científico abarca toda la tierra. La ciencia trans-

forma, pone en movimiento, hace que las cosas reaccionen unas con otras⁶.

En el s. XX, la ciencia ha hecho irrupción en la industria, lo que le ha permitido un desarrollo ilimitado.

La única limitación de la ciencia es el tiempo: el que se necesita para inventar algo nuevo. Pero este tiempo cada vez es más corto. Cuando se divulga un conocimiento nuevo, ya ha sido superado. En el intervalo de tiempo que necesita la comunicación, ya ha aparecido un nuevo conocimiento que cambia o supera al anterior.

La ciencia y el poder

La ciencia busca y alcanza un poder. Así ha sido desde sus orígenes. Los científicos no querían contemplar el mundo, sino conquistarlo, obtener nuevos resultados con los que mejorar la condición humana. La ciencia ha conseguido lo que quería. Sin embargo, durante mucho tiempo, sus efectos fueron limitados. Los científicos no se hicieron ricos con sus descubrimientos. Pero, desde finales del siglo pasado y comienzos del presente, los descubrimientos científicos encontraron aplicaciones cada vez más importantes en la industria, en la medicina, y actualmente en el mundo de las comunicaciones.

En la actualidad, la ciencia da mucho dinero y confiere mucho poder. Pero este dinero y este poder están, cada vez más, en manos de grandes complejos económicos. Las Universidades firman acuerdos con los grupos económicos. Los científicos trabajan para grandes empresas. El poder de la ciencia forma parte del poder de las empresas y los beneficios de los descubrimientos científicos pasan a aumentar sus capitales.

⁶ Sobre la actual visión científica del mundo, cf un breve resumen de I. PRIGOGINE, en *Idéias contemporâneas*, Le Monde, 1984, 51-59. De mayor extensión, I. PRIGOGINE-I. STENGER, *A nova aliança: metamorfoses da visão humana*, Univ. Brasilia.

No se trata simplemente de que la ciencia cree poder. Muchos analistas de la sociedad contemporánea consideran que la ciencia se está convirtiendo en el poder principal. En la competitividad entre las multinacionales, la ciencia se está convirtiendo en el factor decisivo y las empresas que quieren triunfar, tienen que invertir cada vez más en la investigación científica⁷.

En su intención inicial, los científicos buscaban el poder de mejorar la vida humana. En la actualidad han dejado de controlar su poder. El poder de la ciencia está subordinado, en gran medida, al poder económico. Ahora los investigadores o los inventores necesitan aparatos cada vez más caros, una infraestructura y medios de comunicación costosos para que sus descubrimientos puedan entrar en los circuitos científicos del mundo. El científico ya no puede estudiar solo, aislado, por su cuenta. Entra a formar parte de una maquinaria a la que no controla.

Desde el principio, la ciencia persigue fines económicos. No tenía previsto que iba a entrar tanto en la vida económica, hasta el punto de convertirse en el principal factor económico. Lo que sucede en nuestros días ya se encontraba en las primeras aspiraciones: la opción por la ciencia fue una opción de tipo económico.

En su vida privada, la mayoría de los científicos mantuvo su adhesión a los símbolos tradicionales y a la representación simbólica del mundo; fueron fieles devotos de sus Iglesias. Sin embargo, el movimiento científico en cuanto tal, entra en contradicción con esa cultura tradicional y la desplaza de

⁷ Todas las obras que se citan como referencia y que ofrecen una visión de conjunto de la actual evolución del mundo, destacan el hecho de que la ciencia se esté convirtiendo en el principal factor de la producción, más importante que el trabajo o el capital: Reich, A. Toffler, P. F. Drucker, P. Kennedy. La escuela de Frankfurt destacó mucho la relación entre la ciencia y el poder, como si se tratara de un hecho insólito, imprevisto o escandaloso. En realidad, desde el principio, los científicos quisieron realizar una acción sobre el mundo, es decir, quisieron ejercer un poder.

modo irreversible. Los científicos, tomados como una colectividad histórica, han llegado a constituir un poder que no controlan, pero que contribuye a mantener un determinado tipo de sociedad. La ciencia cuenta con un dinamismo interno que es independiente de las intenciones de sus protagonistas.

La ciencia económica

La física fue, durante siglos, la reina de las ciencias. Fue en el mundo de la física donde mejor se aplicó el método analítico y donde se obtuvieron los resultados más espectaculares. En el siglo pasado ya se empezó a anunciar la irrupción de las ciencias económicas. Hoy en día, la economía reivindica su *status* de ciencia y los economistas gozan de un gran prestigio. Son los encargados de gobernar la sociedad. La economía se presenta como la síntesis de todas las ciencias, como la ciencia que atribuye a cada una de las demás ciencias su papel en la evolución de la humanidad. Los economistas se revisten con el prestigio de la ciencia, lo que les permite presentarse como especialistas en la sociedad, gente capacitada para dirigir las sociedades de un modo científico.

Aparentemente las sociedades actuales estarían viendo realizada la aspiración que formularon los ideólogos del siglo pasado, tanto los liberales como los socialistas: un futuro en el que la sociedad estaría dirigida por la ciencia. Esta ciencia sería la economía.

Se habría llegado al punto final de la constitución de un eje cultural centrado en la economía. Sin embargo, en esta cuestión no existe el consenso. Muchos científicos no reconocen que pueda haber una ciencia global capaz de proporcionar un modelo para toda la sociedad. Las ciencias se están dividiendo y subdividiendo constantemente; la condición de su éxito está en la especialización. Ya no hay una ciencia de la totalidad. El «economismo» actual sería simplemente ex-

presión de una ideología. Tendría esta condición de ideología en mayor grado que otras tantas que han surgido en la historia. Estaría más allá de los límites de la ciencia⁸.

La producción

El gran mito de la burguesía ha sido el de la producción⁹. La abundancia de objetos materiales acabaría por resolver todos los males, salvaría a la humanidad de la pobreza, crearía igualdad entre todos los seres humanos. Libertad e igualdad serían el resultado de la abundancia de los bienes materiales. La escasez sería la causa de la dominación y de la desigualdad. De este modo, la economía lograría lo que la caridad cristiana no había conseguido: construir una sociedad de hombres libres e iguales, en la que todos serían hermanos.

De ahí que la industrialización haya encontrado tanto apoyo en la sociedad, a pesar de los horrores de las fábricas. De ahí la batalla constante por la productividad, que también ha acogido de buen grado la sociedad, y las aspiraciones a una sociedad de consumo.

Hoy en día, la maquinaria de producción es capaz de producir mucho más de lo que se necesita. Con ello se crea un extraño dinamismo; hay que producir por producir. Si ya se han satisfecho las necesidades, hay que crear otras nuevas para poder vender los productos que elabora la industria.

El socialismo se presentó como el sistema que mejor iba a producir, creando así las condiciones para que hubiera una sociedad de hombres libres e iguales. Se pensaba que con él

⁸ El neoliberalismo se presenta como ciencia, pero es la última ideología aparecida. Como ejemplo de análisis científico de la economía, cf J. ELGUERA, *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional*, El Colegio de México, 1989. Allí se muestra claramente la distancia que existe entre la ciencia y la ideología.

⁹ Cf J. BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona 1980.

desaparecerían las contradicciones del capitalismo. Por eso el socialismo tenía que triunfar: su mayor eficacia económica le garantizaba el éxito.

Pero no fue así, y, fieles a sus principios, los dirigentes socialistas se retiraron. Ahora los capitalistas creen que el capitalismo es el único camino posible para llevar a cabo una gran producción.

De hecho, el capitalismo ha sido capaz de producir una cantidad de objetos tal que nadie, ni siquiera en el XIX, se habría atrevido a imaginar. Y cada vez produce más objetos que compiten en el mercado.

Hoy nadie duda de la posibilidad ilimitada de aumentar la producción. Pero surgen las siguientes preguntas: ¿La meta sigue siendo una producción siempre creciente? ¿Sigue dando sentido a una cultura orientada exclusivamente a ella? Estas preguntas nos asaltan junto con las contradicciones que desde siempre afectan al capitalismo —que no consigue que todos tengan lo necesario, a pesar de la abundancia de la producción—.

El imperio del mercado

Hasta que se produjo el gran éxodo migratorio del mundo rural a las ciudades, sólo una pequeña parte de la producción pasaba por el mercado: pocas mercancías y todavía menos servicios. Casi todos los servicios eran gratuitos, ya que se desarrollaban dentro de la familia. En el mundo urbano es prácticamente imposible que una persona viva de lo que ella misma produce. Todo pasa a través del mercado. Los que viven en las ciudades tienen que comprar casi todo lo que consumen. Cada vez tienen más necesidad de comprar servicios. Tienen que comprar o alquilar una casa o un apartamento (hasta las favelas se compran o se alquilan). Tienen que pagar para que les preparen la comida y la bebida. Tienen que pagar servicios de limpieza y de recogida de basuras. Depen-

den cada vez más de otras personas a las que hay que pagar por sus servicios. Todo entra a formar parte del mercado. Hasta las diversiones más simples, los juegos, el deporte: para todo hay que pagar.

De esta manera el dinero se convierte en la medida de todo. Todo se valora en dinero. El valor de las cosas es cuantitativo y no cualitativo. A pesar de los esfuerzos por reaccionar a través de la búsqueda de la «calidad de vida», lo que predomina es la cantidad. Los bienes y servicios no valen por sus cualidades intrínsecas, sino por lo que cuestan en el mercado. Un jugador de fútbol vale tantos millones; una modelo, tantos millones; una casa, tantos millones; un vestido, vale tanto, una comida en tal restaurante, cuanto, y así sucesivamente.

Se tiende a lo que antaño denunciara Marcuse pero que, desde entonces, ha crecido cada vez más: a la unidimensionalidad de la vida. El valor económico es la norma definitiva.

Esta unidimensionalidad tiene que reportar alguna ventaja. Las grandes masas la han aceptado totalmente. Por ejemplo, muchas mujeres han experimentado como una liberación el entrar en el mercado del trabajo (en lugar de dedicarse gratuitamente a las tareas de la casa). Prefieren pasarse todo el día cocinando en un establecimiento a tener que preparar en casa la comida para su familia. Entrar en el mercado confiere un cierto *status*. En una cultura dominada por la producción, quien no recibe un salario por lo que produce se siente minusvalorado.

La opción por el mercado, la opción por la economía y por la producción es una opción global de los pueblos occidentales y, cada vez más, también de otros pueblos que entran en ese mismo círculo. En un primer momento, las viejas generaciones se resisten y defienden sus valores tradicionales. Luego llegan los jóvenes y adoptan la nueva cultura, convirtiéndose en sus principales promotores.

Hay minorías críticas. Pero estas críticas no pueden ocul-

tar el hecho general de que todas las clases sociales han optado por una sociedad consumista. ¿Cuál es el mayor sueño de los pobres en Brasil? Poder comprar como los demás, poder tener dinero para gastarlo. No buscan tanto la utilidad de los objetos, sino el hecho mismo de gastar, de comprar y poseer objetos, porque la posesión es lo que constituye la nueva cultura.

LA UNIVERSALIZACIÓN DE LA CULTURA

La opción por la economía ha tenido una consecuencia con la que no se había contado en un principio: la cultura en cuanto tal ha entrado en el mercado y se ha convertido en un bien económico. La cultura está cada vez más subordinada a la economía. Pues, con la acelerada evolución de las tecnologías y de los procesos artificiales de producción, la cultura ha empezado a servirse cada vez más de los instrumentos que crea la tecnología. Las industrias de la cultura —o de la comunicación de la cultura— son, en la actualidad las más importantes del mundo. La segunda mayor exportación de Estados Unidos, después de la de la industria aeronáutica, es la exportación de objetos de la industria cultural (discos, películas, vídeos, casetes, etc).

La música se da a conocer por medio de una inmensa industria de reproducción. Las artes plásticas son objeto de reproducciones fotográficas. La literatura se populariza a través de las películas cuyos guiones inspira y el cine constituye la síntesis de todas las artes plásticas.

Se ha comercializado la cultura y la guerra por las patentes y los derechos de autor está suscitando una fuerte rivalidad en el mundo actual.

La comercialización ha invadido de tal modo la cultura que son ya pocas las localidades en las que todavía hay una cultura espontánea —que no esté dirigida por el mercado (cuya propaganda se hace, sobre todo, a través de la televisión)—.

La reducción de la cultura a objeto de mercado tiene graves consecuencias: en el mercado gana el más fuerte y elimina a los competidores más débiles. Ahora bien, a medida que ha ido transcurriendo el s. XX, Estados Unidos se ha situado cada vez más al frente de las técnicas de industrialización de la cultura. Después de la II Guerra mundial conquistó el mercado, teniendo que compartirlo solamente con los japoneses. En la actualidad, norteamericanos y japoneses dominan por completo el mercado de la cultura. Ellos determinan lo que se va a vender. Son los distribuidores de la cultura, pues la cultura espontánea, personalizada, cada vez ocupa menos espacio en el panorama mundial.

La potencia económica que domina el mercado tiene muchas posibilidades de controlar la propia cultura. Quien domina la forma, domina el contenido.

Se habla de la universalización de la cultura. No es más que una extensión de la universalización de la economía. La cultura mundial de nuestros días no es cosa nueva, no se trata de una creación universal en sí misma que sea superior a todas las culturas particulares. Hasta ahora nunca ha existido una cultura universal en cuanto expresión del ser humano como universal. Tampoco hay una cultura universal en el sentido de una cultura sintética, realizada a partir de una síntesis de todas las culturas particulares. La cultura mundializada es una cultura particular: es la cultura norteamericana. Esta cultura incluso ha conseguido invadir, en buena medida, a su competidor japonés. Está desplazando a las antiguas culturas europeas e invadiendo todo el mundo.

¿A qué se debe el triunfo de la cultura estadounidense en el mercado cultural de nuestros días? En primer lugar, a factores económicos. También es probable que, para entender este fenómeno, haya que tener en cuenta determinadas características propias de la cultura norteamericana.

Las culturas europeas eran aristocráticas, de elite. Antiguamente, el pueblo participaba de la cultura aristocrática —todos trabajaban al servicio de la aristocracia como empleados

domésticos, artesanos o campesinos—. Participaban de una cultura elitista, actuaban en ella como sirvientes. Estaban presentes en los comedores de los aristócratas, aunque no comieran sus mismas comidas.

Cuando se formaron las nuevas masas del mundo urbano e industrial, la sociedad europea no tenía nada que ofrecerles. Es más, la cultura aristocrática del XX se había ido haciendo cada vez más elitista. Estados Unidos creó una cultura de masas, es decir, una cultura adaptada a su «clase media»: la clase que agrupaba a los trabajadores de la industria y de los servicios. Esta cultura se ha extendido por todo el mundo. El mayor símbolo de la cultura estadounidense es la coca-cola. Para las culturas europeas, que tienen miles de marcas de vino o de cerveza, la coca-cola es una abominación, es lo más opuesto a una bebida, es un refresco para gente inculta. Y sin embargo, la coca-cola está invadiendo todo el mundo y la práctica totalidad de las naciones está abandonando sus bebidas tradicionales para pasarse a la coca-cola. ¿Simple propaganda? ¿Es sólo el resultado de la publicidad, signo de la fuerza de quien dispone de dinero para conquistar el mercado? ¿O acaso la coca-cola es el tipo de bebida que más le gusta al hombre común, que corresponde exactamente a su sensibilidad?

De cualquier modo, la cultura que se está universalizando es la cultura de masa de Estados Unidos. Ya ha conquistado a las clases medias del Tercer Mundo y está penetrando en las masas urbanas más pobres por medio de la televisión—que es la mejor publicidad de esa cultura—¹⁰.

¹⁰ Las críticas más duras a la cultura de masas norteamericana proceden precisamente de Estados Unidos. Cf A. BLOOM, *O declínio da cultura ocidental*, Nova cultura, São Paulo 1989. La desesperada lucha de los franceses en el *Uruguay-Round* por salvar algo de la cultura francesa no servirá de nada. ¡Nadie puede competir!

La cultura de masas de Estados Unidos

Esta cultura está invadiendo la vida privada, está desplazando a las más firmes tradiciones de pueblos antiguos. El modo de comer y de beber, la manera de sentarse a la mesa: la «comida rápida» o *fast food* se está imponiendo cada vez más deprisa. Por ejemplo, están desapareciendo las comidas en familia o el almuerzo tradicional de mediodía. Los mismos alimentos están siguiendo, cada vez más, el gusto estadounidense: las hamburguesas, comida despreciable para la tradición culinaria europea, se impone en todos los países, lo mismo que las salsas norteamericanas. La cocina estadounidense es la antítesis de la cocina, según el patrón de las culturas tradicionales. Sin embargo, las generaciones más jóvenes la están convirtiendo en símbolo de la emancipación y del progreso.

Sucede lo mismo con las bebidas. Las bebidas sintéticas norteamericanas están eliminando las bebidas tradicionales de los pueblos. En cuanto a licores o bebidas alcohólicas, el whisky es un signo imprescindible de cierto *status*, no porque sea escocés, sino por ser estadounidense.

En lo que a vivienda y urbanismo se refiere, los modelos norteamericanos son la referencia absoluta para quien dispone de medios económicos. Se planifican las ciudades como si fueran pistas para automóviles. Se levantan de modo que faciliten la circulación de los coches. Lo demás es secundario.

La ropa y los modos de vestir se está unificando en todos los pueblos: domina el estilo estadounidense. Se trata de justificar diciendo que es más práctico, aunque no cuadre, por ejemplo, con las condiciones climáticas locales.

El uso del inglés está penetrando de modo inevitable. La instalación de ordenadores en todas partes obliga a los usuarios a aprender y utilizar una serie de palabras inglesas. De este modo, casi toda la tecnología requiere el conocimiento de esta lengua. Se tiende a generalizar incluso el modo de pensar y de expresarse de la lengua inglesa.

Los norteamericanos han creado un estilo de televisión, un modo de comunicación a través de la televisión y, además, la casi totalidad de formatos de programas televisivos.

Además dominan el mercado del cine, y sirviéndose de sus películas divulgan por todo el mundo los mitos, los problemas y el modo de entender la vida de la clase media de Estados Unidos.

Han creado una literatura popular, los diferentes modelos de magazines (y de *shoppings*) para hombres y mujeres, para jóvenes y niños.

El ocio, la diversión, los deportes predominantes son los estadounidenses, con una gloriosa excepción: el fútbol. Estados Unidos no ha podido sustituir el fútbol por su base-ball, excepto en el Caribe. ¡Un rotundo fracaso! Pero, ¿qué significa ese fracaso?, ¿no será simplemente un hecho atípico?

Hasta hace treinta años se podía identificar inmediatamente a los turistas norteamericanos. Eran diferentes a todos los demás. Resultaban tan extravagantes que, a su paso, suscitaban una irónica sonrisa. Hoy día los turistas de todo el mundo imitan tan bien a los norteamericanos que ya no es posible distinguir su nacionalidad. Lo que antes resultaba extravagante se ha convertido en la norma.

Un signo de los tiempos es la peregrinación obligatoria de las clases medias al santuario de Disneylandia, en Orlando, donde se asiste a la mayor exposición de toda la mitología de la cultura estadounidense. Las multitudes no van allí por curiosidad, sino como quien se dirige a un santuario para aprender un arte de vivir, el modo americano de ser. Es un verdadero rito de iniciación.

Los pobres no pueden ir. Sigue siendo un sueño que se deja para más tarde. Aquí también los *shows* televisivos ofrecen sustitutos.

Existe un estilo que se hace universal, un conjunto de medios de expresión. Todas las fiestas, incluyendo las fiestecillas de la selva, tratan de imitar el estilo estadounidense que divulga la televisión. No hay músico ni cantante que no se

inspire en las estrellas norteamericanas. Es muy poco lo que queda para el resto de las naciones. Las quijotescas ocurrencias de los franceses en el *Uruguay-Round* no pueden impedir lo inevitable: la americanización de la cultura popular universal. De ahí que resurjan integristas religiosos como el musulmán. Una vez que se le han abierto las puertas, la cultura estadounidense lo conquista todo.

Estados Unidos no se limita a extender a todos su cultura de masas, también domina la cultura científica. La inmensa mayoría de los descubrimientos científicos tiene lugar en Estados Unidos. Allí se concentra la mayor parte de los científicos del mundo. Los premios nobel científicos van a parar, casi todos, a manos de norteamericanos —o bien de europeos o asiáticos que residen y trabajan en Estados Unidos, muchos de los cuales han conseguido la nacionalidad estadounidense—. (Lo mismo sucede con los artistas). El 90% de las publicaciones científicas se hacen en inglés y las que no se publican en inglés apenas se tienen en consideración.

Los sueños de la gran mayoría de las personas con talento están dirigidos hacia Estados Unidos. Este es su triunfo más importante, mayor aún que el poder militar o el económico: tienen el poder de atraer a las personas más creativas de la humanidad —de todos los continentes y todas las razas—. Esta atracción de los mejores talentos es lo que marca la diferencia con los demás.

La folclorización de las demás culturas

Para aquellos que han entrado en la nueva cultura, la cultura tradicional se convierte en algo exterior. Se vuelve incomprendible, pierde todo su atractivo. En un primer momento, los conversos a la nueva cultura rechazan su pasado con un sentimiento de liberación. Tienen la impresión de que el ingreso en la nueva cultura les hace más libres, y de que son más ellos mismos. Sienten la antigua cultura como una opre-

sión asfixiante y no perciben lo que puede haber de opresión en la nueva.

En un segundo momento se vuelven hacia la cultura antigua con un sentimiento de curiosidad. Entonces las demás culturas se convierten en objeto de curiosidad, de observación y, a veces, de estudio.

Todas las culturas se convierten, en un nivel más noble, en objeto de estudio científico, objeto de la antropología.

Poco a poco todos los pueblos, seducidos por la cultura mundial, descubren su propia cultura como algo ajeno, como algo que ya no se puede vivir.

En un nivel más amplio de divulgación, las culturas se convierten en mercancías para turistas, teniendo en cuenta que el turismo se está convirtiendo en una de las mayores actividades económicas. Millones de turistas andan por el mundo buscando constantemente novedades —no tardarán mucho en convertirse en cientos de millones—.

Estos turistas buscan la novedad geográfica. Pero esto sólo no basta. Las culturas también despiertan la curiosidad. La totalidad de la producción cultural de los pueblos es susceptible de convertirse en objeto turístico: las religiones y los objetos sagrados, las filosofías, las tradiciones familiares, tribales, de los pueblos, las fiestas y las costumbres, la ropa, los alimentos...

Ante esta avalancha del turismo algunos pueblos tratan de cerrar sus puertas o, al menos, sus corazones. No miran, ni permiten que les miren. No quieren que los turistas los fotografíen.

Pero la tentación es fuerte. Muchos venden su cultura a los turistas. Los indios venden objetos religiosos como si fueran profanos —y saben que serán profanados—. Venden sus fiestas, sus ritos: se convierten en espectáculo para recibir dinero de los turistas. Convierten su cultura en mercancía —lo mismo que las holandesas que, en los días de fiesta, se ponen sus trajes típicos tradicionales, para dar impresión de fidelidad a las costumbres delante de los turistas—. Igualmente,

cualquier actividad brasileña para turistas necesita de la presencia de muchachas de Bahía con sus trajes típicos —sólo para venderles a los turistas una ilusión—. Esta es la forma de folclorizar la cultura.

Al final de este recorrido, los pueblos exponen las raíces de su propio pasado como un espectáculo folclórico, haciéndose la ilusión de que todavía son descendientes de sus antepasados. (Oriundos de São Paulo o de Paraná que descienden de italianos o alemanes). En realidad no hay nada de vida en estos espectáculos, están muertos. Con ellos se tiene la ilusión de que se mantiene la cultura del pasado, pero no es más que mentirse a sí mismo. Quien obra de este modo se convierte en turista de sí mismo.

Buena parte de la Iglesia católica se ha convertido en folclore: iglesias museo, ritos litúrgicos que atraen a turistas, el asalto de los fotógrafos o de la televisión que lo reducen todo a la condición de objeto folclórico. ¿Qué pensarán esos millones de turistas ante los restos materiales de la antigua cristiandad? Lo peor de todo, es que no piensan nada. Consumo-cultura, una conquista deseada por todos los pueblos. En esta ocasión se acoge a los invasores como a verdaderos libertadores. Precisamente porque la nueva cultura parece liberadora, es más difícil oponerle resistencia. ¿Qué pueden hacer los pueblos ante esta situación? ¿Se puede modificar en algo esta tendencia tan fuerte? ¿En nombre de qué?

La cultura del consumo

En las culturas tradicionales, la mayoría de las personas, cuando no todos, participaba activamente. Había muchos poetas populares, muchos músicos populares. Cada artesano era, a su manera, un artista. Había muchos pintores y escultores. Había muchos grupos de teatro: cada pueblo tenía el suyo, cada pueblecito tenía su banda de música y su coro.

Una vez que la cultura se ha convertido en valor econó-

mico el mercado de la cultura se encarga de eliminar a todos aquellos que no pueden competir. Puesto que la cultura supone una inversión —un capital— la competitividad elimina a los más débiles. Los otros pierden audiencia. Las industrias de la cultura fabrican y promocionan algunas estrellas. Las diferentes empresas rivalizan tratando de lanzar a sus estrellas a lo más alto. En la actualidad, la televisión, el cine, la fotografía, etc., tan sólo acogen a unos pocos productores de cultura.

Se les exige a las estrellas una renovación constante, que produzcan constantemente algo nuevo, que tengan una capacidad infinita para atraer al público: venden cultura y tienen que conquistar el mercado. Tienen que crear su propio mercado, llamando la atención. Se confunden con su propia publicidad. Al final, la cultura es publicidad y la publicidad se convierte en cultura.

Las personas que pertenecen a la gran masa se dan cuenta de que no son estrellas, su producción cultural no tiene valor. Se desaniman. Son abandonados. Los artistas populares, en el mejor de los casos, se convierten en objetos de folclore popular. También son objetos para los turistas. Algunos artistas populares aceptan esta humillación para poder sobrevivir. Pero esto ya ha dejado de ser cultura.

De productoras de cultura, las multitudes pasan a ser consumidoras. Pagan para asistir al espectáculo, y el espectáculo es permanente y, gracias a la televisión, está al alcance de todos.

De esta manera se produce la disociación entre objetividad y subjetividad, tan anunciada por la modernidad. Hasta este siglo, este fenómeno no afectaba más que a una mínima parte de la población: los que tenían acceso a los recursos financieros. En el s. XX, la economía ha invadido la cultura de pueblos enteros. Ahora todos están llamados a constituir el público que consume. Es importante que tengan que consumir. Los índices que miden las audiencias son fundamentales para las emisoras de radio y televisión, así como para

toda la industria de la cultura. Tiene que haber muchos compradores. La industria que no es capaz de crear un número suficiente de compradores es eliminada del mercado.

En el mercado mundial, cada vez más, los objetos consumidos son siempre los mismos: los que provienen de la industria norteamericana. Claro que cada pueblo consume estos productos a su manera: introduce los productos importados de acuerdo con su propia subjetividad. Pero una subjetividad que no elabora sus propios objetos pierde poco a poco su identidad. La subjetividad se vuelve insegura, inquieta, comienza a dudar de sí misma. De ahí que los pueblos de hoy, sobre todo los más débiles, estén pasando por una fuerte crisis de identidad. Responden a la invasión cultural con una afirmación agresiva de su personalidad. Pero esta, desprovista de contenidos objetivos, se vuelve cada vez más impalpable, una pura reivindicación de un sujeto sin contenido. La persona se convierte en reivindicación, busca ser reconocida como persona. Ya que el sujeto no puede ver ni mostrar sus obras, al menos le queda poder aspirar a ser persona. Cree que la personalidad le vendrá del reconocimiento de los demás. De ahí la afirmación de los derechos culturales.

La separación entre el que produce y el que consume ha invadido todas las áreas de la cultura. Si las personas no se reservan un sector de la vida en que puedan salvar la unidad que existía en las culturas antiguas, ya no habrá remedio. Por una parte tendremos el triunfo del mercado de la cultura y, por otra, millones de consumidores inquietos en busca de su personalidad perdida. Lo que vale para los pueblos, vale también para las personas.

LA CRÍTICA A LA CULTURA MUNDIALIZADA

La mundialización —o universalización, si se prefiere— es un proceso. Es el resultado de la subordinación de la cultura a la economía. La nueva cultura mundializada puede pene-

trar en todos los países, porque consigue despertar el entusiasmo de los pueblos, comenzando por los más jóvenes. Como la mayoría de los países del Sur son jóvenes, la penetración en ellos es más fácil. No obstante, la conquista de la cultura por parte del mercado no se hace sin resistencia ni sin críticas. Somos espectadores, pero también participamos de la lucha entre las culturas tradicionales y la nueva cultura. Vamos a ver cuáles son las fuerzas que se oponen a la conquista cultural.

La resistencia

a) *El socialismo*

Paradójicamente el socialismo, en contra de su propio proyecto, ha ayudado a mantener las culturas tradicionales. Su caída ha desatado la invasión de la cultura por el mercado, ha precipitado la cultura universalizada.

El socialismo quería ser «científico» y profesaba una economía radical: la revolución comunista tendría que surgir de la abundancia de bienes materiales. En principio, la economía tenía prioridad absoluta. Pero el desarrollo económico socialista quedó muy lejos de sus expectativas. En la práctica, mantuvo a los pueblos en un nivel muy limitado de consumo. Quería imponer a todos una ideología común: la ideología del partido. Pero los medios empleados para ello fueron muy contraproducentes. Contribuyeron a que los pueblos se apegaran más a sus tradiciones. Considerada en su globalidad, hasta 1989, la cultura de los pueblos socialistas era mucho más tradicional que la cultura de los países capitalistas.

Bajo la cultura oficial sobrevivió una cultura clandestina en la que la religión, y no la economía, era el eje central. Las religiones, aun siendo perseguidas, resistieron mejor en los regímenes comunistas que en los países capitalistas, aunque en estos fueran privilegiadas. Basta recordar el ejemplo de la

Iglesia católica en Polonia. Una vez que cayó el socialismo, la confrontación con la cultura mundializada causó más estragos que cuarenta años de persecuciones.

b) *Las culturas de los pueblos más primitivos*

Los pueblos más pobres están protegidos, en cierto modo, por su propia pobreza. Es el caso de las culturas indígenas de América, de las culturas de tribus que todavía viven retiradas en África, en India, en Oceanía, en las regiones más recónditas de Asia. Su interés por el mercado es escaso (y viceversa). Todavía viven, en buena medida, en una economía cerrada. En estas circunstancias pueden mantener sus costumbres.

El problema reside en que, cuando en una de esas regiones se descubre algo que despierta el interés del mercado —petróleo, metales, madera, etc.—, no pueden oponer apenas resistencia y la destrucción de su cultura es inevitable. Se encuentran así ante un cruel dilema.

