

CONFLICTO SOCIAL Y
COMPROMISO CRISTIANO

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

**CONFLICTO SOCIAL
Y COMPROMISO CRISTIANO
EN AMERICA LATINA**

DOCUMENTO CELAM N° 25

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM
Calle 78 N° 11-17 - Apartado Aéreo 51086
Bogotá — Colombia

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

C — 1976, by CELAM — Bogotá (Colombia)

PRESENTACION

El Consejo Episcopal Latinoamericano —CELAM— como organismo de servicio sobre todo en el campo del estudio y la reflexión, acogió desde hace algún tiempo la solicitud de los Episcopados en el sentido de abordar seriamente el estudio de la Teología de la Liberación, considerado uno de los más complejos y delicados en América Latina.

Se inició la tarea con una reunión celebrada en Bogotá en noviembre de 1973. En ella participaron la presidencia del CELAM, el presidente del Comité Económico, los presidentes de departamentos y secciones, el secretario general, los miembros del Equipo de Reflexión, los secretarios ejecutivos y un grupo de expertos en la materia, especialmente invitados.

La preparación fue esmerada y suficientemente planificada.

El fruto, cristalizado en ponencias y diálogos, se publicó en una obra: "Liberación: Diálogos en el CELAM" que apareció en agosto de 1974.

La XV Asamblea Ordinaria celebrada en Roma pidió se continuara el estudio de este tema. Para atender a dicha solicitud, el Plan Global en su Nº 7.5 incluyó como medio específico: "Propiciar estudios, diá-

logos, encuentros y publicaciones sobre el tema de la Liberación". Y en la programación aparece 9.5: "Encuentro sobre Conflicto Social y Compromiso Cristiano" para realizar en la ciudad de Lima en el año de 1975.

Este segundo encuentro se consideró como una lógica continuación del diálogo iniciado en 1973. Se concibió como una reunión interdisciplinar en la que, dentro de un sano pluralismo, se propiciaría el diálogo abierto y cordial. El asunto no solamente tenía interés científico y pastoral, sino que respondía admirablemente a la tónica de reconciliación, señalada por el Papa como tema central del Año Santo. De este modo, el CELAM continuaría esforzándose por ser realmente "mansión del diálogo" como lo es la Iglesia misma para cumplir su misión.

No fue fácil seleccionar el número de participantes, no sólo por las limitaciones económicas, sino también porque había el propósito de reunir a las personas más representativas de América Latina.

Hubo muy buena respuesta a esta iniciativa. Todos comprendieron que el conflicto social en América Latina y el compromiso cristiano era el tema indicado para un segundo diálogo, capaz de asegurar la continuidad de la reflexión iniciada sobre Teología de la Liberación. Este segundo paso tendría necesariamente como marco referencial el de la Teología de la Liberación.

Asegurada la colaboración financiera, generosamente ofrecida por el Secretariado para América Latina de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos de Estados Unidos, se realizó el Encuentro en la ciudad de Lima del 6 al 13 de septiembre de 1975.

Treinta y ocho participantes entre directivos del CELAM, obispos y especialistas, trabajaron intensamente durante ocho días en el estudio de un asunto tan importante, considerándolo en los niveles sociológi-

co, científico-político, filosófico y teológico-pastoral. Algunas reflexiones en torno a la reconciliación y a la dinámica del discernimiento espiritual, constituyeron una feliz ambientación.

La reunión fue sumamente cordial, amistosa y fraterna. Se dialogó a la luz de la Palabra de Dios y con el mayor deseo de acertar en el ofrecimiento de elementos útiles y eficaces. Todo esto dejó la más firme esperanza de la posibilidad de nuevos encuentros para continuar el desenvolvimiento de la reflexión iniciada que enloque justamente la realidad que vive América Latina.

La complejidad del tema, las repercusiones y la importancia que tiene en muchos aspectos, indican que se trata apenas de un primer paso, provisional, de tanteo, pero de todos modos, de una iniciación seria, llamada a ser fecunda si se sigue atendiendo con aplicación y perseverancia.

Los frutos no pudieron ser mejores: con el mero conocimiento personal de los participantes, con el intercambio de estudios e investigaciones, con el diálogo caluroso y fraterno, ya se tuvo una magnífica cosecha. Pero no fue esto sólo: los trabajos realizados, sobre los cuales se reflexionó ampliamente, constituyen un valioso material, muy útil, muy oportuno en los diferentes niveles de la Iglesia, preocupada por ahondar en esta problemática para ilustrar y para ayudar eficazmente en las soluciones que lleguen a propiciarse. Por eso los publicamos. Esperamos la mejor acogida en América Latina y aun fuera de ella.

Lamentamos sinceramente no poder ofrecer las intervenciones orales y los diálogos sostenidos. Por una parte, la obra quedaría muy voluminosa; por otra, hubo algunas fallas técnicas en las grabaciones. Como se trata de asuntos delicados, no quisimos aventurarnos confiando a la memoria lo que no quedó consignado en las cintas magnetofónicas. Entre publicar diálogos incompletos y suprimirlos, preferimos, para mayor fi-

delidad y por respeto a los participantes, lo segundo. La presentación de: "Liberación diálogos en el CELAM", termina con estas palabras: "A este seguirán otros encuentros cuyos trabajos y estudios ofrecerá el CELAM en cumplimiento de su misión de servicio, como rico y útil material de reflexión".

Esta nueva publicación es el cumplimiento de esa promesa. Quiera aceptarla la Iglesia de América Latina como un instrumento de trabajo en la búsqueda intensa de las características de los pueblos a los cuales debe presentar el Mensaje del Evangelio, según la misión recibida de Cristo.

El CELAM agradecerá profundamente los aportes que sobre la materia puedan ofrecerle, no sólo los distintos organismos eclesiales, sino también los especialistas y estudiosos, interesados en estos temas.

LA CONFLICTUALIDAD, EL COMPROMISO CRISTIANO Y LA RECONCILIACION

Monseñor ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

1. Introducción

Esta Reunión representa la prosecución de un empeño de diálogo sobre materias ciertamente difíciles, que el CELAM está interesado en propiciar. Es una secuencia lógica de la semana que dedicamos a la reflexión sobre la Teología de la Liberación y que tuvo, como fruto visible, la publicación de nuestro libro: "Liberación: Diálogos en el CELAM". En ese noviembre de 1973 se pidió expresamente que abocáramos el tema que ha sido acordado para el presente Encuentro. En efecto, a lo largo de esas jornadas, emergió un problema especial, en torno del cual se agolpan muchas de las preocupaciones que los aquí presentes compartimos. Se vio cómo el tema que aparece con mayor urgencia es precisamente el del conflicto social.

Las ponencias que han sido solicitadas, a manera de simple base para la reflexión común, pretenden aclarar mejor los campos y ofrecer un marco concreto a nuestras deliberaciones.

Permítanme proponer algunas reflexiones, que bien pueden integrarse en un status quaestionis, que tal vez sirva para delimitar mejor uno de los campos posibles de nuestro diálogo.

2. La Posición del Problema

Las posiciones en torno de la conflictualidad son en general discrepantes. Lo observamos en varios planos que tal vez no sobra recordar, a pesar de que sobre estos tópicos se retornará en nuestros diálogos:

¿Es suficientemente clara la noción de conflicto? Hay al respecto nuevos aportes de la sociología y hoy se habla bastante de una escuela o de una "sociología del conflicto", en oposición a una escuela anterior que suele denominarse "estructural-funcionalista". Pero aún en esta escuela la noción no

suele ser del todo clara, quizás, y se hacen intentos por captar mejor los distintos grados y niveles de los conflictos y de la conflictualidad. Evidentemente las tensiones en el tejido social, los enfrentamientos de diversa naturaleza en la historia, se caracterizan por su frecuencia, por su constancia. Las tensiones, los conflictos hacen parte de la vida. Coser expresa que una sociedad sin conflictos se anquilosa y fosiliza. Los conflictos surgen como síntomas de desarreglos e incitan a la búsqueda de soluciones y a su superación.

En cierta medida la conflictualidad aparecería como una "ley" histórica. Es preciso aclarar, sin embargo, de qué clase de conflictos se trata para ponderar la validez de esta "ley" y para cuidarnos de exaltar a la categoría de "ley" necesaria cualquier tipo de conflictualidad. Buscaré precisar esta cuestión, en su planteamiento inicial, más adelante. Quizás nuestra primera tarea sea delinear bien la posición del problema que en el fondo nos preocupa.

La noción de conflicto hay que observarla también según el aporte de otras disciplinas: ¿cómo lo entiende la psicología, en sus diversas escuelas? ¿Cuáles son consubstanciales a nuestro dinamismo síquico y cuáles llevan una carga desintegrante? ¿Cómo abordan el tema los politólogos, los economistas? La reflexión teológica acaso trabaje también con una significación particular de este concepto. Y tiene que extender su haz de luz sobre el aporte de las ciencias y sobre los frutos de la experiencia humana.

Abordamos en estas jornadas ante todo el conflicto social.

Tengo la impresión de que la vaguedad de la materia se va delimitando mejor en la discusión tan en boga hoy. Hay un tipo de conflictualidad que sintetiza, hasta cierto punto, los enfoques de diversas ciencias. Tal unificación proviene en buena parte del pensamiento hegeliano que en aspectos neurálgicos está presente en el análisis marxista.

Podríamos decir que hay fuertes corrientes, más o menos inspiradas en tal análisis, que argumentan así:

Encontramos en la historia la conflictualidad dialéctica, la oposición antagónica entre clases. Los cambios sociales son posibles sólo por la mediación de los conflictos que, por ende, hay que asumir. El cristiano, si quiere ser realista, ha de reconocer el hecho de la conflictualidad antagónica y una vez reconocido *el hecho* debe asumir la *conflictualidad*.

Si trasladamos esto a América Latina en cuanto a lo Social, la cuestión suele plantearse así: existe un hecho innegable, "macizo", que es la conflictualidad entre clases, entre dominadores y dominados, entre opresores y oprimidos, entre explotadores y explotados. Es, en otras palabras, *el hecho de la lucha de clases: dos clases antagónicas*. Es propio del conflicto antagónico, provocado por fenómenos situados a nivel de infraestructura, el enfrentamiento. No es que se quiera o no el conflicto. Este nos precede. En él nos insertamos. Marx ha señalado que no es la conciencia la que determina la sociedad, sino la sociedad la que determina la conciencia. Y la sociedad es necesariamente conflictual en el sistema capitalista. Por tanto, una conciencia no "ideologizada" (que no distorsiona la realidad) reconoce, acepta y asume el conflicto. Queda, pues, el principio: la realidad es conflictual; la conciencia es conflictual; una conciencia no conflictual es ahistórica. Negar la lucha de clases es mantenerla precisamente en su fase opresiva.

La asunción de la conflictualidad por la conciencia o por "la razón dialéctica" no es algo abstracto: obliga a una conciencia de clases, en la que necesariamente estamos inmersos. Mueve a optar madura y lúcidamente en favor de los oprimidos, de los explotados, de la clase proletaria. Y como la clase proletaria es *verdaderamente* tal cuando más allá de su ubicación en lo económico y social, establece vínculos de solidaridad y se organiza políticamente, la opción proletaria lleva a "tomar partido", a entrar de lleno en la lucha proletaria.

La asunción de la conflictualidad, por otra parte, se encuadra en otros aspectos y elementos de la dialéctica que dejan cabida al juego de la voluntad libre: el conflicto debe ser fomentado porque es la forma de dar a luz la nueva sociedad. ¿No son, acaso, las revoluciones (es decir, la conflictualidad dialéctica en su etapa más densa "la era revolucionaria") parteras de la historia?

Por tales motivos, el cristiano que se quiere poner al margen de los conflictos antagónicos, o en una presunta neutralidad, ingresaría a la cofradía de los exiliados de la tierra. Desterrado, sin historia, favorecería objetivamente los mecanismos de opresión y sería infiel a su vocación histórica.

La gran tentación del cristiano es caer en el hechizo de la "ideología" que es la desfiguración de la realidad. Sus opciones cargarían con esta tara. Cubrir piadosamente la realidad de la lucha de clases es prolongarla a favor del sistema y contra los oprimidos. Y en tal vicio se incurre cuando precipitada-

suele ser del todo clara, quizás, y se hacen intentos por captar mejor los distintos grados y niveles de los conflictos y de la conflictualidad. Evidentemente las tensiones en el tejido social, los enfrentamientos de diversa naturaleza en la historia, se caracterizan por su frecuencia, por su constancia. Las tensiones, los conflictos hacen parte de la vida. Coser expresa que una sociedad sin conflictos se anquilosa y fosiliza. Los conflictos surgen como síntomas de desarreglos e incitan a la búsqueda de soluciones y a su superación.

En cierta medida la conflictualidad aparecería como una "ley" histórica. Es preciso aclarar, sin embargo, de qué clase de conflictos se trata para ponderar la validez de esta "ley" y para cuidarnos de exaltar a la categoría de "ley" necesaria cualquier tipo de conflictualidad. Buscaré precisar esta cuestión, en su planteamiento inicial, más adelante. Quizás nuestra primera tarea sea delinear bien la posición del problema que en el fondo nos preocupa.

La noción de conflicto hay que observarla también según el aporte de otras disciplinas: ¿cómo lo entiende la psicología, en sus diversas escuelas? ¿Cuáles son consubstanciales a nuestro dinamismo síquico y cuáles llevan una carga desintegrante? ¿Cómo abordan el tema los politólogos, los economistas? La reflexión teológica acaso trabaje también con una significación particular de este concepto. Y tiene que extender su haz de luz sobre el aporte de las ciencias y sobre los frutos de la experiencia humana.

Abordamos en estas jornadas ante todo el conflicto social.