Con frecuencia estos pueblos creen que su futuro está en la independencia y en luchar por mantenerse aislados, protegidos contra contactos destructivos. Manteniéndose en esa actitud, se vuelven cada vez más vulnerables de cara al momento, casi inevitable, de un enfrentamiento futuro. Si adoptan la otra alternativa, es decir, si tratan de asimilar lo que el hombre blanco les trae, corren un gran riesgo de ser absorbidos y «recuperados», de que se les coloque en el nivel más bajo de la sociedad industrial. ¿Acaso la solución podría consistir en adoptar una fórmula intermedia? Pero, ¿cómo conseguir mantenerse en una postura intermedia —que se pueda controlar—, esquivando el riesgo de caer en aquello que se pretende evitar?

c) *Las grandes religiones asiáticas*

El mayor muro de oposición a la conquista del mundo por parte de la cultura estadounidense lo constituyen las grandes religiones de Asia: islamismo, budismo, hinduismo, confucianismo —que son las más importantes—.

Estas religiones no cuentan con una organización centralizada como es el caso de la Iglesia católica. Por esta misma razón, no pretenden definir estrategias o planes de conquista. En algunas ocasiones, el Islam reaviva el sueño del califato, pero es muy poco probable que pueda restablecerlo en el contexto político actual. No obstante, estas religiones penetran hasta tal punto en la vida diaria de los pueblos que, de hecho, logran levantar fuertes barreras. En su interior surgen movimientos políticos o culturales que tratan de impedir la entrada de las mercancías culturales de Occidente —y, hasta cierto punto, lo consiguen—.

Pero sólo *hasta cierto punto*. Estas religiones sufren de profundas divisiones internas: hay movimientos integristas que quieren cerrar totalmente las puertas y defender la cultura tradicional en su totalidad. Temen cualquier tipo de contacto con Occidente, porque supone un riesgo de contaminación. Por otro lado, hay otras tendencias más abiertas al diálogo. Las mismas tradiciones de las religiones están más abiertas al diálogo que los integristas. Dentro de cada religión, los «liberales» pueden invocar testimonios, argumentos, textos y antecedentes que están a favor de la comunicación y hasta de la asimilación de elementos de fuera. Otros se muestran más sensibles a los elementos positivos de la cultura occidental: la ciencia como superación de las supersticiones, la producción como superación de la miseria, la democracia como superación del autoritarismo patriarcal.

d) *El cristianismo*

El cristianismo podría orientar a las demás religiones, si hubiera más diálogo entre ellas, pues ha vivido la confrontación con la nueva cultura occidental estando radicada en el mismo Occidente. El cristianismo ha reaccionado de dos modos diferentes.

En Europa, la Iglesia católica y las Iglesias que nacieron de la Reforma adoptaron, en general, una postura de defensa. Sentían, cada vez más, que la nueva cultura era una amenaza para su patrimonio histórico, así como para su mensaje y su misma presencia en el mundo.

En realidad, sólo en contadas ocasiones los modernos se opusieron a Jesucristo. En líneas generales, quisieron realizar el mensaje de Jesús, pero prescindiendo de las Iglesias —a las que se acusaba de haber traicionado a su fundador— y, cuando fuera necesario, en contra de las Iglesias. Por eso sólo en casos extremos hubo una persecución sistemática de las Iglesias que opusieron resistencia a la modernidad. Esto fue lo que sucedió, por ejemplo, en la antigua Unión Soviética y en sus países satélites, en la Revolución francesa y en su expansión por Europa. Pero la lucha fue constante desde mediados del XVII, cuando la cultura vencedora empezó a distanciarse de la Iglesia, y esta de aquella. La cultura barroca fue el último triunfo de una cultura cristiana, la última gran manifestación de la cristiandad. Después, la historia de la Iglesia se convierte en la historia de una larga defensiva. La Iglesia católica luchó paso a paso para defender la cristiandad. Perdió todas las batallas. Las demás Iglesias pensaron, a veces, en poder sacar provecho de los retrocesos de la Iglesia católica pero, al final, acabaron adoptando las mismas posturas (salvo las Iglesias de extracción popular, como los metodistas).

Con el Vaticano II llegaron los cambios. Este Concilio fue preparado por un equipo de teólogos, pensadores, divulgadores y políticos católicos que, durante trescientos años, habían luchado por una alternativa más positiva frente a la mo-

dernidad. Durante trescientos años constituyeron una minoría que siempre estuvo bajo sospecha —y en muchas ocasiones fue condenada—. En el Vaticano II tuvieron oportunidad de presentar su alternativa que, hasta cierto punto, llegó a entrar en los textos conciliares. Sin embargo, todavía no se trataba de un cambio radical. El espíritu del Vaticano II sobrevive, minoritariamente, en la Iglesia católica; aunque ahora puede contar con el apoyo de los textos conciliares.

La consecuencia de esta lucha de trescientos años es que el porcentaje de bautizados que, de hecho, siguen las orientaciones de la Iglesia católica o que participan en sus actividades, ha disminuido y todavía sigue disminuyendo. La inmensa mayoría de los bautizados mantiene cierta vinculación con el catolicismo pero, en la práctica diaria, no se comprometen. Mantienen una actitud de crítica y desconfianza para con la Iglesia, aunque siempre respetando a Cristo, a quien, sin embargo, cada vez conocen menos.

Las otras Iglesias, en sus respectivos países, han seguido, más o menos, la misma evolución, aunque haciendo más concesiones a la cultura moderna. También han perdido muchos adeptos —más, incluso, que la Iglesia católica—.

En Estados Unidos, los cristianos han optado por otra alternativa. Se han identificado con la sociedad local. Es verdad que la mayoría de los cristianos milita en Iglesias que han nacido desde abajo, Iglesias que se autodenominan libres. Estas fueron las que marcaron las pautas y las demás las siguieron. De aquí surgió, como resultado, la llamada «religión civil» norteamericana. El cristianismo se amoldó a la cultura estadounidense de tal modo que, ser americano y ser cristiano (o judeocristiano, para no excluir a los judíos), vinieron a ser la misma cosa. Se insiste en el aspecto moral de la religión, en su faceta práctica. Las diferencias entre varias confesiones apenas importan, porque el mensaje central es la identificación del *American way of life* con el evangelio. El cristianismo se ha convertido así en la idealización del sueño americano y de todos los mitos estadounidenses.

De este modo, el cristianismo occidental vivió el dilema de las grandes religiones universales: oponerse, corriendo el riesgo de perder todas las batallas, o bien entrar en la nueva cultura, con peligro de ser asimilado por ella.

La ciencia ante la crítica

Antes de pasar a las críticas, tenemos que insistir, una vez más, en el hecho de que la ciencia se ha vivido —y se sigue viviendo— por parte de sus artífices, como un movimiento de liberación. Toda ciencia nace de la crítica a sistemas anteriores de conocimiento. El trabajo científico libera de la dominación de las ilusiones y supersticiones que han dominado a los seres humanos a lo largo de la historia. Hasta la aparición de la ciencia moderna, la humanidad se guiaba por la razón simbólica. Se aceptaban sistemas de conceptos o de imágenes que carecían de consistencia y cuyas aplicaciones prácticas sólo contribuyeron a aumentar los males de la humanidad. Basta recordar las barbaridades practicadas por los médicos tradicionales o el recurso a rituales mágicos o las invocaciones a los dioses para que solucionaran los problemas de la humanidad. Los científicos se sentían llamados a destruir todo un mundo de ignorancia y superstición humana. Por esta razón tuvieron la conciencia de ser, en muchas ocasiones, la vanguardia de la humanidad en la conquista de la verdad sobre el error, de la justicia sobre la explotación, del bien verdadero sobre todas las ilusiones ingenuas.

De hecho, son millones los científicos que se consagran a la ciencia como a nuevo sacerdocio. La práctica de la ciencia exige rigor, disciplina, ascesis para aceptar lo que revela la observación y no despreciar el propio trabajo, ni el de los demás, cuando la experiencia desmiente las previsiones deseadas. El trabajo científico de los últimos tres o cuatro siglos es una de las realizaciones más extraordinarias y fascinantes de la historia de la humanidad. Es lógico que el mundo

occidental vibre y se entusiasme con la epopeya de la ciencia. Muchos llegaron a hacerse la ilusión de que la epopeya de la ciencia sustituiría a la epopeya de la guerra en el inconsciente colectivo, lo que, por desgracia, todavía no se ha producido, pero que podría suponer un inmenso beneficio para la humanidad¹¹.

No obstante, a medida que la ciencia se ha venido desarrollando, han ido apareciendo las críticas. En primer lugar, venían de la oposición de las religiones tradicionales y de las filosofías antiguas. En este siglo, cada vez con más frecuencia, las crisis nacen de la agudización de las conciencias de los mismos científicos, así como de las personas más conscientes de la evolución de la sociedad. Las críticas no son simplemente una nostalgia del pasado, sino también advertencias ante el rumbo que está tomando el movimiento científico en su conjunto.

a) *Crítica al cientifismo*

Ante el éxito de la física de los ss. XVII y XVIII, la ilustración llegó a concebir lo que Saint-Simon y A. Comte denominarían, un siglo después, la edad científica del mundo. Imaginaron que la ciencia podría llegar a ofrecer una representación global del mundo. Proporcionaría un sustituto a las anteriores visiones filosóficas o teológicas. En lo sucesivo, la ciencia ofrecería lo que se buscaba en la religión y en la filosofía: el conocimiento total de la realidad. La diferencia consistiría en que la ciencia diría la verdad sobre el mundo, mientras que teología y filosofía sólo habían dicho mentiras —productos de la imaginación y no de la observación de la realidad—.

A lo largo del s. XX ha ido quedando cada vez más cla-

¹¹ Citemos solamente una obra significativa, un *best-seller* mundial, D. J. BOORSTIN, *Los descubridores*, Crítica, Barcelona 1989³.

ro que la ciencia no puede ni quiere dar una visión global del mundo. En primer lugar, no existe *una* ciencia. Las ciencias se dividen y subdividen en un proceso que parece no tener límite. Para que la ciencia pueda progresar tiene que profundizar el análisis, tiene que definir objetos de observación cada vez más reducidos. La condición del progreso de la ciencia es su fragmentación. El resultado es un inmenso cúmulo de reducidos fragmentos de conocimiento. Nadie podría abarcar, siquiera de modo superficial, todas las ciencias. Nadie podría llegar a conocer toda la física o toda la biología.

Un buen científico es el que conoce a la perfección una milésima parte —o una millonésima parte— de una ciencia. Ya no existe una visión científica de la realidad. La ciencia ya no está interesada en reconstruir una visión unitaria del mundo. En lo sucesivo ya no habrá una visión única del mundo.

Si hay ciencias que aún dan la impresión de ofrecer una visión de conjunto, lo hacen en la medida en que todavía echan mano de restos de mitologías antiguas con que poder estructurar sus datos —de modo que parezca que proporcionan una visión de conjunto—.

Las ciencias identifican las relaciones que existen entre los diferentes objetos de experiencia y que permiten prever determinados efectos. Gracias a ellos han conseguido resultados espectaculares. Pero no son capaces de responder por qué esto es así.

Es verdad que los científicos elaboran hipótesis, a partir de ciertas experiencias, de cara a poder experimentar otros efectos. Pero las hipótesis tienen siempre carácter provisional. Existen para ser sometidas a crítica. Se elaboran hipótesis para ser refutadas y sustituidas por otras que abarquen mayor realidad o que estén menos condicionadas por restos de *mitología*, y que se respeten los conceptos de quienes las formulan.

Hasta el XIX, la física parecía ser la reina de las ciencias. Parecía capaz de abarcar a todos los seres del mundo, llegando un día a constituir una «gran física». En el XX, el papel estrella de las ciencias se le otorgó a la economía políti-

ca. Esta ciencia humana se revistió con los atributos de rigor de la física. Aunque es evidente que la economía política nunca alcanzará el nivel de rigor de la física. Nunca será posible aislar del mismo modo dos objetos de observación, ni encontrar dos hechos económicos tan semejantes entre sí como dos moléculas. Nunca será posible repetir hechos económicos, siempre tan complejos. Las ciencias humanas nunca tendrán la capacidad de previsión con que cuentan las ciencias de la materia inerte.

Por eso, el cientifismo fundado en la economía política era el más débil de todos. A medida que se fue queriendo hacer de la economía política una teoría general, una visión de la humanidad, lo que sucedió es que —bajo un disfraz pseudo-científico— aparecieron las ideologías: marxismo, positivismo, liberalismo... Los autores posmodernos han certificado la muerte de las ideologías. Pero esta muerte no ha afectado a las ciencias.

De hecho, las ciencias se desarrollan cada vez más. Los científicos no han perdido nada de su prestigio. Se les consulta para todo, y los medios de comunicación de masas convierten en oráculos todas sus opiniones sobre cualquier cuestión.

b) *Ciencia y poder*

Una primera señal fueron los debates entre científicos acerca de la fabricación de la bomba atómica y su uso por parte de Estados Unidos al final de la II Guerra mundial. Se llegó a la conclusión de que la ciencia podía colaborar de modo decisivo con el poder militar. Desde entonces, el problema ha ido aumentando cada vez más: todavía hoy, después de la caída de la Unión Soviética, hay un inmenso contingente de científicos que se dedica a la búsqueda de nuevos armamentos¹².

En el pasado, los descubrimientos científicos se producían

¹² El hecho de que una tercera parte de los científicos e ingenieros estadounidenses trabajen en la industria armamentística, no deja de pro-

por casualidad, según la suerte de los investigadores individuales. Hoy en día, la investigación científica supone una gran inversión de capitales. Los capitalistas orientan la investigación. No se puede estudiar cualquier cosa. Los descubrimientos científicos están orientados a la conquista del mercado. Los investigadores están cada vez más sometidos a las empresas, de las que se convierten en empleados.

Muchos científicos expresan sus preocupaciones. Ya no pueden prever el uso que se pueda hacer de sus descubrimientos. No pueden orientar su utilización. Una vez que se ha producido un descubrimiento, el científico ya no puede controlar las consecuencias que pueda tener. Y, en la actualidad, está más bien claro que no siempre los efectos de los nuevos descubrimientos son totalmente benéficos.

La ciencia aumenta los poderes virtuales de la humanidad y es bueno que sea así. Pero, ¿quién actualiza esos poderes virtuales?, ¿quiénes se encargan de transformar la ciencia en tecnología y esta en industria? El investigador ha perdido todo control sobre sus descubrimientos e invenciones.

Las ciencias son buenas, nadie discute su valor. Las críticas provienen del uso que se hace de las ciencias. En la sociedad actual, ¿quién podría asumir la orientación de la investigación científica? En virtud de la opción por la economía, sus dueños y dirigentes se atribuyen la responsabilidad del control de las ciencias, la mayoría de la gente permanece indiferente o, incluso, lo consideran positivo. De hecho, las ciencias están sometidas a la economía. Los descubrimientos que no interesan a la economía se desprecian. Los problemas relativos a la ciencia se revelan como problemas económicos.

vocar serios temores. En opinión de P. Kennedy, la excesiva militarización constituye un factor de inferioridad en la competición con los demás grandes conjuntos políticos de la humanidad. Cf P. KENNEDY, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Fontana, Nueva York 1988 (trad. esp., *Auge y caída de las grandes potencias*, Plaza y Janés, Barcelona 1995²); *Preparing for the Twenty-First Century*, Fontana, Nueva York 1994, 290-324 (trad. esp., *Hacia el siglo XXI*, Plaza y Janés, Barcelona 1995).

a) Crítica a la producción

Capitalismo y socialismo se han revelado como dos variantes de una misma opción cultural: la opción por la economía. De hecho, existe el consenso en Occidente acerca de uno de los elementos dinámicos que componen la sociedad: la meta es la producción. El criterio supremo es el crecimiento de la producción. El valor de las naciones depende de su PIB. Radio, prensa y televisión no hacen más que repetir constantemente los datos que se refieren a la marcha de la producción. Estamos acostumbrados a valorar los diferentes países de acuerdo con esas cifras.

La producción es el gran mito de la burguesía. Para fomentarlo se ha creado la ética del trabajo. Es verdad que la producción ha aumentado de manera espectacular a lo largo del s. XX, llegando a alcanzar niveles que nadie habría imaginado. Se gobiernan las sociedades de modo que puedan aumentar la producción. Se aceptan los más duros sacrificios en vista del crecimiento productivo: desempleo, pobreza, explotación, corrupción... Se acepta todo, con tal de alcanzar el objetivo de una mayor producción.

Todo esto es verdad, pero la producción —del modo en que se lleva a cabo— no está resolviendo los problemas de la miseria, de las necesidades básicas de gran parte de la población, del paro —que alcanza a veces al 25% de la población activa, como puede ser el caso de España—. Esta forma de producción posibilita que se acumulen cada vez más riquezas en manos de una minoría.

Todas las reformas, todos los proyectos de redistribución se consideran como imposibles porque impedirían el crecimiento de la producción. La producción se convierte en una especie de divinidad, a la que se sacrifica la vida de los pueblos.

A todas estas consideraciones tenemos que añadir el argumento ecológico. Desde él podemos entender que la pro-

ducción a cualquier precio no tiene sentido. No se trata simplemente de que se introduzcan nuevos objetos en el mundo. La producción resulta de la transformación de unos bienes materiales que se encontraban en la naturaleza. En los siglos pasados se pensaba que se podía tomar de la naturaleza lo que se quisiera. Los recursos naturales parecían infinitos. La extracción de elementos que pertenecían a la naturaleza parecía que no iba a perjudicar a nadie. Primero se retiraban los materiales de la naturaleza, luego se le devolvían, transformados, en forma de basura o de gases tóxicos. Parecía que la capacidad de la naturaleza para absorber estos desperdicios era infinita.

Ahora ha nacido la ecología, que nos permite tomar conciencia de los límites de la tierra. La producción está alcanzando niveles tan elevados que ha empezado a perturbar seriamente el equilibrio natural de la tierra. Los cambios son tan graves que pueden llegar a perjudicar la salud de los habitantes de la tierra. La industria corrompe la naturaleza. La producción es, al mismo tiempo, una destrucción. No hay producción sin destrucción. La producción exige un tributo con el que la economía nunca había contado. Esta sigue creyendo que la producción no destruye nada pero, en realidad, sucede todo lo contrario.

La ecología permite descubrir que no es posible extender el actual *American way of life* —el estilo de vida americano— sin que, con ello, se haga imposible la vida en la tierra. La producción no puede seguir con el ritmo actual. Tiene que detenerse o cambiar. Si no se introducen modificaciones, la tierra se convertirá en un paraje inhabitable. Las consecuencias de la actual producción se mantienen como están sólo por la indiferencia criminal de los privilegiados que no quieren perder sus beneficios¹³.

¹³ La ecología se ha convertido hoy en una de las principales preocupaciones mundiales. En la actualidad contamos con una abundante e importante literatura al respecto. Citemos, simplemente, el libro del vice-

En lo sucesivo, en toda sociedad gobernada racionalmente, habrá que limitar la producción, orientándola de acuerdo con las posibilidades de la naturaleza y las necesidades prioritarias de la humanidad. Estamos lejos, infinitamente lejos, de haber alcanzado una conciencia semejante. Y las primeras víctimas de los desastres ecológicos y de los desequilibrios de la producción son siempre los pobres. Probablemente, por esta razón, serán los únicos capaces de luchar por un gobierno racional del planeta.

b) *Crítica a la economía política como ciencia*

En un primer momento, la economía política era la ciencia que tenía que encargarse del reparto de los bienes entre la población. Con el paso del tiempo, se ha ido convirtiendo, cada vez más, en la ciencia de la producción. La producción se convierte en la más importante de las funciones económicas¹⁴.

Después de la II Guerra mundial, ante la tarea de organizar la economía de las potencias que habían participado en el conflicto, los economistas asumieron un papel preponderante. Se llegó a atribuir a la ciencia económica el lugar prioritario que le habían asignado sus defensores desde el s. XIX.

La ofensiva neoliberal, a la que la tercera ola de transformación industrial abrió las puertas de par en par, consagró a los economistas. Estos se adueñaron del FMI y del Banco Mundial y se convirtieron en asesores obligatorios de los Estados más débiles. La economía se impone en las naciones

presidente de Estados Unidos, A. GORE, *Earth in the Balance*, 1992 (trad. esp., *La tierra en juego*, Emecé, Barcelona 1993).

¹⁴ Encontramos una visión de la historia de la economía en G. CORM, *Le nouveau désordre économique mondial*, La Découverte, París 1993, 9-33. El objetivo de la economía política siempre ha sido el problema de la pobreza: cómo superarla. El cambio se produjo después de la II Guerra mundial: se convirtió entonces en la ciencia del desarrollo, es decir, la ciencia de la producción.

como guía obligada. El objetivo es siempre la producción. La ciencia se ha convertido en programa de gobierno impuesto desde las instancias internacionales de acuerdo, en la práctica, con las necesidades de las grandes empresas multinacionales.

En la posmodernidad se produce una cierta rebelión contra la dictadura de la ciencia económica que legitima los programas de grupos particulares otorgándoles un diploma de racionalidad.

Los países del Tercer Mundo son especialmente sensibles al prestigio de las ciencias económicas, que se les presentan como el secreto del poder de las naciones más industrializadas. Sus economistas se preparan en las escuelas estadounidenses y aplican con todo rigor las recetas que allí se les enseñan como si fueran la verdad revelada.

No tienen en cuenta todos los aspectos ideológicos que van incluidos en las llamadas ciencias económicas. Ni tampoco el carácter fragmentario de las observaciones en que se apoyan. No se suele discutir el alcance científico de la economía. Además, una teoría elaborada en un determinado contexto social y cultural no se puede aplicar, sin más, en otras circunstancias.

LA ÉTICA Y LA RELIGIÓN

¿Qué es lo que sucede con la ética y la religión en la cultura actual?

En lo que se refiere a la ética: La cultura que nace de la modernidad —que se enraiza en la cultura norteamericana en vías de universalización— se presenta como la encarnación de la ética. Sería la base de una sociedad fundada, finalmente, en la ética y que ha sido liberada de las muchas formas de corrupción de las sociedades tradicionales. La modernidad habría de traer la liberación de la ética o el advenimiento de la ética en la sociedad.

En lo que se refiere a la religión: La modernidad no se opone a ella, pero pretende que quede confinada en los límites de la vida privada. Sin embargo, últimamente, el neoliberalismo concede a las religiones un papel más activo en la sociedad. ¿Cómo podemos abordar esta situación?

La ética burguesa

La ética burguesa, que ha conquistado poco a poco el mundo occidental, alcanzando su punto culminante en la década de los 60, una vez que ha conseguido abarcar la casi totalidad del mundo de Occidente, ha penetrado también en América Latina y en las pequeñas burguesías del Tercer Mundo. No obstante, en Latinoamérica nunca ha conseguido desterrar a la moral aristocrática heredada de los conquistadores, ni a la moral familiar del pueblo más humilde. Por eso, la actual crisis de la moral burguesa no afecta tanto a Latinoamérica, que está pasando, casi sin transición, de una moral tradicional a una moral posburguesa.

El principio fundamental de la ética burguesa fue la distinción clara entre la ética privada y la ética pública. Además, las mujeres sólo estaban sometidas a la ética privada, pues se mantenían al margen de la vida pública. Para la burguesía no tenía por qué haber interferencias entre las dos éticas. Cada una era soberana en su ámbito de influencia¹⁵.

En la vida privada, la burguesía quería mantener los valores tradicionales: el valor absoluto de la familia (reducida poco a poco a su núcleo fundamental), el Decálogo, la fidelidad a los compromisos. En la vida pública, estos mismos principios estaban subordinados a otros valores.

¹⁵ Las obras acerca de la moral burguesa se han convertido en clásicos: B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, 1927; W. SOMBART, *Der Bourgeois*; sin olvidar a M. Weber, que pone en relación la ética burguesa con el puritanismo.

El valor supremo era el trabajo. El trabajo es, supuestamente, el origen de la propiedad. Por eso, el apego al trabajo tiene su prolongación en la defensa de la propiedad privada. Para un burgués, la pereza es el peor de los vicios, la fuente de todo mal. Se considera que la pobreza es consecuencia de la pereza y, por eso, no merece ninguna compasión.

Para la burguesía, la vida pública se fortalece sobre todo en el mercado, y el mercado es una lucha. Cada uno defiende sus intereses, es decir, lo que considera el fruto de su trabajo y su legítima propiedad.

La vida pública es también el fundamento de la nación. El burgués se identifica con su nación y colabora en su prosperidad. Considera que los impuestos que paga le dan derecho a controlar los gastos del Estado. El burgués ha tenido que luchar para emanciparse de la dominación de los dueños de la tierra, así como de las grandes familias que viven a costa del país y del dinero de los mismos burgueses. El burgués es solidario con la nación, no con la aristocracia que no hace más que gastar el dinero procedente del trabajo de otros, ni con los miserables a los que considera unos holgazanes que no quieren trabajar y prefieren la pobreza.

Esta ética burguesa ha quedado expresada en la *Declaración universal de los derechos humanos*. Se expresa en forma de derechos, y no de deberes, como era el caso de la moral tradicional. El burgués reivindica y defiende derechos. Su ética consiste, en primer lugar, en la defensa de sus derechos.

El Estado nacional ha tratado de difundir, en cierta medida, la moral burguesa por toda la nación. Lo ha conseguido, hasta cierto punto, en el mundo industrializado (salvo en el caso de las clases sociales marginadas, como es el caso de los negros sin trabajo en Estados Unidos o los trabajadores inmigrantes).

En América Latina, las clases medias y los intelectuales adoptaron la moral burguesa: estos, como no podía ser de otro modo, se dedicaron a imitar a la sociedad occidental. Sin

embargo, no lograron imponerla a las clases dirigentes, razón por la cual esa moral, aunque esté escrita en las Constituciones políticas y se encuentre en los códigos, aunque se exprese en los discursos públicos, nunca ha tenido plena vigencia.

Las llamadas violaciones de los derechos humanos proceden del choque entre la moral tradicional de las elites y la moral burguesa de los derechos del ciudadano. Durante los regímenes militares, la toma de conciencia de las violaciones de los derechos humanos suscitó fuertes movimientos de lucha en favor de la ética, es decir, en favor de la ética burguesa.

Durante los gobiernos militares, la represión alcanzó también a jóvenes intelectuales y militantes políticos de clase media. Por ejemplo, también se torturó a miembros de la clase media —aunque la tortura sea la práctica habitual de la policía cuando actúa entre las clases bajas—. Esto fue lo que provocó la indignación. Entre las clases populares nunca existió una reivindicación de derechos humanos que hubieran sido violados; los cambios de gobierno no afectan a sus costumbres.

A pesar de todo, se está produciendo un despertar popular, gracias a la migración a las ciudades. Hay un principio de concienciación popular y de reacción contra las formas tradicionales de opresión.

Recientemente, los artífices de la tarea de concienciación, organizaciones no gubernamentales y, también, las organizaciones eclesiales para la defensa de los derechos humanos, han dado origen a un proceso que tiene como meta el despertar de una nueva conciencia popular. Las clases populares comienzan a descubrir que, en algunas ocasiones, la ética burguesa de los derechos humanos también puede serles de utilidad.

Los derechos humanos son principios abstractos. Por sí solos no tienen fuerza. Lo que les da la fuerza es el poder social y político que, aunque de modo limitado, favorece a las clases medias. Para las clases populares —prácticamente sin fuerza social, política o económica—, los derechos huma-

nos no son más que papel mojado. Quien no respeta los derechos humanos de los pobres no corre el riesgo de ser condenado.

En la medida en que los pobres consigan formar organizaciones activas, reconocidas por los medios de comunicación, podrán recurrir a la ética burguesa y comenzar también a reclamar algunos derechos humanos. Hasta que esto suceda, preferirán contar con la protección de los caciques locales, políticos, mafiosos, traficantes, etc.

Hasta hoy, la mayoría de los pobres no ha encontrado apoyo en organizaciones fuertes capaces de dar consistencia a una acción en defensa de los derechos humanos. La ética que permanece es una reliquia de la tradición ética del mundo rural, cuyo valor absoluto es la familia, por machacada o desintegrada que se encuentre. La solidaridad de la familia es el valor supremo. Además de la familia persisten los vínculos de dependencia respecto de los sustitutos de los antiguos patrones: los políticos locales, los jefes, los caciques quienes, en caso de apuro, pueden resolver la situación. La lealtad para con los caciques es el segundo principio de la ética popular.

En cuanto a la «ética cristiana», no tiene contenido propio. En la mente del pueblo se identifica, fundamentalmente, con la ética de solidaridad familiar. A esto hay que añadir la regla de la hospitalidad, de la acogida al transeúnte y al mendigo que está de paso —esto forma parte de la ética familiar de todos los pueblos tradicionales, sin ser específico del cristianismo—.

Evolución de la ética burguesa

En el momento en que la ética burguesa está haciendo una tímida aparición en América Latina, se encuentra en medio de una profunda crisis y en un verdadero estado de decadencia en el Primer Mundo. Aquí, la crisis de la moral es mu-

cho más profunda. No se trata tanto de una crisis procedente de las masas. Es la crisis de las clases privilegiadas, la degradación moral de las elites.

En los últimos años, una serie de escándalos ha sacado a la luz lo que, hasta entonces, los medios de comunicación estaban camuflando. Los escándalos producidos en Italia levantaron el velo que cubría las relaciones secretas que existían entre la política, la mafia y las grandes empresas. También ha habido graves escándalos en España. Uno de los mayores del mundo, ha sido el gran escándalo del *Credit Lyonnais* en Francia. También ha habido escándalos en el banco *Barings*, una de las más antiguas instituciones británicas, y en los fondos de pensiones de Estados Unidos. En estos escándalos han desaparecido miles y miles de millones de dólares, que han tenido que ser compensados mediante impuestos. Algunas de estas corruptelas han sido denunciadas. Podemos imaginar que existen muchos otros casos de corrupción todavía encubiertos.

Los escándalos ponen de manifiesto la inmensa corrupción de la clase dirigente, que practica la moral de los piratas y los corsarios, situándose, de este modo, al lado de las elites tradicionales de América Latina o de las nuevas clases que se han hecho con el poder en naciones de reciente creación.

Otro signo de disolución de la ética burguesa es la generalización de la especulación financiera. Cada día, más de un billón de dólares atraviesa fronteras y cambia de propietarios. La inmensa mayoría de los capitales ha dejado de estar al servicio de la inversión. Sirve para la especulación. La especulación puede ser tan fuerte que desestabiliza monedas y gobiernos, hace saltar los presupuestos de naciones enteras, arruina a millones de pequeños inversores, condena al desempleo a millones de trabajadores. La especulación se ha convertido en el gran negocio. Y a pesar de todo, se alega que no hay dinero para las necesidades más urgentes de miles de millones de personas que se encuentran en un estado de extrema pobreza.

Un signo más: la complicidad de los gobiernos, de los grandes manipuladores de fondos y de las mafias (el narcotráfico, por ejemplo) es evidente en el caso de los paraísos fiscales. Allí se legitima todo, todo se lava y se *blanquea*, se puede concentrar con total impunidad toda la inmoralidad del mundo y desafiar a todos los que todavía creen en valores éticos. Hay una gran corrupción en las elites que está saliendo a la luz poco a poco y que, al mismo tiempo, se está acentuando en este final de siglo.

a) *El fracaso de la ética burguesa*

Hasta hace pocos años, la burguesía mantenía una doble moral. Aunque se practicara un individualismo radical en los negocios y en la vida pública, sin escatimar a los pobres (*business is business*), en la vida privada se mantenían las reglas tradicionales y la solidaridad se extendía a la nación, en el marco de las leyes nacionales, según el llamado Estado de derecho. Hoy en día, los padres de la clase dirigente burguesa están descubriendo, con gran sobresalto, que los jóvenes —sus hijos— han abandonado todas esas instancias tradicionales. También en la vida privada practican un individualismo absoluto. En lo sucesivo no hay más que una moral: la moral de la autopromoción individual. Ya no hay solidaridad. Está desapareciendo el sentido de nación. Las nuevas elites se alejan de la nación, se encierran dentro de los muros de sus paraísos (*Alphavilles*, playas, ciudades turísticas, localidades de ensueño —Miami, Las Vegas, las islas del Pacífico, Mónaco, etc—).

Los más mayores están asustados y se preguntan cómo ha sido posible esta «evolución» hacia una barbarie de costumbres en una generación que ha recibido la más refinada y sofisticada educación que nunca haya existido desde los orígenes de la humanidad.

Atemorizados ante esta «evolución», buscan ayuda: ¿quién

puede devolver los valores éticos a una clase que ha perdido incluso la sensibilidad misma por la ética? Por eso, algunos analistas del Primer Mundo creen que el principal problema son las elites¹⁶.

En lo que respecta la vida pública, la burguesía tradicional estaba apegada a dos valores: el trabajo y la nación. La nueva generación ha aprendido que la riqueza y el *status* social no son fruto del trabajo, sino de la información. El que controla la información sabe cómo manipular los capitales, vende lo que sabe a un precio altísimo, se presenta en el mercado en el momento oportuno y siempre encuentra a otros que hagan el trabajo. De aquí en adelante, lo que cuenta es el conocimiento: el conocimiento permite la especulación, permite derrotar al contrincante que ha recibido la misma información tan sólo unas horas más tarde. El trabajo queda desprestigiado. Para las clases con menos poder, el trabajo se convierte, cada vez más, en el único medio para poder disfrutar de vacaciones. Se trabaja para tener acceso —un mes al año y durante los fines de semana— a la condición de quien puede «disfrutar de la vida sin trabajar».

En lo que respecta a la nación, antes la gente se sentía solidaria, dedicaba gran parte de su riqueza a fundaciones o a la ayuda de las clases desprotegidas. Se sentían llamados a la responsabilidad social, aunque fuera todavía de un modo paternalista. La nueva generación ha perdido el sentido de la nación. Ya no siente compasión por los perdedores.

Triunfa lo que J. K. Galbraith llama «la cultura de la satisfacción». En los grupos de elite cada uno busca su propia satisfacción: confort, bienestar, seguridad, tranquilidad, ausencia de problemas. Inmunidad total a lo que les pueda suceder a los demás. Se trata del egoísmo establecido como nor-

¹⁶ De ahí el libro, que tanta polémica ha levantado, de C. LASCH, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton, Nueva York-Londres 1995. En Europa se habla más de la posmodernidad. La posmodernidad es una crítica radical de la ética burguesa, así como del trabajo y de la nación.

ma absoluta. Claro que esta situación es un privilegio sólo posible gracias a un sistema muy complejo de represión y contención de la población —para que no disturbe la calma de las áreas reservadas—.

b) *Los derechos humanos*

Los derechos humanos nacieron en un contexto individualista. Se pueden aplicar de diferentes maneras. Son herramientas para defender los propios derechos. Quien tiene más poder —y la posibilidad de costearse los mejores abogados— encuentra en los derechos humanos un arma poderosa para defenderse de sus contrincantes (o de cualquier persona que le provoque antipatía o aversión). De ahí la infinidad de procesos que se tramitan actualmente en Estados Unidos y el incremento constante del número de abogados.

Las elites invocan los derechos humanos para luchar contra un Estado que quiere cobrarles impuestos; para exigir la libertad de mercado, es decir, la posibilidad de dominar el mercado; para exigir privatizaciones en nombre de la superioridad de la propiedad privada, etc. En nombre de los derechos humanos se les impone a los países más débiles la apertura de fronteras, pero se lucha para cerrar las fronteras del propio país.

Cuando se trata de la defensa de los derechos humanos de los débiles, la cosa cambia. Aquí sólo se puede hablar de derechos humanos cuando existen instituciones poderosas o profetas con suficiente renombre que puedan alzar la voz para defenderlos¹⁷.

¹⁷ En América Latina se apeló a los derechos humanos como fundamento de las protestas contra los regímenes militares. Pero no fueron muy eficaces. Los gobiernos no les prestaron ninguna atención. Hasta el presente, se vienen invocando los derechos humanos en las luchas por la defensa de los derechos de los pobres. Tampoco aquí se obtienen resulta-

c) *El espectáculo que sustituye a la ética*

Para el 90% de la población, todo lo que sucede en la economía, en la política, en la vida social, no es más que un gran espectáculo. Esta mayoría nunca se ha acercado físicamente a los grupos privilegiados, que viven y actúan tal como aparecen en la televisión. La televisión hace que todo se convierta en espectáculo. Y todos podemos asistir a él delante de nuestro receptor.

El sistema de comunicación de la televisión forma la conciencia. En efecto, ¿qué es lo que retransmite la televisión? Una sucesión de hechos seleccionados (para una determinada franja horaria) sin orden aparente: un minuto de guerra, un minuto de terremoto, treinta segundos de abundancia, treinta segundos de escándalos políticos, treinta segundos de escándalos económicos, treinta segundos de accidentes de circulación, veinte segundos de declaraciones de un ministro, veinte segundos para que el líder de la oposición diga lo contrario, y así sucesivamente. Ninguna lógica, ninguna posibilidad de llegar a saber el significado de este desfile de imágenes.

El mensaje de la televisión muestra que el mundo es un juego incomprensible, donde nadie entiende nada, porque no hay nada que entender. Se trata de competiciones entre adversarios, de los que nunca se sabe con exactitud qué es lo que quieren y qué lo que no quieren. No hay explicación para los enfrentamientos, se trata de simple rivalidad personal. Al final, todo lo que sucede en el mundo se presenta como un

dos prácticos. Pues los derechos humanos formulan reivindicaciones de la burguesía contra un poder económico absoluto. Pero la burguesía tenía un cierto poder económico; los pobres no tienen ningún poder con el que afianzar sus derechos. Es difícil que la burguesía haga concesiones a los pobres en nombre de los derechos humanos. Los derechos de los pobres exigen una ética mucho más profunda que una ética de los derechos humanos: requieren una ética de solidaridad. Esta ética no existe en las elites sociales de nuestros días.

concurso. Lo más parecido son los concursos que organiza la televisión, en los que se distribuyen millones sin que se sepa por qué, donde una persona puede ganar una fortuna simplemente por haber acertado, por casualidad, la palabra clave, que era la palabra vencedora. Pura casualidad. Pura arbitrariedad. El mundo es así. Al final, el que gana es porque tiene suerte; el que pierde es porque no la tiene. No hay ninguna racionalidad. Un espectáculo que, además, divierte. ¿Hasta cuándo?

De esta manera, los jóvenes aprenden que todo en la vida es cuestión de suerte. Unos ganan y otros pierden. Unos tienen mucho dinero y otros nada de nada: cuestión de suerte. Sucede lo mismo que en los concursos de belleza: ganar es simple cuestión de suerte. También las elecciones son así: cuestión de suerte.

De todos modos, los pobres saben que están fuera del juego. Les sirve como simple entretenimiento. No saben distinguir cuándo lo que se muestra es ficción y fantasía y cuándo es un acontecimiento real. La diferencia es poca.

En la información que da la televisión hay una desintegración del tiempo. Cada día se ofrecen nuevos datos, un fugaz episodio de una noticia o una historia. Pero nunca se puede llegar a saber el principio o el final de la historia. Siempre se proyectan rápidamente imágenes de lo que ha sucedido. Al día siguiente, las imágenes son otras, tratan de otras cosas. Nunca se llega a saber qué es lo que pasa realmente, cuáles son los acontecimientos, cómo acaban las cosas. Todo pasa, nada tiene consistencia ni continuidad. Lo que se muestra tiene la intención de despertar un momento de curiosidad —y se hace de modo que no haya posibilidad de reflexión—. Todo pasa y nada permanece. Cuando el tiempo se desvanece de esta manera, no hay ética posible. Sólo puede haber una reflexión ética cuando se sabe cómo han empezado las cosas, cómo han evolucionado y cuáles son las consecuencias de los hechos considerados.

Es verdad que, en la pantalla, siempre hay un presenta-

dor que orienta la óptica del espectador. Pero, en el fondo, lo que le interesa al presentador es que se venda el producto cuya publicidad sigue a lo que está diciendo. El espectáculo existe para introducir la publicidad. La publicidad es lo que cuenta, porque la emisora vive de ella y con ella gana dinero.

En medio de esta confusión, los mayores buscan una instancia capaz de devolverle la ética a una sociedad que la ha perdido. Piensan que este era el papel de las Iglesias —en Estados Unidos, al menos, se cree lo mismo; y las elites latinoamericanas dirigen su mirada hacia el Norte—. Están dispuestos a conceder mayor espacio a las Iglesias, con la condición de que sean capaces de dar nuevamente una educación moral a una generación que carece de ella.

d) *La reacción ética*

Ante la degradación de la conciencia moral, están empezando a manifestarse un principio de reacción. La disolución de los valores antiguos reduce la vida a una sucesión de momentos estancos sin continuidad, sin sentido, sin rumbo. La sensación del momento aparece como el único punto de referencia. Esto queda patente en las fiestas. Antiguamente las fiestas eran puntos de referencia a lo largo del año, que daban sentido al trabajo de los días laborales. Hoy en día se han multiplicado las fiestas. El carnaval dura un mes. Es más, hay varios carnavales a lo largo del año. En cierto sentido, cada fin de semana se convierte en una fiesta y nada puede limitar su expansión: al final de esta «evolución» todos los días serán festivos, la vida será una sucesión de fiestas, como sucedía en la aristocracia del Antiguo Régimen.

Se está articulando una reacción ética. En Brasil tenemos un claro ejemplo en la campaña liderada por Herbert de Souza (Betinho). No cabe duda de que estos movimientos se van a multiplicar. Son expresión de la reacción de millones de personas ante una «evolución» social descontrolada.

Es evidente que esta reacción ética tendrá que llegar hasta las raíces de la desintegración moral de Occidente. La raíz está en la opción por la economía. Se trata de dar un giro de 180 grados a un movimiento que ha durado varios siglos. Es cierto que las masas populares mantienen grandes reservas éticas. Pero el problema está en las elites. ¿Convertir a las elites?, ¿preparar nuevas elites procedentes del mundo popular?, ¿cuánto tiempo llevaría?

A corto plazo, la reacción tendrá que ser capitaneada y asumida —y probablemente durante más de una generación— por grupos de intelectuales y de la clase media (no en el sentido brasileño de la expresión). La transformación de las masas populares es un proceso de larga duración. De ahí saldrá una nueva ética —cuyo contenido todavía desconocemos—. Tendrá que ser diferente de la terrible opción por el crecimiento económico, aunque dicha opción esté tan arraigada en todas las mentalidades¹⁸.

La religión en un momento de crisis

Del mismo modo que la modernidad fue un proceso de emancipación de la moral tradicional, de la moral de la familia y de la moral aristocrática, también fue un proceso de emancipación de la cristiandad. En América Latina, así como en Europa, la lucha contra la cristiandad estuvo capitaneada por la burguesía y por los hijos de la burguesía que crearon el socialismo y lo llevaron a las luchas sociales. En Latino-

¹⁸ El título del libro de C. BUARQUE es sugerente: *A Revolução nas prioridades. Da modernidade técnica à modernidade ética*. El problema es que la modernidad técnica tiene hondas raíces en la cultura y la nueva ética de la que se habla, hasta el presente, no es más que una palabra sin raíces en la cultura. El papa Juan Pablo II renueva incesantemente sus llamadas a una ética de la solidaridad. De hecho, sólo una ética como esta puede proporcionar apoyo a las aspiraciones de los pobres y dotar de contenido sus derechos. Cf *Sollicitudo rei socialis*, 38-39.

américa, la religión tradicional ha resistido mejor que en Europa. No obstante, hoy se encuentra en una fase avanzada de desintegración. Estamos asistiendo a un resurgir religioso que no tiene comparación en los demás continentes. En medio de esta «evolución», ¿qué es lo que está sucediendo con esa porción de la Iglesia que hizo una opción por los pobres en Medellín?

a) *La religión burguesa y su destino*

La burguesía trata de aplicar a la religión la misma distinción que predominó en la ética. El principio es: la religión es algo que afecta a la vida privada. La religión no puede regir la vida pública. Es la destrucción de la cristiandad que Lutero había inaugurado, en cierto sentido, mediante la doctrina de los dos reinos. Las Iglesias reformadas establecieron diversos tipos de compromiso con la doctrina burguesa. La Iglesia católica se defendió, paso a paso, retrocediendo sólo cuando no quedaba más remedio. La Iglesia católica defendió su derecho a intervenir en la vida pública y no abandonó voluntariamente ninguna de las formas de presencia que tenía en la sociedad cristiana. Esto le valió ser objeto de hostilidad, tener que afrontar luchas y varios tipos de persecución. A pesar de todo, no rompió totalmente con el mundo burgués y, en el XX, llegó a diferentes formas de conciliación. Con los regímenes socialistas no llegó a ningún tipo de conciliación, visto que el partido comunista de la antigua Unión Soviética mantendría su intransigencia hasta el final. Los comunistas radicalizaron la doctrina liberal hasta el punto de prohibir cualquier tipo de manifestación pública de la religión.

En América Latina se aplicó la doctrina burguesa de varias formas. La hostilidad contra la Iglesia católica alcanzó su punto máximo en México, donde la separación entre Estado e Iglesia fue más radical.

En los otros países, la separación se hizo de modo más o menos violento o pacífico. Una característica común es que la separación entre Estado e Iglesia tuvo pocas repercusiones en las masas rurales, que siguieron practicando su religión tradicional, bajo la protección de las aristocracias de siempre.

Incluso en México, la oposición a la Iglesia católica nunca llegó al nivel que se ha alcanzado en casi toda Europa. De ahí la ausencia de anticlericalismo en las masas populares, excepción hecha de algunos antiguos sectores de la clase obrera. La representación de la burguesía fue más bien débil. Muchos prefirieron entrar en una de las confesiones protestantes que llegaron a Latinoamérica a finales del siglo pasado: presbiterianos, metodistas y baptistas (estos, con menor intensidad). La masonería defendió los ideales liberales pero, salvo incidentes muy localizados, nunca tuvo una actuación como la que tuvo en los países latinos de Europa. Poco a poco se fue convirtiendo en un club que agrupaba a las personalidades locales.

Las clases dirigentes, aunque anticlericales, estaban contentas con que la Iglesia siguiera desempeñando un papel importante en el mundo rural. Temían menos a la Iglesia que a las revueltas sociales. De este modo, confiaban a la Iglesia la tarea de mantener tranquilas a las masas rurales, a los indígenas, a los esclavos negros, a los mestizos y a los campesinos sin tierra en general. El clero desempeñó este papel sin interrupción hasta 1960.

La burguesía hizo que los principios liberales se limitaran a su clase y a las instituciones públicas. Quería que la Iglesia siguiera ejerciendo su papel tradicional entre las clases pobres y las mujeres.

b) *La religiosidad popular*

Despreciada, pero tolerada por los liberales; tratada con condescendencia por la Iglesia, que se nutría de ella, pero de

la que se avergonzaba; la religiosidad o religión popular llevó a un consenso en los 70. La Iglesia de la liberación vio en ella una buena colaboradora, tal vez inconsciente, pero eficaz, en la transformación de la sociedad. La Iglesia tradicional veía en ella la promesa de un apoyo permanente. Gracias a la religión popular se tenía la esperanza de que en América Latina no se conocerían las angustias de la secularización y del abandono de la Iglesia por parte de masas que se estaban viviendo en Europa. De ahí los textos de Puebla.

Sin embargo, ya en los tiempos de Puebla, la religiosidad popular había entrado en un proceso de disolución que, desde entonces, experimenta cada vez mayor aceleración. El proceso es irreversible, porque está ligado a la urbanización. Aunque los campesinos se traigan su Virgen de Guadalupe y algunos símbolos religiosos tradicionales a la ciudad, se produce una transformación en el comportamiento religioso. Y la televisión se encarga de hacer el resto. Antiguamente la religión era la cultura. Hoy la cultura es la televisión.

Paradójicamente, los pueblos indígenas son los más fieles a la religión católica popular. Esta religión les vino impuesta. Pero la asimilaron y la adaptaron a sus necesidades religiosas de tal modo que, ahora, se ha convertido en signo de identidad (excepto en los grupos indígenas que no fueron cristianizados, pero que son minoría).

Del mismo modo que en Europa, en Latinoamérica subsistirán algunos restos de religiosidad popular durante muchas generaciones. Se tratará de fenómenos marginales de escasa relevancia para la evolución del mundo.

Tendremos que acompañar a esa religiosidad popular en sus manifestaciones hasta que se apaguen. Pero ya no podemos esperar de ella lo que se esperaba en Puebla. Los pueblos de ahora buscan una nueva religiosidad popular.

c) *El atractivo de Medellín*

Medellín, a pesar del tiempo, oficialmente sigue vivo. La referencia a Medellín sigue siendo obligatoria, aunque no tan frecuente como hace unos años.

Si se hubieran llevado hasta las últimas consecuencias las decisiones de Medellín, habría habido una revolución radical en la historia de la Iglesia católica latinoamericana. Algunos creyentes, algunas diócesis, algunas parroquias y algunas comunidades religiosas llevaron las opciones de Medellín hasta el fondo. Otros se quedaron a mitad de camino, hubo quienes aplicaron las decisiones de Medellín en un 10%, otros menos, y otros no cambiaron en nada.

En el fondo, la opción por los pobres es una opción contra todo movimiento de la cultura occidental mundializada —es una opción contra la cristiandad—. ¡Era mucho lo que se pretendía! Se trataba de un giro copernicano. Era comenzar un camino en soledad, contra la corriente de la sociedad.

Después de estos años, ¿dónde nos encontramos? En su globalidad, la Iglesia católica todavía no tiene un «rostro pobre». No es la Iglesia de los pobres, aunque se hable bastante de ellos. Algunas diócesis, que no llegan al 5% de todas las de América Latina, se reorganizaron en función de la opción por los pobres, pero sin llegar a adquirir los rasgos de los pobres. En total no pasan del 5%.

La Iglesia siguió dedicando buena parte de sus recursos humanos y materiales al servicio de los más privilegiados: universidades, colegios, hospitales y barrios residenciales de las ciudades. Su cultura dejó de ser arcaica y patriarcal y se modernizó. En la actualidad, el clero tiene las mismas características culturales que la clase media, una clase cosmopolita. Además, la formación sacerdotal consiste en la transmisión de esta cultura a jóvenes que, en su mayoría, proceden de una cultura popular (en vías de transición).

Junto a esto, se ha llevado a cabo una inserción de parte de la Iglesia en el mundo popular por medio de las comuni-

dades eclesiales de base, a través de los agentes de pastoral comprometidos con la liberación popular. Ha habido una incorporación de algunos agentes de pastoral a las luchas políticas. Sobre todo, una actitud profética de un grupo de obispos, una actitud multiplicada y llevada a la práctica por algunos miles de sacerdotes, religiosos y religiosas. Esta palabra profética, acompañada por gestos proféticos, fue la que más llamó la atención de la sociedad en general y fue objeto de una amplia divulgación, bien en sentido positivo, bien en sentido negativo. En general, los medios de comunicación de masas reaccionaron negativamente e hicieron —y todavía siguen haciendo— una campaña de difamación o ridiculización.

Por desgracia, las orientaciones de Medellín no tuvieron cabida en la estrategia mundial de la Iglesia romana y acabaron siendo sacrificadas. Sobre todo, después de las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1984 y 1986, se hizo más perceptible el alejamiento de la mayoría. Se aisló y marginó todo aquello que seguía una línea de liberación, hasta que, finalmente, ya no quedara nada de ella en las instituciones eclesiales. Sucedió lo mismo que había sucedido en Europa en tiempos del modernismo: se arrinconó, se aisló y, finalmente, se expulsó de la Iglesia a algunos de sus principales representantes. Algo semejante sucedió en Francia con el progresismo, y todo lo que podía oler a progresismo, entre 1945 y 1955. Muchos fueron reducidos al silencio y no pocos empujados fuera de la Iglesia.

El movimiento subsiste, pero no tiene voz dentro de la Iglesia. Está ahí, en la reserva, hasta que vengan nuevos cambios, que creen situaciones nuevas.

En cualquier caso, ahora ha aparecido en la Iglesia una nueva generación, que no tomó parte en los acontecimientos de los 60 y 70, que ni siquiera puede imaginar lo que fueron aquellos tiempos, cuáles fueron las esperanzas, las luchas, las ilusiones, los sufrimientos y las tragedias.

¿No habrá sido todo esto más que un episodio anecdóti-

co? ¿Seguirá la historia sin prestarle ninguna atención? No es probable. Porque las opciones tomadas en los 60 y 70 y los grandes debates que se llevaron a cabo no fueron simplemente episodios insignificantes. A su manera, y dentro del contexto latinoamericano, plantearon la cuestión de la Iglesia frente a la nueva cultura, frente a la universalización, frente a una cultura cuya prioridad es el crecimiento económico, el dinero, el consumo. No basta predicar contra el materialismo o contra el consumismo. Las predicaciones no van a cambiar en nada el comportamiento de los católicos y, menos aún, de la sociedad. Hay que hacer algo más radical.

Actualmente, el reto es más grave y más consciente que en los tiempos de Medellín. Sabemos mejor hacia dónde va el mundo y cuáles son los vientos que nos llevan, también a nosotros, aunque no nos demos cuenta.

d) *La resurrección de la religión*

Prácticamente todos los sociólogos, y en especial los sociólogos de la religión, habían anunciado el final del fenómeno religioso. Sus análisis llevaban siempre a la misma conclusión: la desaparición de la religión. Pero los sociólogos se equivocaron. Nada mejor que este error para poner de manifiesto la fragilidad de los conceptos de las ciencias sociales y el inmenso papel que las ideologías juegan en la sociología. Adujeron mil razones por las que iba a morir la religión —porque ellos querían que muriera—. Sin embargo, la religión ha reaparecido con una gran fuerza. Especialmente en América Latina.

Como no podía ser de otro modo en un pueblo tan dividido culturalmente y en todos los sectores de la vida, la religión vuelve con un rostro diferente en las elites y en las masas populares.

En el mundo de las clases privilegiadas se ha abierto un gran mercado religioso mundial. Pero lo que más éxito está teniendo no son las religiones tradicionales que, en cierto

modo, tienden a absorber a sus miembros. Las preferencias se orientan hacia las sectas esotéricas, las sectas tradicionales de Occidente y las sectas provenientes de Oriente¹⁹.

Las sectas esotéricas ofrecen experiencias religiosas muy variadas, con una doctrina bastante vaga, de fuerte contenido emocional y con una moral muy poco definida. Todas proporcionan un conocimiento «superior», aunque bastante pobre de contenido, reservado para los iniciados. Hacen una llamada al amor universal, total, también poco definido en sus expresiones concretas. Dejan mucho espacio para la imaginación de cada uno. Ofrecen dirección espiritual y consejos de sabiduría.

Desde el Renacimiento, estas sectas siempre han coexistido en Europa con la ortodoxia oficial, aprovechando las pocas brechas de libertad que existían. En última instancia, provienen de la antiquísima sabiduría de Egipto, recogida por los griegos y transmitida por los árabes al Occidente cristiano. Además, tampoco faltaron nunca en el imperio bizantino.

Hoy en día, las religiones orientales tienen un gran poder de atracción, sobre todo las que han pasado por un cierto proceso de adaptación a Occidente.

En el mundo popular, lo que más está creciendo son las Iglesias pentecostales. Brasil se sitúa a la cabeza. Después viene Chile. Por lo demás, el evangelismo está entrando en todos los países latinoamericanos y del Caribe. En Guatemala, hace ya unos veinte años que han absorbido una buena parte de la población²⁰.

Recientemente, la Iglesia ha tomado conciencia del reto que suponen los grupos pentecostales. Las Iglesias pentecostales ofrecen experiencias religiosas más fuertes: una experiencia de conversión, una acogida fervorosa, la integración en

¹⁹ Cf R. BERGERON y otros, *A nova era em questão*, Paulus, São Paulo 1995.

²⁰ Acerca de Centroamérica, cf P. BERRYMAN, *Stubborn Hope. Religion, Politics and Revolution in Central America*, Orbis Books (Maryknoll) Nueva York 1994, 144-158.

una comunidad fuerte, un recio liderazgo por parte de los pastores, la vuelta a una moral tradicional intransigente, la liberación de los vicios y las curaciones de todo tipo de dolencias. Exactamente lo que corresponde a las necesidades de la mayoría de las personas, que son pobres. Es verdad que caminan en sentido contrario a la sociedad occidental y a la cultura dominante. Pero, para sus miembros, el sacrificio no es muy grande. La participación que se les ofrece en la cultura dominante es más bien débil. La ven, más bien, como una ocasión de pecado: fiestas inmorales, bebida, drogas...

La adhesión al movimiento pentecostal es el modo en que las masas latinoamericanas llevan a cabo su modernización. Las Iglesias pentecostales rechazan la cultura moderna —del mismo modo que lo hacía la religión rural—²¹. Las Iglesias pentecostales posibilitan y favorecen experiencias religiosas personales: «modernización». Las Iglesias pentecostales están emancipadas de la jerarquía católica: «modernización».

No cabe duda de que la gran mayoría de los que se integran en las Iglesias pentecostales encuentra en ellas una liberación cultural. Se sienten más activos, más creadores de cultura, sienten que participan de un modo más efectivo que en el catolicismo popular, donde no hacían más que repetir antiguos ritos que no entendían, sólo por la fuerza de la costumbre.

Para un pueblo que ha tenido una experiencia liberadora, ¿qué puede significar el nuevo discurso de liberación? He ahí un buen reto para la Iglesia.

En la Iglesia católica, la renovación carismática cumple, cada vez más, una misión semejante a la de los grupos

²¹ Que el pentecostalismo protestante se vive como una liberación cultural es lo que muestra C. RODRIGUES BRANDÃO, *Crença e Identidade*, en P. SANCHIS (dir.), *Catolicismo no Brasil atual-3; Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*, ISER Loyola, São Paulo 1992, 7-74. «El movimiento pentecostal es, hoy en día, y en todos sus aspectos, la posibilidad legítima con que cuentan los miembros de las clases populares para levantar y hacer progresar sus propias iglesias como iglesias» (p. 33).

pentecostales protestantes²². También supone un desafío. Pues la renovación carismática atrae, convence y convierte sirviéndose de medios que, prácticamente, prescinden de la herencia católica tradicional. La rápida expansión del movimiento carismático pone de manifiesto hasta qué punto responde a la cultura actual. Responde exactamente a todas las expectativas. Es la expresión de la inculturación del cristianismo en la cultura universalizada.

Rumbo a una conclusión

Este capítulo sobre la cultura y la liberación de la cultura, muestra hasta qué punto el tema de la inculturación está plagado de ambigüedades y cuántos problemas plantea (u oculta).

La historia pone de manifiesto que las mayores dificultades de la Iglesia católica en la evangelización provienen de su enraizamiento en la cultura medieval. La inculturación fue tan completa que se hizo casi imposible separar el cristianismo de la cultura de la cristiandad. Por esta razón, la llegada y el crecimiento de la nueva cultura se ha desarrollado en medio de repetidos conflictos —duros, muchas veces cruentos— con la Iglesia. El problema sigue en pie actualmente: el mayor obstáculo para la misión es ese tándem indisoluble que forman la cultura medieval y la Iglesia, lo que tiene como consecuencia que para ser cristiano haya que aceptar necesariamente el llamado catecismo universal, el ritual romano para las celebraciones y el código romano de derecho canónico. Toda una cultura inseparable del mensaje cristiano.

¿No habría sido mejor un poquito menos de inculturación?

²² A propósito de la Renovación carismática: «Pedro Ribeiro de Oliveira, al interpretar la renovación carismática católica vivida por las clases medias urbanas, afirma que trata de ser la contraposición a la dominación religiosa ejercida por el clero. El fiel, dueño de sí mismo en otras esferas de la vida, también quiere dirigir su vida religiosa» (N. COSTA MULS-T. DE SOUZA BIRCHAL, *Catolicismo no Brasil-3; Campesinato: modernização e catolicismo*, ISER Loyola, São Paulo 1992, 88).

La nueva cultura, mundializada, ofrece un lugar a las Iglesias, les confía una misión: transmitir una ética a las nuevas generaciones, consolar a las víctimas del progreso, recoger a los derrotados en el mercado y ofrecer una compensación moral a los que ni siquiera han podido acceder a él²³. El eje de la nueva cultura no es la religión, sino el crecimiento económico. ¿Qué significa para la Iglesia inculturarse en esa cultura?, ¿aceptar la prioridad económica?, ¿asumir la función secundaria que le ofrece la cultura? Esto es efectivamente lo que están haciendo muchos. Se integran en la cultura dominante, pensando que van a poder dominarla cuando, en realidad, lo único que se les reserva es el papel de recoger a los vencidos.

Además, la cultura tiene dos caras: la nueva cultura, mundializada, practicada activamente, la cultura de los que saben cómo manejar los instrumentos; y la cultura que se recibe pasivamente, como un espectáculo, sin que se pueda intervenir activamente en ella. La primera cara de la cultura ofrece un *status* «superprivilegiado» y un estilo de vida que nunca habrían imaginado los reyes del pasado. La segunda cara se compone de restricciones, de deseos reprimidos, de satisfacciones siempre incompletas y de muchos problemas. ¿Qué significa inculturarse? ¿Dónde está la inculturación evangelizadora?