Tengo la impresión de que la vaguedad de la materia se va delimitando mejor en la discusión tan en boga hoy. Hay un tipo de conflictualidad que sintetiza, hasta cierto punto, los enfoques de diversas ciencias. Tal unificación proviene en buena parte del pensamiento hegeliano que en aspectos neurálgicos está presente en el análisis marxista.

Podríamos decir que hay fuertes corrientes, más o menos inspiradas en tal análisis, que argumentan así:

Encontramos en la historia la conflictualidad dialéctica, la oposición antagónica entre clases. Los cambios sociales son posibles sólo por la mediación de los conflictos que, por ende, hay que asumir. El cristiano, si quiere ser realista, ha de reconocer el hecho de la conflictualidad antagónica y una vez reconocido el hecho debe asumir la conflictualidad.

Si trasladamos esto a América Latina en cuanto a lo Social, la cuestión suele plantearse así: existe un hecho innegable, "macizo", que es la conflictualidad entre clases, entre dominadores y dominados, entre opresores y oprimidos, entre explotadores y explotados. Es, en otras palabras, el hecho de la lucha de clases: dos clases antagónicas. Es propio del conflicto antagónico, provocado por fenómenos situados a nivel de infraestructura, el enfrentamiento. No es que se quiera o no el conflicto. Este nos precede. En él nos insertamos. Marx ha señalado que no es la conciencia la que determina la sociedad, sino la sociedad la que determina la conciencia. Y la sociedad es necesariamente conflictual en el sistema capitalista. Por tanto, una conciencia no "ideologizada" (que no distorsiona la realidad) reconoce, acepta y asume el conflicto. Queda, pues, el principio: la realidad es conflictual; la conciencia es conflictual; una conciencia no conflictual es ahistórica. Negar la lucha de clases es mantenerla precisamente en su fase opresiva.

La asunción de la conflictualidad por la conciencia o por "la razón dialéctica" no es algo abstracto: obliga a una conciencia de clases, en la que necesariamente estamos inmersos. Mueve a optar madura y lúcidamente en favor de los oprimidos, de los explotados, de la clase proletaria. Y como la clase proletaria es verdaderamente tal cuando más allá de su ubicación en lo económico y social, establece vínculos de solidaridad y se organiza políticamente, la opción proletaria lleva a "tomar partido", a entrar de lleno en la lucha proletaria.

La asunción de la conflictualidad, por otra parte, se encuadra en otros aspectos y elementos de la dialéctica que dejan cabida al juego de la voluntad libre: el conflicto debe ser fomentado porque es la forma de dar a luz la nueva sociedad. ¿No son, acaso, las revoluciones (es decir, la conflictualidad dialéctica en su etapa más densa "la era revolucionaria") parteras de la historia?

Por tales motivos, el cristiano que se quiere poner al margen de los conflictos antagónicos, o en una presunta neutralidad, ingresaría a la cofradía de los exiliados de la tierra. Desterrado, sin historia, favorecería objetivamente los mecanismos de opresión y sería infiel a su vocación histórica.

La gran tentación del cristiano es caer en el hechizo de la "ideología" que es la desfiguración de la realidad. Sus opciones cargarían con esta tara. Cubrir piadosamente la realidad de la lucha de clases es prolongarla a favor del sistema y contra los oprimidos. Y en tal vicio se incurre cuando precipitada-

mente se esgrimen conceptos como "Reconciliación", "Conversión", "Unidad". La conflictualidad dialéctica está en los antipodas de la reconciliación. La única reconciliación aceptable, si existiera, es la que sucede a la lucha, al enfrentamiento. Es una reconciliación posterior a la lucha. La única conversión es la que se opera en la aceptación del cambio de sistema. Y la verdadera unidad aceptable es la que surge de quienes así son "reconciliados".

El Evangelio se ha leído en clave troyana. Hay que releerlo en clave conflictual. Abundarían —según esta tendencia— los textos que permiten esta nueva hermenéutica.

Quisiera evitar tener que salpicar de textos, bastante conocidos, estas afirmaciones. Séamos suficiente citar algunos. Tomemos una extraordinaria síntesis que nos propone un autor de los quilates de Raymond Aron. Así escribe el célebre profesor de La Sorbona: "La ciencia de Marx tiene por fin dar una demostración rigurosa a estas proposiciones: carácter antagónico de la sociedad capitalista, autodestrucción inevitable de una tal sociedad contradictoria, explosión revolucionaria que pone fin al carácter antagónico de la sociedad actual" (R. Aron, "Les Etapes de la Pensée Sociologique", Edit. Gallimard, p. 151). Es la "ciencia" aceptada por "Cristianos por el Socialismo", movimiento que privilegia estas formas de conflictualidad, evidentemente presentes en una de las corrientes de la Teología de la Liberación. Sobre esta cuestión habría que pasar de la lupa al microscopio para establecer distinciones entre la T.L. y C.P.S.

En el último Documento emanado de su Congreso Mundial, Quebec, abril 13, 1975, con nutrida representación de América Latina, hallamos numerosas alusiones:

Nº 12. "Pero hay mucho más aún. Dentro de las contradicciones analizadas en los países capitalistas, otra organización de las relaciones es posible y ya está en marcha. Es el socialismo como movimiento histórico en el que confluyen quienes han hecho una opción de clase en función de los intereses del proletariado y de las masas más oprimidas del mundo. La práctica del movimiento popular consciente expresa esa opción de clase y es la que va gestando realmente las nuevas sociedades del futuro. Es en esta práctica en la que estamos tratando de insertarnos. Es ella la que fundamenta, en medio de una realidad tan dura, la esperanza firme en una sociedad socialista, justa y humana. Es a este proceso tan exigente como pleno de contenido al que los hombres y mujeres conscientes de la solidaridad humana se van integrando".

Nº 15. "En la situación actual del capitalismo transnacional muchos cristianos hemos descubierto que el compromiso con la praxis histórica, liberadora y revolucionaria, es el lugar de la vivencia, reflexión, comunicación y celebración de nuestra fe en Cristo. Esto nos ha llevado a ver cada vez más claramente que la tarea revolucionaria es el lugar donde la fe adquiere su verdadera dimensión y su fuerza radicalmente subversiva; en ella sumimos todas las exigencias de la práctica de Jesús y reconocemos en El, el fundamento de una nueva humanidad".

Nº 17. "Asumir la praxis subversiva de los explotados que buscan construir una tierra nueva, es vivir la experiencia de la conversión evangélica, es encontrar una nueva identidad humana y cristiana. Convertirse es romper con complicidades colectivas y personales, es afrontar el poder opresor, incluso y sobre todo si se dice cristiano, es dejarse cuestionar por las exigencias de las luchas populares. Esta ruptura política y espiritual es la presencia de la resurrección, la pascua de la libertad, la experiencia de la vida nueva según el Espíritu".

Nº 18. "La fe ha sido vivida y pensada en un universo que no es el de la experiencia revolucionaria contemporánea, en un mundo ajeno a la visión conflictiva y dialéctica de la historia. Pero en la medida en que para los cristianos revolucionarios, la identificación con los intereses y las luchas de las clases populares constituye el eje de una nueva manera de ser hombre y de acoger el don de la palabra del Señor, se toma conciencia de que una reflexión sobre la fe, a partir de la praxis histórica, será una teología ligada a la lucha de los explotados por su liberación. Es una teología militante, hecha desde una opción de clase y empleando la misma racionalidad que utilizamos para analizar y transformar la historia. De ahí la importancia que reviste el marxismo en esta tarea de reformulación de la inteligencia de la fe. En definitiva, la teología se hace verdad en los hechos, en la práctica revolucionaria; esto y no simples afirmaciones o nuevos modelos teóricos sacará de toda forma de idealismo".

Nº 22. "Esta actitud pretende encontrar su justificación teológica en la imagen que las iglesias se hacen de su misión evangelizadora, situándola en una esfera solamente espiritual, apolítica, ajena y por encima de los conflictos de clases, lo que les permitía ser jueces sin ser parte. Esta concepción es coherente con una imagen de la historia, donde el conflicto fundamental se reduce a la oposición en el corazón del hombre, entre el bien y el mal, el pecado y la gracia. Queda fuera de

este conflicto el que opone estructuralmente a nivel mundial las clases y los pueblos.

El constante recurso a la "trascendencia" de lo espiritual, de la fe y de la Iglesia, no para cuestionar el sistema de opresión, sino para cuestionar los intentos de liberación, manifiesta que este principio, la teología que en él se funda y, sobre todo, la práctica que intenta justificar, favorecen objetivamente los intereses de las clases dominantes".

En la Comisión Tercera del Encuentro C.P.S. de Quebec, se establece dentro de las funciones de este movimiento, muy a tono con lo anterior, lo que es fundamental en el compromiso cristiano: "Al abordar el tema de las funciones de los C.P.S. en el movimiento obrero, hemos encontrado como función específica, la lucha ideológica a través del desbloqueo de los revolucionarios o marxistas. Este desbloqueo consiste en destacar las exigencias revolucionarias de la fe, entre las que se incluye, para nuestra época, la construcción de una sociedad socialista. Esta acción, que puede ser cumplida por varios medios, incluye la denuncia de los mecanismos de dominación y de explotación inherentes al capitalismo y, por lo tanto, la incompatibilidad de éste con la fe cristiana".

Frente a esta posición, hay otra forma de mirar el conflicto. Sinteticemos algunos puntos:

—Se reconoce la existencia de diversas clases de conflictos y aun la necesidad para la dinámica social, de cierto grado de conflictualidad.

Se acusa a la Doctrina Social cristiana de haber olvidado esta realidad al buscar la armonía, la paz, la colaboración entre clases. Lo cierto es que la doctrina social es una respuesta a los modernos conflictos sociales y se va elaborando por la presión de los mismos. Reconoce, por tanto, la existencia de los conflictos.

No toda forma de lucha está vedada entre las clases. La Doctrina Social enseña cómo hay un tipo de lucha de clases que es lícito y legítimo (1). No ha desaprobado, por ejemplo, las justas reivindicaciones sociales de los obreros, las presiones de los sindicatos, el derecho a la huelga, etc. En algunos países de América Latina la organización sindical nació directamente bajo la inspiración y la tutela de la Iglesia. Pasar por alto todo esto conduce a la caricaturización de la presencia de la Iglesia, que crea complejos entre ingenuos. Hay polarizaciones que se asemejan mucho a los mecanismos psicológi-

cos de quienes quieren borrar a todo precio una mancha histórica, perturbados por un complejo de culpa artificialmente ocasionado.

—Al reconocer los conflictos no se acepta necesariamente el diagnóstico y la tipología de los mismos que hemos señalado en la tendencia anterior. Estos aparecen como más vastos,

*No los reduce al enfrentamiento entre dos clases: burguesía y proletariado, con su traducción en opresores y oprimidos.

*Considera que hay más clases y grupos en tensión y en conflicto, que se suscitan también por motivos que superan el mero modo de producción. Hay razones de carácter político, de cercanía o lejanía del poder, etc.

*Comprende que aún dentro de las corrientes marxistas hay, en zonas especiales, distintas formas de puntualizar la lucha de clases. Por una parte, hay que suscribir el aserto de R. Aron: "La sociología de Marx es una sociología de la lucha de clases. Algunas proposiciones le son fundamentales. La sociedad actual es una sociedad antagónica. Las clases son los factores principales del drama histórico, del capitalismo en particular y de la historia en general. La lucha de clases es el motor de la historia y conduce a una revolución que marcará el fin de la prehistoria y el advenimiento de una sociedad no antagónica" (Op. cit. p. 189). Ha habido grandes crisis y contrastes en el pensamiento marxista que son aleccionadores. Recuérdese la crisis "revisionista" protagonizada por Bernstein a quien se opuso Kausky. Para aquel los antagonismos de clase no se exasperaban, ni la concentración necesaria para la crisis del capitalismo se produciría tan rápidamente y por tanto no era probable que la dialéctica histórica llevara a la catástrofe de la revolución y luego a la sociedad no antagónica. Verdad es que en la II Internacional Kausky venció a Bernstein. Conocida es también la confrontación entre Lenin y Kausky, en torno de la verdadera representación del proletariado en el poder: ¿tratábase de una dictadura del proletariado, o sobre el proletariado, en el caso de la Revolución Soviética? Para Kausky no había duda: una revolución en un país no industrializado, con una clase obrera mínima, ni era socialista, ni podía conducir a nada distinto de una dictadura sobre el proletariado. Sabemos cómo en tal pleito Lenin resultó victorioso.

*En el caso de América Latina la reducción a la conflictualidad antagónica de nuestro actual proceso histórico parece no ajustarse a la realidad. En Chile, en el gobierno socia-

lista, se quiso extremar el problema como si sólo hubiera dos grandes bloques. Se pasó por alto la operatividad y presencia de clases intermedias. Faltó lucidez y estrategia, como lo muestra un serio análisis de Comblin. ¿Qué cabida tiene el sector más rezagado y sufrido que son nuestros campesinos en el Análisis Marxista, tan concentrado a la sociedad industrial capitalista?

*Se resiste a elevar la dialéctica conflictual al rango de "ley" histórica. ¿Las luchas, las revoluciones (cruentas), las guerras no acusan más bien estados de inmadurez en el proceso evolutivo de la humanidad? ¿No hay posibles nuevos correctivos y caminos para corregir las situaciones injustas? ¿No es dable que se establezca un diálogo esperanzador entre las grandes potencias que representan los grandes sistemas? ¿No hay ya pasos positivos que antes ni se sospechaban? ¿No hay sensibles alteraciones al interior de los sistemas, de tal forma que el neocapitalismo ostenta un semblante menos rígido y el socialismo marxista muestra rasgos de modificación? Para Marx las grandes sociedades de accionistas serían la comprobación de que la propiedad privada estaba desapareciendo y de que el capitalismo se transformaba, pues "estas empresas se presentan como empresas sociales por oposición a las empresas privadas. Es la supresión del capital, en cuanto propiedad privada..." (Le Capital, Liv III, T. II, Ed. Soc. P. 102-104). En las relaciones internacionales ¿no parece avanzar entre los imperios opuestos una "coexistencia pacífica", mientras se ahondan las grietas entre los colosos del socialismo (Rusia y China)?