Por la historia sabemos que siempre se produce una dispersión. Una parte será absorbida por la cultura dominante. Otra parte tratará de convertir a las clases dominantes. Otra parte irá a engrosar el grupo de los pobres. Otra, quedará apegada hasta el final a la antigua cristiandad y sus reliquias. Simplemente tratábamos de comprender lo que está sucediendo y lo que significan esas opciones.

²³ A la Iglesia le corresponde la función de dar un rostro humano al «reajuste». Cf. *Adjustment with a Human Face*, en A. SHERMAN, *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*, 107-129.

Antes de abordar la reflexión acerca de la presencia de la Iglesia en el mundo actual, todavía queremos recordar, en un último capítulo, las aspiraciones a la liberación personal. Esta perspectiva estaba prácticamente ausente hace treinta años. Hoy en día, la nueva cultura hace que el «yo» sea, cada vez más, el centro de preocupación de las personas. ¿Cómo puede haber una verdadera liberación personal en medio de un mundo fascinado por el «yo»?

8

La liberación personal

Un teólogo, muy relacionado con la teología de la liberación y los movimientos sociales, escribía hace algunos años: «Este es el punto de partida: reconocer que el militante cristiano atraviesa una crisis de subjetividad, crisis que no parece ser superficial ni pasajera, y que es general. No se trata de una crisis de tal o cual militante, sino de algo de mayor alcance y mucho más profundo. Es una crisis que, aunque no se manifieste explícitamente, se percibe de muchos modos: desánimos, apatía, falta de líderes, fuertes crisis existenciales que llegan a cuestionar el sentido de la vida, pérdida del sentido de la lucha, crisis de los valores éticos, etc»¹.

En este mismo artículo, el autor apuntaba un gran riesgo: «Otro riesgo consiste en que el militante sea absorbido por la crisis, produciéndose, como resultado, una especie de deslumbramiento con los nuevos descubrimientos acerca del propio “yo” y de la subjetividad que le impide seguir adelante y construir una personalidad más integrada, en la que se equilibren las exigencias personales y el compromiso social»².

Ante la creciente complejidad de la liberación del mundo

¹ Cf P. F. CARNEIRO DE ANDRADE, *Militância e crise de subjetividade*, Cadernos Fé e Política 5 (Petrópolis) 5.

² *Ib.*, 10.

objetivo (cultura, sociedad, economía, política), muchos se cansan y experimentan la atracción de la otra cara del movimiento de liberación del mundo occidental: la liberación del sujeto, la creciente afirmación de la subjetividad. De hecho, se está produciendo una avalancha de subjetividad *made in USA*. Sobre todo a partir de la II Guerra mundial, asistimos a una intensa producción de técnicas, recetas, métodos, doctrinas, sabidurías acerca del desarrollo del sujeto, y toda esa inmensa producción se está difundiendo por el resto del mundo.

La modernidad introdujo la separación entre objeto y sujeto, la objetividad del mundo exterior —confiada a las ciencias y la tecnología de cara a la producción— y la subjetividad del yo, a la búsqueda de sí mismo. En la modernidad, el sujeto ya no se descubre en el mundo. Ya no se sitúa en el mundo. Se descubre a sí mismo por medio de los caminos de la introspección. Se produce una disociación entre la ciencia y la conciencia.

En ningún otro país se llevó a cabo esta disociación de modo tan radical como en Estados Unidos. En ningún otro país se desarrolló la economía con mayor grado de autonomía, en ningún otro país se consolidó tanto el individualismo, ni nacieron tantos medios y técnicas para tratar del yo y de los problemas del yo. Toda esta producción ha acabado por inundar América Latina, comenzando por las clases altas y los intelectuales.

De ahí el riesgo de deslumbramiento. Algunos, que antes estaban metidos en las luchas sociales, han cambiado el socialismo por el capitalismo: hoy participan en los gobiernos neoliberales. Otros han abandonado el mundo objetivo y han descubierto la propia subjetividad. Mejor dicho: han descubierto que, al lado de la historia del mundo objetivo, hay una larga historia de subjetividad y un inmenso mundo cultural que ofrece infinitos recursos a quien acaba de descubrir la propia subjetividad.

En Latinoamérica, gran parte del espacio que, hasta hace

diez años, ocupaban las luchas por la liberación objetiva (política, economía, etc.), se ha visto invadido por la cultura de la subjetividad. Muchos desconocían este mundo o no le daban importancia. En esta década de los 90, no cabe duda de que, para las clases medias y altas, la subjetividad es más importante que el mundo objetivo. Ya era así en Estados Unidos y en Europa, con toda seguridad, desde la proclamación del comienzo de la posmodernidad (en torno a 1975).

Antaño, muchos activistas, especialmente los marxistas o los que estaban influidos por el marxismo, consideraban irrelevante todo lo que tenía que ver con el mundo de la subjetividad: para ellos no era más que una forma de alienación. Fue un error. Y con mucha frecuencia, los que entonces negaban al sujeto y los problemas personales, hoy se encuentran bajo los efectos del deslumbramiento de la subjetividad.

El tema de la liberación personal atraviesa toda la historia de Occidente, al menos desde el s. XIV y, probablemente desde el s. XII, en el que hundía ya sus raíces. La búsqueda de una liberación del sujeto, del yo, de la persona supuso una amenaza para la Iglesia desde entonces. El espiritismo, las sectas esotéricas con sus ciencias ocultas, la Nueva Era —y también, en otro sentido, los movimientos pentecostales católicos o protestantes— forman parte de esta historia de la búsqueda de la liberación del sujeto humano.

Ante el retroceso momentáneo de los movimientos políticos de liberación, los movimientos de liberación individual adquieren mayor importancia y le van a dar al magisterio de la Iglesia más «dolores de cabeza» que los movimientos de la liberación política los cuales, en realidad, nunca constituyeron una amenaza real para el dogma o la estructura de la Iglesia católica. Ahora van a cambiar las cosas. Ahora vienen los problemas.

Estamos muy lejos de una posible reconciliación entre sujeto y objeto. El mundo de la subjetividad ha de ser encarado tal como es después de varios siglos de crecimiento. Si el cristianismo no ofrece una respuesta válida a las inquietudes

personales, será barrido de Occidente y de América Latina, porque el desafío actual es mucho mayor que los anteriores. No se trata simplemente de un desafío para la teología de la liberación, sino que es un reto para todo el mundo de las Iglesias tradicionales que ya no cuentan con el apoyo incondicional de una mayoría de campesinos, sino que tienen que sobrevivir en el mundo de las ciudades.

¿Cómo llevar a cabo un discernimiento y buscar caminos seguros en medio de la tan compleja historia de los «espiritualismos» y de todas las ciencias esotéricas que no han logrado eliminar las disciplinas auténticamente científicas sino que, por el contrario, parece que se están multiplicando en estos días? Hay que situar los debates actuales en el contexto de su formación histórica para evitar el efecto de «deslumbramiento». Hace siglos que la Iglesia está siendo desafiada por religiones esotéricas que pretenden envolver el cristianismo con una «superespiritualidad» supuestamente más amplia o más universal. Muchas veces, la respuesta de la Iglesia se ha limitado a condenar. Hoy en día, las condenaciones producen pocos efectos y contribuyen a alejar a los simpatizantes.

LA LIBERACIÓN DEL SUJETO EN ALZA

No podemos aquí, en pocas páginas, hacer una historia detallada de las luchas y esfuerzos por la afirmación del sujeto desde la Edad media. Tan sólo queremos situar históricamente los fenómenos contemporáneos con que nos encontramos —fenómenos para muchos inesperados y, para algunos, desconcertantes—.

Históricamente, el sujeto tal como se afirma en la modernidad, ha nacido de una lucha contra la cristiandad que ha durado siglos. La Iglesia ha defendido esta cristiandad hasta el Vaticano II, de tal manera que la lucha por la emancipación del hombre o de la mujer como sujeto, como persona, se entendió frecuentemente como una lucha contra la oposición de

la Iglesia, es decir, del clero o del magisterio, defensores de la cristiandad.

En la cristiandad, cada persona tiene un lugar determinado en la sociedad y tiene que identificarse con su papel. No se le permite a nadie querer ser o hacer algo diferente a lo que se le ha marcado. Nadie puede permitirse el lujo de tener problemas personales. Hay poco espacio para la conciencia individual, si es que hay alguno. Hay poco espacio para la libertad individual. Incluso son las familias las que fijan los matrimonios y los imponen a los jóvenes. Por eso, cualquier afirmación de la libertad personal se interpreta como una rebeldía, en ocasiones como un acto de rebelión contra Dios, un gesto de orgullo, un pecado de no aceptación de la voluntad de Dios, ya que esta voluntad se expresa a través del lugar que la persona ocupa en la sociedad. Durante siglos, el clero exigió que los cristianos se conformaran con esta situación y se trató como revuelta pecaminosa cualquier intento de romper el orden social establecido. El movimiento de liberación del sujeto arranca de esta situación.

Los orígenes

Desde el s. XIV comienzan a aparecer evidentes signos de la formación de personalidades que ya no se contentan con la identificación con su papel social.

En primer lugar están los místicos, que siguen la línea de espiritualidad que se practicaba en los Países Bajos y en Renania. Todos están influidos por el maestro Eckhart, que fue capaz de formular cuestiones y aspiraciones que estaban muy extendidas en ese mundo de ciudades libres o Comunas. A pesar de las condenaciones de los Papas, parece que, en su gran mayoría, este movimiento extendido, por ejemplo, entre Beguinas y Begardos, se mantuvo dentro de la ortodoxia. Los místicos no querían separarse de la Iglesia y aceptaban todos los dogmas. Sin embargo, la vitalidad de su reli-

gión ya no residía en los gestos exteriores que imponía la disciplina católica (Lateranense IV).

La mística vivía una búsqueda de Dios que pasaba por la teología escolástica (cerrada a los laicos), por los sacramentos o por el magisterio. Existe una relación directa entre Dios y el alma del místico. Se crea de este modo la idea del alma, de un espíritu creado que se puede comunicar con Dios prescindiendo de la materia (es decir, al margen de la Iglesia de los sacramentos y de los sacerdotes). Hay una vida «espiritual» que se independiza del culto oficial. Nace una corriente de espiritualidad que se desarrolla al margen de la religión oficial, exterior. Se disocia del culto oficial. Religión y espiritualidad se separan.

Al lado de una mística que quiere ser ortodoxa (aunque en algunas ocasiones haya sido condenada) está el movimiento heterodoxo del «*espíritu libre*», que se extiende por el Imperio, en los Países Bajos y en el Norte de Francia. En él, el espíritu humano se emancipa del cuerpo, se hace divino o casi divino. El ser humano se vuelve parte de lo divino en toda su vida espiritual. Dispone de una energía que es la única y misma energía que existe en todo el mundo. Una vez que el espíritu se reconoce como divino, tiene la misma libertad que Dios, está por encima de cualquier ley y obra por pura espontaneidad, lo mismo que Dios. Está por encima del pecado. El *espíritu libre* no está sometido a la Iglesia, ni tiene que practicar ningún gesto religioso material, lo que supondría un menoscabo de la pureza en el estado de relacionalidad espiritual con Dios o en Dios. Desaparece así toda religión exterior³.

Claro que, en aquel tiempo, conceptos como estos conducían a sus defensores a la hoguera, razón por la que la «herejía» se movía en la clandestinidad, lo que dificulta su re-

³ Cf. G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages I*, Manchester University Press, Bares & Noble, Nueva York 1967, 314-321; y sobre el movimiento de begardos y beguinas, 321-407.

presión. Nace, así, un ambiente de personas religiosas que se oponen al poder religioso del clero y que se construyen una religión espiritual en la que ya no hay cabida para ningún elemento institucional de la Iglesia.

Paralelamente a este mundo místico o religioso, en las cortes de los reyes o de los príncipes se desarrollan la poesía y la música de los trovadores, que cantan el nuevo amor, el amor herético, que desafía la moral estrictamente familiar de la cristiandad. Por los palacios y, más aún, por las ciudades libres, circulan arquitectos, artistas, poetas y escritores que ya no se inspiran en la escolástica, sino que recurren a otras fuentes, generalmente semiclandestinas (libros orientales que han llegado por mediación de los árabes, por ejemplo). En este ambiente surge una clase social que la Iglesia no es capaz de controlar.

El Renacimiento

El Renacimiento contribuye a potenciar el ambiente de los palacios y las cortes de los príncipes y la libre circulación de ideas. Desde Constantinopla, que acabó por caer, y desde el mundo musulmán llegan nuevos documentos de la Antigüedad. La gnosis, los escritos Herméticos, los de los autores neoplatónicos, Plotino y Proclo se mezclan con las ciencias de la astrología y la alquimia, con los recursos de la medicina antigua y de las antiguas magias. En esta época no se distingue muy bien entre ciencia real y ciencia-ficción. Entre lo real y lo fantástico no existen fronteras. Lo que tenemos es la manifestación de un mundo de pensamientos que se emancipan del dominio de la Iglesia y de la teología escolástica.

Lo que más interesaba a los hombres de aquel tiempo de aquellos sistemas no era su contenido, sino la posibilidad que les ofrecían de pensar por sí mismos. Pensar ya no era simplemente hacer citas de las autoridades eclesiásticas, pensar no era someter el propio pensamiento al de los teólogos o

al magisterio de la Iglesia. En medio de una gran confusión de ideas, lo que se afirma es la voluntad de emancipación del pensamiento individual.

Desde entonces, están claras las tendencias de este nuevo pensamiento. En primer lugar, se tiende a una idea panteísta de Dios y del mundo. Entre Dios, mundo y humanidad existe una unidad fundamental. Hay una misma energía, una misma fuerza que lo une todo, de tal suerte que, para comunicarse con Dios y con el mundo, el ser humano ya no necesita de la mediación de la Iglesia, de la cristiandad, de la autoritaria teología escolástica. Basta que el ser humano entre en sí mismo, para que entre en contacto con la totalidad del Ser.

En segundo lugar, hay una clara distinción entre alma y cuerpo. El alma tiene vida autónoma, independiente del cuerpo. Puede obrar por sí misma. La conciencia puede pensar de modo autónomo. De este modo la conciencia, el alma, el espíritu personal no necesitan de la mediación de la materia. Ahora bien, la materia que se quiere evitar es, una vez más, la Iglesia institucional, los sacerdotes, los sacramentos, todo el aparato de la cristiandad: desde el Renacimiento, la conciencia individual proclama su independencia frente a la cristiandad. No lo puede afirmar con claridad, pero su emancipación se lleva a cabo de un modo encubierto por medio de la adhesión a todas las formas del pensamiento espiritualista.

En tercer lugar, se afirma la existencia de una energía que circula entre todos los seres de la creación. Por eso, todo sirve. Todo influye en la vida humana, todo puede ser empleado: astros, extraterrestres, plantas, piedras, animales dotados de cualidades especiales. Judaísmo y cristianismo habían afirmado la distinción entre Dios y la creación. El nuevo modo de pensar vuelve a la unidad de todas las cosas. Todo es divino y Dios está en todo. Panteísmo que no se atreve a declararse abiertamente, pero que ya entonces está presente. Es evidente que, de esta manera, la «autoridad» del magisterio eclesiástico se queda sin fundamento: ya no hay una verdad

revelada, porque no hay un Dios revelador. La revelación está en todo y todo es revelador⁴.

La Reforma

La Reforma está en continuidad y, al mismo tiempo, en discontinuidad con el Renacimiento. De todos modos, supuso un paso decisivo que influyó radicalmente en la evolución posterior de todo lo que se refiere al sujeto.

Los Reformadores atacaron frontalmente al magisterio y a la escolástica. Exaltaron el sujeto individual, no desde pensamientos ajenos al cristianismo, sino en su nombre. Esgrimieron la Biblia en contra del magisterio y de la escolástica. Hicieron de la fe, no un acto de sumisión a la Iglesia, incluyendo a la cristiandad, sino un acto de sumisión directa a Dios. Desde entonces, el cristianismo tendría su centro en el individuo; todas las mediaciones eclesiásticas quedarían sin valor.

Los mismos Reformadores tuvieron miedo de dejar al individuo realmente a solas ante Dios. Por eso lo arrojaron con una especie de cristiandad menos densa que la Iglesia católica pero, aún así, mantuvieron o remodelaron algunas instituciones tradicionales, aunque les dieron otros nombres. Los sínodos o consistorios fueron el equivalente al magisterio, aunque con menos intensidad; la clase de los pastores, sobre todo, se convirtió en algo semejante al clero católico. Ya se ha dicho que el luteranismo sustituyó el magisterio de los obispos por el magisterio de las facultades de teología. En realidad, al cabo de unas décadas, también se creó una escolástica luterana, otra calvinista y la lectura de la Biblia se hizo a tra-

⁴ Evidentemente existe una amplia literatura acerca de este mundo del espiritualismo semi clandestino. Quien busque un buen ejemplo que muestra este mundo paralelo, puede leer la novela de U. ECO, *El péndulo de Foucault*, Lumen, Barcelona 1989².

vés del prisma de esas teologías, como no podía ser de otro modo.

Sin embargo, la Reforma supuso la máxima expresión del sujeto humano y no es de extrañar que, en los ss. XVI y XVII, el protestantismo fuera la permanente tentación de la burguesía y de las clases instruidas. A pesar de las nuevas ortodoxias, el principio protestante siguió abriéndose camino. dentro del protestantismo surgen nuevos movimientos que tienden a la afirmación cada vez mayor de la fe individual como único camino de salvación y del encuentro con Dios. A pesar de las reservas de los protestantes ortodoxos, no podemos dejar de ver en los movimientos pentecostales del s. XX, una nueva realización del «principio protestante»: una nueva afirmación del sujeto creyente frente a los nuevos magisterios. Basta fijarse en cómo surgieron las Asambleas de Dios y otros grupos semejantes.

La fe de los reformadores, por estar más separados de la cristiandad, se volvió mucho más espiritualista que la fe medieval ligada a la cristiandad. Tenemos aquí lo que será una de las raíces de la modernidad en cuanto disociación entre sujeto y objeto.

La separación de las Iglesias reformadas tuvo fuertes repercusiones en la Iglesia católica. Dio lugar al concilio de Trento que, en reacción contra la libertad del creyente protestante, exaltó la objetividad de la fe católica. Trento objetivó y consagró la teología escolástica. Convirtió la fe en una lista de proposiciones acerca de las realidades objetivas de la cristiandad: los sacramentos, el clero, el magisterio, los instrumentos de la salvación, es decir, todo el conjunto de mediaciones elaboradas durante la cristiandad. La fe tuvo como objeto más las mediaciones entre Dios y los hombres, que el mismo Dios. De este modo, la reacción contra el protestantismo situaba a la Iglesia católica en la peor de las situaciones para enfrentarse con la modernidad en el siglo siguiente. La Iglesia se solidarizó con la escolástica y ésta entrará en conflicto con la nueva ciencia.

Por otro lado, la Reforma acentuó la trascendencia de Dios en el sentido bíblico y, de este modo, levantó una barrera contra las tendencias «neopaganas» o panteístas del Renacimiento. Ya se anunciaban los futuros conflictos con los esoterismos y las «Nuevas Eras» de todos los siglos. El principio protestante también tiene su aspecto fundamentalista.

La modernidad y el sujeto

Desde las críticas de la posmodernidad, podemos darnos cuenta con mayor claridad de la diversidad de tendencias «modernas». También aprendemos a situar la modernidad no como punto final de una evolución o como síntesis final, sino como una etapa más en la historia del mundo occidental, una etapa compleja, que todavía mantiene restos de las etapas anteriores, en medio de las novedades.

La modernidad hizo posible la liberación del sujeto. Vino preparada por las etapas anteriores, pero queda muy claro que la emancipación del ser humano como sujeto fue su segundo aspecto constitutivo, frente a la constitución del mundo objetivo de la política, la economía y la cultura —a partir de entonces, independientes de la cristiandad—. También el sujeto se conquistó en la lucha contra la cristiandad, considerada como un todo envolvente, donde el destino de cada persona era asumir el papel que le había correspondido.

La filosofía de Descartes es el símbolo tradicional de la emancipación del sujeto. Descartes parte del yo pensante. Para él, el yo pensante puede ser considerado como realidad en sí, independiente del mundo de la cristiandad en que vive. El yo comienza a pensar a partir de sí mismo y puede prescindir, de entrada, de todo lo que ha venido diciendo la cristiandad. De este modo, Descartes expresa teóricamente lo que los científicos hacen en la práctica. Expresa teóricamente el modo de actuar de Galileo.

Comienza así un camino en el que se van a encontrar la

libertad de pensamiento, la libertad de expresión, la libertad de prensa y la libertad de enseñanza. El «yo» quiere afirmarse en plenitud sirviéndose de todos sus recursos, independientemente de cualquier magisterio, de cualquier Inquisición y de cualquier censura.

El sujeto, que se ha convertido en «pensamiento libre» se expande por el mundo: se convierte en ciudadano, emancipado de los reyes, del derecho divino y establece un orden político que emana de su libre pensar y que no admite criterios ajenos a la razón. El mismo sujeto se convierte en propietario y productor, crea o incrementa el mercado y funda una economía en la que los individuos se comportan de acuerdo con una racionalidad económica propia, independiente de las reglas sociales impuestas por la cristiandad o por los dueños de la tierra. En una palabra, el sujeto libre funda la política, funda la economía, funda una cultura que quiere ser racional.

La ciencia, expresión del pensamiento personal, libre y racional, tiende a separarse progresivamente de los antiguos modelos de conocimiento. No sólo de la teología escolástica, sino también de todas las ciencias esotéricas. Poco a poco aparece la distinción entre lo real y lo imaginado, entre la realidad observada y la fantasía. De ahí la distinción, que ya se va perfilando, entre astronomía y astrología, entre física y magia, entre química y alquimia, entre medicina tradicional y medicina experimental, etc. Las ciencias esotéricas, así como los sistemas filosóficos antiguos, y toda la milenaria herencia anterior de magias y supersticiones, tienen que retroceder ante el avance del pensamiento racional puro. Desde mediados del XVII, esta separación estaba clara, aunque los científicos seguirán durante mucho tiempo apegados a restos de representaciones esotéricas en sus trabajos científicos⁵. Aunque los que

⁵ T. S. Kuhn explica cómo las hipótesis científicas se van desprendiendo poco a poco de las representaciones tradicionales, pertenecientes a la fantasía y, de este modo, se van liberando progresivamente del esote-

se dedican exclusivamente a la investigación llevan a cabo un buen trabajo de depuración y eliminación de lo fantástico y lo esotérico, el público instruido en general todavía permanece apegado a una mezcla de ciencia y de esoterismo, aunque lo consideran todo como científico.

Baste recordar la masonería que, desde el XVIII, quiso ser el portaestandarte de la ciencia y que siguió incluyendo en sus ritos y en su ideología elementos esotéricos, creyendo, incluso, que procedían de la antigua sabiduría de los egipcios. A pesar de todo no hay duda de que el movimiento científico se aparta cada vez más de los saberes ocultos y de todas las formas del pensamiento mágico.

A pesar de haber establecido la separación entre sujeto y objeto, entre la conciencia individual y el orden del mundo, los modernos se preocuparon más por buscarle un sustituto a la cristiandad, es decir, restaurar la unidad de sujeto y objeto con una base racional, rehacer un mundo de «orden y progreso». No podían concebir el «progreso» sin un «orden», el orden que había sido el fundamento de la sociedad cristiana.

¿Cómo reconstruir un equivalente de la cristiandad? El primer intento corrió a cargo de la Ilustración: la razón podía ser el fundamento del nuevo orden, ya que la razón era, al mismo tiempo, individual y universal. La misma razón que es la luz del individuo, está presente en todos los hombres. Por consiguiente, la razón debería unir a la humanidad y fundar un nuevo orden. La razón proporcionaría los principios de una nueva religión, la religión natural o racional: hubo algunos intentos durante la Revolución francesa. La razón también construiría una sociedad política, el Estado de derecho, y una sociedad económica basada en la libertad de la propiedad y del mercado, sobre las ruinas de los derechos feudales y de las propiedades de la Iglesia y de los nobles tradicionales.

ismo. Cf. T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid 1975.

La Revolución francesa puso de manifiesto el fracaso de la Ilustración a la hora de crear una sociedad humana fundada en la razón universal. Sus protagonistas podían alegar que los tiempos no estaban maduros, que las fuerzas a las que hubieron de hacer frente eran tales, que todavía no era posible una victoria de la razón.

El XIX nació bajo el signo de las grandes filosofías alemanas que no eran sino intentos de repensar la cristiandad, para buscarle un sustituto, a partir de la razón, del sujeto. Eran teorías puras, ideologías sin un valedor histórico. No había una mayoría humana dispuesta a realizar tales sueños. La cristiandad se defendía y no quería morir. Las estructuras anteriores del Antiguo Régimen también habían sobrevivido.

Así nacieron los nacionalismos y todos los intentos por hacer de la nación la unidad perdida entre objeto y sujeto. Pero la nación, lo mismo que la antigua cristiandad, se reveló como opresora, en la medida en que quería ser tan totalitaria como la antigua cristiandad.

El positivismo buscó una religión científica de la humanidad, para orientar a una sociedad regida por la ciencia. Mientras tanto, en aquel tiempo la ciencia todavía no había entrado en la vida de la inmensa mayoría de las personas.

La República o el republicanismo podrían reconciliar la libertad individual con la realización de un orden colectivo. Pero, ¿cómo instaurar la República en un pueblo que permanecía mayoritariamente fiel a la cristiandad? Se hizo por imposición. La ley impuso la libertad individual. Y los católicos que vivían y trabajaban en el campo fueron perseguidos (Francia, España, Portugal, Méjico...). Durante todo el XIX, proliferan las sectas esotéricas, que salen de la clandestinidad para anunciar un mensaje de reconciliación total y de unidad entre sujeto y objeto. La misma masonería, como ya hemos visto, mantiene estrechos lazos con las ciencias esotéricas. Sin embargo, el triunfo de la ciencia y las victorias del cientifismo son tales que lo esotérico no puede prosperar mu-

cho. Además, el cientifismo crea una ciencia-ficción que proyecta en el futuro la utopía de un mundo totalmente humanizado por la ciencia. La misma ciencia es capaz de ofrecer resultados y perspectivas muy superiores a lo que las ciencias ocultas podían llegar a imaginar. La realidad supera la ficción. Es más, ya no quedaba espacio para la ficción.

Así llegamos al s. XX, que comienza con un trágico drama, la I Guerra mundial. Este conflicto destruye la mayor parte de lo que quedaba de la antigua cristiandad, los grandes imperios. Abre a Occidente las puertas del individualismo. A partir de entonces, el sujeto se da de bruces con el reto de unas sociedades destruidas. Los liberales comienzan a dudar: ¿será capaz el sujeto de reconstruir un orden social que preserve las libertades que ha adquirido? Al mismo tiempo, las Iglesias pierden el control de las masas populares.

Hasta 1914, en cierto modo, la modernidad es un movimiento que afecta, como mucho, a un 10% de la población. El resto son campesinos o empleados domésticos que todavía viven dependiendo de la Iglesia o de los nobles, es decir, de la cristiandad, que no participan del mercado, que no tienen derechos de ciudadanos. Son fieles a sus Iglesias.

En el XX, las masas rurales emigran a las ciudades, se desplazan hacia la industria, aprenden a leer y a escribir, adquieren derechos y comienzan a aparecer en la vida pública. Desde entonces la oposición entre el individualismo triunfante y la necesidad de un orden social estable se convierte en un problema insoslayable. ¿Cómo reunir sujeto y objeto, razón individual y necesidad social, libertad y sacrificio en aras de la sociedad?

Aparecieron los totalitarismos, cuya historia es tan conocida que no necesitamos recordarla. Todos parten de la constatación de la ruina de la cristiandad y de la necesidad de rehacer una humanidad unida en la que se reconcilien libertad y solidaridad, libertad y progreso, sumisión al bien común y libertad individual. En la práctica, el deseo de orden es tal, que los totalitarismos subordinarán la libertad del individuo

al orden de la totalidad. La libertad permanece como utopía, como una promesa para después de la revolución.

Finalmente, los totalitarismos se han derrumbado: el comunismo soviético cayó en 1989.

¿Fueron los totalitarismos expresiones de la modernidad? Fueron fenómenos modernos, pero no expresaban las aspiraciones más profundas de las personas. Lo principal fue la emancipación del individuo, lo mismo que la liberación de la economía, de la política y de la cultura del dominio de la antigua cristiandad⁶. Sin embargo, los modernos tuvieron miedo y vieron como peligro la disolución de la antigua sociedad: todo podía caer en la anomia. Por eso la burguesía buscó sustitutos de la antigua cristiandad, tratando de encontrar sus fundamentos en los valores racionales. Pero estos valores racionales, en la práctica, no existieron y los totalitarismos fueron conducidos oficialmente por ideologías de pura fachada (marxismos de fachada), mientras que, en realidad, dominaban las ideologías de «seguridad nacional». Entraron en la dinámica del miedo generalizado y de la búsqueda de la seguridad, es decir, del mantenimiento del régimen a cualquier precio. Cayeron en la trampa que ya había anunciado Hobbes.

La caída de los totalitarismos no fue la caída de las ideologías, porque éstas no tuvieron nunca una existencia real. Fue la liberación de dominaciones basadas en el miedo.

Las personas no creían realmente en el nazismo, en el fascismo y en el comunismo; tenían miedo.

Nosotros, cristianos, no tenemos derecho a escandalizarnos y llevarnos las manos a la cabeza. También en la cristiandad, las personas tenían miedo.

⁶ Por eso se puede discutir hasta el infinito si la posmodernidad es el fin de la modernidad o su radicalización. Puede ser el fin de las ideologías que trataron de sujetar a la modernidad dentro de una estructura equivalente a la cristiandad, de un orden social impuesto y racionalizado. Pero la aspiración más profunda de la modernidad, que es la aspiración a la autonomía, sigue existiendo, y más agudizada todavía, con la posmodernidad.

Lo que se puso de manifiesto con la caída de las ideologías, fue que el miedo no sólo era algo de la cristiandad, sino que está presente en todas las sociedades que pretenden imponer la unidad, que quieren imponer la reconciliación del sujeto con la sociedad. Con todo esto quedó claro que el problema fundamental de la vida y de la convivencia humanas es, probablemente, el problema del miedo. ¿Cómo librarse del miedo?

La posmodernidad

Lo que aquí nos interesa no es tanto la filosofía de la posmodernidad (que sería la reflexión sobre las nuevas situaciones que se lleva a cabo a partir de los 70; filosofía muy ligada a situaciones típicamente francesas, como el dominio del marxismo en la intelectualidad francesa entre 1945 y 1975) cuanto el nuevo modo que tienen hombres y mujeres de pensar y de sentir, la nueva manera de buscar la libertad personal.

Lo que se destaca con más frecuencia, y con mucha razón, es su rechazo de las ideologías, de los grandes «cuentos» que embaucaron a todo el s. XX. El marxismo, como ideología, murió en torno a 1975. Pero también murió el «liberalismo» americano, que no fue capaz de sobrevivir a la guerra de Vietnam. Murieron las ideologías del desarrollismo, de la autenticidad; los populismos, y un largo etcétera. Las personas que habían depositado sus esperanzas de libertad en esas ideologías pasaron a denunciarlas como formas disfrazadas de dominación o de opresión⁷.

Pero este mismo rechazo se dirige contra las instituciones:

⁷ Cf N. CASULLO (dir.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires 1989; S. P. ROUANET, *As razões do Iluminismo*, Companhia das Letras, São Paulo 1989, 229-277; M. ARAUJO DE OLIVEIRA, *A Modernidade da America Latina*, Loyola (colección *Vida, amor e esperança*), São Paulo 1992, 77-86.

rechazo de la política en sus instituciones, rechazo de la escuela, de los hospitales, de las cárceles, de la policía, de las Iglesias y de las instituciones filantrópicas. En todo se descubre una voluntad secreta o inconsciente de poder y dominación. Ya no queda nada que merezca lealtad, dedicación, sacrificio. Todo se ve como un escondrijo para la mentira. Las empresas mismas pierden su prestigio: pasan de un grupo capitalista a otro, emigran a otros países, se separan o se integran en grupos mayores⁸.

El resultado final es un ser humano reducido a individuo aislado en el mundo. Ahora bien, su presencia coincide con la llegada de la tercera revolución industrial. El hombre posmoderno es el nuevo ejecutivo. Su vida es una lucha constante, porque la vida económica y el mercado no permiten ninguna tregua. La rivalidad es permanente. La partida es de todos contra todos. Quien llega con retraso, pierde.

El ejecutivo no trabaja la materia. Trabaja sobre seres humanos. Tiene que convencer, seducir, animar, en una palabra, tiene que vencer. Cada día se compone de victorias o de derrotas. El ejecutivo tiene miedo a perder. No tiene pensamientos propios, no puede tener sentimientos propios. El ritmo de vida que lleva es tal, que todos los días son diferentes unos de otros. El pasado se disuelve en la nada. El futuro es mañana.

La vida humana se vuelve puntual (se reduce al instante): sin pasado, sin futuro, sin consistencia.

No es extraño que los ejecutivos padezcan profundas crisis de identidad. Están sometidos a estrés, a psicosis y neurosis provocadas por una sensación de vacío, de falta de sentido —lo que se llama narcisismo—⁹. El ejecutivo ya no sabe

⁸ En relación con todo esto, la influencia de Foucault entre los intelectuales latinoamericanos es inmensa, precisamente por su radicalismo anticonstitucional.

⁹ En el sentido de C. LASCH, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing expectations*, Norton, Nueva York-Londres 1991.

quién es. Aparentemente es la persona más libre de la tierra, pero no sabe por qué ni para qué es libre. Tiene que convencer. Si pierde, su vida dejará de tener sentido. Vive persiguiendo ilusiones para no tener que constatar que su vida se está desvaneciendo sin sentido. Tiene que compensar esa falta de sentido por medio de una continua representación. Tiene que encarnar a un personaje.

En Estados Unidos, esta nueva categoría de hombres y mujeres está muy desarrollada. Todos los países del mundo están tratando de imitarla a marchas forzadas. El *ens executivum*, que es el punto supremo de referencia en el Occidente actual, es el punto final de la modernidad. Se ha librado de todos los obstáculos e impedimentos que los mismos modernos se habían impuesto para defenderse de los peligros del individualismo total. Ahora hemos llegado a este individualismo total.

Ya se están dejando oír los primeros gritos de alarma. ¿Cómo puede garantizar el futuro de la humanidad esta categoría de individuos? De hecho, no puede. Los grandes grupos económicos de hoy no tienen ningún sentimiento de responsabilidad. Saben que se dirigen a buena velocidad hacia un desastre planetario, pero su norma es ganar dinero y eliminar a los rivales. No importa lo que vaya a pasar después. En cuanto a los gobiernos de las naciones, su objetivo es ganar las próximas elecciones. Lo que pase después no es de su incumbencia. Ya no hay proyectos, ya no hay respuestas. Sólo se celebran congresos internacionales, que no son más que juegos de títeres. Cada uno suelta su discursito de diez minutos. Se cumplen todos los rituales de los congresos y luego cada uno se vuelve a su casa preguntándose qué ventajas electorales podrá sacar del acontecimiento.

Ya nadie se siente responsable del futuro de la humanidad. Cada uno representa un papel —que, a duras penas, esconde su vaciedad—. Todos recurren a la ayuda del psicólogo para que les diga cómo han de hacer para superar el sentimiento de que sus vidas están vacías: le piden al psicólogo

que les diga otra mentira, que les haga creer que su vida tiene valor. En este punto de llegada, el sujeto ha adquirido más libertad que nunca —en el sentido de independencia—, pero se trata de una libertad vacía, que no sabe por qué existe.

A partir de los 60, hay un nuevo factor que viene a añadirse a los anteriores. La década de los 60 fue la de la liberación sexual. La última barrera de la cristiandad como civilización tradicional era la familia, con mucho la más resistente de todas sus estructuras. La familia sufrió una buena sacudida. La revolución sexual de los 60 proclamó el final de todos los tabúes, de todas las prohibiciones, tanto externas, como internas. Coincidió además con el descubrimiento de medios anticonceptivos mucho más eficaces. Fue también la revolución de las mujeres, ahora libres de la estrecha dependencia de los hombres en materia sexual.

En Occidente, esa revolución sexual tuvo fuertes repercusiones. Poco a poco se fue poniendo de manifiesto hasta qué punto los pueblos escondían represiones, fantasías, tabúes, todo un mundo inconsciente o semiinconsciente que nunca había aflorado a la conciencia. Muchos —sobre todo muchas mujeres— vivieron, y todavía viven, la revolución sexual como la manifestación más visible, más vital de la libertad personal. No se puede subestimar este hecho —como sucede con frecuencia en la Iglesia católica, probablemente porque está dirigida por célibes y por personas del sexo masculino—.

La familia sufrió una conmoción. El acercamiento entre hombres y mujeres fue más fácil. Pero, con toda seguridad, el que la persona humana llegara a ser sujeto de su propia existencia fue una etapa decisiva; aunque, incluso en Occidente, la vida sexual todavía permanezca fuera del campo de la conciencia y de la razón.

La revolución sexual exalta al individuo, pero también lo aísla. De esta manera, prolonga y agrava los efectos de la posmodernidad. Llegó tarde. La burguesía tenía miedo de tocar la estructura familiar en la que, con razón, veía la suprema defensa del orden social. La nueva clase no tiene miedo

de perturbar el orden, pero deja a la sociedad humana sumida en la angustia en relación con su futuro.

Lo que se ha dicho acerca de la posmodernidad no vale para todos los seres humanos. Como ya dijimos, la edad contemporánea es la primera en que se establece una separación interna dentro de los pueblos. La cultura se divide. La experiencia de la libertad posmoderna se ofrece a las clases privilegiadas que tienen asegurada su vida diaria. Sus problemas giran en torno a lo superfluo, no se trata de problemas de supervivencia. En la situación actual, lo que ha aparecido han sido los excluidos, que son mayoría en la mayor parte de los países de la tierra.

Los excluidos también han tenido su experiencia de libertad: una libertad sin apoyos, una libertad de nada y para nada. Es la libertad de quien no interesa a nadie, de quien está de más. Tienen libertad, pero no pueden hacer nada. Es una libertad negativa. Están en las grandes ciudades, que apenas pueden ofrecerles un precario refugio. Sobreviven y, cada día, empiezan de nuevo su lucha por la supervivencia. Esta libertad es tan débil que, si llega a aparecer un líder populista carismático, las masas urbanas no tendrán inconveniente en sacrificarla. Para ellos, sacrificar la libertad significa no sacrificar nada. La familia es, todavía, la única salvación, la única reserva de valores. No se puede subestimar la amenaza que existe de cara al futuro.

La vuelta al esoterismo

Ante la crisis que atraviesa el mundo objetivo y el vaciamiento de la libertad, se está produciendo de modo visible una vuelta a lo religioso. La posmodernidad rechazó cualquier intento de reconstruir la unidad entre objeto y sujeto, condenó todos los proyectos a largo plazo, pero dejó sin rumbo al mundo y a la persona, en la más completa soledad. Está claro que, ante tal situación, se tiene que manifestar una fuerte aspira-

ción a la unidad perdida. ¿Cómo rehacer una síntesis? ¿Cómo unir lo que está disperso?

Por su parte, las ciencias se han ido diversificando cada vez más. Se han multiplicado y han abandonado el proyecto de representación global de la realidad. Ofrecen un inmenso cúmulo de datos dispersos que permiten multiplicar técnicas eficaces, pero que se alejan cada vez más del proyecto de dar a conocer el mundo. Las ciencias han perdido toda pretensión de síntesis. De ahí esa sensación de inmenso vacío.

Todo esto explica la vuelta a lo religioso. Las religiones siempre han ofrecido un conocimiento global, una visión de conjunto de la realidad y una comprensión de la realidad como conjunto.

Se vive un nuevo interés por el cristianismo. En Occidente, y también en Latinoamérica, la inmensa mayoría de las personas se declaran cristianas y se consideran como tales, aunque los lazos con la Iglesia católica —o con las demás Iglesias históricas— sean cada vez más débiles.

La vuelta al cristianismo no beneficia en mucho a la Iglesia católica, ni a las Iglesias reformadas, llamadas históricas. Las Iglesias no se han recuperado de las críticas que vienen padeciendo desde el s. XII —desde Joaquín de Fiore, los Espirituales franciscanos, todas las herejías medievales, la Reforma y toda la modernidad—.

La Iglesia católica todavía aparece a los ojos de las multitudes como un obstáculo para la libertad y no como una fuerza que conduce hasta ella. Esto es cierto, a pesar del Vaticano II, de Medellín y de la acción de las Iglesias latinoamericanas en favor de la liberación de los pueblos. Lo que se ha hecho todavía no es suficiente para que sea percibido como un cambio radical. Las transformaciones que impulsó el Vaticano II no han sido significativas para las grandes masas —han sido tan oscilantes, que su mensaje no ha quedado del todo claro—. Muchos de nosotros pusimos nuestras expectativas en los textos del Vaticano II, pero el Concilio se quedó muy lejos de cumplirlas: no rompió con la cristiandad, ni proclamó el mensaje

de libertad que habría iniciado un proceso de vuelta de los pueblos occidentales.

Además, no se trata tanto de los documentos oficiales, cuanto de la vida cotidiana de la Iglesia, de los contactos diarios entre el clero y la gente. En este ámbito, la Iglesia sigue apareciendo como la defensora de la moral tradicional, de las relaciones sociales tradicionales. Participa poco de las tareas comunes. No se identifica con la lucha por la identificación del sujeto.

Por esta razón, muchos, incluso de entre los católicos, buscan una respuesta en otras religiones. Para los cristianos, sin embargo, es muy difícil adoptar cualquiera de las grandes religiones orientales: islamismo, budismo, hinduismo, taoísmo, etc. Estas religiones no ofrecen un modelo cultural al alcance de los occidentales, salvo algunas excepciones. La solución, entonces, está en el esoterismo, que siempre ha acompañado a la historia cristiana, desde la gnosis de los primeros siglos. El gnosticismo no ha dejado nunca de existir, incluso en aquellas épocas en las que la represión por parte de la cristiandad era más fuerte. Desde siempre fue un modo de vivir el cristianismo independientemente del clero y del magisterio.

El esoterismo se encuentra bajo las formas de teosofía, hermenéutica, cábala, alquimia, teúrgia, astrología, antroposofía, masonería, espiritismo, etc.¹⁰ En Estados Unidos, durante la década de los 80, se ha llevado a cabo una especie de síntesis entre el esoterismo tradicional occidental y diferentes mensajes provenientes del hinduismo. Se suele denominar este fenómeno con la expresión «Nueva Era» (*New Age*). No presentan grandes novedades con respecto a las tradiciones orientales u occidentales¹¹.

La Nueva Era pretende reconstruir la unidad entre el su-

¹⁰ Cf J. L. SCHLEGEL, *Néo-ésoterisme et modernité*, en CENTRE THOMAS MORE, *Christianisme et modernité*, Cerf, París 1990, 273-293.

¹¹ Cf R. BERGERON-A. BOUCHARD-P. PELLETIER, *A Nova Era em question*, Paulus, São Paulo 1994.

jeto y el mundo y, de ese modo, recomponer la unidad perdida por causa de las ciencias. Se presenta como una ciencia, como la ciencia global, la ciencia de la totalidad, «holismo», a partir del cual todo cobra sentido.

La Nueva Era no es un movimiento organizado. No tiene una doctrina fija. Es más una tendencia, un conjunto de proposiciones fundamentales que cada uno interpreta a su manera. Dificilmente será un sistema completo, como una religión en sentido tradicional. Pretende formar hombres nuevos. En realidad, todas sus esperanzas están puestas en la llegada de la Era de Acuario, que sustituye a la Era de Piscis. Si se tratara simplemente de contar con la conversión interior, no parece que vaya a poder ser más eficaz que los movimientos religiosos anteriores, más bien menos, dada su carencia de cualquier tipo de organización. Pretende contar con la buena voluntad de otro tipo de seres humanos.

La *New Age* no ha sido el primer fenómeno que haya pretendido reconstruir la unidad perdida. Antes estuvieron los grupos de Oxford, la gnosis de Princeton. El mundo anglosajón es prolijo en cuanto a fenómenos semejantes. Sin embargo, no parece que consiga inaugurar, realmente, una nueva época en la historia del mundo, ni tan siquiera en la historia de la modernidad. Pueden ser elementos que contribuyan a ello. Pero la dispersión de los adeptos dificulta un actuar efectivo dentro de la sociedad. Sería más fácil si bastara simplemente con la conversión religiosa individual. Diremos algunas palabras acerca del mensaje religioso en el apartado siguiente.

La vuelta al esoterismo y las ciencias ocultas es una de las manifestaciones de la vuelta a lo religioso ante la crítica generalizada a la modernidad. En Brasil, el movimiento esotérico más fuerte es el espiritismo, que ha sido beneficioso en muchos ambientes, pero que no puede pretender dar una respuesta global a los desafíos de la modernidad.

El sujeto del esoterismo es el sujeto de la gnosis, del conocimiento, aquel que, por medio del conocimiento, preten-

de alcanzar la salvación. Se trata de un sujeto al que se ha sustraído de su ambiente material e histórico. El sujeto, por medio de la gnosis, entra en el mundo de la verdadera realidad, que es espiritual: el conocimiento de la única energía que envuelve a Dios, a los hombres y al mundo —incluyendo a los extraterrestres—. Dios, el mundo y los hombres, son la misma y única realidad. Todo está en todo; todo existe en todo. Cuando el sujeto humano entra en sí mismo y alcanza su yo profundo, descubre la unidad de todo. En esta unidad encuentra la paz, la salud y la salvación.

El problema reside en el hecho de que el ser humano no es espíritu puro. El ser humano es cuerpo, está ligado a toda una evolución del mundo material y a la evolución de las sociedades humanas. Ocasionalmente puede tener una experiencia de interioridad, puede encontrar la salvación individual, pero esto no le lleva necesariamente a ayudar a los demás, ni corrige automáticamente su modo de relacionarse con los otros. Si la persona que busca la salvación en la pura interioridad pertenece a una clase privilegiada —que es lo que sucede con más frecuencia—, es fácil sospechar que su experiencia pueda ser una huida de la responsabilidad ante el mundo. En cualquier caso, el sujeto del esoterismo es un sujeto mermado, al no participar en los dramas del mundo exterior. Aquí, en este mundo exterior, no será capaz de reconciliar subjetividad y objetividad.

RELIGIÓN Y LIBERTAD PERSONAL

Parece una contradicción: el mensaje de Cristo es un mensaje de libertad; sin embargo, los cristianos no siempre lo viven de esta manera. Algunos llegan incluso a considerar que, para ser cristiano, hay que renunciar a la libertad, pero que el sacrificio vale la pena. Otros aguantan la pérdida de la libertad más bien con resignación y a regañadientes, pero lo consideran indispensable para poder entrar en la vida eterna.

Desde Trento, la misma Iglesia tampoco ha entendido que la adhesión a sus filas sea una llamada a la libertad, un camino abierto hacia la libertad, sino que, más bien, lo ha visto como un deber de obediencia a Dios. Desde esta perspectiva, la libertad es la condición para que la obediencia sea meritoria, pero siempre se trata de una libertad de consentimiento por obligación. No es realmente un acto de promoción de la libertad.

A lo largo de los siglos de cristiandad, muchos abandonaron la Iglesia en nombre de la libertad. Puede haberse invocado una falsa libertad. No obstante, este fenómeno se ha repetido tantas veces, que no puede dejar de alarmarnos.

Si la religión no es en sí misma expresión de libertad, difícilmente podrá llevar a cabo la liberación y difícilmente podrá convencer a nuestros contemporáneos. Vamos a ver algunos aspectos decisivos de la humanidad actual en relación con la religión —que se viven también en Latinoamérica o, mejor tendríamos que decir, sobre todo en Latinoamérica—.

Libertad y experiencia de Dios

Las personas tienen experiencia de libertad cuando pueden vivir una experiencia religiosa personal, una determinada experiencia de Dios, o algo que ellas viven como experiencia de Dios¹².

La mayor parte de los católicos tradicionales tiene una fe y vive una religión que procede del exterior, es algo puramente recibido: por medio del catecismo reciben lo que han de creer; de los sacerdotes reciben los sacramentos; por medio de los mandamientos de la Iglesia reciben lo que han de hacer. Son

¹² Debe ser esta la primera razón del éxito de la renovación carismática católica (sólo comparable al éxito que han alcanzado los grupos pentecostales protestantes). Cf P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Renovação carismática católica*, Vozes, Petrópolis 1978, 119-175.

receptores y ejecutores pasivos. No es de extrañar que sean tantos, incluso de entre los practicantes, los que manifiesten un entusiasmo misionero tan escaso. Cuando se encuentran con los pentecostales o con miembros de otras religiones, se quedan callados, da la impresión de que se avergüenzan de su religión.

¿Qué es lo que les falta? Una experiencia personal e inmediata de la fe.

El objeto de la fe es el Dios que se revela y no las mediaciones a través de las cuales nos llega esta revelación. El objeto de la fe del cristiano es Dios, y no la Biblia, ni los documentos de la Iglesia, ni el párroco, ni el catequista. Ahora bien, la experiencia de la mayoría es precisamente esa. No han sido educados ni preparados para una experiencia personal. Una fe que no se basa en una experiencia personal no puede ser sino alienación, sólo será vivida como algo alienante.

La razón principal del éxito de los grupos pentecostales (ya sean católicos o protestantes) es teológica, y no psicológica. Es la naturaleza propia de la fe. En la cultura rural, el catolicismo se transmitía del mismo modo que el resto de la cultura: no se necesitaba una opción personal que estuviera basada en una experiencia personal. La gente tenía experiencia de milagros, o de la bondad de Dios en la lluvia, en las curaciones que llevaban a cabo los santos, pero no tenían experiencia de Dios en la fe¹³.

Las personas que están en grupos pentecostales, dicen:

¹³ En concreto, la experiencia del contacto personal con aquellos que todavía pertenecen al mundo de la antigua cristiandad, muestra que siempre hay excepciones —y que las ha habido, con toda seguridad—, personas que, casi de modo instintivo, han tenido auténticas experiencias espirituales. Fueron entonces, y todavía son hoy, esos místicos que pasan desapercibidos. Sin embargo, lo más normal era el caso de una fe recibida, inculcada. Esta fe no carece de profundidad. Pero entra en crisis cuando tiene que afrontar las nuevas experiencias religiosas, mucho más conscientes y personalizadas. El cristiano tradicional se siente achicado y casi avergüenzado ante actuaciones religiosas más militantes.

«Ahora es cuando he aceptado a Jesús»; «ahora conozco a Jesús»; «ahora he optado por Jesús». Sin duda, estas experiencias pueden corresponder a fenómenos psicológicos complejos, en los que no todo es fe. Toda experiencia sensible tiene un coeficiente psicológico que puede no ser auténtico. Sin embargo, los frecuentes cambios positivos en cuanto a la moral, a la dedicación a la familia o a la comunidad muestran que no se trata simplemente de una cuestión estética. En muchas de esas experiencias, se dan las características de la fe auténtica que falta en la rutina del catolicismo tradicional, aunque este emplee fórmulas teológicamente correctas.

Lo más significativo es que las personas que tienen estas experiencias sienten que mejoran, que se humanizan, que se personalizan. Son, por tanto, experiencias que tienen un efecto liberador.

El mundo urbano exige una mayor personalización. En lo sucesivo, la experiencia de Dios y de Cristo ha de ser la base de la fe. Algunos llegan a ella de modo espontáneo. Son excepciones. Lo normal es recibir una educación o una formación orientada a ello —o bien, que haya habido un contacto directo con un misionero, que haya marcado profundamente a la persona—.

El espacio en que el mundo popular encuentra y vive su experiencia religiosa, son las Iglesias pentecostales (o, también, la renovación carismática, visto que esta también se extiende entre las clases pobres).

Hubo una época en que los cristianos socialmente comprometidos denunciaban y rechazaban los movimientos pentecostales como formas de «alienación». Sin embargo, los pobres no lo ven así. Todo lo contrario, opinan que ha sido en estos movimientos donde han encontrado su liberación. No podemos perder de vista que, para muchos pobres, la primera liberación y la más importante, es la liberación de su religión. Lo demás viene después.

¿Quiénes somos nosotros para exigirles que cambien el orden de sus prioridades? Es significativo que, tanto en Ni-

caragua como en El Salvador o en Guatemala, los movimientos pentecostales hayan crecido mucho más que en cualquier otro país, precisamente en el momento en que la Iglesia católica estaba más comprometida en la acción social. Se podría pensar que se acudió a estos movimientos para huir de los riesgos de la acción social —pero no era este el caso de Nicaragua—. La situación era la misma tanto en Nicaragua, donde la acción social contaba con la protección de las autoridades, como en El Salvador, donde contaba con la oposición. ¿No será más bien que en aquel momento, para el pueblo más sencillo, la libertad en la religión —el descubrimiento de la libertad personal por medio de una religión que les capacitaba para esa experiencia— era lo más importante?¹⁴

El Dios que presenta a las masas el movimiento pentecostal, es el Dios tradicional, tal como lo habían enseñado los misioneros. En la clase media y entre los intelectuales esta idea de Dios ha perdido toda su credibilidad. Es un Dios antropomórfico, asociado a imágenes de la infancia y de la dependencia familiar, un Dios moralista y distante. Los movimientos esotéricos o la Nueva Era presentan una idea de Dios más verosímil. Dios está presente en todo. Todo es Dios. Él es la energía del universo, la fuente de toda vida. Dios es la vida en todo lo que existe. Se puede llegar a Dios por medio de la interiorización. A Dios lo encontramos dentro de nosotros mismos. La experiencia de bajar hasta lo más profundo del yo, conduce a la experiencia de Dios que también es la experiencia del yo, experiencia del mundo como totalidad y experiencia del lazo que pone en relación a Dios, al yo y al mundo.

De todos modos, lo que se busca en este tipo de religión es una experiencia directa de Dios, sin tener que pasar por la mediación del sistema eclesiástico, que la mayoría no en-

¹⁴ Cf. P. BERRYMAN, *Stubborn Hope. Religion, Politics and Revolution in Central America*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1994, 144-158.

tiende porque es extraño a la cultura urbana actual. Es interesante apuntar que muchos católicos que descubren este tipo de religión se sienten aliviados, como si quedaran liberados de algo que les oprime. Sentían las estructuras del catolicismo como una imposición sin sentido, sin finalidad, porque sus mediaciones (sacramentos, culto, doctrina, clero, preceptos morales) no llevan a una experiencia de Dios, no le ofrecen nada a la persona, parece que obran de modo mágico o puramente administrativo, como si la salvación llegara al final de una serie de formalidades.

Es evidente que en la religión, el deseo de liberación se vuelve más universal, más clamoroso. La Iglesia no puede asumir los deseos de liberación en todas las áreas de la vida social y permanecer sorda a las aspiraciones a la liberación religiosa.

Ahora bien, existe una larga tradición mística, perfectamente ortodoxa que acompaña a la historia del cristianismo, paralela a la tradición heterodoxa, aunque en la cristianidad se considerara sospechosa por dos razones, una válida y otra peligrosa.

Los místicos cayeron en muchas ocasiones bajo la sospecha de inclinarse hacia la heterodoxia y querer emanciparse de la Iglesia institucional, para formar una iglesia puramente espiritual. Por este motivo se persiguió a los místicos de los Países Bajos y de Renania (en los ss. XIII-XV), a los místicos españoles del XVI —incluso a Juan de la Cruz— y a otros místicos en otros lugares. El miedo ante la amenaza de heterodoxia llevó a la Iglesia a condenar a muchos de sus mejores miembros. Hoy en día, la tradición mística proporciona amplios recursos para una orientación espiritual personalizada.

La segunda razón para la sospecha está en el peligro de confundir la verdadera experiencia espiritual con una simple experiencia psicológica. Este peligro existe, tanto en los movimientos esotéricos (espiritismo, teosofía, etc.) como en los pentecostales. Hay experiencias que se pueden provocar em-

pleando los medios psicológicos adecuados. Puede haber experiencias puramente sentimentales; otras, genuinamente extáticas. No obstante, estas experiencias no son necesariamente malas. El mal consistiría en pensar que son experiencias reales del auténtico Dios.

Los auténticos místicos muestran los largos caminos que conducen al verdadero conocimiento de Dios, como la «noche oscura». Pero hay que enseñar esos caminos.

Hace treinta años, cuando nació la teología de la liberación, la religiosidad popular tradicional tenía todavía mucha fuerza¹⁵. Se consideraba un fundamento suficiente para construir una praxis de liberación. Se creía que el problema consistía en mostrar a los cristianos que la coherencia con la religión exigía participar en una praxis de liberación. Y así se hacía. Hoy en día, en las masas urbanas, e incluso en los pueblecitos más distantes, la situación ha cambiado radicalmente. La religiosidad tradicional se ha debilitado enormemente. Ya no es un fenómeno tan sólido. Se ha visto sacudida por la nueva cultura urbana y ha dejado de constituir el fundamento de una praxis. Primero hay que reafirmar la religión, provocar una verdadera conversión. Si los católicos no lo consiguen, lo conseguirán otras religiones, como, de hecho, está sucediendo¹⁶.

El diálogo «intrarreligioso»

Antaño, las personas no conocían más que una religión, una sola Iglesia. No había posibilidad de opción, no había dón-

¹⁵ Cf J. B. LIBÂNIO, *Religião e catolicismo do povo*, en C. BRANDÃO y otros, *Igreja que nasce da Religião do povo*, Ave Maria, São Paulo 1978, 119-175; P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Religiosidade popular na América Latina*, REB 32 (1972) 354-364; *Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro*, REB 36 (1976) 131-141.

¹⁶ Sobre el desafío de la experiencia de Dios, cf L. BOFF-F. BETTO, *Mística e espiritualidade*, Rocco, Río de Janeiro 1994.

de escoger, no había lugar para la duda ni la vacilación. Hoy en día existe un verdadero mercado religioso. En las ciudades, las personas pueden, con mayor facilidad, conocer y comparar varias religiones.

De hecho, muchos buscan conocer, comparan, dudan. En Brasil, sobre todo, muchos participan de varias religiones, experimentan una nueva Iglesia. Hay muchos que son católicos, pero al mismo tiempo practican el espiritismo, se muestran interesados por la *New Age*, son asiduos a las sesiones de umbanda, también confían en la macumba...

Muchos están satisfechos por tener varias religiones: cada una de ellas cubre un determinado ámbito de la vida y deja los demás a las otras religiones. Otros siguen buscando la religión que pueda ser para ellos la más verdadera, pero todavía no se han decidido por ninguna. Estas personas practican, dentro de sí mismos, un diálogo interreligioso. Viven una especie de ecumenismo interno, en vista de las diferentes religiones que ocupan su mente.

Muchas veces estas personas tienen miedo de los católicos porque consideran que su Iglesia es intolerante, que el catolicismo exige una opción determinada que no les permite buscar y elegir. Las Iglesias pentecostales son todavía más intransigentes. Pero también a la Iglesia católica se le ha colgado el mismo sambenito, (aunque, desde hace tiempo, haya católicos expertos en el arte de ocultar la práctica simultánea de varias religiones).

Hay quienes tienen miedo de caer en una trampa. La Iglesia católica es «muy dulce» a la hora de atraer pero, una vez que se ha entrado en ella, se cierran las puertas y ya no se puede participar en otras religiones. Para preservar su libertad de opción, muchos prefieren apartarse de la Iglesia católica o, al menos, de sus estructuras visibles.

Es verdad que no puede haber libertad de opción entre la verdad y el error. Pero, ¿quién puede decir qué es lo verdadero y qué lo errado? ¿Puede aceptar una persona que venga otra a decirle cuál es la verdad y cuál el error? La liber-

tad religiosa es libertad de buscar durante todo el tiempo que se considere necesario, es libertad para escoger y libertad para tomar una decisión en el momento oportuno.

Sobre la trascendencia de Dios

En las controversias y en la apologética para defender la autoridad y los decretos de la Iglesia, la jerarquía católica recurre con frecuencia al argumento de la «trascendencia» de Dios, como si esta trascendencia fuera el fundamento de tales expresiones de autoridad.

Sean cuales fueren las intenciones de las autoridades en estos casos, el pueblo entiende la trascendencia como exterioridad. Dios es lo «Otro». Se llega a la conclusión de que es algo exterior a uno mismo, lo que está fuera de la persona y que, por lo tanto, pone límites al yo y, ocasionalmente, constituye una amenaza para este yo. Casi todos los argumentos del ateísmo moderno o contemporáneo provienen de una falsa interpretación de la trascendencia de Dios. Y lo mismo podemos decir de casi todas las reacciones de desconfianza ante las Iglesias cristianas y, en particular, ante la Iglesia católica.

Que Dios sea trascendente quiere decir que su ser pertenece a otro nivel: Él es el creador y nosotros las creaturas. Él es la fuente de la vida y nosotros la vida que de Él deriva. No es un Otro junto a nosotros, no es alguien exterior a nosotros. Es el Otro que nos envuelve y que, a la vez, es independiente de nosotros. En Dios no se pueden separar trascendencia e inmanencia. Está en nosotros, en el fondo o en la raíz de nuestro ser. Está en nosotros más presente que nosotros mismos, ya que es la fuente de nuestro «yo». Por eso mismo, trascendente no es sinónimo de ajeno, extraño, exterior.