¿Cómo compaginar la tesis cristiana de la libertad responsable (libertad situada, limitada, herida, pero real) con la aceptación del engranaje ineluctable de la lucha dialéctica?

*Aunque los análisis sociales y políticos se orientaran en una determinada línea —incluso caprichosa— la reflexión teológica posee su especificidad y tiene como contenido y criterio central la Revelación que nos es dada en la Iglesia. La Reconciliación está hecha de perdón, de diálogo, de encuentro y comprensión. Es Dios quien toma la iniciativa y nos reconcilia. Pide de nosotros actitudes profundas de reconciliación con nuestros hermanos, rompiendo el fatal esquema amigo-enemigo, para ver en todos, por la acción transformadora de Dios, a hermanos con quienes entramos en una nueva unidad y podemos establecer, por el don de Dios, nuevas formas de comunidad. Hay que decirlo claramente y en voz alta: los criterios del Evangelio no son los mismos que los rígidos y apa-

sionados esquemas de los políticos. Mientras muchos políticos, como por inclinación natural, extreman el contraste, la ruptura, la lucha, el Evangelio extrema la indulgencia y la comprensión.

¿Ingenuidad del Evangelio? Si lo fuera es una "ingenuidad" profundamente eficaz, en frutos del Reino, que se integra en la locura de la cruz. Aquí quedaría una "reconciliación" que sólo se instaura por la exclusiva acción del hombre, ¿después de la lucha? Fuera de que en tal visión dialéctica uno de los protagonistas en la contienda desaparece, lo cual deja sin marco y sin piso los sujetos de la reconciliación, la reconciliación social sólo tendría lugar cuando se establezca un nuevo sistema. Para Pablo la exigencia de la unidad no estaba sometida, como "conditio sine qua non" al hecho de que saltara en añicos una estructura tan dolorosa como el esclavismo. Aún dentro de esa estructura horrible veía y recomendaba la posibilidad del encuentro fraterno entre Filemón, el dueño, y Onésimo, el esclavo.

Conversión, reconciliación y unidad no son términos que adormezcan la conciencia. Es una conversión a Dios y a los hermanos sería y exigente que urge un proceso dinámico para establecer relaciones fraternas y estructuras a la medida del hombre.

¿No es exagerado pensar que la unidad fundamental en la familia humana, y por la fe, base de la comunidad cristiana, sólo tendría lugar cuando se haya implantado la "sociedad sin clases"? Dentro de todo sistema actual o futuro, con sus conquistas, limitaciones y vicios, es dable vivir el compromiso cristiano.

Los cristianos podemos urgir, animados por nuestra fe y "dando razón de nuestra esperanza", las reformas necesarias de estructuras y debemos evitar que contenidos esenciales de la fe sean usados para calmar, cercenar o domesticar aspiraciones legítimas. Pero es preciso evitar hacer tránsitos apresurados que exhiben sutiles modos de "ideologización", penetrada por la aceptación indiscriminada de la conflictualidad dialéctica.

La Doctrina Social señala derroteros de auténtico compromiso: no da recetas sino aspiraciones, no aporta modelos técnicos sino una utopía que estimula la imaginación creadora. Aboga por el respeto al hombre, por su derecho a la esperanza, por su participación en las distintas dimensiones de la vida social, política, económica, etc. En lo económico inculca los grandes principios del concepto cristiano de la propiedad, propi-

ciando el acceso de todos a la misma, reafirmando su función primaria y los derechos de los desposeídos. Hay tanto por hacer en este campo! En lo político urge la participación y la fundación de circunstancias propicias para una "nueva democracia". En cuanto a puntos centrales del respeto a la persona humana fomenta y calma por la tutela de los derechos humanos. Todo lo cual es posible sin el recurso a la conflictualidad dialéctica.

Estimo que con la descripción somera de estas dos tendencias al menos se tiene un bosquejo del *status quaestionis* y se plantea el problema en términos aceptables. Sobre tales cuestiones se retornará en nuestros diálogos, se profundizará en las ponencias. Todos queremos tener un *mínimum* de orientación y claridad y la nutrida participación es signo de este común anhelo.

3. Rasgos del Encuentro

Quisiera subrayar algunos aspectos de nuestra reunión:

A los participantes nos unen varios rasgos comunes. Somos latinoamericanos interesados por la suerte de nuestros pueblos. Queremos su desarrollo integral, su auténtica liberación, la superación de las servidumbres, y nos damos cuenta de la responsabilidad que implica el compromiso histórico de nuestras comunidades, de sus dirigentes y de quienes orientan el trabajo teológico y el pensamiento cristiano en América Latina.

Venimos en calidad de cristianos. Nos sentimos llamados a formar una misma Iglesia y cremos que su fuerza proviene de la capacidad transformadora de la Palabra del Señor, de la fidelidad al Espíritu y de la respuesta a los retos del momento. Somos además hermanos en búsqueda que partimos sin embargo de las certezas y certidumbres esenciales de nuestra fe. Muchos nos conocíamos desde tiempo atrás y hemos venido trabajando en común por varios o por largos años. Hay un puñado de personas que participó con distintos títulos en el desarrollo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín. Algunos fueron especiales protagonistas. La mayoría tiene o ha tenido fuerte vinculación con este organismo de servicio a nuestras iglesias, de diálogo, de encuentro, que quiere ser el CELAM, cuyos 20 años de existencia estamos cumpliendo.

Ha sido convocado un grupo cuya importancia en el trabajo teológico y en el quehacer pastoral no se podría descono-

cer. En nada se parecerán estas jornadas a un congreso multitudinario; es, más bien, una conversación en familia. De una familia que percibe los vínculos profundos de su unidad; que no cierra los ojos ante los problemas, sobre todo ante aquellos que nos golpean más duramente y que inciden más pesadamente en la vida de nuestras comunidades. Hay aquí representadas distintas tendencias, diversas posiciones, marcados como estamos por el momento histórico. No están presentes todos los líderes de las distintas tendencias, pero me atrevería a decir que sí los más significativos. Vivimos los condicionamientos de nuestros temperamentos, con nuestras formas propias de ver las cosas; con diagnósticos no propiamente convergentes; con soluciones que no coinciden y aproximaciones que no caben dentro de una misma catalogación. Hay variedad y pluralismo. Una variedad ciertamente no armónica. Hay discrepancias que alcanzan cierta intensidad y que por la fuerza de la argumentación o la densidad de los acontecimientos suscitan, o pueden suscitar tensiones o conflictos. Pero, el mismo hecho de encontrarnos como hermanos nutre nuestra esperanza. Venimos de distintos campos de trabajo, de distintas zonas en el servicio eclesial, para poner en común, con toda franqueza y sinceridad, nuestras formas de ver el presente y el futuro de nuestro continente y de nuestras iglesias. Lo haremos con calor de hermanos, con claridad y con la seriedad que el difícil tema requiere. No faltarán, fuera de este recinto, quienes vean este intento colmado de riesgos o lo enfoquen con actitudes de reserva. Pienso, no obstante, que el mayor riesgo para pensadores cristianos es no dialogar. El diálogo es como la corriente natural de la palabra. El cristiano dialoga porque cree y espera.

Puede ser que haya algunos puntos de acuerdo. Quizás algunas de las posiciones puedan sufrir o ganar en el camino alguna modificación. No hace parte de los objetivos de este Encuentro soñar con que saldremos con puntos de vista uniformes. No se puede transformar en pocos días una estructuración, una sistematización o unas opciones definidas o implícitas, maduradas a lo largo del tiempo. Cabe sí esperar, que todos nos demos plena cuenta de cuál es la senda por la que transitamos y cuál el horizonte que se abre a nuestras comunidades.

Celebramos esta Reunión en el ambiente del Año Santo, es decir, en un clima de reconciliación.

La invitación del Santo Padre nos llega a todos, y yo diría que principalmente a aquellos que por sus tareas en la Iglesia, por el influjo real o potencial en el continente, y por las for-

mas especiales de compromiso, deben estar más atentos para escuchar la Palabra del Señor. Estamos aquí congregados y representamos en cierta forma las esperanzas de nuestros pueblos. Una esperanza que se vuelve diálogo, comunicación, apertura, encuentro fraterno en torno de tesis y de hipótesis complejas y difíciles.

Estamos delante del Señor, Palabra viva que nos interpela. Iluminados y movidos por esa Palabra de vida, iniciemos nuestros trabajos.

REFLEXIONES EN TORNO A LA RECONCILIACION

Monseñor EDUARDO F. PIRONIO

Ninguna otra observación preliminar sino meternos de lleno en nuestro tema.

Realmente quisiera recordar dos cosas: hoy es el día de la Independencia brasileña.

Estamos también conmemorando un nuevo aniversario de nuestra conclusión de aquel gran acontecimiento que significó para nosotros Medellín y a partir del cual la Iglesia de América Latina comienza a vivir un nuevo período. Este nuevo período tenemos que seguir ahondándolo cada vez más y proyectándolo en sentido de recreación. Yo pienso que las reuniones, como la de este tipo que tenemos ahora, es no simplemente quedarnos celebrando acontecimientos pasados sino a partir de entonces recreando, dada la exigencia nueva de los tiempos y dado también el clamor del Espíritu de Dios; recreando siempre la perspectiva de salvación. El tema que nos ocupa durante estos días está precisamente encuadrado en esta proyección así positiva de maduración, de un pensamiento que se profundizó, pero que necesita ser todavía más constantemente recreado desde hace unos años en aquel acontecimiento bendito que fue muy significativo; es el acontecimiento de un nuevo pentecostés; una epifanía de Dios para nuestra Iglesia y para todo nuestro continente.

Se me ha pedido una simple ambientación de esta reunión en torno al tema de la Reconciliación. Lo mío será muy simple y también muy breve; tendrá una tónica no tanto técnica por lo tanto no busquen en ello profundización, digamos de tipo teológico, o bíblico sino más bien una ambientación de tipo espiritual con base siempre en la Palabra de Dios.

Estamos viviendo el año de la reconciliación. Hemos recibido nosotros, por definición, la totalidad de la Iglesia, en servicio al ministerio de la reconciliación. Nos reunimos para analizar perspectivas de reconciliación y el compromiso del cristiano frente a la realidad que vive América Latina. Todo esto lo tenemos que hacer —me parece— partiendo de algo que está íntimamente conectado por una parte con el Evangelio, por otra, con la salvación integral, con la liberación plena de los hombres.

Lo tenemos que hacer —digo— a partir de la reconciliación. Yo quisiera que todo estuviese basado en un texto que ustedes han leído, meditado y explicado, muchas veces, y él es de la II Carta a los Corintios, en el Capítulo V - Versículos 14-21. Quiero que sea como el tema sobre el cual versará esta brevísima exposición. Dice Pablo hablando a los Corintios: "Porque el amor de Dios nos apremia al pensar que si Uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos para que ya no vivan para sí los que viven sino para Aquel que murió y resucitó por ellos". Merece subrayar cómo el tema de la reconciliación viene precedido siempre en la Teología Paulina por el amor de Dios. El amor de Dios que a través de la muerte, de la cruz, de la carne de Cristo nos reconcilia consigo. O sea que la reconciliación es definitiva, es un don que tiene que estar cosido en la pobreza, en la humildad, en la disponibilidad.

Me interesa también subrayar en estas brevísimas líneas que acabamos de escuchar, es que si Cristo muere por todos, por un lado es para que todos vivan para El, pero por otro, para que acabe de una vez por todas la muerte. O sea si Cristo muere, el sentido de la muerte de Cristo es: que se acabe la división, que se acabe el conflicto, que se acabe la violencia; que se engendre la auténtica unidad y que se acabe en perspectiva de esperanza la muerte. Por eso, el último fruto de la muerte de Cristo va a ser en su vuelta, la victoria sobre la muerte cuando Cristo entrega el Reino al Padre. Por eso me parece muy importante en este sentido de reconciliación universal esta frase de Pablo: "Cristo murió por todos para que ya nadie muera". O sea para que la muerte misma quede vencida.

Sigue diciendo Pablo: "Así que en adelante ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así". Por tanto, y aquí viene lo que para mí resulta muy central, en el tema de la reconciliación, por tanto el que está en Cristo —dicho de otra manera: el que es cristiano— es una nueva creación. Pasó lo viejo,

todo es nuevo. El sentido de la reconciliación es, precisamente la nueva situación. A través de la cruz de Cristo se introduce una situación nueva en el mundo. Esa situación nueva estará marcada por una situación de unidad, de encuentro, de comunión, de paz verdadera. Lo diremos enseguida.

Pasó lo viejo, todo es nuevo. Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Aquí hay otras dos cosas que quiero subrayar: otra vez la iniciativa divina, en la reconciliación; la reconciliación parte del amor de Dios que nos reconcilia por la muerte de Cristo.

La segunda cosa es: que esta reconciliación es ahora misión esencial de la Iglesia. O sea, nos ha confiado Dios por Cristo el servicio de la reconciliación. De tal manera que yo haría coincidir el ministerio de la reconciliación, con el ministerio de la salvación integral, con el ministerio de la liberación plena en Jesús, con el ministerio, también, de la eficacia concreta, transformadora del Evangelio, palabra de reconciliación.

Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres sino poniendo en nuestros labios la palabra de la reconciliación, es decir, el Evangelio de la reconciliación, la buena noticia de la reconciliación.

Somos, pues, embajadores de Cristo como si Dios exhortara por medio de nosotros; en nombre de Cristo suplicamos: reconciliaos con Dios. Es Pablo el que está definiendo de un modo especial el ministerio apostólico dentro de la Iglesia. Pero es toda la Iglesia en cierta medida la que es vista en su interioridad como mundo reconciliado y reconciliador, para retomar una palabra de Pablo VI en su Exhortación Apostólica del 8 de diciembre del año pasado hablando de la Iglesia, de la reconciliación en el interior de la Iglesia.

"A quien no conoció pecado le hizo pecado por nosotros para que viniésemos a ser justicia de Dios en El". En el texto que acabamos de citar encontramos cinco veces la palabra reconciliación. Nos interesa más la realidad misma de la reconciliación que la palabra como tal. Podríamos tener presentes otros textos, por ejemplo, el de Romanos, Capítulo V - Versículos 11-12, la reconciliación está otra vez unida con el estado de justificación, con el estado de salvación y como don gratuito que proviene del amor de Dios. Ahí Pablo nos dirá que el amor de Dios se nos manifiesta en que siendo todavía nosotros enemigos, débiles, sin fuerzas, Cristo murió por nosotros.

Si hemos sido reconciliados —cuánto más ahora que hemos sido reconciliados— llegaremos a la salvación.

Otro texto que nos habla de la reconciliación en una dinámica, o en una dimensión —diríamos— de encuentro, de comunión muy profunda con Dios, pero de comunión entre el Hombre nuevo y de pueblos divididos, es el de Efesios, Capítulo II, versículos 14-22. Pablo nos dice en la Carta a los Efesios: "Cristo es nuestra paz. El derribó el muro de enemistad, de odio que separaba a los pueblos y creó en su cuerpo, de los dos un solo Hombre nuevo". Entonces El vino a anunciar la paz, paz a los que estaban cerca y paz a los que estaban lejos. De tal manera que ahora ya no somos más extraños sino que somos todos conciudadanos de los Santos asentados sobre el fundamento de los Apóstoles y los Profetas siendo Cristo la piedra Angular. Porque a través de Cristo, Dios nos estaba reconciliando consigo y haciendo otra vez la nueva creación en Cristo del Hombre nuevo.

Otro texto es el de la Carta a los Colosenses en el Capítulo I, versículo 20, donde Pablo en el famoso Himno Cristológico que presenta a Cristo como principio de la creación y el mismo Cristo como principio de la nueva creación, acaba diciendo "que por El, por la Sangre de su cruz, nosotros hemos sido reconciliados y hemos encontrado en definitiva la paz".

En fin, son distintos textos paulinos que nos muestran, me parece, tres elementos muy claros para la reconciliación:

El primer punto central es que la reconciliación está muy ligada a lo nuevo. La reconciliación nos lleva a la novedad pascual. La reconciliación y la novedad pascual. La reconciliación introduce una situación nueva. Esa situación nueva en el mundo está caracterizada precisamente por la comunión. Yo diría por la comunión de lo que estaba enemistado o desconocido, o por la comunión de lo que simplemente marchaba paralelo. O sea, la reconciliación no es un romper la enemistad, la reconciliación supone también un ahondamiento en una comunidad que no estaba dada en toda su plenitud. Por eso, Cristo viene e introduce una situación nueva. Y esta situación nueva no es únicamente la simple amistad con el Padre y la amistad entre los hombres. Introduce —diríamos— un elemento nuevo, que es el don de Espíritu Santo con lo cual la comunión se hace mucho más profunda. Sería para mí el sentido de aquella expresión de Pablo: "donde abundó el pecado sobreabundó la gracia". El pecado rompe la unidad. La gracia que nos viene por Jesucristo hace que la comunión sea mucho más profunda. Por qué dijo esto: Porque

la reconciliación no supone únicamente el encuentro de dos pueblos, o de dos hombres que están enfrentados. La reconciliación tiene que darse también entre personas que están simplemente marginadas, ignorándose, o mirándose en cierta manera con la insensibilidad de la indiferencia. Cuando hablamos de reconciliación no entendemos exclusivamente poner de acuerdo a dos adversarios, sino hacer que se encuentren dos indiferentes. Y esto tiene mucha aplicación para la situación o el ministerio de reconciliación de la Iglesia. Entonces, primer punto que quiero subrayar con respecto a la reconciliación y sacándolo de los textos paulinos es que la reconciliación va unida a la novedad y a la novedad concretamente pascual. La reconciliación, la situación nueva se operará a través de la muerte Pascual de Cristo en la Cruz. ¿Cuáles son las características de esta nueva creación? ¿Cuáles son las características de esta novedad pascual? Les decía recientemente la comunión; diría la unidad, diría la paz, diría la justicia, diría la libertad, diría la fraternidad. Son todas características de esta novedad pascual. Por otra parte este es el sentido de la redención misma operada por Cristo. Es el signo de que los tiempos mesiánicos han llegado. La reconciliación es el signo de que los tiempos mesiánicos han llegado, de que la plenitud de los tiempos se cumplió. Esto lo encontramos en Isaías en el Capítulo II, versículos 6 en adelante, cuando Isaías describe la venida del Rey justo, es decir la era mesiánica, lo describe en términos de reconciliación: "serán vecinos el lobo y el cordero, el leopardo se echará con el cabrito, y el novillo y el cachorro pasearán juntos y un niño pequeño los conducirá; la vaca y la osa serán compañeras, juntas acostarán sus crías; el león como el buey comerán paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi monte santo, porque la tierra estará llena del conocimiento de Yavé, como cubren las aguas el mar".

Repito, la primera reflexión que quisiera hacer en torno a la reconciliación es la novedad pascual y esta novedad pascual definida en una palabra, en términos de comunión, pero comunión que se expresa en unidad, en paz, en fraternidad, en libertad, en justicia. Cuando Pablo dice: "Ahora aparece una nueva situación, todo lo antiguo pasó", quiere decir empieza con la reconciliación operada por Cristo, comienza la era de la libertad. Esta es la libertad con la cual Cristo nos ha libertado. Comienza la era de la auténtica fraternidad porque mediante el don del Espíritu nos ha hecho

una comunión profunda en el Señor, se ha derribado el mundo de enemistad y comienza el hombre nuevo que es el hombre donde no hay judíos, ni gentiles, ni hombre, ni mujer, sino que todos serán Cristo. En fin, la nueva creación es presentada aquí como arrancando de la reconciliación.

Un segundo aspecto que nos es dado de esta reconciliación de la teología paulina es su universalidad. Es decir, que la reconciliación abarca lo personal del hombre. Es la vuelta del hombre al Padre a través de la muerte de Cristo. Es característico en Pablo, que la reconciliación se opera siempre por la sangre, por la muerte, por el cuerpo de carne, es decir, es la ofrenda sacrificial de Cristo la que nos otorga por parte del Padre el don de la reconciliación. La universalidad de la reconciliación abarca el hombre, abarca los pueblos y abarca la totalidad del cosmos.

Vayan viendo de paso cómo la reconciliación —lo que yo decía antes— está íntimamente conectada por la noción de salvación integral, con la noción también, si se le entiende en sentido pascual, en sentido bíblico, en sentido pleno, de liberación. La reconciliación que toca —diríamos— la interioridad del hombre porque en el interior del hombre se introduce antes que nada la nueva creación. Es el hombre el que mediante la inserción en el Cristo muerto y resucitado surge como nueva creación. Pablo a los Efesios en el Capítulo 2, versículo 10 dice: "Somos hechura de El". Hemos sido creados en Cristo Jesús. En la Carta a los Gálatas, Capítulo 6, versículo 15, Pablo nos hablará otra vez: "Ya no hay circuncisos", lo que aquí vale es la nueva creación. Esta nueva creación ha entrado como una invasión del Espíritu de Dios, como una invasión de vida divina y nos ha hecho totalmente nuevos porque nos ha insertado en el único hombre nuevo, Cristo vivificado por el Espíritu de la resurrección. Y este hombre nuevo entra así en comunión muy honda, muy profunda con Dios, en el Padre. Esta reconciliación que —diríamos— objetivamente empieza con la Pascua de Jesús y para nosotros se realiza en el terreno personal a partir del bautismo, —va creciendo cotidianamente hasta llegar a la estatura del hombre perfecto—, que será cuando el hombre llegue a la comunión definitiva en la visión. Un primer nivel —diríamos— de esta reconciliación universal: el hombre como creación nueva, el hombre hijo de Dios, el hombre verdaderamente humano.

El segundo nivel es el nivel de reconciliación de los pueblos. Pablo lo dice en la Carta a los Efesios: "Derribó el muro de enemistad que separaba judíos y paganos y ahora los ha

hecho un solo hombre nuevo". La tarea de Cristo en la redención, viene a que se haga un solo pueblo de Dios, un solo cuerpo de Cristo, un solo templo del Espíritu. Lumen Gentium cuando habla de la tarea misionera de la Iglesia dice: que todo tiene que tender a ésto: a hacer que la humanidad llegue en definitiva a coincidir con el pueblo de los rescatados y se haga el solo pueblo de Dios, el solo cuerpo de Cristo, el solo templo del Espíritu. O sea, un nivel de reconciliación social. Es decir, no podemos hablar de una reconciliación exclusivamente personal de vuelta del hombre al Padre sin tener en cuenta esta necesaria dimensión social de reconciliación de los pueblos, que, o bien están enfrentados u oprimiéndose unos a otros, dependiendo injustamente unos de otros, o bien están —como decía antes al definir la reconciliación— simplemente como caminando al margen sin una comunión querida en el plan de Dios, en la historia de la salvación. La reconciliación a nivel de pueblo supone una integración cada vez más salvadora.

El tercer nivel de esta reconciliación es el nivel cósmico. La reconciliación toca la creación entera, es toda la teología paulina de la salvación y de la liberación, Capítulo VII de la Carta a los Romanos, que a través del hombre sacude en definitiva, por Cristo, por la tarea redentora de Cristo la servidumbre elemental del pecado. Todo el cosmos aspira ahora a la libertad definitiva de los hijos de adopción. Entonces se establece otra vez esa comunión y esa armonía que había sido quebrada en sus comienzos por el pecado. La reconciliación cuando es verdadera, arrancando ciertamente de Cristo toca al interior en mitad del hombre, lleva a la comunión de los pueblos, produce un cambio nuevo en el mundo, llevando al cosmos a la creación entera, a la reconciliación que me parece sería definida por aquella expresión de Pablo cuando define el misterio de Cristo a los Efesios: "El misterio de Cristo es este que todas las cosas queden en definitiva recapituladas, sintetizadas en Cristo". El primer aspecto: la reconciliación en la novedad pascual; segundo, la universalidad de la reconciliación.

Un tercer aspecto es la conversión para esta novedad y para este encuentro. El hombre necesita pasar a una situación nueva, es decir, necesita cambiar, necesita convertirse. Por eso, el llamado a la reconciliación es siempre un llamado a la conversión. Por eso también antes decía que evangelización, salvación, reconciliación son términos que van íntimamente conectados. Cuando Cristo comienza su misión evangélica, su ministerio apostólico en Galilea, sintetiza su predicación así:

el Reino de Dios es inminente, conviértanse y crean en la buena noticia, eso es la evangelización. Anunciar el Reino, Reino de Justicia, Reino de verdad, Reino de unidad, Reino de amor, Reino de paz. Para poder acoger ese Reino llama a la conversión: conviértanse y tengan disponibilidad de fe para esa buena nueva. Ese es el Evangelio de Jesús que recogerán luego los Apóstoles, después de Pentecostés. El camino hacia lo nuevo, por consiguiente el camino hacia la comunión de la reconciliación, pasa necesariamente por el cambio de la conversión. Cuando la Iglesia predica la reconciliación, predica la conversión. Cuando la Iglesia llama al encuentro, a la comunión con que se da el gozo de la libertad plena la Iglesia llama a la conversión.

Me parece, son tres aspectos que podríamos tener muy presentes a la luz de los textos de Pablo: lo nuevo, lo universal y el sentido de conversión. Pero, hay otro aspecto que yo quisiera tocar ahora en dos puntos más: uno es cómo este ministerio de la reconciliación ahora está en el interior de la Iglesia, de tal manera que podríamos definir la misión específica de la Iglesia —que llamamos misión evangelizadora— diciendo: que es misión de reconciliación. Y así como el Padre está en Cristo reconciliando el mundo consigo, podemos decir que el Cristo de la Pascua está en la Iglesia reconciliando el mundo consigo. Produciendo por consiguiente el encuentro de los hombres entre sí, el encuentro de los pueblos y llevando todas las cosas a la recapitulación final. Pablo habla del servicio de la reconciliación de la palabra de la reconciliación. Entonces, ¿cómo se haría este ministerio de la reconciliación? ¿Cómo la Iglesia hoy, realizaría este ministerio de la reconciliación a través de estos tres elementos y luego a través de la palabra?

No una reconciliación que sea un simple encubrimiento de herida sino una reconciliación que sea profunda comunión en Cristo por el Espíritu. Cuando hablamos de palabra, de reconciliación, entendemos la entera presentación de ese Reino que nos trae Cristo que es Reino de verdad, de justicia, de amor y de paz. De un Reino que únicamente pueden acoger los pobres, los misericordiosos, los que tienen hambre y sed de justicia, los que trabajan verdaderamente por la paz, los que tienen el corazón limpio, transparente. De un reino que únicamente manifiestan e introducen en el mundo aquellos que son fieles a su ley fundamental que es el amor universal como Cristo a nosotros nos ha amado. Hablar de la Iglesia servidora, de la reconciliación, o hablar del ministerio

de la reconciliación es —por eso insistí mucho— el Evangelio en la palabra de la reconciliación.