El mismo Karl Barth, que tanto insistió en la alteridad de Dios y que popularizó la fórmula del «Dios Otro», tuvo

que reconocer, al final de su vida, que había exagerado un poco: había insistido de tal modo en la trascendencia, que la inmanencia desaparecía de su teología. Al final tuvo que reconocer la «humanidad de Dios», es decir, que la condición de «Otro» de Dios no quiere decir «exterioridad», y que el Dios Otro es, al mismo tiempo, más profundamente humano que los propios seres humanos.

La trascendencia de Dios suele expresarse con mayor frecuencia por medio del concepto popular de «voluntad de Dios». En la Iglesia católica se echa mano constantemente de la «voluntad de Dios». ¿Qué es lo que el pueblo entiende cuando se refiere a esta «voluntad de Dios»?

En la mayoría de los casos se recurre a la voluntad de Dios para legitimar algo que viene desde fuera, que se impone, que no se entiende, que contradice las propias aspiraciones, que es una decisión arbitraria, un puro ejercicio de poder, en definitiva, la manifestación de una voluntad semejante en todo a la voluntad humana. Se llega a confundir la voluntad de Dios con la voluntad de la Iglesia, o del párroco, o del superior religioso.

De este modo, la voluntad de Dios vendría a manifestarse como una voluntad contraria a la persona, como una voluntad más poderosa, ante la cual sólo cabe ceder, porque es más fuerte. Se imagina a un Dios que quiere afirmar su poder humillando la libertad de sus criaturas.

Todo esto es blasfemo y se trata de una blasfemia que se repite constantemente. Ni siquiera los documentos oficiales de la Iglesia se ven libres de ella. Por ejemplo, en el decreto *Perfectae caritatis*, sobre la renovación de la vida religiosa, leemos en el n° 14: «Los religiosos, por moción del Espíritu Santo, se someten con fe a sus superiores, que hacen las veces de Dios». ¿Cómo puede una criatura «hacer las veces de Dios»? ¿cómo puede la voluntad de un ser humano, finito, «hacer las veces de Dios», trascendente e inmanente?, ¿es que el superior es trascendente, o es que no forma también parte del mismo mundo en que se encuentran sus súbditos?, ¿aca-

so no está sometido a las mismas pasiones de miedo, envidia, amor u odio, rivalidad, etc? Y, ¿cómo puede ser inmanente?, ¿es que está en la raíz de la personalidad de sus súbditos, como fuente de su vida y de su libertad? Habrá sido un *lapsus* de los padres conciliares, pero un *lapsus* muy significativo porque, en la práctica, así es como se comportan las personas en la vida diaria.

La voluntad de Dios es la fuente de la voluntad humana más auténtica, más profunda. Lo que Dios quiere de una persona es lo que esa persona siente en el nivel más profundo de su ser. Podemos afirmar con toda seguridad que todos nosotros estamos divididos y que no hacemos lo que queremos, como dice san Pablo. No obstante, aquello que deseamos y queremos en el fondo de nosotros mismos, aunque no lo realicemos, es precisamente la voluntad de Dios. No es, por tanto, ajena a nuestros deseos. Todo lo contrario, es nuestro deseo más íntimo y más personal, aunque nos resistamos a ello.

La voluntad de Dios no puede contradecir los deseos más profundos de la persona. Lo que sucede es que las personas no identifican de inmediato esas aspiraciones más profundas. Pueden pasar años de lucha y de vacilaciones. Si, antes de que la persona haya sido capaz de reconocer e identificar sus deseos más profundos, viene una autoridad exterior y exige obediencia, se produce una rebelión como consecuencia de que se ha herido la libertad. No podemos imponer, en nombre de Dios, una conducta que la persona no reconozca como proveniente de lo más profundo de su propio ser. Quien obra de este modo, alimenta la idea de un Dios arbitrario, enemigo de la libertad humana, un Dios que teme a sus criaturas. Ahora bien, la revelación manifiesta que Dios, que era todopoderoso, se ha vuelto débil e impotente para permitir el desarrollo pleno de la libertad humana. En lugar de la imagen del Dios liberador de la persona humana, se consolida la falsa imagen de un Dios prepotente. La cristiandad, que se basó en el derecho romano, en una estructura vertical de la sociedad, no veía en ello inconveniente alguno. Inventó teologías

que legitimaran una voluntad de Dios arbitraria y la pura afirmación de poder, como si este poder fuera la garantía del orden del mundo. En la mentalidad de aquella época, todo lo que servía para mantener el orden del mundo o de la sociedad, era legítimo. Se disculpaba toda arbitrariedad en los casos individuales y, en un nivel más general, se ignoraban. Pero ya no vivimos en aquella época.

Ante la imagen de un Dios arbitrario y prepotente, no es de extrañar que muchos prefieran un Dios casi panteísta, un Dios en total sintonía con nosotros, como sucede en el esoterismo.

LA LIBERACIÓN DEL «YO»

En el mundo rural tradicional, los pueblos eran más pobres, pero vivían más felices y con mayor equilibrio. Tenían más sabiduría y menos problemas personales. Trabajaban más, sufrían más, pero vivían más felices y agradecidos, más reconciliados con su vida. En América Latina todavía quedan restos de aquella antigua sociedad, lo que nos permite establecer comparaciones con el mundo de las ciudades. No obstante, los jóvenes tratan de huir de esta situación. No quieren la felicidad, sino la utopía de una cultura nueva. Esperan encontrar la felicidad al final, pero, de momento, no encuentran sino problemas y, a pesar de todo, es esto lo que quieren.

La vida en la cultura urbana vuelve más frágiles a las personas, las llena de inseguridad, de angustia. De ahí esa búsqueda de la tranquilidad y de la paz, la búsqueda del equilibrio interior, la búsqueda de sentido y de valor, la búsqueda de la identidad. Las personas corren, se cansan, se agotan y, al final, no saben lo que son ni lo que hacen. Viven en una continua insatisfacción, tratando de ocultarla bajo los infinitos recursos para la diversión que ofrece el mercado. Y esto es posible puesto que en el mercado hay tantas diversiones que pueden llenar todos los momentos de la vida de una per-

sona, sin dejarle tiempo para que se pregunte acerca de lo que está haciendo y cuál es el sentido de su vida.

La cultura dominante es la cultura de la satisfacción¹⁷. Pero no se trata de una satisfacción adquirida, sino de una satisfacción en constante estado de búsqueda, de cuestionamiento, de angustia. Hoy todos están buscando su felicidad —los antepasados del mundo rural no vivían así—. Porque no son felices, corren tras la felicidad. Y no faltan propuestas de solución.

En primer lugar, echan la culpa de su infelicidad al propio sentimiento de culpa que les ha transmitido la sociedad, es decir, a la educación recibida. Una vez que se ha llevado a cabo la «desculpabilización», aparecen las recetas de felicidad, que se encuentran reunidas en un inmenso mercado. Todos los continentes tienen alguna receta que ofrecer. Sin embargo, sigue creciendo la violencia en las ciudades, con el riesgo de que haya explosiones peligrosas. ¿Dónde está la solución?, ¿dónde podemos encontrar una verdadera sabiduría?

La «desculpabilización»

Durante casi todo el s. XX, el psicoanálisis ha sido el símbolo del movimiento de «desculpabilización» de la sociedad. Se ha convertido en el emblema de la liberación psicológica. El psicoanálisis no ha obrado en solitario. Otras corrientes psicológicas han abordado este mismo tema y lo mismo ha sucedido con la mayoría de las filosofías morales de este siglo, que ha sido, realmente, el siglo de la lucha contra el pecado¹⁸.

¹⁷ En el sentido de J. K. GALBRAITH, *The Culture of Contentment*, 1992 (trad. esp., *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona 1994⁶).

¹⁸ Durante siglos, la Iglesia ha creado un sentimiento de culpa y ha basado gran parte de su trabajo pastoral en la culpabilización. En qué medida la Iglesia sea la responsable del sentimiento de culpa de la sociedad occidental o, por el contrario, la Iglesia se ha impregnado del senti-

Se ha identificado al pecado como el causante de toda la infelicidad humana. La gente, durante su educación, se ha ido formando una conciencia de pecadora. Se les ha inculcado a las personas el sentimiento de que eran pecadoras, que tenían una deuda que satisfacer. Pasaban la vida con la impresión de que nunca iban a ser capaces de pagar toda la deuda, sintiendo pesar la amenaza de un poder vengativo que vendría a cobrar lo adeudado. Además, las religiones afirman que habrá que pagar en la otra vida lo que no se haya pagado en esta tierra. Para expiar la culpa, la gente acepta privaciones y sufrimientos, o se los inventa cuando la vida normal no los impone en cantidad suficiente. La gente se autocastiga para evitar el castigo de Dios. Vive constantemente perseguida por el sentimiento de culpa.

El sentimiento del culpa no proviene de la conciencia de un acto determinado. Todo lo contrario, las personas con mayor culpabilización son precisamente las que serían incapaces de cometer cualquier delito. Se trata de una impresión general, de un sentimiento confuso de que se es deudor, de no ser lo que se debía, de no haber cumplido con el propio deber.

¿De dónde viene el sentimiento de culpa? Dejemos a los especialistas la tarea de encontrar una explicación satisfactoria. En todo caso, no hay duda de que la Iglesia, los misio-

miento de culpa que flotaba en el ambiente, es algo que tal vez los historiadores pueden esclarecer un poco. Sobre la historia del pecado y la culpabilización en occidente, tenemos las obras magistrales de J. DELUMEAU, *La peur en Occident, XIVe-XVIIe siècles*, Fayard, París 1978 (trad. esp., *El miedo en Occidente: siglos XIV-XVIII*, Taurus, Barcelona 1989); *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, París 1983. Después de siglos de un profundo sentimiento de culpa, llegó el s. XX como una inmensa catarsis que ha dado la impresión de una inmensa liberación psicológica: la liberación del sentimiento de pecado. Las generaciones más jóvenes de hoy ni siquiera han oído hablar del pecado, mientras que la generación de sus padres lo exorciza y ridiculiza porque ya ha perdido el miedo. El pecado se ha convertido en materia de chistes y de burlas.

neros, los predicadores han usado y abusado del pecado en sus predicaciones. Sin duda, desde el medievo, el sentimiento de pecado ocupa el primer puesto en la pastoral de la Iglesia (de todas las Iglesias cristianas). Puesto que el sentimiento de culpa era tan fuerte, alimentar la conciencia de pecado era un medio fácil para mantener a la gente sometida a la Iglesia. Pues era la Iglesia la que tenía los remedios: la confesión, las indulgencias, las obras de caridad por las que se acumulaban méritos (especialmente la limosna, sin excluir la practicada con los mendigos profesionales).

La Iglesia se sirvió de la «culpabilización» como medio privilegiado para la educación cristiana y en las familias se adoptó el mismo método. Se aplicó la «culpabilización» a todo lo que tenía que ver con el sexo. La familia se defendía a sí misma y también la Iglesia la defendía. Se empezó a difundir un sentimiento de pecado muy grave en relación con todo lo que se hacía fuera de la disciplina de la familia. El sexo se asoció al pecado de modo sistemático. Era una pastoral fácil, bastaba con despertar la conciencia de pecado, que estaba siempre latente.

La «culpabilización» ha concluido, después de casi un milenio, provocando una inmensa revolución que estalla en el s. XX. Los hombres, y más aún las mujeres, comienzan su lucha contra el pecado, es decir, contra la conciencia de pecado que descubren en sí mismos. Denuncian el mensaje de «culpabilización» de la Iglesia. Buscan medios de liberación de la conciencia de pecado. Quieren vivir sin castigo, sin amenaza, sin una deuda por pagar.

La Iglesia ofrece el sacramento de la penitencia. Pero este sacramento se ha convertido en el símbolo de una pastoral de «culpabilización». En la mayoría de los católicos suscita horror. Actualmente, el número de confesiones no alcanza ni la milésima parte de las confesiones de hace treinta años¹⁹.

¹⁹ Durante siglos, el precepto de la confesión anual ha sido un tormento para muchos cristianos. San Alfonso María de Liguorio se quejaba

Es verdad que en los países más industrializados de Occidente, esta lucha contra el pecado ha llegado a su fin. La «desculpabilización» ha concluido y ya no preocupa. Las generaciones más jóvenes no han recibido los contenidos que dominaron durante el pasado milenio. En América Latina la situación es diferente. Sólo a partir de 1950 comenzó la difusión de las disciplinas psicológicas. Hasta entonces se mantenía la educación tradicional. Por eso, la lucha por la «desculpabilización» está todavía en vigor.

Es cierto que en Brasil fueron sobre todo las clases cultas las que recibieron una educación de tipo occidental y asimilaron la «culpabilización». Se puede decir que los negros, en general, no se vieron afectados y que, por tanto, no participan de esa conciencia de pecado, así como tampoco los indios y gran parte de la población mestiza, poco marcados por el impacto de la «culpabilización» cristiana, por haber tenido poco contacto con el clero.

La «desculpabilización», la rebelión contra el pecado y la conciencia de pecado, supone un reto para la Iglesia. El mensaje de Jesús es el perdón de los pecados. ¿Cómo llega este mensaje a las masas de bautizados? ¿No será, en la mayoría de las ocasiones, en el sentido de que Dios no perdona, sino que castiga, y que las condiciones del perdón son tan complicadas que prácticamente no existe? Hay quienes consideran que Dios es diferente y no creen lo que dicen los sacerdotes. Ponen a Dios de un lado y a la Iglesia del otro, como si de dos voces antagónicas se tratara.

En la cristiandad, el clero se mostraba angustiado por el pecado porque se sentía responsable del orden del universo.

del gran número de confesiones sacrílegas que se realizaban, es decir, confesiones mentirosas o incompletas. El precepto de la confesión pascual fue un factor decisivo de culpabilización. En Brasil, y en Latinoamérica en general, la rebelión contra la confesión no es tan fuerte porque la mayoría de los católicos no se ha confesado nunca y una buena parte de los bautizados ni siquiera sabe lo que es eso. ¡Feliz ignorancia que evita el pecado de rebeldía!

Los sacerdotes consideraban que su misión no era perdonar el pecado, sino impedir que se cometiera. De este modo, asumían una tarea de moralización pública. ¿Es esta la misión de la Iglesia? ¿Tiene que impedir el pecado, aun con riesgo de proyectar sobre la sociedad una culpabilización general y aparecer a los ojos del pueblo como una brigada policial de costumbres o moralidad? En cualquier caso, no sería prudente dejar de buscar una respuesta a esta rebelión contra la conciencia de pecado que aparta a tanta gente de la Iglesia.

La liberación del malestar interior

Lo que inquieta a nuestros contemporáneos no es ya la conciencia de culpa —especialmente la culpa ligada a la transgresión en materia sexual—, sino un sentimiento general del malestar o insatisfacción. A medida que aumenta el bienestar material, aumenta el malestar psicológico. Los problemas materiales disminuyen, pero aumentan los problemas interiores.

La insatisfacción se refiere a la falta de sentido de la vida, a la falta de identidad personal, a la ausencia de valores que merezcan ser buscados.

Algunos están denunciando —especialmente en Estados Unidos, pero también en las clases que, en todo el mundo, han asimilado su modo de vida— la existencia de un cierto narcisismo que se está convirtiendo en el modo de ser de las nuevas generaciones.

Al no tener ya puntos fijos de referencia, un repertorio seguro de valores, las personas buscan máscaras, se inventan comedias, saltan de una moda a otra, se apegan momentáneamente a las novedades que pasan rápidamente, para tratar de esconder su vacío interior²⁰.

Esta situación repercute en un precario estado de salud: se multiplican los males biológicos mal resueltos. Por suerte, la medicina moderna ha multiplicado *ad infinitum* los reme-

²⁰ Cf C. LASCH, *The Culture of Narcissism*, 71-99.

dios y los tratamientos. Además de la medicina científica, hoy bajo sospecha —el comercio de los remedios industrializados crece sin cesar—, hay otros tipos de medicina: medicina natural, medicina oriental, acupuntura, masajes, medicina psicosomática, etc.

Los enfermos utilizan un montón de productos que favorecen la salud: plantas, miel, productos marinos, piedras mágicas, cartas astrales, números, colores, perfumes, músicas, espectáculos, aguas milagrosas, y otras muchas cosas por el estilo.

Para la salud mental hay, desde la antigüedad, métodos de conocimiento que pueden ser transmitidos: desde la teosofía hasta la astrología, la meditación trascendental, el pensamiento positivo, el espiritismo, etc. Todos estos caminos no sólo llevan a la verdad, sino que también conducen a la salud mental.

Entre la gente de las clases medias no hay nadie que no practique al menos uno de estos tratamientos que prometen equilibrio y felicidad.

Todos estos métodos, cuya enumeración podría ocupar páginas y páginas, tienen al menos un efecto seguro: llaman la atención sobre el profundo desequilibrio y la profunda inseguridad de los hombres y mujeres que han entrado a formar parte de la nueva cultura urbana.

La función del consejero moral y el director espiritual recobra aquí toda su actualidad. Antaño los sacerdotes practicaban esta tarea de consejeros por medio del sacramento de la penitencia o de las visitas a las casas. Hoy este ministerio se ha visto muy reducido. La mayoría de los cristianos busca otro tipo de consejeros: un médium espiritista, un pastor evangélico, santones, astrólogos, videntes, etc. En las grandes ciudades, el número de estos consejeros es muy elevado. Sólo la Iglesia católica descuida este ministerio. Sin embargo, en la Iglesia católica hay muchas personas dispuestas a prestar este servicio. Habría que darles un mandato oficial para que se aceptara y reconociera su ministerio.

Con toda seguridad, la atención personal es la gran necesidad que tiene la gente de hoy. Todos están preocupados con los problemas de la supervivencia inmediata y con los problemas de convivencia, en medio de una sociedad en vías de formación. El apoyo personal afectivo y efectivo se experimentará, en muchas ocasiones, como la principal necesidad.

Los activistas sociales de hace treinta años no dieron importancia a la vida diaria, y por eso no se ganaron la confianza de las multitudes. Sólo quien tiene una vida personal integrada, íntima, en la vida familiar, puede contar con apoyo en los momentos de lucha y de dificultad. La liberación existe y se construye, también, en la vida de cada día.

La liberación de la violencia

Hace cuarenta años, más o menos desde 1956 (Moncada, Cuba) hasta el final de la guerrilla en El Salvador, el problema de la violencia latinoamericana era el problema de la violencia política, de la insurrección armada en forma de guerrilla. Este problema sigue existiendo en Perú o en Colombia, pero ha dejado de ser un problema global de ámbito continental. Se reduce a ciertos sectores un tanto trasnochados.

El ejemplo del ejército Zapatista de Chiapas pone de manifiesto el nuevo sentido de la guerrilla: ya no es un movimiento de guerra, sino que se trata de una maniobra para movilizar a los medios de comunicación de masas y, de este modo, llegar hasta Washington. Los nuevos revolucionarios se han dado cuenta de que ya no tiene sentido tratar de conquistar el gobierno de la nación. Todo se decide en Washington. Hay que actuar dentro de la sociedad de los Estados Unidos, cosa que se ha manifestado perfectamente realizable. En un mundo dirigido por la televisión, no es imposible penetrar en la mente de los ciudadanos y de los dirigentes de Estados Unidos.

Hoy en día, el problema de la violencia es diferente: se

trata de la violencia en la ciudad. Violencia por parte de una juventud sin futuro, la violencia de las mafias y los narcotraficantes, que pueden penetrar en estas masas de jóvenes sin trabajo ni formación, la violencia de la policía, cuyas conexiones con las mafias y el crimen organizado aumentan más cada día, la violencia de los ciudadanos de a pie que, hartos ya de padecer la violencia, reaccionan de modo violento.

Se crea un ambiente de violencia. Es significativo que la inmensa mayoría de los habitantes de las ciudades esté a favor de la pena de muerte, que acepte las matanzas de adolescentes ladrones, que apoye una policía que mata a más de mil personas al año sólo en São Paulo —quince veces más que la de Nueva York, cuya fama es de las peores—. La mayoría rechaza las acciones de defensa de los derechos humanos, condena al cardenal Arns por mostrarse más comprensivo con los jóvenes ladrones que con sus víctimas.

Surge de ese modo un ambiente que invita a la violencia. En este ambiente puede suceder cualquier cosa. Los agitadores pueden hacer que bandas de jóvenes saqueen supermercados o invadan centros comerciales, que incendien tiendas o que destruyan redes eléctricas, sistemas de canalización del agua, etc. Todo ello de cara a legitimar una acción de exterminio de los indeseables.

Se ha establecido una cultura de la violencia y esto suscita un problema: ¿cómo luchar contra esta cultura de la violencia?

En primer lugar, ¿cómo luchar contra esta cultura de la violencia en nosotros mismos?

Las clases dirigentes han optado por la huida, se han ido a vivir lejos de las ciudades, moda que no puede sino ir en aumento. El problema es para los que se quedan y para la Iglesia que permanece o se instala en medio de la violencia.

En una cultura nueva, en la que muchas personas todavía no tienen un *status* bien definido, todos tienen miedo de todos. Los individuos buscan un pequeño refugio en el círculo de la familia (hermanos, sobrinos...). Sin embargo, se

trata de un problema cultural. Existe una educación para la paz, lo mismo que existe una educación para la violencia. Los cristianos serán convocados a colaborar con los demás en la construcción de una cultura de paz.

Cultura de paz que está en consonancia con la capacidad de autocontrol, de resistencia al instinto de responder con violencia a los ataques violentos. Hay una verdadera cultura de la no violencia que consiste en aprender a no responder con violencia a la violencia. Del mismo modo que los atletas y deportistas aprenden a controlar sus reflejos y sus reacciones, también los ciudadanos pueden aprender a controlar sus reacciones espontáneas. En el pasado se decía que los policías recibían un entrenamiento especial para mantener la calma y no reaccionar con violencia a las provocaciones. Actualmente parece, en muchas ocasiones, que reciben un entrenamiento en sentido contrario. Sin embargo, este entrenamiento especial para mantener siempre la calma les sería más útil que nunca en nuestros días.

La violencia es contagiosa. Es como un fuego que se va extendiendo hasta convertirse en un gran incendio. De ahí la necesidad de un entrenamiento. Sólo los no violentos podrán intervenir en los momentos en que las masas comienzan a perder el control.

La falta de remedio para los males de las grandes ciudades hace más que probable los estallidos de violencia en el s. XXI. ¿Se están preparando las Iglesias para intervenir antes de que suceda lo peor?

Liberar a las personas de la propia violencia constituirá un nuevo reto, imprevisto, pero inevitable.

En la actualidad, la Iglesia se enfrenta a sus más serios competidores en el ámbito de la liberación personal. Constantemente aparecen «salvadores» que pretenden ofrecer sus recetas o sus remedios a nuestros contemporáneos. Ya han conquistado una buena parte del terreno: pentecostales, espiritistas, religiones afroamericanas, religiones orientales, nuevas espiritualidades como la *New Age*, sectas ocultistas, teo-

rías y sabidurías esotéricas, diversos tipos de medicinas, psicologías normales o paranormales, astrología, teosofía, etc.

Podemos suponer que una verdadera sabiduría cristiana permitiría prescindir de tantos remedios, tantos caminos de salvación individual. He aquí el desafío.

EL SUJETO DE LA HISTORIA

Hace treinta años, en el contexto de la teología de la liberación, no existía el problema de la subjetividad: cada persona estaba llamada a ser sujeto de la historia. Al menos había espacio para que los trabajadores del campo y de la industria fueran sujetos de la historia, lo mismo que los intelectuales orgánicos, la clase llamada a acompañar al proletariado e, incluso, en muchas ocasiones, también una supuesta «burguesía nacional».

El concepto de sujeto de la historia estaba subordinado al concepto de historia y este estaba muy influenciado por las ideologías historicistas del XIX. Por historia se entendía un proceso necesario de progreso, único, irreversible, que, partiendo de un tipo de sociedad, conduce a otro diferente en virtud de las fuerzas que actúan en la sociedad, independientemente de las voluntades individuales. Este concepto era común al liberalismo, al socialismo, al positivismo. Naturalmente, en el XX, el marxismo fue la ideología más importante, sobre todo porque la adoptaron gran parte de los intelectuales europeos, especialmente entre 1945 y 1975 (Sartre: «¿Es insuperable el marxismo?»).

Tras los últimos acontecimientos, este concepto de historia tiene que hacerse más flexible. La historia no es un proceso único ni unificado, sino que se compone de la interferencia de muchas evoluciones que no son paralelas ni se producen simultáneamente. La historia es diversidad: diversidad de fuerzas y diversidad impuesta por la geografía y por el pasado.

Cuando se concebía la historia como un movimiento unido, había un sujeto homogéneo: todos los no excluidos unían sus fuerzas para componer una única fuerza histórica. En estas condiciones no importaba mucho la proporción de personas concretas que actuaban de hecho en los movimientos concretos, en la «praxis» histórica. Ya que había un solo movimiento, los que todavía no participaban de él, llegarían a hacerlo tarde o temprano. Lo importante era que hubiera una minoría consciente y activa que sería la vanguardia. Ésta representaba válidamente al sujeto histórico.

Claro que hay que hacer más flexible este concepto de sujeto histórico. No hay un único sujeto. Hay diversidad de movimientos más o menos unidos, más o menos paralelos, en medio de grandes multitudes indiferentes, sin motivación u ocupadas en otros proyectos. Se puede crear una asociación de fuerzas, pero no un sujeto histórico. Hay muchos sujetos históricos que no componen un único y gran sujeto²¹.

Una vez que hemos tenido en cuenta la diversidad de los sujetos, podemos y tenemos que tener en cuenta lo que ha sucedido realmente y lo que está sucediendo con los pueblos latinoamericanos.

En primer lugar, se constata una disminución en los militantes: disminución en cuanto al número, al entusiasmo y a la dedicación. El fenómeno de retroceso de la militancia que se produjo en Europa y en Estados Unidos en los 70, está llegando a Latinoamérica. Se puede argumentar que el agravamiento de los problemas no justifica la disminución de la conciencia de militancia, pero esta mengua es un hecho indiscutible. Lo que parece insinuar que la militancia no sólo responde a la urgencia de los problemas, sino que proviene de fuerzas más universales ligadas a la evolución de la sociedad occidental como conjunto. Aun queriendo emanciparse

²¹ Cf la recomposición del sujeto después de la modernidad, A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Fayard, París 1992 (trad. esp., *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid 1993).

de Occidente, los militantes siguen los ritmos y la evolución de la sociedad occidental, al menos, según nos consta, en su mayor parte.

En segundo lugar, hay un estancamiento en las comunidades de base, tanto protestantes como católicas. Mientras que los movimientos carismáticos y pentecostales, las religiones afroamericanas están experimentando un crecimiento espectacular, no hay signos de crecimiento en las CEB, sino, más bien, un principio de retroceso en algunos lugares, por ejemplo, donde llega un obispo con una línea diferente.

En tercer lugar, la mayor parte de la población nunca ha apoyado los movimientos revolucionarios. La inmensa mayoría no sólo ha rechazado la guerrilla y todos los movimientos armados, sino que también ha mostrado simpatía hacia los partidos de derecha: El Salvador, Nicaragua, Brasil, Chile, Argentina, Colombia, Perú, Méjico, etc. Sólo en contadas ocasiones logran superar los partidos de izquierda el 25% de los votos. Esto significa que la mayoría de las clases populares tiene otros proyectos, que está pensando en otras cosas y que el discurso de transformación social no ha sido convincente. ¿Será un problema de comunicación, de cultura o de falta de oportunidad?

Parece probable, por las declaraciones de muchas personas del ámbito popular, que en la mentalidad de la gente se asocia la izquierda con la violencia y los pueblos tienen un miedo terrible a la violencia. ¿Qué se puede hacer para purificar esta imagen y separar la transformación social de la idea de la violencia? Si no se consigue esta separación las masas populares se mantendrán desconfiadas.

Sin embargo, los problemas sociales no sólo permanecen, sino que hoy son más graves que hace treinta años. ¿Por qué no surgen sujetos también más fuertes para hacerse cargo de una historia cada vez más desafiante y más compleja?

Ya no se puede trabajar con la ilusión de un sujeto único. Existirá gran multiplicidad de movimientos populares y será necesario unirlos de cara a proyectos comunes.

Para los pueblos excluidos de este final de siglo, el narcisismo de las clases dirigentes no tiene nada que ofrecer, a no ser una buena dosis de indiferencia. La cultura dominante ya no ofrece nada y la sociedad se desintegra. Los pobres van a tener que obrar mucho menos protegidos que antes, porque están menos integrados en la sociedad global. Las clases dirigentes piensan que todo se resuelve con más policía o con discursos en los congresos internacionales.

El reto consiste en reconstruir una praxis de liberación, suscitar personas capaces de dedicarse a la liberación de su pueblo —aunque les quede poco tiempo para dedicar a sus problemas personales—. Puede que la situación se prolongue, pero este es el camino para su solución. Es necesario, además, que no deje la impresión de que han sido utilizados al servicio de puras y simples utopías, meros sueños sin futuro.

La Iglesia puede desempeñar nuevamente un papel decisivo en la preparación de estos sujetos múltiples de una historia múltiple que ya no podemos dirigir, pero que constituye el campo de nuestro obrar, el lugar de la caridad puesta en práctica.

LA VERDADERA LIBERACIÓN DE LA PERSONA

Todo lo que se ha dicho en este capítulo acerca de la liberación personal expresa el modo en que los contemporáneos ven su propia persona y los problemas personales. Sin embargo, nada de esto pone el dedo en la llaga del verdadero problema, nada alcanza al verdadero «yo» en sentido cristiano.

El mayor reproche que se le puede hacer a la teología de la liberación es no haberle prestado suficiente atención al verdadero drama de la persona humana, a su destino, a su vocación y, por consiguiente, a la raíz de la cuestión de la libertad. Esto no quiere decir que en su vida o en sus obras personales, los teólogos no le hayan prestado suficiente atención. Pero esta no se manifiesta todo lo que debiera en sus

escritos. Esta ausencia ha permitido que algunos prosélitos o militantes precipitados divulgaran una concepción superficial del cristianismo, que lo reduce a una simple estrategia de lucha política o social. Esto llevó igualmente a que, en muchas ocasiones, la oración fuera superficial o que se llegara a confundir con un ejercicio de concienciación.

En cuanto a las nuevas corrientes espirituales, con sus recetas de felicidad y alegría, son todavía más superficiales: arrojan al vacío todo lo patético de la vida, todo drama personal, y hacen de la religión una gran diversión de cara a mantener en el olvido el mensaje cristiano. El entusiasmo religioso, la búsqueda de conocimiento y los ejercicios psicológicos pueden tener un efecto terapéutico, pero apartan a las personas de la realidad de la vida.

La revelación del sujeto cristiano se encuentra en san Pablo, que es el autor que presenta el mensaje de Jesús desde la perspectiva del sujeto. Ahí se encuentra la revelación del auténtico «yo». Los ocho primeros capítulos de la Carta a los romanos constituyen la más amplia y sistemática exposición en este sentido²².