Segundo en este servicio de la Iglesia es el sacramento del encuentro de la comunión, es decir, toda la vida sacramental de la Iglesia. Todo sacramento en definitiva lleva a la comunión con Dios y al encuentro cada vez más profundo de los hombres. Yo quisiera aquí simplemente nombrar por la particular vinculación que tiene con la reconciliación, el mismo sacramento de la reconciliación, o sea, el sacramento de la conversión, el sacramento de la penitencia, que como lo define *Lumen Gentium* es un volver a la comunión con Dios y al encuentro con los hermanos. Cuando la Iglesia habla del ministerio de la reconciliación, quiere darle importancia a este sacramento. Y el otro sacramento es la expresión de esta reconciliación y al mismo tiempo la fuente de la reconciliación, la Eucaristía. La Eucaristía como culmen de reconciliación, como expresión de reconciliación y al mismo tiempo como principio de reconciliación, como cumbre de reconciliación. Recuerden ustedes dos textos muy claros de la Eucaristía relacionados con la reconciliación. Un texto es el mismo de Cristo, Capítulo V en Mateo, versículos 23 y 24: "Si al tiempo de presentar tu ofrenda en el Altar te acuerdas que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda, vete a reconciliar con tu hermano y después ven, preséntala ahora". O sea, la Eucaristía supone comunión, supone encuentro, reconciliación; pero al mismo tiempo no olvidemos que el fruto de este sacramento es precisamente la unidad, la comunión. El otro texto está muy íntimamente conectado con la reconciliación de Pablo en la 1ª Carta a los Corintios en el Capítulo 11, cuando habla de la institución de la Eucaristía no como una historia o en un contexto ciertamente dogmático, sino que lo pone en un contexto de exhortación a la unidad. Está hablando a una comunidad dividida, partida y dice: "Ustedes se están reuniendo para la Cena del Señor y eso no es celebrar la Cena del Señor porque mientras uno padece hambre el otro está embriagándose y no se esperan los unos a los otros, entonces examínense porque eso les hace mal que bien". Entonces, la Iglesia realiza su servicio de reconciliación a través de esta vida sacramental. En tercer lugar, otro elemento, para esta reconciliación es la actitud permanentemente servicial de la Iglesia. Es decir, la Iglesia puesta permanentemente al servicio transformador de la humanidad. Dicho de otra manera, la Iglesia concebida como alma y fermento de la sociedad. La Iglesia hecha presencia unificadora en el mundo. La Iglesia que es esencialmente sacra-

mento de unidad, es decir, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad del género humano entre sí. La Iglesia que entra entonces como sacramento unificador de Cristo en el interior de una humanidad enfrentada, dividida, en conflicto, pero que busca en el fondo el encuentro, la comunión, la unidad. La Iglesia se encarna para hacer la comunión. Ese servicio —diríamos— de presencia total de la Iglesia, ese servicio de encarnación de la Iglesia como alma y fermento.

Para terminar: ¿cuáles serían las exigencias de esta reconciliación?

Yo diría: hace falta una triple fidelidad, desde el punto de vista cristiano, desde el punto de vista bíblico, exigencia para que la Iglesia como servidora de reconciliación pueda realmente realizar su tarea, su misión.

Primera exigencia: *fidelidad*, absoluta a la verdad. Es decir, búsqueda sincera, auténtica, desde el Espíritu de Dios, de la verdad. La reconciliación supone en cada uno de nosotros fidelidad en la sinceridad. Cuando Pablo habla del hombre nuevo, es interesante que tanto Efesios como en Colosenses, dice que es el hombre sincero. Es el hombre *veraz*, es el hombre que puede discrepar, pero es el hombre que es fiel a la verdad, es decir, el hombre que busca con sinceridad la verdad. Entonces yo pienso que todos en la Iglesia seremos hombres de reconciliación en la medida en que conducidas por el Espíritu de Dios que la lleva a la verdad completa, busquemos con humildad, con pobreza, la verdad. Y esta búsqueda de la verdad supone pobreza y diálogo. Supone pobreza en el sentido de no considerarse uno en inmediata y exclusiva posesión de la verdad. Pero que se sienta también alegre con la verdad que el Espíritu le ha descubierto. Que sienta el gozo de la verdad que ha nacido adentro, pero al mismo tiempo con el temor del pobre que sabe que esa no es toda la verdad y que necesita compartirla, que necesita compararla, que necesita completarla. En el ministerio de la reconciliación, mis queridos amigos, me parece que esta búsqueda sincera de la verdad es hecha desde la pobreza y desde una auténtica actitud de diálogo. Este mismo encuentro, yo estoy plena e infaliblemente cierto que se hará realmente en un clima muy hondo porque en todos, aún en perspectivas muy distintas, tal vez en perspectivas a veces encontradas y opuestas hay, sin embargo, el gozo de una verdad descubierta y que se quiere compartir. Eso me parece fundamental.

Segundo: *fidelidad al Espíritu de Dios*. El Espíritu de Dios que nos habla de veras a través de la Palabra revelada. Por

eso será tan necesario que nos dejemos interpelar mucho, mucho por la palabra revelada. Es necesario que también aquí con alma muy de pobres, muy sencillamente tratemos de penetrar en la Palabra de Dios: "Te glorifico Padre porque esto no lo has revelado ni a los sabios, ni a los prudentes, sino que lo has comunicado a los sencillos". Que con alma de pobres nos pongamos a escuchar al Espíritu de Dios que nos habla a través de la palabra revelada. Hay una expresión que siempre me llama la atención en el Tercer Cántico del servidor de Yavé, Capítulo 50 de Isaías: "Dios me ha dado lengua de discípulo". Es interesante tener lengua de discípulo; para poder hablar, hay que tener lengua de discípulo. Fidelidad al Espíritu. Pero ese Espíritu nos habla también a través de situaciones, de aspiraciones, a través de realidades a veces sangrantes y dramáticas. Este Encuentro se llama "Conflicto Social en América Latina y Compromiso Cristiano". Compromiso cristiano será, en cierta manera, la respuesta a una realidad que dramáticamente nos está llamando, y este llamado no es superficial. En lo hondo, como decíamos muchas veces en el Encuentro de Medellín, en lo hondo el Espíritu de Dios nos está interpelando a través de una situación dolorosa, sangrante. Situación quizás, o sin quizás, situación de tensión, de conflicto, de lucha, de odio, de violencia, pero situación también de aspiración muy honda hacia el encuentro, hacia la comunión, hacia la paz. Por qué no podemos pensar que el Espíritu de Dios está llevando a nuestros pueblos y a los hombres en el interior de los pueblos, nos está llevando hacia este gozo de la comunión que prefigura la comunión definitiva, de la era consumadamente mesiánica, de la escatología.

Tercero: *fidelidad, al hombre tal como se da*. Este ministerio de la reconciliación, no olvidemos que se trata de reconciliar a este hombre concreto que se da en un determinado período de la historia, en un determinado lugar, en un determinado continente. Y este hombre tiene que ser triplemente reconciliado: reconciliado con Dios, reconciliado con su hermano, reconciliado con las cosas de las cuales tiene que sentirse soberano y señor. Es este hombre al que tenemos que penetrar, al que tenemos que interpretar, al que tenemos que salvar integralmente y llevar a la reconciliación final.

No más. Yo pensaba ser más breve, pero quería decir estas ideas muy simples. Les vuelvo a repetir: no tienen nada de profundidad teológica, tal vez, y ustedes en eso harán muy bien si rectifican cierta imprecisión que pudiera haber en la expresión. Pero es una especie de meditación en voz alta de lo que a mí el tema de la reconciliación leído a tra-

vés de la Sagrada Escritura me sugiere. Reconciliación íntimamente ligada a la novedad pascual. Reconciliación ligada a la totalidad del hombre, de los pueblos, de la creación entera. Reconciliación que exige realmente un cambio, una conversión. Reconciliación que ahora vive en el servicio de la Iglesia a través de la palabra, del sacramento y de la actitud servicial del compromiso de los cristianos. Reconciliación que tiene marcadas sus exigencias a través de esa triple fidelidad: a la verdad, al Espíritu y al hombre. Yo les deseo para estos días un clima de mucha profundidad que viene de la búsqueda, de la reflexión, del diálogo, de la conversión, que viene de la oración compartida. Es como un abrirnos juntos al Espíritu de Dios. Les auguro mucha fecundidad en los resultados, en la iluminación que de aquí salga. Como auguro no sólo para el CELAM, sino fundamentalmente para toda la Iglesia de Dios en América Latina concebida como sacramento universal de salvación, auguro que empiece realmente como una especie de era nueva, marcada por la fidelidad a Cristo: amor. Fidelidad al Espíritu. Amor a Cristo crucificado, dedicación a la salvación del hombre y a la construcción de una sociedad más justa y más humana. Son palabras de Pablo VI hablando en general de la Reconciliación con motivo del Año Santo.

DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL

F. PIERRE BIGO, S.J.

En base a algunas experiencias recientes quisiera proponer algunas reflexiones prácticas sobre el discernimiento de los espíritus y también sobre la deliberación comunitaria.

1. *Sobre el discernimiento de los espíritus.* Hemos aprendido de los grandes maestros de la espiritualidad tanto en la vida contemplativa, Juan de la Cruz, por ejemplo, como en la vida activa, Ignacio de Loyola que vivía en la misma época y en el mismo país; hemos aprendido de estos grandes maestros que el Espíritu no puede expresarse ni en la vida contemplativa, ni en la vida activa, si no somos libres interiormente. Y no somos libres, estamos condicionados por nuestro temperamento, por nuestra historia; estamos condicionados por todas estas afecciones desordenadas, muchas veces inconscientes, que hacen que nuestras decisiones se tomen previamente a todo discernimiento, que no sean deliberadas, que no sean discutidas ante el Señor.

Hemos aprendido también —recuerdo solamente lo que todo el mundo sabe— que una dialéctica, una lucha íntima es necesaria si queremos ser libres interiormente tanto para contemplar como para decidir. Una lucha íntima con todas las exigencias que estos grandes maestros, tanto San Juan de la Cruz como San Ignacio de Loyola, nos manifiestan.

Pero, me parece que puedo decir algo más, hoy día. Y aquí va mi propósito.

Lo más peligroso no son tanto nuestras afecciones desordenadas; son nuestros prejuicios. El último refugio de nuestra libertad y de nuestra resistencia al Espíritu no está a nivel de la afección, está a nivel de la mente. Aquí están las resisten-

cias más fuertes. Justificamos una conducta no recta, y luego actuamos sin problema de conciencia: ésto se llama en el Evangelio el pecado contra el Espíritu, porque ya no hay pecado, y Dios mismo no puede perdonarnos un pecado que no reconocemos. Todo pecador que pide perdón al Señor recibe el perdón. Pero cuando el pecador ya no es pecador, porque ya justifica de antemano su actitud, en este momento surge el pecado contra el Espíritu. En el Evangelio estos pecados que no hacen pecadores son los más graves y los más peligrosos: el pecado del rico, que es inconsciente, y el pecado del fariseo.

Pero hay más, también quisiera insistir sobre este aspecto, que viene precisamente a nuestro tema: hoy día se puede decir, —pero por desgracia ésto no figura en los temas de nuestros retiros espirituales— que lo que nos condiciona más, lo que impide nuestra libertad interior, mucho más que nuestros vicios personales, que vienen de nuestra historia, de nuestro temperamento, etc., son las presiones, las tendencias que provienen de nuestra situación social. Es decir, todo lo que nos condiciona colectivamente. Pero, esto no aparece nunca en la reflexión espiritual, y sin embargo, es quizás lo más importante para que seamos libres verdaderamente para oír al Espíritu. Pertenecemos todos a determinada clase social y muchas veces en forma inconsciente. Y este punto no figura entre los temas de nuestros retiros.

Este tipo de pecado no se estudia, no se examina, no se considera, sucede entonces que sacerdotes, después de un Seminario social, dicen: "esto vale más para nosotros que un retiro". Porque un Seminario social, a la luz del Evangelio, apunta hacia este tipo de condicionamiento: cuestiona más que una reflexión a partir únicamente de las tendencias individuales y personales. Nos cuestiona como hombres situados en la sociedad. Este problema de condicionamiento colectivo de cada uno es importante: todos tenemos ciertas tendencias espontáneas que provienen de nuestra situación social.

Hoy día este punto es de especial importancia. ¿Por qué? Por la intervención de la ideología, de esta forma moderna en el mundo secularizado de la mitología. Es un poco sorprendente que hombres tan distintos como Von Rad, el famoso exégeta protestante del Antiguo Testamento, y Levi-Strauss, el sociólogo del análisis estructural, consideren la ideología como la forma moderna de la mitología. Y de veras podemos decir que todos nosotros, porque pertenecemos a nuestro tiempo, estamos condicionados a esta forma: hay mitologías que

determinan la verdad y la justicia a nuestros ojos, o por lo menos tenemos esta tendencia.

Si digo que Allende se suicidó, soy un reaccionario; si digo que fue matado, soy revolucionario. No veo por qué. Es un problema de información, nada más. Sin embargo, el mito determina la verdad y determina la justicia. La tortura en un país capitalista es culpable o, al contrario, es comprensible; la tortura en un país comunista es comprensible o es culpable, a la inversa, según el mito que determina nuestro juicio. Para tomar otro ejemplo, la tortura para unos es condenable, pero no el secuestro, este chantaje a la vida que decía Pablo VI, o viceversa, según la mitología que nos condiciona. Si hay algo necesario de parte de sacerdotes, de parte de pastores, si queremos ser ministros de unidad, es el despojo íntimo para liberarnos de este condicionamiento. No tenemos derecho de ver los hechos o los derechos en esta forma unilateral, porque queremos ser agentes de unidad tanto en la Iglesia como en la humanidad. Este problema tan grave, tan importante no figura nunca en nuestro examen de conciencia. Sin embargo, nuestra pertenencia inconsciente a un grupo social es mucho más condicionante en nuestras opciones pastorales que nuestras tendencias personales, individuales, etc.

Entonces, deberíamos en este momento añadir un capítulo a lo que han dicho antes los grandes maestros espirituales. Este punto es fundamental, si queremos que se cree en estos días entre nosotros una verdadera comunidad; lo que todos anhelamos, es cierta comunidad cristiana de criterios. No hay tema más conflictivo que el conflicto social. Es obvio que van a manifestarse diferencias. Lo espero. Si no aparecen es que no vamos a ser sinceros. En estas condiciones me parece muy importante que sepamos hacer un discernimiento de los espíritus y ésto supone la lucha íntima, la dialéctica que aparece tanto en San Juan de la Cruz como en San Ignacio y sin la cual nadie puede pensar que el Espíritu se expresa libremente en sí mismo. Si no entramos en esta condición de lucha íntima que nos cuestiona hasta la raíz, no seremos libres y no llegaremos a ninguna unidad. Quizás podemos hacer lo que nos aconseja San Ignacio en sus Ejercicios —me excusarán de citarlo— cuando nos dice: si una decisión nos cuesta mucho, primero tomemos la decisión contra nuestra tendencia espontánea y después examinemos las cosas para ver dónde está la noción del Espíritu. Podemos decir lo mismo: si una opinión nos choca, primero dar la razón a la persona que la tiene y sólo después, podemos preguntarnos dónde está el Espíritu, qué nos dice el Espíritu. Si no estamos en

este nivel de discernimiento de los espíritus, será muy difícil crear entre nosotros este ánimo de comunidad y de reconciliación del que habla Mons. Pironio.

2. *Sobre la deliberación comunitaria.* Se habla mucho hoy día de deliberación comunitaria y con razón. Pero, cuando esta deliberación comunitaria no se hace en ciertas condiciones, las conclusiones a las cuales se llega, son sólo el promedio de lo que piensan los participantes, lo que no significa el Espíritu. Si no hay oración y sobre todo abnegación, el Espíritu no está libre. Un día, una persona expresaba su admiración a San Ignacio sobre un padre: es un hombre de oración. El rectificó: no un hombre de oración sino de abnegación. Si no hay esta abnegación, es decir, esta lucha íntima, ¿quién finalmente se expresa, el Espíritu o sólo nuestra opinión propia? Si queremos que nuestra deliberación comunitaria sea lo que debe ser, debemos entrar en esta lucha íntima. Tener la humildad de escuchar. Y también la sinceridad de hablar para decir nuestro pensamiento hasta sus raíces sin ocultar nada. He ahí las condiciones necesarias de una deliberación comunitaria que llegue a crear una verdadera comunidad entre nosotros.

Quizás podemos añadir dos observaciones más bien prácticas: la dificultad de un diálogo es inmensa cuando estamos entre personas inteligentes, digamos mejor: entre intelectuales. Cuando se reúnen solamente hombres de pueblo, es sumamente fácil el diálogo, porque el pueblo —el que hizo deliberaciones con la JOC, etc.—, no tiene la posibilidad que tenemos de establecer una diferencia, una distancia entre lo que vivimos y lo que pensamos. El pueblo no puede. Cuando se expresa, el pueblo dice lo que vive; nosotros no. Y aquí viene evidentemente una dificultad.

De tal modo que tenemos una tendencia, extraordinaria, a mantenernos a nivel de discusiones puramente intelectuales que no nos cuestionan nunca en nuestra propia vivencia. Si queremos salir aquí de esta tendencia, tenemos que situarnos no a nivel de discusión, sino más bien —en lo posible— a nivel de testimonio. Lo que pensamos a fondo ante el Señor. Así, evitar hasta lo más posible la discusión puramente intelectual, que a mi juicio, no llega muchas veces a ninguna conclusión precisamente porque nunca llega al terreno de nuestras resistencias íntimas al Espíritu.

La segunda observación concierne a nuestra tendencia a buscar el conflicto. Cuando estamos de acuerdo sobre el 90% de los puntos en discusión, luchamos en forma despiadada

sobre el 10% que resta sin darnos cuenta de que estamos primero de acuerdo sobre el 90% de las cosas. Nuestra tendencia espontánea aquí es pensar de antemano que no vale la pena escuchar personas que piensan en forma muy distinta de nosotros. Van a expresarse ciertos conflictos entre nosotros: si no se expresan es que no somos sinceros. Sin embargo, podemos tomar conciencia primero de que nuestra fe en Cristo crea entre nosotros cierta comunidad, cierta fraternidad que no se puede negar. Cuando vayamos a discutir sobre los puntos en que no estamos de acuerdo, en que hay discrepancias evidentes, me parece que debemos tener en cuenta esta comunidad básica que tenemos aquí, porque estamos todos entregados a Cristo en la medida de lo posible, con toda la pobreza que sabemos, pero tratando de llegar a esa entrega. Creo que si queremos que nuestra comunidad se crezca, debemos tener en cuenta estos aspectos.

ELEMENTOS PARA UNA TEORIA DEL CONFLICTO SOCIAL

P. AFFONSO GREGORY

1. Introducción

1.1. La clase dirigente de cualquier sistema, no gusta de los conflictos sociales porque amenazan su situación privilegiada. En la Sociedad actual dirigida "desde afuera" se considera poco elegante la lucha por implantar los propios intereses; por eso, muchos consideran especialmente en el conflicto, no la realidad propia, sino las enfermedades de los demás.

En esa manera de considerar los conflictos como algo negativo existen dos errores:

- conflicto = enfermedad
- conflicto = la culpa de los demás

Toda Sociedad sana, autoconsciente y dinámica identifica y reconoce conflictos en su estructura. Negarlo, tendría consecuencias tan graves para la sociedad, como negar conflictos animicos para el individuo.

1.2. Dos "cuestiones" básicas del análisis sociológico:

- ¿Qué cosa mantiene unidas las sociedades? (Muy estudiada)
- ¿Qué cosas las impulsa hacia el frente? (Estudiada sólo últimamente)

1.3. Teoría: No existen sociedades sin conflictos (familia, clases...) Una teoría general del conflicto social debería responder las siguientes preguntas: (A cada una de las preguntas formuladas corresponde un ítem del texto que sigue)

2 Definición y Clasificación del Conflicto Social

2.1. En lenguaje corriente: discusiones (violentas); graves: disputas parlamentarias.

—En nuestro caso: "Cualquier relación de elementos que pueden caracterizarse por una oposición sea de tipo objetivo ("latente") o subjetivo ("manifiesto")."

La oposición entre los elementos concurrentes "generalmente" se define por la aspiración común a "valores" raros.

Ejemplo de conflictos: competencia política, personas que no se soportan, guerra...

2.2. Un conflicto se llama social cuando tiene relevancia estructural; por eso, una mera incompatibilidad entre dos personas no es un conflicto social.

| CATEGORÍA DE LOS PARTICIPANTES UNIDAD SOCIAL | IGUALES FRENTE A IGUALES (1) | SUPERIORES FRENTE A INFERIORES (2) | TODO FRENTE A PARTE (3) |
|--|---|--|--|
| A ROLES | —Enfermos frente a Seguros (rol médico) —Rol familiar frente a rol profesional | —Familia de origen frente a propia familia —Rol profesional frente a rol asociativo | —Personalidad social frente a rol familiar —Rol de soldado frente a la obligación a la obediencia |
| B GRUPOS | —Sección de fútbol frente a sección de atletismo (en el club deportivo) muchachos y muchachas | —Dirección frente a los miembros —Padres frente a sus hijos | —Empleados antiguos frente a los nuevos —Familia frente al "hijo perdido" |
| C SECTORES | —Empresa A. frente a Empresa B. —Aeronáutica frente al Ejército | —Unión de empresarios frente a empleados —Monopolista frente a no monopolista | —Iglesia Católica frente a "católicos antiguos" —Baviera frente a los emigrados |
| D SOCIEDADES | —Protestantes frente a Católicos —Flamencos frente a Valones. | —Partido del gobierno frente a la oposición —Libres frente a esclavos | —Estados frente a bandos de criminales —Estado frente a minoría étnica |
| E ASOCIACIONES SUPRAESTATALES | —Oeste frente a Este —India frente a Paquistán | —Unión Soviética frente a Hungría —Alemania frente a Polonia | —ONU frente al Congo —OEEC frente a Francia |

2.3. Esta definición incluye una serie de fenómenos que es mejor tratarlos como expresiones de un fenómeno básico que separadamente. (Ej.: de un tratamiento separado: guerra, batalla, escaramuza, competencia, discusión).

2.4. Una primera manera de clasificar a partir de las 5 unidades sociales: Roles (papeles): grupos; sectores; sociedades; asociaciones supraestatales.

2.5. Una segunda manera de clasificar a partir de las 3 categorías de los elementos o grupos participantes: iguales frente a iguales; superiores frente a inferiores; todo frente a parte.

2.6. Combinando los elementos de los items 4 + 5 tenemos luego unas 15 especies de conflictos. Agrupándolos podríamos formular las teorías siguientes: conflicto de roles, de competencia, de lucha de clases (B2, C2, D2) de las minorías, de la conducta desviada (B3, C3, D3).

2.7. El estudio que sigue se restringe a la especie D2: conflictos entre Supra y Subordinados a nivel de la Sociedad.

2.8. Ulteriores aplicaciones de la teoría: lucha de clases —variedad de las formas del conflicto—; —formas y regulación de los conflictos— orientación general para análisis sociológico de los conflictos.

3. Fondo Apropiado para una Teoría del Conflicto

Parsons, refiriéndose al "Problema hobbesiano del orden" dice que quizás sea el fondo de mucho o tal vez de todas las cuestiones sociales: ¿Cómo se explica que muchos individuos se unan (se cohesionen) gracias a instituciones sociales en unidades mayores que llamamos sociedades? (...otras preguntas similares).

En la historia... hay dos soluciones de principio al problema de orden de Hobbes.

3.1. Teoría de Hobbes: Para protegerse de las consecuencias de la guerra originaria o "natural" de todos contra todos, los hombres forman sociedades y transfieren determinadas libertades a un poder central, que, por su parte, garantiza la integridad del orden social.

3.2. Teoría de Rousseau (preferida por Parsons y otros): La sociedad y la cohesión social resultan de un acuerdo de todos, es decir, de un consenso libre y universal. El contrato social.

3.3. TESIS OPUESTAS que surgen de dichas soluciones

—Toda sociedad y cada uno de sus elementos:

- constituyen un sistema "relativamente" constante y estable = Tesis de la Estabilidad
- están sometidos en todo tiempo a cambios = Tesis de historicidad

—Toda sociedad:

- es un sistema equilibrado de elementos = Tesis de equilibrio.
- es un sistema de elementos contradictorios y explosivos = Tesis de explosividad

—Cada elemento dentro de la sociedad contribuye:

- al funcionamiento de ella = Tesis de funcionalismo
- a su cambio — Tesis de la disfuncionalidad y productividad.

—La sociedad se mantiene gracias a:

- el consenso de todos los miembros acerca de ciertos valores comunes = Tesis de consenso
- a la coacción que unos miembros ejercen sobre otros = Tesis de la coacción.

3.4. La imagen social que corresponde a la teoría creativa de la sociedad ofrece un fondo más apropiado para una teoría del conflicto social que no se considera como un bacilo que debe eliminarse, sino como una fuerza creadora que no es posible eliminar de las sociedades históricas... resguarda mejor la libertad; se levanta contra la utopía de la sociedad sin clases "paraíso".

4. Puntos de Partida (Casualidad) Estructurales de los Conflictos

4.1. Todas las desigualdades de categorías (Cfr. cuadro) parece que pueden reducirse a la desigual repartición del poder en los grupos sociales, de modo que los conflictos aquí considerados son siempre conflictos en razón del poder y acerca del mismo.

4.2. La estructura de la sociedad (supra y subordinados) es el punto de partida de conflictos sociales en cuanto esas sociedades (y determinadas partes de las mismas) pueden

ser descritas como "asociaciones de poder" o "asociaciones de dominio" (expresión de M. Weber).

4.3. Se resalta en este análisis el estudio del "conflicto de clases" pero los resultados de ese estudio más específico se pueden aplicar a otros tipos de conflicto.

5. Manera como se Desarrollan y Manifiestan los Conflictos Sociales dentro del Contexto de Determinadas Estructuras Sociales

La formación de grupos de conflicto pasa, en general, por 3 etapas:

(1) En la base de las características estructurales primarias se pueden distinguir, en cada unidad social de referencia, dos agregados (categorías, casi grupos) de posiciones sociales diferentes: dominados y dominadores. Pertenecer a uno de esos agregados significa tener ciertos intereses (por lo menos latentes). Por ejemplo: ser obrero... significa tener expectativas de obrero.

(2) Etapa de cristalización, es decir, la evolución consciente de los intereses latentes existentes en los casi-grupos que evolucionan, por razón de esa misma explicitación, en verdaderos grupos.

(3) Etapa de conflictos ya desarrollados lo que supone generalmente una clara definición de la identidad de las partes (Ej.: Alemanes-Franceses; obreros-patrones).

6. Dimensiones y Factores de Variación (Formas de Conflicto) de los Conflictos Sociales

6.1. Dos dimensiones principales: intensidad y violencia
—Formas de violencia: extrema - guerra;

otras formas: huelga, debate incitado, amenazas...