El «yo» verdadero es el que vive y se debate entre el pecado y la gracia, el que se ve solicitado por estos dos movimientos contrarios, el que lucha de por vida, porque nunca llega a alcanzar un estado de tranquilidad. Muchos no saben de qué se trata, porque toda su vida se desarrolla en el nivel de la superficialidad. Hoy en día, sobre todo, es posible experimentar tantas diversiones, que se puede pasar el tiempo sin llegar nunca a pensar en la vida, como un objeto inconsciente que va de un lugar a otro sin preguntarse el porqué. En la actualidad hay muchas personas incapaces de alcanzar el nivel del pecado. Obran, actúan, pero ninguno de

²² La mejor exposición de esta parte del mensaje de san Pablo en el contexto latinoamericano es la de J. L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991, 371-634.

sus actos es suyo. Todo se lleva a cabo siguiendo impulsos procedentes de la sociedad. Nunca tienen necesidad de escoger. No viven, «son vividos». Cumplen un programa establecido por la sociedad que prescribe y determina la alimentación, el sueño, las actividades, la diversión, los sentimientos, el sexo, las crisis psicológicas... Todo está programado.

Sin embargo, siempre aparecen momentos de verdad, tiempos de crisis real, de duda. Pero en la mayoría de los casos se tratan estas crisis como si fueran problemas psicológicos superficiales y, para salir de estas situaciones, se le ofrecen a la persona nuevas distracciones.

Pero el problema sigue ahí. No es posible permanecer constante e indefinidamente en la vaciedad. Hay que afrontar la cuestión de qué es lo que la persona hace con su vida y a qué la dedica. Hay, inevitablemente, dos caminos y sólo dos, aunque una persona pueda pasarse toda la vida dudando, saltando de uno a otro.

Llega un momento en que la persona se sitúa ante un juicio total y definitivo, en el que no quiere evaluar simplemente su vida profesional, deportiva, matrimonial, familiar o política, sino su vida como totalidad, y se pregunta qué es lo que, de hecho, cuenta en su vida. Para los que creen, ese juez que juzga es Dios. Para los demás puede no tener nombre, pero es el punto de referencia absoluto a partir del cual la persona toma las decisiones importantes de su vida. En concreto, lo que san Pablo designa como pecado o carne puede presentarse de muchos modos diferentes. En el fondo siempre está el miedo, la huida ante una llamada, el miedo de amar o de dar, de comprometerse, de entregarse, el miedo ante la fe, ante la esperanza.

Por otro lado está la fe, la entrega de uno mismo, la esperanza y la apertura hacia el futuro, el abandono de todo egoísmo, la renuncia al miedo.

Desde fuera es muy difícil saber dónde se sitúa una persona, porque estas cosas son muy íntimas y todos tratamos de esconder nuestra intimidad. Además no hay muchas pa-

labras con las que poder formular estas realidades. Necesitamos de la mediación de poetas, dramaturgos o escritores que sepan expresar los dramas humanos y, en ocasiones, puedan alcanzar el nivel más profundo de la auténtica realidad de la vida humana.

En definitiva, se trata siempre de escoger entre la negación del amor y su realización. Conviene añadir inmediatamente que no se trata de una elección académica, pero la vida obliga a elegir y muchos lo hacen casi sin saber, como por instinto.

San Pablo presenta la elección como una lucha. La atracción hacia abajo es muy fuerte, pertenece al instinto, al inconsciente. Ocupamos gran parte de nuestras reflexiones en racionalizar nuestro pecado, en convencernos de que no era tal, sino algo completamente normal.

San Pablo no habla de acciones particulares. Los hechos particulares son síntomas de la presencia del pecado que nos envuelve, de la resistencia a la llamada de Dios. Parece suponer que la atracción del pecado es casi irresistible. De ahí el problema de la salvación.

Pero el problema no reside en el pecado, sino en la liberación del pecado. Mil años de «culpabilización» y de «agustinismo» han creado una fijación en torno al pecado. El verdadero problema es el deseo profundo de ser otro, de crear otra cosa, de ser humano más allá de la rutina, del peso de las costumbres, de las tradiciones, del instinto, del egoísmo innato. Los modernos consideraban que el problema era de índole social y que era la sociedad la que corrompía al individuo. Esto no ayuda a explicar nada. ¿Por qué el individuo se complace tan fácilmente con esa sociedad y por qué existe esa sociedad?

Hoy sabemos que la especie humana tiene una larga prehistoria que lleva inscrita en su cuerpo, desde la primera explosión de la materia original hasta la historia de las especies naturales que nos precedieron. La vocación humana va más allá, sobrepasa lo que hicieron esas especies animales

—que construyeron su propia existencia, pero con una materia muy pesada—. ¿Cómo puede un ser nacido de esta evolución de la materia ser capaz de ejercer la libertad? ¿Cómo puede aprender a amar, cuando las especies animales sobreviven devorándose unas a otras, luchando con los que están al lado para asegurarse la comida?

Lo que cuesta es la atracción hacia arriba, el sentimiento de una vocación superior que se encuentra en todas las culturas y en todas las civilizaciones, pero que la vida de Jesús y toda la historia judeocristiana lleva a un estado de tensión extrema. Lo extraño no es que haya tanto pecado. Lo extraño es que el ser humano se resigne ante el pecado y no renude indefinidamente la lucha por superarlo, para ir más allá de sus límites. Lo extraño no es que haya injusticias, sometimientos, matanzas... Lo extraño es que el ser humano se resigne ante estas situaciones, y abandone su ambición por ser superior. Esta ambición es la gracia de Dios.

Cuando el ser humano quiere ir más allá de sus límites, más allá de su pasado, se está produciendo la liberación fundamental. También se ha producido en el hecho de que el ser humano haya sido capaz de concebir a un Dios amor y que haya querido imitarlo.

Sólo los hombres y mujeres que acepten esa vocación podrán asumir auténticamente tareas de liberación. No importa tanto la pertenencia visible o no al cuerpo de Cristo. Lo importante es que se encuentren injertados en él, porque han escuchado la llamada y han tenido fe. En efecto, cualquier proyecto particular puede verse absorbido por lo que se haya hecho en el pasado: por la voluntad de vivir de cualquier modo, incluso a costa de los demás, por la voluntad de poder, por el deseo de poseer (propiedades, sexo, prestigio...). La historia del s. XX nos ofrece una amplia exposición de los diferentes modos en que los proyectos de liberación personal o social han sido absorbidos por lo que san Pablo llamaba el hombre viejo.

La pobreza es el signo visible del fracaso del sueño de la

humanidad, del fracaso de la utopía. Pone de manifiesto la inmensa distancia que media entre las aspiraciones y la realidad. Es muy probable que si, en nuestros días, las clases privilegiadas huyen lejos de las ciudades sea para no tener que ver con sus propios ojos el triste «espectáculo» de la pobreza; pues ésta es un signo de su fracaso y de que toda su vida privilegiada de consumistas y propietarios es una mentira, una ilusión, un modo de huir de sí mismos. Tratan de levantar, entre la realidad y su propia vida, el velo de tantas cosas, tantos objetos, tantas preocupaciones inmediatas... Es en vano. La pobreza cuestiona tanto a la persona como a toda la sociedad, aunque ninguna de las dos quiera verla²³.

Además, la pobreza es la cosa más natural del mundo si tomamos en consideración la génesis de la humanidad. ¿Por qué no habrían de utilizar los seres humanos su inteligencia para explotar al prójimo? ¿Por qué la lucha por la vida no habría de dejar vencedores y vencidos? Lo extraño es que haya en el corazón humano algo que protesta y que no deja que se le apague la voz que se rebela y manifiesta su malestar ante estas cuestiones. Todas las sociedades se han adaptado a uno o varios tipos de pobreza que se insertan de modo natural en el tejido social. Pero existe una protesta latente, generalmente reprimida, que de vez en cuando estalla en gritos, gritos que son la llamada de una conciencia superior.

La pobreza es el desafío más visible. ¿Cómo se puede vencer? Preguntar esto es tanto como decir: ¿cómo invertir toda una historia de cinco mil millones de años, desde que explotó el átomo primitivo hasta nuestros días? Sin embargo, el reto sigue ahí. En todas las civilizaciones ha habido intentos de revolución. Y el desafío persiste.

La gran equivocación de la modernidad fue imaginar que

²³ Sobre el significado místico de la pobreza como elemento revelador, cf los testimonios recogidos por J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Trotta, Madrid 1991.

habría bastado con algunas modificaciones en el régimen de la sociedad. O bien, que sería suficiente con la abundancia que proporcionaría la tecnología. El mismo marxismo imaginó que la abundancia en la producción material habría sido capaz de generar una nueva sociedad sin pobreza. ¡Superficialidad de intelectuales!

El combate es mucho más serio. Es permanente. En la cristiandad dura ya desde hace dos mil años. Siempre renace. En el Antiguo Régimen la Iglesia había asumido la tarea del cuidado de los pobres. Hizo mucho, muchas obras, levantó muchos hospitales, muchas casas de acogida para los que no tenían un techo bajo el que cobijarse, muchas escuelas para niños pobres. Mucho más que ahora. Y siempre, después de tantos esfuerzos, quedaba alguna nueva forma de pobreza.

Lo que la Iglesia no ha sido capaz de conseguir en 1.800 años —erradicar la pobreza—, las ideologías prometieron llevarlo a cabo en una generación. Liberales, positivistas, socialistas, todos prometieron hacerlo mejor que la Iglesia. ¿Y ahora?

También hicieron muchas cosas. Muchas que la Iglesia no había visto o no había querido ver. Pero el desafío sigue estando ahí. Ahora sabemos que no basta una revolución social para eliminar el problema. Se trata de una inmensa tarea, porque consiste en crear algo nuevo: un pueblo de personas que pongan el bien de todos por encima del bien individual. Ninguna especie animal actúa de este modo, a no ser las abejas y las hormigas, por puro instinto.

La lucha contra la pobreza puede convertirse en retórica, cuando la indignación moral no toma cuerpo en servicios reales, que tienen por destinatarios a los pobres reales, y se pierde en el aire. Puede haber una pasión profética volcada sobre sí misma, que no es capaz de producir nada, que se limita a negar el mundo existente. Este ha sido el peligro de los apocalipsis a lo largo de la historia —paralela a la historia cristiana siempre ha discurrido una vertiente apocalíptica—. Esta

apocalíptica rechaza totalmente el mundo actual, al que no atribuye ningún valor, aguardando su destrucción y el advenimiento de un nuevo mundo por un milagro divino (hay un apocalipsis secularizado que espera la venida del mundo nuevo mediante un milagro de la historia).

La lucha contra la pobreza puede confundirse con una lucha, consciente o inconsciente, por alcanzar el poder. Los que defienden esta perspectiva, quieren el poder para salvar la sociedad. Pero en la historia de la humanidad, los que han buscado el poder siempre han pensado de este modo. ¿Cómo llegar a saber si quieren y pueden realizar sus intenciones? Se entiende así el inagotable escepticismo con que las masas pobres siempre —o casi siempre— han acogido a los políticos de cualquier tendencia.

Lo mejor de la historia de la Iglesia latinoamericana de los últimos treinta años ha sido su inserción en medio de los pobres, participando directamente de su vida diaria, en medio de las grandes luchas por poder vivir humanamente, a pesar de todo. Los animales pueden experimentar el hambre y la sed, pero no conocen la humillación y la miseria. Para vivir dignamente en esas condiciones es preciso superar los límites normales de las posibilidades humanas: ahí está la gracia de Dios. Los cristianos que, consciente o inconscientemente, se han decidido a participar de esa gracia han entrado en la lucha por la liberación. Sin una solidaridad concreta, material, prolongada; sin una presencia física en medio de los pobres, ¿cómo saber si la retórica tiene fundamento o no en una disposición real de la persona?

Por eso, la cuestión de la pobreza está en el centro del drama humano del pecado y de la gracia de Dios. Por eso, todos los movimientos espirituales son sospechosos. En un continente en el que la pobreza es inmensa, los movimientos espiritualistas son todavía más sospechosos, aunque explicables. Muchos se sienten incapaces, no hacen nada y ¡prefieren huir! Sin embargo, nadie está obligado a tratar de eliminar la pobreza en solitario. Para muchos sería suficiente con

estar al lado de los pobres para darles ánimo e infundirles valor.

El drama de la liberación del yo prisionero del pecado del mundo, de un pecado que viene desde los orígenes y que es el signo de una vocación grandiosa, no está separado del mundo real y material: está justo en su centro.

No habría pecado si no existiera la llamada a la libertad, una llamada para que el ser humano sea realmente humano, una vocación para que unos sirvan a otros, como decía san Pablo.

Esta verdadera liberación del «yo» se encuentra en el corazón de todas las luchas individuales por la liberación. Si no se ve con suficiente claridad, conviene ilustrarlo. Puede ser que, en el pasado, no se haya aclarado suficientemente. En aquel tiempo, la «política» era muy importante desde el punto de vista cultural. La prensa y los medios de comunicación de masas no sabían hablar de la teología de la liberación sino con el lenguaje político. De este modo, se fue creando un mito en la opinión pública. La *teología de la liberación* se convirtió en la etiqueta con la que identificar y designar un momento histórico, lo mismo que fueron, en el pasado, el «progresismo» en Francia, el «socialismo cristiano» en Alemania, el «catolicismo liberal», el «ultramontanismo», etc. La historia continúa. Puede que aparezcan nuevos nombres. Los problemas siguen siendo los mismos. La liberación no podrá salir del vocabulario cristiano, porque es tan bíblica como la libertad.

Algunos han hablado de crisis en la teología de la liberación. Hay crisis cuando una institución o un proceso se ve cuestionado por las nuevas circunstancias y deja claramente de responder a las expectativas de los nuevos tiempos. No es éste el caso de la teología de la liberación. Los acontecimientos de la última década no la han hecho tambalearse. Algunos creían que la caída del socialismo provocaría la desintegración de la teología de la liberación. Pero el socialismo no era ninguno de sus elementos fundamentales. Las tesis de la teología de la liberación permanecen intactas, independientemente de la suerte que hayan corrido las sociedades socialistas.

En la teología de la liberación se ha producido una pausa. En primer lugar, porque hay una pausa en la teología católica y en la teología cristiana en general. Ya no aparecen novedades. La gran novedad de las Iglesias de este final de siglo es que ya no interesa tanto la teología, sino la experiencia religiosa, los nuevos movimientos pietistas que se manifiestan en las Iglesias pentecostales y en la corriente carismática católica.

Hay un paréntesis de descanso en la racionalidad. La generación posmoderna se aleja de la filosofía o de cualquier tipo de sistema de pensamiento. Valora lo que es momentáneo, la sensación inmediata, la experiencia que pasa. La nueva generación de católicos no es diferente. Nos encontramos

en una fase de ocultamiento de la razón. En estas condiciones, no es extraño que no aparezca ninguna teología original.

En cuanto a la teología latinoamericana, también permanece en silencio. Hay miles de profesores de teología en América Latina, pero la producción es escasísima. La generación de los fundadores de la teología de la liberación ya pasa del medio siglo. Muchos han cumplido ya sesenta años y algunos pasan de los setenta. ¿Cuándo va a surgir una nueva generación? ¿Quién puede saberlo?

En cualquier caso, las situaciones y los problemas que suscitaron las primeras reflexiones, a partir de los 60, no han cambiado; se han agudizado y las respuestas se hacen cada vez más urgentes. No falta materia para trabajar en una teología de la liberación. Es evidente que los problemas de entonces no han sido superados con los nuevos tiempos. Sólo se han agravado. Pero la necesidad no crea el órgano. Aunque la reflexión teológica sea necesaria, no podemos concluir sencillamente que acabará por producirse. Depende de las personas. Si todavía queda alguien interesado en la teología en una época en la que se prefiere la alabanza y el aplauso...

¿Cuál es el contexto actual para una teología latinoamericana y cuáles son los nuevos desafíos a los que tiene que hacer frente, prolongando de este modo la reflexión de los años anteriores?

FLORECIMIENTO Y CAÍDA DEL NEOLIBERALISMO

El neoliberalismo conoció un rápido ascenso en Estados Unidos en la década de los 70. Fue la doctrina oficial de Margaret Thatcher en Gran Bretaña durante diez años y la de los presidentes Reagan y Bush, en Estados Unidos, durante doce años. La derrota electoral de Bush, en 1992, representó un cambio de rumbo. Desde entonces, la doctrina neoliberal ha quedado desprestigiada en el Primer Mundo.

Pero el FMI ha seguido imponiendo esta doctrina a las naciones del Tercer Mundo y sólo ha comenzado a tener dudas en 1993-94. A pesar de ello, no ha cambiado en nada sus orientaciones.

En América Latina, con los desequilibrios económicos, la inflación, la falta de perspectivas, con el agravante de tener que pagar la deuda externa, se crearon las condiciones para que una nueva generación de economistas presentara el neoliberalismo como la solución milagrosa que se estaba aguardando. Puesto que los políticos no tenían soluciones y también estaban esperando un milagro, se recibió a los neoliberales con los brazos abiertos.

Ya existía el caso de Chile, donde Hernán Buchi había implantado un neoliberalismo radical bajo la implacable tutela de Pinochet. La nueva democracia no se ha atrevido a cambiar el modelo. Chile podía ser un caso especial. Pero cuando Carlos Salinas de Gortari asumió la presidencia de Méjico, en 1988, enseguida se convirtió en una figura mítica: era el hombre que hacía milagros. Poco después apareció otro mago de las finanzas, esta vez en Argentina, Domingo Cavallo, ministro de economía. Ambos implantaron con radicalidad los principios neoliberales: apertura a las importaciones, llamada al capital especulativo internacional, privatizaciones, una moneda fuerte, ligada al dólar, reducción de los gastos sociales para equilibrar los presupuestos del Estado, reducción del número de funcionarios públicos. Bolivia y Uruguay se aventuraron por el mismo camino. Venezuela, con Carlos Andrés Pérez, ha tenido que pagar un precio muy alto, lo mismo que el Perú de Fujimori. Sólo Brasil se mostró vacilante y parece que todavía está vacilando. Se ha quedado a mitad de camino.

Parecía una marcha triunfal. Entonces llegó la terrible conmoción de enero de 1995 en México. El sueño se acabó de repente y el neoliberalismo cayó por los suelos. Todo era un simple espejismo. Los problemas se retrasaban. Surgían otros nuevos, causados por las importaciones excesivas. Los pro-

blemas nacionales de siempre se mantenían. Y cada vez más agudos. La diferencia entre ricos y pobres era cada vez mayor. Bajaban todos los índices de bienestar social.

Se llegó a la conclusión de que no había soluciones milagrosas. Habían desaparecido los magos de las finanzas capaces de convertir el plomo en oro.

Ya no hay dogmas que puedan justificar la tesis de los neoliberales: la absoluta prioridad del crecimiento económico. Ya no hay fórmulas mágicas para el desarrollo económico. Entre la teoría de la dependencia y las teorías liberales habrá que discernir en cada caso particular. No hay ninguna teoría que sea válida eternamente y en todos los casos.

El neoliberalismo convertía el mercado en una especie de ídolo. Ahora se ha descubierto que no existe el mercado libre. El mercado está en manos de fuerzas incontrolables y no se organiza de acuerdo con el bien común de la nación. Las espectaculares maniobras de los especuladores les han abierto los ojos a los más ingenuos defensores del mercado llamado libre, es decir, del mercado en manos de poderosos grupos multinacionales. La caída del neoliberalismo ha sido más rápida que su ascenso. Al menos, de este modo, se han despejado los horizontes: se ha disuelto una cortina de humo.

LA EXCLUSIÓN SOCIAL

La Campaña de la Fraternidad de 1995, en Brasil, vino a denunciar con mucha oportunidad la situación que se le pasó un poco por alto a la conferencia episcopal de Santo Domingo de 1992: la exclusión social de la mayor parte de la población latinoamericana.

La modernización de la economía y el éxodo del campo a la ciudad produjeron una masa de personas refugiadas en las grandes urbes, que no tenían en qué emplearse. Gente que está de sobra. Que tienen la impresión de molestar. En la economía no hay lugar para estas personas.

El tradicional distanciamiento social ha acabado por generar una situación de «*apartheid* social». Este es el principal de los retos de hoy en día. El ritmo de la sociedad es tal que todo lo que sucede, todo lo que se hace, todos los cambios que se introducen para resolver un problema, acaban haciendo mayor la separación. Todas las medidas que se adoptan para solucionar el *apartheid*, no hacen sino ahondarlo. Se trata de una especie de máquina que produce exclusión y que nadie puede parar. Cada año que pasa, los ricos ganan todavía más, y los pobres cada vez menos, a pesar de tantos discursos y buenas intenciones.

Nadie consigue hacer frente al problema, menos cuando los dirigentes políticos ya no tienen proyectos ni metas que alcanzar. Su única meta es la de preparar las siguientes elecciones. Las empresas ganan dinero, proyectan cada vez más alto a sus ejecutivos y no tienen por qué preocuparse del futuro. Las clases dirigentes edifican sus propios paraísos en las modernas *Alphavilles*. Las clases medias, angustiadas, tratan de mantener la ilusión de que viven en el Primer Mundo. Los demás luchan por sobrevivir. Nadie se interesa por el futuro. Todos desconfían de que la situación vaya a acabar bien, pero se sienten impotentes. Al final, los grandes de este mundo asisten impasibles a la formación de espesos nubarrones que anuncian tempestades, pero prefieren no actuar. Los dirigentes de los Siete Grandes están prisioneros de las necesidades económicas y políticas. Han perdido toda capacidad de libertad. Son esclavos del sistema.

La Iglesia todavía puede hablar, puede rasgar los velos que ocultan la verdad del mundo actual. Pero, desde el proceso de redemocratización, no es esto lo que sucede. La Iglesia parece satisfecha con el mundo que está ahí y corre a refugiarse en sus remansos tranquilos, lejos de las agitaciones y perturbaciones de este mundo.

Durante veinte años, los liberales han venido lanzando una constante ofensiva contra el *estado del bienestar* (*Welfare State*). Los medios de comunicación —especialmente la televisión y los grandes diarios— lo han ido destruyendo con sus críticas, hasta el punto de que gobiernos socialistas —como sucedió en Francia con el gobierno de Mitterrand o en España— han tenido que dar marcha atrás. Se le achacaron todos los problemas económicos al *estado del bienestar*. Los pobres eran los culpables de todos los problemas económicos, por costarle tan caro a la sociedad —recibían enseñanza gratuita, sanidad gratuita, pensiones de jubilación, ayudas familiares, subsidios de desempleo—. Los pobres eran considerados como los pecadores, y los ricos eran las víctimas.

Se aprovecharon de las transformaciones de la tercera oleada industrial: debilitamiento de la clase trabajadora, desempleo sistemático, retirada progresiva de los sindicatos, falta de esperanza e ilusión en la juventud, caída de los movimientos populares. Los capitalistas se sintieron más fuertes y consiguieron convencer al público de que la solución era permitir que los que tenían dinero pudieran acumular más todavía y, de este modo, garantizar el crecimiento de la economía. Todo esto presentado con el apoyo de una propaganda muy bien montada. El mundo popular no tenía medios con qué luchar contra la televisión. Sin embargo, en Europa y en Estados Unidos, a pesar de todas estas campañas, se mantiene lo esencial del *Welfare State*, aunque sin gozar de buena imagen, porque los dirigentes no se atreven a provocar directamente a las organizaciones de trabajadores.

En América Latina los trabajadores han estado siempre menos organizados y han tenido menos fuerza. Nunca se ha llegado a implantar un verdadero *estado del bienestar*, a pesar de que sus principios se encuentren en las Constituciones de cada país. Aún así, las clases dirigentes han recibido con entusiasmo la propaganda contra el *estado del bienestar*.

Creer que ha llegado el momento de desmontar los reducidos fragmentos que, a duras penas, habían entrado en la estructura social o política. La propaganda contra *el estado del bienestar* ha contado con el apoyo de las cadenas de TV, de radio y de los principales periódicos. De este modo han conseguido convencer a lo que existe de «opinión pública» de que el *Welfare State* era una aberración y que el «reajuste» era la solución que se necesitaba. La convencieron de que cualquier intervención del Estado es mala y que la solución de los problemas sociales está en la libertad de mercado, es decir, en la total libertad de los capitales.

Precisamente contra esta propaganda tenemos que oponer resistencia. En primer lugar, dándonos cuenta de que se trata de una campaña muy bien orquestada. En segundo lugar, defendiendo lo poco que existe de *Welfare State*. En tercer lugar, protagonizando la creación de un verdadero *estado del bienestar social*.

No hay que ocultar que cualquier reforma social supone una redistribución del producto nacional, especialmente del crecimiento. Es imposible corregir la injusticia sin tocar los privilegios de los más ricos, sin impedir que el producto del crecimiento vaya a parar siempre a las mismas manos. ¿Cómo se puede presionar a las clases privilegiadas de modo tal que acepten sacrificar parte de sus privilegios y parte de sus sueños de riqueza ilimitada? Éste es el problema político cuya solución no cae dentro de las competencias de la Iglesia. Pero lo que sí que le corresponde a la Iglesia es insistir en la necesidad de un cambio. Existen las condiciones técnicas para que se produzca el cambio. Lo que falta es la voluntad de los que tienen el poder. Claro que no es tan fácil renunciar voluntariamente a los propios privilegios. Sin embargo, todos pueden entender que es preferible compartir voluntariamente una parte de lo que se tiene, a correr el riesgo de una guerra civil.

Hoy en día, el socialismo no es más que una utopía sin contenido concreto. Nadie es capaz de dotar de un significa-

do económico, social o político a este término. Es una utopía. En concreto, lo realizable es un *estado del bienestar* —tan atacado desde las campañas neoliberales—. Pero está claro que un Estado de este tipo no se podrá construir sin luchas duras y prolongadas.

El ejemplo de Cuba puso de manifiesto que era posible realizar las metas propuestas —incluso en un país subdesarrollado— de tal modo que se acabe, de hecho, con el *apartheid* social. Esto pudo hacerse concediendo prioridad a la enseñanza, la sanidad, el empleo, las pensiones y los servicios básicos. Estas reformas no exigen un socialismo estructural como el de Cuba y mucho menos una ideología marxista.

LA MISIÓN DEL ESTADO

La doctrina neoliberal acusa al Estado de todos los males. La solución sería privatizar, reducir el Estado a mera función policial. Los medios de comunicación no cesan de repetir este mensaje. Sin embargo no hay ni un solo caso en que el Estado no haya sido el factor fundamental del desarrollo económico —y esto ha sucedido incluso en Estados Unidos o en Inglaterra—. El ejemplo de los dragones de Asia —los antiguos y los más recientes— es particularmente revelador. A pesar de sus errores, de los abusos o de la burocracia administrativa, el Estado es imprescindible para promover y orientar la economía.

En cuanto a si deba o no ser empresario, cuál deba ser el estatuto de las empresas estatales y otras cuestiones por el estilo, son realidades puramente técnicas. En algunos casos, el Estado acaba perdiendo el control de sus empresas. En otros casos, estas acaban por convertirse en monopolios distribuidores de privilegios exorbitantes a sus funcionarios. Se trata de casos aislados de corrupción que no afectan al principio general.

Cuando la privatización lleva a distribuir entre empresas, casi gratuitamente, lo que se había construido con dinero público, entonces no es más que un robo. Si las privatizaciones convierten los monopolios del Estado en monopolios u oligopolios privados, no tiene justificación alguna. Pero todo esto no son más que problemas técnicos.

Un Estado fuerte es aquel que es capaz de afirmar y defender los derechos de la nación en el concierto mundial. En la actualidad, los Estados nacionales se encuentran debilitados ante las potencias económicas. Los Estados nacionales tendrán que reaccionar y organizar la sociedad internacional.

Los *aprendices de brujo* neoliberales ahora se asustan viendo los movimientos de los trece billones de dólares que andan por el mundo buscando mejor interés en el juego de la especulación. Un inmenso capital que no se invierte, que no produce, mientras que el mundo lo que necesita son grandes inversiones para que la mayor parte de la humanidad pueda salir de la miseria. Un billón de dólares se desplaza cada día de un lugar a otro, de un país a otro, aprovechando las variaciones del mercado de divisas: amenazan la estabilidad de las monedas, anulan la política de muchos gobiernos. A la hora de organizar el capital mundial, ¿qué poder tiene un Estado débil?

Un Estado fuerte es aquel que consigue cobrar los impuestos, especialmente a los que tienen dinero. En este sentido, no hay un Estado fuerte en Latinoamérica: los más ricos son los que no pagan impuestos. Las leyes están hechas de tal modo que siempre se prevé el modo de saltárselas.

Los Estados tienen miedo de que se les vayan los capitales. Sólo los Estados fuertes pueden pactar acuerdos internacionales que prohíban los paraísos fiscales y la fuga de capitales.

Por eso, la preparación política es hoy más necesaria que nunca. El servicio a la nación es una vocación que se ha perdido. Muchos consideran la función política como un modo de introducirse en los consejos administrativos de las empre-

sas multinacionales y escalar puestos cada vez más altos. La política deja de ser un fin. Se convierte en un modo de acceder a los secretos de Estado para ofrecérselos a las multinacionales a cambio de sumas desorbitadas.

Las Iglesias pueden desempeñar un importante papel en la preparación de una generación política que esté al servicio de la nación.

ACCIÓN CULTURAL

En una sociedad en la que la mayor parte de la población ha sido reducida a mera consumidora de cultura —que se limita a asistir al espectáculo, sin poder participar—, cualquier acción cultural que se lleve a cabo será siempre positiva. Todo lo que ayuda, sirve —especialmente a los jóvenes, que necesitan salir de la pasividad en que se encuentran—.

La humanidad nunca se ha encontrado ante una tarea de tanta magnitud: crear una cultura para miles de millones de personas arrancadas de su pasado, que han cortado con sus tradiciones y han sido entregadas al espectáculo de una cultura que no les pertenece y que son otros los que la viven. Podemos suponer que se necesitará un milenio para conseguirlo, del mismo modo que se necesitaron mil años para preparar el Occidente actual. Podemos comenzar desde ahora o, mejor aún, continuar sin desanimarnos porque los resultados hayan sido tan modestos hasta la fecha.

Antaño, los activistas y militantes con frecuencia fueron muy rígidos en los criterios de la acción cultural. No ahorraron esfuerzos en denunciar la alienación. Hoy en día, no sirve de nada querer inculcar un determinado tipo de conciencia. De nada sirve elaborar una ideología. Tenemos que lanzarnos hacia lo que más apremia, que es la capacidad de acción. Lo más urgente es la colaboración de todos los tipos de organizaciones o asociaciones, sea cual sea su ideología, la religión, el mundo de la ciencia, para salvar a las nuevas

generaciones del puro consumismo. Lo demás llegará después. Pues no podrán salir del *apartheid* si se acostumbran a la pasividad.