—Formas de intensidad: cuanto mayor fuere la importancia que los participantes, los implicados, atribuyen a la disputa, tanto mayor será la intensidad. Ejemplo: la disputa por los salarios es mayor que la elección para un club cualquiera.

6.2. Factores que hacen variar los conflictos

—Un conjunto de factores se desprende de la autorización para la organización de grupos que puedan hacer manifiesto los conflictos; existiendo la capacidad de esa organización,

pero negándose políticamente a su concreción, aumenta la intensidad y la violencia, porque la plena manifestación del conflicto ya es un paso hacia su solución, lo que no sucede en los conflictos sólo "medio visibles".

—Otro conjunto de factores están relacionados con la movilidad social: En la medida en que es posible la movilidad —sobre todo entre las partes en disputa— pierden los conflictos en intensidad y a la inversa.

—Finalmente, un grupo de factores se refiere a la superposición de sectores estructurales y sociales. La superposición siempre implica una totalidad. Ejemplo: la Iglesia se superpone al Estado o viceversa. El pluralismo (separación de los sectores estructurales) disminuye la intensidad de los conflictos porque en cada uno de ellos los precios de la derrota son menores.

7. Regulación de los Conflictos

7.1. Dos actitudes ineficaces

—Represión: provoca la reacción cada vez más violencia.

—Solución para siempre: "La sociedad sin clases"

"La comunidad del pueblo"

- Represión bajo el manto hipócrita de la "solución definitiva"

—Donde hay sociedad hay conflictos:

7.2. Actitud eficaz: Regulación de los conflictos.

Presupuestos:

—considerar los conflictos inevitables, incluso como justificados y con sentido;

—lo que significa que toda intervención en un conflicto se limita a la regulación de sus formas y renuncia al vano intento de extirpar sus causas (Esas causas, por lo tanto, deben estar muy arraigadas en la humanidad: ¿Qué dice la teología sobre esas causas?)

—...lo que requiere que los conflictos se manifiesten, se hagan presentes, por ejemplo: a través de la organización visible de los grupos en conflicto.

—Todos los interesados deben estar de acuerdo sobre ciertas "reglas de procedimiento", "reglas de juego", de las cuales damos las siguientes formas:

- (1) discusión,
- (2) mediación,
- (3) arbitraje,
- (4) arbitraje forzado que no está ya en el límite de la forma extrema de represión de los conflictos.

8. Conclusión

La teoría del conflicto social es una cuestión fundamental del análisis sociológico. Entre sus aplicaciones, citamos las siguientes:

—Lucha de clases sociales: actualmente en países que ya pasaron por la "revolución" social muy reguladas...

—Formas de organización del Estado: democrático, totalitario.

—Revolución: pregunta crucial: ¿En qué condiciones asumen los conflictos intrasociales formas intensas y violentas?

—Relaciones internacionales: Falta, además, el mecanismo de regulación de los conflictos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONFLICTO SOCIAL EN AMERICA LATINA

P. RENATO POBLETE, S.J.

I El Conflicto Social en el Seno de la Sociedad

El conflicto social, a través de sus múltiples formas de manifestación, es un hecho empírico comprobado en todas las sociedades conocidas, aunque varía por supuesto, en su intensidad, frecuencia y funcionalidad conforme a cuáles sean las distintas pautas culturales que cada sociedad en particular institucionaliza para regularlo y someterlo bajo control. Muchas veces, precisamente por efecto de estas pautas reguladoras, los conflictos sociales aparecen con un carácter individual, esto es, se presentan de modo tal que pareciera que sólo hay individuos en conflicto con el Estado o con otros individuos. Sin embargo, no es difícil descubrir tras dicha apariencia un conflicto propiamente social, esto es, generalizado a un conjunto de individuos que pueden formar grupos o no, pero que comparten entre sí una misma situación estructuralmente conflictiva.

Pero se puede ir más lejos todavía y afirmar que el conflicto social no sólo es un hecho empírico generalizado en cuanto puede comprobarse su existencia en todas las sociedades, sino aún más, que es necesario en el sentido científico de la palabra. Con esto queremos decir que el conflicto es inherente a toda estructura social, necesítandolo ésta para su propia constitución y desarrollo. En este punto coinciden sin excepción todos los autores de la sociología que han dedicado algún trabajo a este tema. Analicemos a continuación a qué se debe esta necesidad y cuáles son sus elementos constitutivos.

En términos generales, puede decirse que la necesidad del conflicto deriva del carácter precario de toda construcción humana llamada sociedad. ¿En qué consiste esta precariedad? Fundamentalmente en que ninguna sociedad humana puede lograr una situación de equilibrio en forma espontánea, sino más bien, debe construirlo como "corrección" de desequilibrios parciales y, por lo tanto, de situaciones potencialmente conflictivas. Todas las utopías sociales que se han formulado, tienen entre sí como común denominador, precisamente la obtención de un equilibrio espontáneo, sin desequilibrios y, es justamente este punto, el que da a esos modelos el carácter de utópicos. En suma, el carácter precario de toda construcción social radica en que el equilibrio que es capaz de establecer es un equilibrio con "costos", "ex-post" para usar el lenguaje de los economistas. Cabe preguntarse entonces, ¿cuáles son los fundamentos que obligan a considerar una forma de equilibrio espontánea como utópica y, por lo mismo, no alcanzable para ninguna sociedad? La respuesta reside a nuestro juicio en el carácter mismo de la sociedad y que explicaremos a continuación.

En efecto, dos grandes problemas se generan siempre en la construcción de la realidad social: —la objetivación de la acción humana y su extrañamiento de su creador, el hombre y— la subjetividad de la acción "objetivada" que reduce al hombre a objeto pasivo de la acción. Veamos en qué consisten estos dos problemas.

La sociedad, por ser el resultado de un complejo de interacciones de sujetos individuales, necesita mecanismos permanentes de comunicación del sentido compartido que tales actividades representan. Es decir, el sentido de la acción debe estar hasta tal punto asegurado, que no sea problemático prescindir de cualquier sujeto particular. Los sujetos pasan, mas la sociedad asegura el sentido de sus actividades por encima del tránsito individual. Para lograr este propósito la sociedad debe construir estructuras de comunicación objetivas, cuyo código de interpretación no esté sujeto a la interpretación constante de cada uno de sus miembros. Para ello, los productos de la acción social concreta de los hombres, e incluso, la acción social misma, se objetivan socialmente al punto de constituirse en entes dotados de vida propia, extraños para sus creadores. De este modo, las acciones de los hombres, sus bienes materiales o culturales, el sentido particular y concreto con que fueron hechos o ejecutados se le aparecen al hombre como dados exteriormente, como una facticidad evidente del mismo modo que lo es el contexto natural. Los objetos y

acciones sociales se transforman así en objetos y acciones naturales frente a los cuales, a cada individuo particular, sólo le queda adaptarse como lo haría ante cualquier situación exterior preestablecida. Mas la adaptación no es tampoco algo que pueda realizarse a voluntad dentro de los marcos de una determinación natural, sino que como constituye también una forma de acción social, la adaptación debe objetivarse y realizarse conforme a pautas generalizadas de sentido. De aquí surge el segundo de los problemas que comentamos, el de la interiorización de la realidad exterior.

Si la acción social se ha objetivado al punto de ser exterior para los actores comprometidos en ella, se hace necesario para la sociedad que ésta vuelva a hacerse subjetiva puesto que, en última instancia son los individuos el soporte de toda acción y es imprescindible que ésta tenga un sentido para ellos. De esta forma, los individuos deben apropiarse de los bienes materiales exteriorizados e internalizar los símbolos colectivamente construidos para lograr así la adaptación a cada situación social que se le presente. Sin embargo, la posesión que adquieren los individuos respecto de los objetos sociales se distribuye desigualmente, puesto que ello depende del grado de adaptación respecto de las normas sociales que obligan a otorgarle un sentido subjetivo a las situaciones construidas y controladas socialmente. Tal desigualdad en la distribución se torna, por consiguiente, inherente a toda sociedad generándose en su seno grupos sociales de individuos que están siempre respecto de otros en una situación más favorable para imponer una forma específica de adaptación social, dándose origen de esta manera al fenómeno del poder.

Quisiéramos poner un par de ejemplos para expresar gráficamente estas ideas. En cuanto al proceso que hemos denominado de objetivación, cabe mencionar como caso más típico el del trabajo. ¿Cómo se expresa y se reconoce socialmente el trabajo? Por el producto. Sin embargo, sea que hablemos del trabajo intelectual o del trabajo manual, a nadie escapa que el trabajo es una actividad que vale por sí misma, por el esfuerzo que él representa, por su creatividad. No obstante, la única forma social de apreciarlo es el producto terminado. Y, para tal efecto, poco importa el esfuerzo concreto de quien lo realiza, sus problemas personales, etc. Sólo importa socialmente el producto.

En cuanto al proceso de subjetivación, cabe mencionar como caso típico lo que los sociólogos denominan socialización. Mediante ella, el individuo particular interioriza obliga-

en el plano interno en donde repercute con más patetismo la situación de conflicto social por lo cual nos concentraremos propiamente en esta dirección.

Sin embargo, quisiéramos dejar aclarado cuál es el punto sobre el cual haremos recaer nuestra reflexión. Son muchos los conflictos que a diario se dan en América Latina, cada uno de los cuales tienen sus propios autores y sus propias metas. Por ello, resultaría casi imposible describir cada uno de ellos y, menos todavía, dar una explicación envolvente para todos. Por esta razón; preferimos enfocar el análisis hacia las causas que determinan que estos y otros conflictos suceden en nuestras sociedades, puesto que, tras ellos, existen situaciones que les dan origen o, al menos, permiten que ellos se expresen. De este modo, no ignoramos la existencia real de conflictos en América Latina. Sólo que, en lugar de describirlos uno por uno, preferimos concentrarnos en las situaciones estructurales que les dan origen, es decir en sus causas.

En efecto, una economía insuficiente desde el punto de vista de su crecimiento autosostenido, una estratificación social muy permeable desde el punto de vista de las expectativas pero muy rígida desde el punto de vista de las oportunidades, un sistema de decisiones que se ha caracterizado siempre por su inestabilidad y un sistema cultural que no puede discernir con claridad cuáles son valores propios y cuáles ajenos, constituyen los elementos más importantes que definen, en general, una situación de conflicto. A este cuadro general se le ha caracterizado, por parte de algunos sociólogos, como de "dualismo estructural", esto es, de coexistencia simultánea de estructuras tradicionales y modernas, de valores autóctonos e importados, de sistemas culturales muy diferentes. Incluso se ha llegado a pensar si acaso es posible conceptualizar a América Latina como a una unidad más allá de la artificialidad de los conceptos. A continuación, intentaremos, describir más detalladamente las características de estas ambigüedades estructurales.

La economía latinoamericana sólo puede proporcionar un ingreso per cápita a sus habitantes de sólo 440 dólares en promedio según estudios realizados en 1970. Ahora bien, la distribución del ingreso que hace posible esta cifra ya indicada podía resumirse en el mismo año de la siguiente manera: el 30% de la población con ingresos más bajos tiene un ingreso anual de 73 dólares per cápita; el 50% siguiente de 273 dólares per cápita; el 15% siguiente de 940 dólares y, finalmente, el 5% restante, de 2.815 dólares per cápita. Esta

distribución del ingreso, amén de lo que representa en cuanto a la justicia, da una idea general de la distribución de las ocupaciones en el seno de la sociedad. El 5% correspondiente al nivel más alto de ingresos es 39 veces superior al del 30% más pobre. Para el mismo año de 1970 se pudo observar que el 20% de la población, de más bajos ingresos, alcanzaba una renta promedio anual de sólo 60 dólares.

Si miramos la economía desde el punto de vista del empleo, nos encontramos con el siguiente cuadro; la tasa de desempleo abierto, es decir, sin incluir el llamado desempleo disfrazado, habría aumentado del 5.6 por ciento en 1950, al 11.1 por ciento en 1965 según estudios del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social. Tales cifras, amén de indicarnos en sí mismas una gravísima situación, nos muestran cómo el desarrollo económico programado no ha sido capaz de absorber el crecimiento de la población, sino por el contrario, ha contribuido a aumentar el desempleo. Si consideramos además que el grueso de la población desempleada corresponde a grupos jóvenes de localización urbana, complementaremos la visión respecto de una situación potencialmente muy conflictiva.

Pero, ¿qué sucede con la población ocupada? El porcentaje de la población ocupada en el sector agrícola tradicional es de 65.5% en tanto que la ocupada en el sector intermedio es de 27.7% y en el sector moderno sólo de un 6.8%. La productividad media en la agricultura del sector tradicional es de 205 dólares, en tanto que la productividad media del sector moderno, de 4.830 dólares. (Datos de Cepal para fines de la década del 60). Si se mira el conjunto de las cifras que hemos indicado, no es fácil ignorar que la mayor parte de la población latinoamericana, o es desempleada o bien tiene acceso sólo a empleos mínimos de subsistencia.

A la situación descrita habría que agregar el marco inflacionario que es común a las economías latinoamericanas. Una elevada tasa inflacionaria ha sido una característica com-partida de nuestros países desde el momento en que éstos iniciaron su industrialización. No quisiéramos destacar, respecto de ella, su efecto en el crecimiento o estancamiento de la economía, problema de una discusión más técnica, sino comprobar cómo la tasa inflacionaria afecta de manera muy desigual a los diferentes sectores de la población. En efecto, el impacto más dramático de la inflación se produce en los sectores que viven de una remuneración fija, es decir, empleados y obreros. Especialmente grave es dicho impacto en los rubros de

salud y vivienda, pero más grave aún en la alimentación, contribuyendo de este modo a un persistente deterioro de los niveles de vida de la población de más bajos ingresos.