Poco importa la ideología con que se lleva a cabo una acción; es poco lo que influye en el contenido de la acción. Lo que importa es la acción en sí misma. Ya hemos tenido la experiencia de personas que han asimilado perfectamente una ideología, pero que no han hecho nada, mientras que otras, de ideología conservadora, en sus actividades se han convertido en agentes de transformación.

PRIORIDAD DE LAS CIUDADES

La rápida urbanización que ha tenido lugar, ha puesto de manifiesto que el problema es la ciudad. Para los pobres, las altas políticas quedan muy lejos. No entienden y se dejan manipular por demagogos. La economía de alto nivel se convierte en un galimatías incomprensible. La sociedad nacional es un cúmulo de abstracciones y, todavía más, la sociedad internacional.

La ciudad es lo concreto. ¿Dónde pueden aprender los pobres la práctica de la política sino en su ciudad, en su barrio, en su favela? La ciudad es la concreción de la política.

Ante los problemas de la ciudad se puede aprender la condición de ciudadano, a ser miembro activo de la comunidad. Por eso hemos de dar prioridad a los problemas de la ciudad.

En el pasado, muchos llegaron a la política por el camino de la ideología. Para la masa de los pobres es un camino equivocado. No consiguen asimilar la ideología de modo suficiente para convertirla en el principio de la acción. Antes bien, sustituyen la acción por el discurso acerca de la acción. Hablan de praxis y creen que la palabra sustituye a la acción o que es la acción. Este ha sido el caso de muchos militantes de extracción popular.

El camino más seguro es enfrentarse con los problemas inmediatos de la ciudad, que obligan a organizar a los vecinos y a formar fuerzas de presión y de acción. La política no se aprende en las reuniones, sino en la calle y en sus retos.

Hubo una época en la que se tenían muchas reuniones. Incluso la Iglesia pensaba que obrar era tener reuniones. Y las reuniones no tenían efecto alguno. Muchos se desanimaban porque consideraban que la política era ineficaz.

La práctica ha puesto de manifiesto que los candidatos populares pueden vencer más fácilmente en las elecciones municipales y mostrar su capacidad de liderazgo y administración. Los resultados de las políticas municipales pueden ser más limitadas, pero son más rápidos y preparan liderazgos para el ámbito nacional.

Igualmente, la política municipal ha de estar descentralizada. La mayor parte de las acciones realmente válidas y al servicio de la mayoría procede de los propios ciudadanos. El municipio debe acompañar, ayudar, prestar la ayuda financiera necesaria, pero nunca planificar de antemano o prescindir de las fuerzas populares. Nunca un ayuntamiento tendrá recursos suficientes para dar respuesta a todas las necesidades. La principal fuerza vendrá de los innumerables trabajos voluntarios y gratuitos de los propios ciudadanos.

En el plano cultural, el barrio es el ámbito propio de la cultura popular. En la actualidad, sólo algunas estrellas cuidadosamente seleccionadas y artificialmente reconstruidas alcanzan el nivel nacional, reciben una llamada de la televisión o participan en los festivales y las exposiciones de que se habla en los medios de comunicación de masas. La cultura popular, que están formándose, se encuentra en otro nivel. La cultura popular habrá de ser la del *antiestrellato* o no existirá. Las grandes empresas de la industria cultural están tomando del pueblo todo el material que necesitan. Atraen a los sujetos que se corresponden con sus criterios y los excluyen del contacto con el pueblo real. La cultura popular

ha de renunciar deliberadamente a competir con los grandes. Hay lugar para una expresión local que pueda salvarse de la invasión de la industria cultural.

LOS INTELLECTUALES

Los intelectuales están en baja. Hace veinte años que están de capa caída en Europa. En América Latina sucede lo mismo. Ya no son los que animan el juego de la sociedad. Los han sustituido los economistas, que ahora reclaman título de científicos. Sin embargo podemos suponer que esta retirada de la escena de los intelectuales es sólo momentánea.

En América Latina, los intelectuales han estado al frente de todas las transformaciones desde la Independencia y no hay signos de que las cosas vayan a cambiar en breve. La burguesía nacional es débil. Los verdaderos poderosos viven en círculos cerrados y no les gusta aparecer en la vida pública. Además, están a la defensiva y no pueden ni quieren llamar mucho la atención. Las organizaciones populares todavía son muy frágiles y sólo cobran relevancia cuando se encuentran lideradas por intelectuales: tal es el caso del PT brasileño (Partido de los Trabajadores), pero también de todos los movimientos de izquierda en todos los países en general.

Los intelectuales se encuentran desarmados, apenas tienen poder. Son inconstantes, sensibles a los cambios en las modas intelectuales del Primer Mundo, incluso cuando pretenden ser nacionalistas. Sin embargo, son los únicos que pueden formular un proyecto de futuro y comprometerse en su realización.

Dado el bajo nivel de alfabetización del pueblo, los intelectuales seguirán siendo indispensables para orientar y dirigir los movimientos populares durante muchos años. Estos están capacitados para pensar una acción de conjunto, para planificar, expresar, coordinar acciones. Tienen una visión global

de la nación, de las fuerzas que luchan, de la coyuntura actual.

Pero los intelectuales tendrán que cambiar su modo de actuar en el mundo popular. Ya no se espera de ellos que le enseñen al pueblo una ideología que le llene de confusión (y que sería un pensamiento en absoluto funcional). Con una ideología de este tipo, los más sencillos acaban por creer que saben algo, cuando no han aprendido más que a repetir palabras que carecen de efectividad. No aprenden a planificar una acción.

Lo que se espera de los intelectuales es que pongan sus capacidades profesionales o técnicas al servicio del pueblo: la habilidad de pensar, coordinar, planificar, evaluar, etc. Esto requiere mucha paciencia, debido a la necesidad de una auténtica inculturación. Pues el modo popular de pensamiento es muy diferente del modo de pensar que se ofrece en las escuelas y el lenguaje también es diferente. Se trata de dos tipos diferentes de lógica. Los intelectuales tendrán que renunciar a sus ilusiones de universalidad. El lenguaje universitario no es universal. Es sencillamente el lenguaje particular del mundo universitario y nada más.

Del mismo modo, los movimientos de cambio provendrán de la clase de los intelectuales, a pesar de todas sus debilidades. No podemos caer en la ingenuidad de creer que la gran mayoría de los universitarios quiera el cambio. La mayor parte de ellos quiere, incluso, integrarse en la sociedad establecida. Pero una parte será capaz de buscar algo nuevo. Ésta es la parte que nos interesa y la que, para la Iglesia, es más importante.

EL ESPIRITUALISMO

Los movimientos religiosos espiritualistas están teniendo mucho éxito: grupos pentecostales, renovación carismática, nuevos movimientos, esoterismos de todo tipo. Para la Iglesia los

movimientos espiritualistas han sido siempre un problema, porque llegan a parecer más religiosos y más fieles que la misma Iglesia institucional.

Además de los problemas tradicionales que siempre han provocado en Latinoamérica, los movimientos espiritualistas tienen características específicas. Están cerrados a cualquier alusión a las situaciones sociales. Para ellos, lo social es tabú. Bien se niegan de antemano a tomar en consideración estas cuestiones, bien niegan que exista algún desafío para los cristianos en esta materia, o bien niegan que el cristiano tenga que tomar una postura ante el mundo y la sociedad. Reaccionan del mismo modo que, antaño, reaccionaron los blancos en Estados Unidos o en Sudáfrica ante la cuestión de los negros. Por añadidura, esto viene a confirmar que nos encontramos en una verdadera situación de *apartheid*.

Los movimientos espiritualistas no cuestionan los tabúes de la sociedad dominante. Exigir responsabilidades políticas o sociales se considera como algo del demonio o cosas de comunistas; rebelión y ateísmo.

En esta situación el diálogo se hace difícil, teniendo en cuenta que ponen todo el acento en la interioridad, en la sacralidad, en las actividades específicamente religiosas. No hay diálogo posible, porque han montado un bloqueo a todas estas cuestiones.

Además, la mayoría de las personas que practican, es decir, que participan en las celebraciones y otros actos religiosos, buscan en ellas un refugio de paz y de tranquilidad. En medio de los problemas y de las angustias de la vida diaria o de la vida pública, sus templos se convierten en trocitos del paraíso en la tierra, una presencia del cielo aquí abajo. El que no busca estas sensaciones deja de ir al culto.

Ha sido un error introducir la concienciación política en la liturgia. Para los presentes, esto significa tocar el tabú y, por consiguiente, crear un clima de angustia. Muchos han tenido la sensación de que se les querían imponer los pensamientos de los que trataban de librarse. Decían: «Estamos

aquí para olvidarnos de nuestras angustias cotidianas, para buscar paz y amor. Y he aquí que no hacen más que hablar-nos de lucha, sólo nos muestran nuestras miserias, que ya co-nocemos de sobra y que pretendíamos olvidar durante unos minutos».

Los actos religiosos y litúrgicos tienen su especificidad y hay que respetarla. No se puede convertir el culto en un medio para conseguir otra cosa, por ejemplo, para formar una conciencia política. De este modo, muchas personas se apartaron de los movimientos de liberación. Estos movimientos trataron de imponerse en el momento menos oportuno. Las personas que vienen al culto —que, en total, no superan el 5% de los bautizados (el 1 ó 2% en la periferia de las ciudades)— son precisamente los que aceptan el discurso político con más dificultad en este ambiente. Por eso se han estanca-do las CEB y sólo han agrupado a una minoría de católicos practicantes. Sólo era posible introducir una racionalidad política en el culto entre personas ya convencidas. Hubo que buscar colaboradores entre los no practicantes.

La tarea de concienciación social y política dispone de otros ámbitos para llevarse a cabo. La tela que se entreteje con los hilos del culto y de la vida pública resulta anacrónica. Son muy pocos los que la aceptan. Sin contar con el hecho de que la presencia de militantes que participan en el culto más para llevar a cabo una tarea de concienciación que para entregarse a la oración, molesta a los que vienen a rezar.

En cuanto a los movimientos espiritualistas atrincherados tras su coraza, de nada sirve querer provocarlos directamente. Sin embargo, podemos pedirles que se encarguen de servicios de caridad práctica en la comunidad, en el barrio, en la ciudad. Lo más prudente sería evitar cualquier discurso ideológico o cualquier reflexión precipitada sobre el alcance social o político de esos servicios. Dejar que el contacto con la realidad, con las angustias cotidianas de los pobres, les plantee interrogantes. Dom Helder Camara decía hace tiempo: Nuestro mejor aliado es la realidad latinoamericana. Son

muchos los que la ignoran. Darles la oportunidad de que la conozcan será el mejor modo de preparar futuras alianzas.

LA LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA

Muy pronto, los teólogos se dieron cuenta de que la teología de la liberación no iba a ser posible sin la liberación de la teología. J. L. Segundo ha sido quien mejor y con más claridad ha expuesto esta cuestión, dedicándole varias obras considerables.

Quienes llevaron a cabo esta liberación de la teología, fueron los teólogos del Norte de Europa, en estrecha conexión con la teología protestante, sobre todo la luterana, desde finales del XIX. El trabajo de estos teólogos desembocó, finalmente, en el Vaticano II que asumió estas orientaciones, al menos parcialmente y de un modo un tanto ambiguo porque no quiso romper con la teología anterior.

Esta teología del Norte de Europa, en oposición a la teología del Sur, italiana, española y, sobre todo, romana, fue una teología de liberación del sujeto.

La teología escolástica fue una teología objetiva: representaba el cristianismo no tanto desde el punto de vista del creyente que lo vive, sino desde la perspectiva del clero que lo enseña y —en el ámbito de la cristiandad— que lo impone. Ante el despertar de la subjetividad, la teología escolástica, más reforzada en su objetivismo por el concilio de Trento, se convirtió en algo inaccesible para los laicos. La literatura teológica era una literatura totalmente hermética, incomprendible para los laicos, totalmente ajena al movimiento intelectual de Occidente. Así surgió una liberación de la teología desde el punto de vista de los laicos. Fue asumida por sacerdotes y religiosos, ya que los laicos no tenían posibilidades de acceder al lenguaje teológico. Hubo sacerdotes que actuaron como puentes. Aprendieron el lenguaje del mundo intelectual moderno y trataron de expresar el cristianismo desde

el punto de vista del pueblo cristiano. Esta tarea no está acabada, sino que todavía ocupa a la mayoría de los teólogos del Primer Mundo.

Algo semejante sucedió en América Latina después del Vaticano II, animados los teólogos por el ejemplo que venía de Europa y en contacto con los teólogos de allí.

En esta ocasión, los latinoamericanos parten del sujeto, que es el pueblo oprimido y explotado, en definitiva, el pueblo de América Latina. Los laicos que toma en consideración la nueva teología europea son, sobre todo, los laicos universitarios, los intelectuales. La nueva teología se ha hecho en diálogo con los intelectuales de la sociedad occidental. Ahora bien, aunque los intelectuales crean con frecuencia que representan la conciencia universal, no dejan de ser un grupo particular, con características muy especiales y que en modo alguno representan al pueblo en su conjunto.

La nueva teología latinoamericana parte del cristianismo tal como lo viven las víctimas, los oprimidos, la otra cara de la historia. Por una parte, este cristianismo de los pobres se sitúa en continuidad con el cristianismo primitivo pero, por otra, se trata de una perspectiva que ha sido, consciente o inconscientemente, rechazada —especialmente a partir de la condena de los movimientos de los Espirituales franciscanos del XIV—. Siempre han existido figuras excepcionales. A los mismos teólogos latinoamericanos de la liberación les gusta presentar a Bartolomé de las Casas como su fundador. Pero éste vivió marginado. En el XIX encontramos tímidas expresiones de un «socialismo cristiano», pero estas iniciativas fueron rechazadas duramente por las Iglesias.

Hubo intentos de organizar un socialismo religioso en la Alemania posterior a la I Guerra mundial —en conexión con la teología dialéctica de K. Barth—. En el ámbito católico podemos encontrar movimientos pastorales de acercamiento a la clase obrera, pero no se intentó reformular la teología a partir del pueblo cristiano oprimido. Además, en Francia, la clase obrera precisamente ya no constituía un bloque del pue-

blo cristiano que pudiera necesitar una teología. Era, más bien, un pueblo pagano que lo que necesitaba era un trabajo misionero —como ya indicaron los apóstoles de aquella época—.

Partir de la vivencia que del cristianismo tienen los pobres lleva a la conclusión de que hay que reinterpretarlo todo. Se pone de manifiesto que los conceptos cristianos de la teología tradicional se han desvirtuado debido a la situación de dominación de la cristiandad: el imperialismo del derecho romano, la dominación del sistema feudal, la restauración del sistema sacerdotal del Antiguo Testamento, etc. Hay que revisar, reinterpretar y reformularlo todo. Desde la concepción de Dios hasta la cristología, la eclesiología, la teología de la gracia y del pecado, de los sacramentos, etc. Se trata de una verdadera liberación de la teología.

Se constata que, en muchos casos, los teólogos europeos y norteamericanos se han quedado a mitad de camino y que no han vuelto totalmente al mensaje bíblico. Inconscientemente, teólogos y exégetas se han dejado influir por las filosofías contemporáneas: tomaron como interlocutores precisamente a esas filosofías. Los teólogos latinoamericanos han escogido como interlocutores privilegiados a los pobres de América Latina.

Esta era, al menos, su intención. Como en el caso de la teología europea, los artífices de la nueva teología latinoamericana han sido los sacerdotes (en algunos casos ex-sacerdotes, lo que no cambia mucho). Era inevitable. Los laicos no estaban iniciados, no conocían el lenguaje teológico. Mucho menos los laicos de las clases populares. Era inconcebible que hombres o mujeres del pueblo llegaran a escribir una teología. Algunos sacerdotes asumieron el papel de puentes, tratando de formular en lenguaje teológico lo que se vivía lejos de ese lenguaje. Era inevitable que no siempre acertaran. La mayoría de ellos había recibido parte de su formación en Europa, en contacto con las teologías para intelectuales y con las filosofías europeas.

Sin embargo, tomadas en su conjunto, las obras de teología de la liberación reflejan algo muy distinto de la filosofía europea, algo que no se encontraba en las nuevas teologías del norte de Europa. Traducían la perspectiva de los pobres y redescubrían un punto de vista esencial del mensaje bíblico, del mensaje del cristianismo primitivo.

Aquí es donde entra la famosa cuestión del marxismo. Las acusaciones que se le han hecho a la teología de la liberación fueron injustas. Analizando su procedencia histórica nos damos cuenta de que, en gran medida, provenían de odios personales. Los que persiguieron a la teología de la liberación fueron otros latinoamericanos (nacidos en Latinoamérica o residentes allí), hasta que consiguieron que la condenaran.

No obstante, los que participaban en movimientos sociales en América Latina consideraban a los movimientos marxistas como aliados históricos. Perseguían el mismo objetivo a corto plazo. Creían que podían trabajar juntos. Pensaban que los cristianos o los marxistas, por sí solos, nunca lograrían cambiar la sociedad. En esta alianza no hay nada reprehensible, a no ser que entraba en conflicto con la estrategia de Estados Unidos y de la OTAN, y también del Vaticano.

El error fue no haber manifestado públicamente las críticas que se hacían en privado a la política de la antigua Unión Soviética, China, Cuba y otros países similares. Su silencio parecía más bien una aprobación. Con este silencio se quería evitar que se dijera que estaban dándole armas a los adversarios. No querían bajar puntos ante el socialismo. A corto plazo, este silencio parecía ventajoso. Pero a largo plazo, reveló ser un desastre. En efecto, las condenas de la teología de la liberación contribuyeron a debilitar la lucha anticapitalista. Pues de aquel silencio se sacó la conclusión de que la caída del comunismo implicaba el derrumbamiento de la teología de la liberación. Se consideró que esta teología también había sido derrotada. La publicación de sus críticas a las dictaduras del proletariado habrían evitado este problema.

Del marxismo se tomó su crítica al capitalismo, crítica que cualquiera puede adoptar sin necesidad de ser marxista. Hay que añadir que esta crítica no ha perdido su valor con la caída del comunismo y que se seguirá divulgando y enseñando también en el siglo XXI.

La liberación de la teología en el sentido latinoamericano está apenas comenzando. Será un largo y pausado trabajo que requerirá la colaboración de muchas personas.

A algunos les extrañará la ausencia, en este punto, de alguna referencia a la teología indígena, a la teología de la negritud o a la teología de la mujer (feminista). Ahora bien, en mi opinión, se trata de fenómenos totalmente diferentes. La teología de la liberación es una cosa y estas teologías, otra diferente. Las teologías indígena, negra o feminista no son capítulos de la teología de la liberación. No pueden ser sucedáneos. En alguna ocasión se ha dicho que, en los 80, la teología de la liberación había adoptado la forma de teología indígena, de teología negra o de teología feminista. En general, ni los indios, ni los negros, ni las mujeres aceptaron esa asimilación, y tenían toda la razón del mundo.

La teología de los indios y la teología negra tienen paralelos en las teologías asiáticas y africanas. Su problema es la inculturación, la distancia que existe entre la cultura de la cristiandad occidental y su propia cultura, así como el colonialismo que ha impuesto una determinada cultura cristiana, junto con el modo de ser de la sociedad occidental.

La teología feminista parte del cuestionamiento de casi toda la historia de la humanidad, entendiendo que el cristianismo es uno de los fenómenos de la historia de la humanidad. El patriarcalismo es tan antiguo y está tan enraizado, que se encuentra en todas las civilizaciones. El feminismo cuestiona la cultura y la civilización en todo su conjunto. Su punto de vista no es el de una cultura determinada o el de la liberación en el sentido latinoamericano.

La problemática de que se ocupa la teología de la liberación no proviene de un choque entre el cristianismo y otra

realidad humana exterior (una determinada cultura, el mundo femenino, etc). La problemática es interior al cristianismo: ¿qué era el cristianismo primitivo? ¿Por qué cambió? ¿Cómo se puede volver al cristianismo de los orígenes? Los pobres no cuestionan a la Iglesia desde fuera, como los indios o los negros. Los pobres están dentro de la Iglesia y, por derecho, son la Iglesia. Entonces, ¿por qué no son de hecho lo que son por derecho?

El problema de las mujeres es más radical. No es suficiente con volver al cristianismo primitivo. Allí no se encuentra la solución. Es poco probable que el problema de la mujer encuentre una solución por medio de una teología feminista, porque sus raíces son más profundas, van más allá de la esfera del cristianismo.

¿PODEMOS PREVER EL FUTURO?

¿Qué futuro nos espera? ¿Podemos hacer previsiones? En principio habría tres posibilidades.

La primera hipótesis sería que «no va a pasar nada», «todo va a seguir como está». Ésta es la postura desde la que trabajan los actuales dirigentes. Se limitan a administrar las crisis. Piensan que el tiempo lo irá arreglando todo o bien, que no se puede hacer nada. Lo dejan todo como está para ver cómo queda. Así actúan los dirigentes del Primer Mundo: no ofrecen solución alguna al problema del desempleo, de la ecología, de la desmoralización de la juventud. No ofrecen soluciones a la desintegración política del imperio soviético o de Yugoslavia. Lo mismo hacen los dirigentes de las repúblicas latinoamericanas. Tras unos pocos años de entusiasmo neoliberal, se han quedado sin soluciones. Tratan de sobrevivir para ver si son capaces de ganar las siguientes elecciones.

Si todo sigue así, tendremos una sociedad cada vez más dualista, una burguesía cada vez más rica y refugiada en sus paraísos artificiales, mientras que las ciudades serán cada vez más

violentas, inviables, neuróticas, cada vez más susceptibles de proporcionar material para explosiones de violencia irracional.

No podemos descartar sin más esta hipótesis, porque parece ser la que domina entre las clases dirigentes.

La segunda hipótesis sería más optimista. Nacerá un gran movimiento de reforma por medio de alianzas que agruparán a todas las clases que son víctimas de la evolución actual. Un liderazgo fuerte conseguirá movilizar a las multitudes para apoyar reformas fundamentales (las que todos dicen que quieren llevar a cabo, pero que en realidad no desean). Una redistribución radical del producto nacional conseguirá disminuir la distancia que separa a los muy ricos de los muy pobres. Comenzará un proceso de inversión de las tendencias actuales gracias a la fuerza de un Estado que se ha vuelto eficaz. La clase privilegiada aceptará resignada, para evitar males peores. Lo más difícil sería conseguir la conformidad de Estados Unidos y del FMI, pero no hay que excluirlo, siempre y cuando la alianza mantenga una fuerte cohesión. ¿Podemos contar con un futuro semejante al que se propone en esta segunda hipótesis?

La tercera hipótesis es la solución recurrente de la historia latinoamericana: la llegada de un nuevo populismo. Si las cosas no cambian, de aquí a diez o veinte años la democracia estará totalmente desprestigiada. Será el modelo de la ineficacia. Ya nadie se acordará de las dictaduras militares. Las nuevas generaciones presionarán con su impaciencia. Entonces, surgirá un nuevo salvador. Si consigue hacerse con la televisión, se le consagrará como dictador, las masas lo aplaudirán, porque prometerá hacer —hacer lo que la democracia no haya hecho—. El nuevo líder prometerá mucho, aunque después haga muy poco, pero más que la democracia paralizada. Satisfará algunas reivindicaciones populares, pero no romperá con las clases dirigentes tradicionales, que lo apoyarán en secreto, porque verán en él una garantía de orden. De suceder esto, el nuevo populismo durará diez o veinte años y luego todo volverá a comenzar de nuevo.

El populismo es peligroso, porque ya se sabe que la mejor manera de conseguir la unanimidad nacional es por medio de la guerra. Y los latinoamericanos se entusiasman enseguida con la guerra, como se ha podido constatar recientemente en el conflicto entre Perú y Ecuador. Por unas pocas hectáreas de selva, por una isla desierta o por una playa, los pueblos se lanzan a la guerra y todos están de acuerdo. Este es el mayor peligro. Estas guerras no son más que matanzas por defender meros símbolos que en nada mejoran la vida de los pueblos.

El pesimista teme que sea la primera de las tres hipótesis la que se verifique. El optimista espera que se realice la segunda. El realista piensa que, tal vez, llegará la tercera.

¿Pueden los cristianos refugiarse en una fortaleza espiritual dejando que el mundo siga su propio curso, mientras que el reino de Dios triunfa en un mundo paralelo, un mundo puramente espiritual? En otros tiempos se pensaba que sí.

En el XIX, ante las grandes convulsiones sociales que se produjeron, los apologistas argumentaban que, en medio de tanta confusión, la Iglesia había de permanecer imperturbable, completamente inmutable, siempre la misma, sin inmutarse en nada.

Desde entonces se ha celebrado el Vaticano II, se ha reunido la conferencia en Medellín. La orientación actual es otra: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y cuantos sufren, son a la vez, gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia, por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

¿Aceptan los cristianos este reto? Entonces, ¡manos a la obra! No existe una solución única, global. No existe una planificación infalible. Existe una gran diversidad de acciones necesarias, sin que se pueda racionalizar la relación entre ellas.

En esta inmensa diversidad, no hay necesidad de esperar que venga del episcopado o del clero un programa imposible de llevar a cabo. Los laicos no tienen por qué esperar orientaciones que no llegarán nunca. Tienen que encontrar la inspiración y el valor necesarios en su fe.

El tiempo no favorece las realizaciones espectaculares. Nos encontramos en una época en la que las minorías están madurando, aunque en lo escondido. Los anteriores programas están agotados. Hay que tomar en consideración las nuevas realidades y comenzar un trabajo de *hormiguitas* en un terreno social nuevo, que se conoce muy poco. A corto plazo, no habrá un nuevo Medellín. Tampoco es previsible que haya en breve un nuevo Vaticano II —ahora un concilio no tendría nada que decir, porque la Iglesia no está preparada para recibir un nuevo impulso—.

El movimiento social que condujo al reformismo social y al *estado del bienestar* comenzó después de 1870. Noventa años después vino el Vaticano II. Apenas acaba de comenzar un nuevo movimiento social que pretende responder a la nueva ola de revolución económica. Ha llegado la hora de comenzar a elaborar nuevas respuestas para los nuevos desafíos.

Índice

	<i>Págs.</i>
Preámbulo	5
Introducción	9
El final de la revolución socialista	9
La decadencia del Estado nacional	11
La vuelta a lo cultural	13
La tercera ola tecnológica	15
1. El contexto eclesial	21
Evolución de la nueva evangelización	21
Antes de León XIII	21
El nuevo discurso de León XIII	23
La crisis del modernismo	25
La Acción Católica	26
Los «curas obreros» y la nueva teología	28
La situación posconciliar en la Iglesia fuera de Europa	30
La opción por los pobres	35
Antes de Juan XXIII	35
Juan XXIII	37
Medellín	38
El contenido de la nueva evangelización	41
El contenido de la antigua evangelización	41
La búsqueda de nuevos argumentos para una nueva evangelización	43

	<i>Págs.</i>
El nuevo pietismo católico	48
La tradición del «humanismo cristiano»	53
Conclusión	59
2. El evangelio de la libertad	63
El evangelio de Jesucristo	64
El concepto cristiano de libertad	76
La libertad y la ley	84
La libertad y el amor	94
La verdad y la libertad	105
3. Libertad y liberación	113
Liberación y dualismo en el evangelio	114
Rumbo a una teología de la libertad	124
Salir del aislamiento	124
Salir de lo particular	128
Teología de la libertad	133
Liberación y modernidad	135
4. La liberación social	139
El «apartheid» social en Latinoamérica	144
De la desigualdad al «apartheid»	144
El pasado y el futuro	146
La nueva elite	148
Los otros	153
La irrupción de los pobres	159
La «irrupción de los pobres» en el pasado	160
¿Quiénes son los pobres?	163
¿Ha habido realmente una «irrupción»?	167
La gran migración	169
Las vanguardias	172
Significado de la «irrupción de los pobres»	175
La utopía comunitaria	180
Las fuentes de la utopía social	182

	<i>Págs.</i>
Utopía comunitaria y realidad	185
Desilusiones y esperanzas	187
El problema eclesial	190
Construir la ciudad	192
Los diversos modelos de ciudad	195
Las ciudades que existen	200
Desafíos en la construcción de las ciudades	203
La descentralización de la política	207
Conclusión	209
5. La liberación económica	211
Los cambios en la economía	213
Las tres revoluciones económicas en el mundo industrial	214
La ideología neoliberal	223
Propuestas de la ideología neoliberal	223
Detrás de la ideología	225
Los gobiernos de Estados Unidos	226
El problema de los programas sociales	228
Los cambios en América Latina	230
La crisis del modelo de «sustitución de las importaciones»	230
La adopción del modelo neoliberal	234
La crisis del modelo neoliberal	237
Las soluciones actuales	238
El estado del bienestar	246
La reforma tributaria	248
La industrialización	250
6. La liberación política	253
La nación	257
La nación y la mundialización de la economía	258
Nación y dependencia	260
Los ciudadanos	260

	<i>Págs.</i>
El Estado	262
La crítica al Estado-empresario	262
La crítica del estado del bienestar	265
La descentralización del Estado	266
La fuerza y la debilidad del Estado	267
La crisis de la democracia	271
La crisis de las democracias occidentales	272
La democracia en América Latina	276
La sociedad civil	282
Conclusión	288
7. La liberación cultural	291
La opción por la economía	293
La opción por la ciencia	296
La razón científica	298
La ciencia y el poder	300
La ciencia económica	302
La producción	303
El imperio del mercado	304
La universalización de la cultura	306
La cultura de masas de Estados Unidos	309
La folclorización de las demás culturas	311
La cultura del consumo	313
La crítica a la cultura mundializada	315
La resistencia	316
La ciencia ante la crítica	321
La crítica a la economía política	326
La ética y la religión	329
La ética burguesa	330
Evolución de la ética burguesa	333
La religión en un momento de crisis	341
Rumbo a una conclusión	350

	<i>Págs.</i>
8. La liberación personal	353
La liberación del sujeto en alza	356
Los orígenes	357
El Renacimiento	359
La Reforma	361
La modernidad y el sujeto	363
La posmodernidad	369
La vuelta al esoterismo	373
Religión y libertad personal	377
Libertad y experiencia de Dios	378
El diálogo «intrarreligioso»	383
Sobre la trascendencia de Dios	385
La liberación del «yo»	388
La «desculpabilización»	389
La liberación del malestar interior	393
La liberación de la violencia	395
El sujeto de la historia	398
La verdadera liberación de la persona	401
9. Las tareas	411
Florecimiento y caída del neoliberalismo	412
La exclusión social	414
El estado del bienestar	416
La misión del Estado	418
Acción cultural	420
Prioridad de las ciudades	421
Los intelectuales	423
El espiritualismo	424
La liberación de la teología	427
¿Podemos prever el futuro?	432