Los datos económicos que presentamos no pretenden hacer una descripción exhaustiva del estancamiento, sino sólo mostrar gráficamente que la distribución del ingreso en América Latina y la distribución de las ocupaciones o desocupaciones lleva implícita una situación típicamente conflictiva, real o potencialmente.

No obstante, al fenómeno ya descrito se agrega otro derivado en parte de aquél y que contribuye a agravarlo. Nos referimos al problema de los "enclaves" de desarrollo y a la migración que hacia ellos se da por parte de la población ubicada fuera del enclave. En efecto, los sectores económicos más desarrollados ejercen como es obvio, una poderosa atracción sobre el resto de la población por el nivel de las remuneraciones y las oportunidades de empleo. Pero el enclave no puede absorber todo el peso de la migración estableciéndose, de este modo, un verdadero "cordón" de miseria en torno a ellos. Este fenómeno ha sido profusamente estudiado en relación a las zonas urbanas, en donde puede apreciarse con toda claridad. Sin embargo, quisiéramos destacar dos consecuencias importantes al respecto. Por una parte las ciudades deben enfrentar problemas insolubles en relación a la vivienda, la salud y los servicios comunitarios en general. En 1972, el boletín económico de América Latina editado por las Naciones Unidas, anotaba que el promedio de viviendas con disponibilidad de agua potable para América Latina, es de 32.2, siendo las medidas límites, 68.0 para Venezuela y 3.1 para Haití. El mismo boletín anotaba que respecto, a la salud, el promedio de habitantes por cama de hospital para América Latina es de 422.7 siendo las medidas límites 158 habitantes por cama de hospital en Uruguay y 1.400 en Haití. Repetimos que estas cifras no pretenden describir el fenómeno en toda su magnitud, sino solamente mostrar gráficamente una situación conflictiva.

Decíamos que, por una parte, la ciudad no puede enfrentar con éxito la superación de los problemas de servicios comunitarios, salud y vivienda. Pero hay un segundo problema, tal vez más importante que el anterior, a saber, que el desarrollo de los enclaves es excluyente. Con esto queremos decir que la única forma que el enclave logre un cierto nivel de desarrollo económico es expulsando cada vez más a las personas y actividades de situación más precaria y que han logrado integrarse a él, aunque sólo parcialmente. Este fenómeno

se ve con claridad en lo que los economistas llaman la intensidad del capital y el nivel de la tecnología. En dos palabras podemos decir que la tecnología que ocupa el enclave para su desarrollo es incompatible con un alto uso de la mano de obra, lo cual significa que el sector industrial de mayor tasa de desarrollo sólo admite poco personal y de muy alto nivel de capacitación. En otras palabras, no se trata sólo de que el enclave sea poco permeable o impermeable respecto de las necesidades del sector más tradicional, sino que aún más, expulsa continuamente a un grupo importante de actividades al nivel puramente de subsistencia. Por ello se da en América Latina las condiciones óptimas para la formación de monopolios en prácticamente todos los rubros de la producción industrial. Pero si a esta situación descrita, agregamos además lo que ya habíamos indicado respecto a la distribución del ingreso, podemos concluir que el enclave no sólo es excluyente en razón de la tecnología que utiliza para su crecimiento, sino que orienta su producción sólo hacia el consumo de los sectores de altos ingresos que es el único que, puede respaldar dicho crecimiento. Esta orientación de la economía hacia la producción de bienes finales para la minoría de altos ingresos, no es tanto un problema de valores de los empresarios, como podría aparecer a primera vista, sino que es la consecuencia lógica de la racionalidad de este tipo de organización industrial.

No obstante, los enclaves, no pueden mirarse únicamente como un fenómeno de naturaleza económica, o socio-económica. Tienen también otras dimensiones que quisiéramos destacar. Nos referimos especialmente a la estratificación y al marco cultural. Respecto de la estratificación, el fenómeno que nos parece más importante destacar es el poderoso crecimiento de los estratos medios especialmente en torno a actividades de servicios tanto en el Estado como en el sector privado. Muchas veces se ha comparado a los sectores medios latinoamericanos con aquellos de los países desarrollados. Aunque pudieran existir numerosos puntos de coincidencia entre unos y otros, en conjunto, nos parece que son de una naturaleza enteramente diferente. En especial, llama la atención en nuestra sociedad la absoluta desproporción que se observa entre las expectativas y las oportunidades de dichos sectores. En efecto, desde un punto de vista económico y en especial, en relación al ingreso mensual, un obrero calificado está muy por encima de un empleado medio de la administración pública o privada. Sin embargo, no ocurre lo mismo frente a las expectativas de consumo y de movilidad. En este punto, los

sectores medios desarrollan aspiraciones que no tienen ni siquiera una remota relación con su situación de ingresos. Numerosísimos ejemplos podrían dar testimonio de esta afirmación que es ya casi evidente para el propio sentido común. ¿Qué consecuencias podrían anotarse a partir de esta comprobación respecto del tema que nos interesa? Pensamos que esta situación es de un alto grado de conflictividad. Algunos han afirmado respecto de las clases medias que ellas constituyen una especie de garantía para la estabilidad política y económica de los países del continente. Sin embargo, es fácil observar lo contrario. Lo que ha sucedido más bien es que en los últimos cincuenta años, la mayoría de los movimientos, políticos o no, que se han disputado el control de la sociedad se han dado por cierto con diferentes grupos, pero siendo alianzas por cierto con diferentes grupos, pero siendo determinante la acción y resolución de dichos sectores, cualquiera que fuera el signo ideológico bajo el cual actuaban.

Pero la importancia de los sectores medios habría que verla también en otro sentido. Como el mayor número de los sectores medios que, sustentan económicamente en el sector de servicios y como, además, la mayor parte de las economías latinoamericanas son mono-exportadoras de materias primas, el Estado y su control ha sido uno de los principales instrumentos de la clase media para lograr su desarrollo y expansión. No es difícil imaginar, en consecuencia, el enorme potencial conflictivo de esta situación puesto que el control del Estado no se relaciona tanto con las oportunidades, sino con las expectativas y como, por supuesto, los recursos son limitados se produce la frustración correspondiente, la inestabilidad política y finalmente, la circulación de las élites en el poder, que reproducen una y otra vez el mismo fenómeno.

Sería, interesante agregar, sin embargo, que la situación descrita no sólo afecta al conflicto político, sino que prácticamente a todos los tipos de conflictos sociales que distinguimos en las primeras páginas. Asociados al estado se dan también los conflictos reivindicativos pues, aunque puedan generarse en un nivel restringido y específico de la actividad económica generan expectativas o alientan las expectativas de otros sectores generalizándose rápidamente a gran parte de la sociedad. Quisiéramos hacer especial mención en este punto a los conflictos del sector educacional ya que ellos representan, tal vez de la manera más típica, la mentalidad de clase media latinoamericana y el crecimiento autosostenido de las expectativas de dichos sectores.

En efecto, existe una, situación inicial de desigualdad en la distribución de la educación en América Latina. En 1969 el porcentaje de analfabetismo alcanzó una puntuación media de 35.65, cifra que posee un rango de variación que va desde 8.6 en Argentina hasta 81.2 en Haití. No obstante, en América Latina sólo un 2.8% del gasto público como porcentaje del ingreso nacional, es invertido en educación. Si agregamos además que el número promedio de graduados universitarios por cada 100.000 habitantes, por año, es de 24.8, podemos tener una idea de la magnitud del problema educacional. Sin embargo, uno de los grandes problemas que subsisten en América Latina es el de educación ¿para qué? Descartemos desde luego el problema del analfabetismo puesto que éste podría ser considerado como una de las necesidades más básicas para la transmisión e incorporación a la cultura y, por lo demás, como se ha podido ver en las cifras mostradas, afecta de muy distinta manera a los diferentes países del continente. El resto de la educación, como lo han demostrado numerosos estudios tiene en la deserción uno de sus principales problemas. Fundamentalmente ello se debe a que la educación otorgada no sirve para proveer oportunidades económicas concretas dentro del enclave, sino sólo para desarrollar las expectativas. Gran parte de la educación es en Latinoamérica, desde un punto de vista económico, improductiva e inútil. Sin embargo, cada día aumenta el número de postulantes a las universidades sin que éstas, expandiendo sus matriculas en los montos que ya lo han hecho, puedan absorber dicha demanda en forma razonable. ¿A qué se debe esta presión universitaria? ¿a la necesidad económica del país o de la región, ¿al culto de la ciencia y de las artes por estar esta vocación profundamente arraigada en nuestra cultura? No, sencillamente porque la universidad representa una expectativa muy desarrollada en los sectores medios y que, por lo mismo, puede darle a éstos, oportunidades de control sobre el Estado, sobre la administración, o bien, lograr una ocupación bien remunerada en la propia universidad, en organismos internacionales o en el extranjero, procedimiento bastante frecuente éste último en nuestro medio. Los conflictos estudiantiles y los procesos de reforma de las universidades, realizados en forma continua y permanente han demostrado que la orientación básica de la enseñanza no ha variado, sino que se han adaptado a la circulación de las élites en el poder, tanto de las universidades mismas, como de la sociedad en general.

La situación de estratificación que hemos descrito repercute directamente también en otras clases de conflictos que mencionábamos anteriormente, a saber, los que denominamos

anómicos propiamente tal. En efecto, este tipo de conflictos se da en forma individual o colectiva cuando la valoración social ha enfatizado un fin y sin embargo no ha hecho lo mismo como los medios correspondientes o viceversa. La desproporción entre expectativas y oportunidades corresponde precisamente a esta inconsistencia entre medios y fines. Frente a tal inconsistencia pueden darse muchas formas de adaptación por parte de los individuos o grupos, cada una de ellas más o menos conflictiva mientras no se supera la inconsistencia de fondo. Sólo a vía de ejemplo, es interesante destacar que una de las formas más típicas de adaptación de los sectores medios a esta inconsistencia entre oportunidades y expectativas, es el desarrollo de una conducta marcadamente verbalista, la cual soluciona en el plano de la palabra y el discurso lo que no puede hacer en la acción instrumental. Tal conducta no sólo se expresa en el plano político, sino prácticamente en todos los niveles de vida y de actividad social. Esta conducta tiene aspectos tanto funcionales como disfuncionales. Entre los primeros, podemos destacar la capacidad de negociación que ella representa sin tener que recurrir a presiones de hecho (piénsese como contraparte el enorme papel que ha jugado el gangsterismo en el desarrollo económico norteamericano como forma de "negociar" los conflictos, problema relativamente desconocido en nuestro medio). Entre los segundos podemos destacar la artificialidad de muchos conflictos que producen tensiones y enfrentamientos sin ninguna base significativa de sustentación.

En efecto, este último es de gran importancia y no deja de tener, en ocasiones, también ciertos rasgos funcionales. La conducta verbalista que mencionamos produce, entre otras cosas, una verdadera capacidad de traspaso de los conflictos, esto es, conflictos surgidos en forma restringida y por causas específicas en un ámbito determinado se generalizan a otras áreas o, incluso, cambian el foco de interés una vez constituidos desplazándose hacia otras áreas y hacia otras metas. Tal desplazamiento corresponde, por parte del sistema, a una forma de lograr el control sobre la situación. No obstante, para ello, debe pagarse habitualmente el costo de su mayor variedad y de su mayor duración. Con todo, el resultado final, a través de este mecanismo de traspaso que es la conducta verbal, no se logra solucionar la causa o raíz del conflicto, sino sólo su manifestación o efecto. Como botón de muestra, baste recordar los conflictos estudiantiles en el seno de las universidades los que desplazaron prontamente sus objetivos de un cambio en la estructura de valores del quehacer académico

hacia el mero cambio de algunas de sus formas de organización institucional.

Es bastante frecuente, en consecuencia, encontrarse con una cantidad de reformas perfectamente diseñadas y formuladas pero que, por desplazamiento de objetivos u otras causas del mismo tipo, jamás se llevaron a efecto, todo lo cual aumenta considerablemente el círculo vicioso. Agréguese a esto el débil sindicalismo latinoamericano y se tendrá un cuadro bastante realista del efecto de esta conducta verbal.

Respecto al conflicto de roles y a la inconsistencia de status podemos decir que se producen con mucha frecuencia cuando existe en la base una situación conflictiva de tipo anímico. En efecto, roles definidos como de autoridad pero sin ningún poder, el cultivo de las relaciones informales y de "clientela" para la obtención de objetivos dentro, sin embargo, de un marco burocrático formal y otros fenómenos del mismo tipo, nos ponen a diario ante situaciones que hacen que, a nivel individual, se produzcan las tensiones que hemos mencionado respecto a los roles y status.

Podría decirse muchísimo sobre el particular, pero no lo permite la extensión de este "paper". Sólo mencionaremos que gran parte de estas situaciones se dan en el marco de instituciones que, sometidas a un proceso de cambio de valores, no son capaces de asimilar con igual rapidez a todos ellos, generándose una coexistencia conflictiva de valores distintos o antagónicos. Esta situación conduce a problemas de adaptabilidad de las personas con la institución y de ésta con todo el sistema institucional, dando origen así a los conflictos del tipo que mencionábamos precedentemente.

Podría objetárenos también poner demasiado énfasis en los problemas relativos a los sectores medios en desmedro de los otros sectores. Ello es efectivo, pero requeriría de un trabajo de otras dimensiones. Aquí únicamente hemos pretendido ilustrar algunas de las situaciones conflictivas generadas por una situación de subdesarrollo. Con todo, quisiéramos hacer notar que, a nuestro juicio, los sectores medios ocupan en Latinoamérica un papel estratégico y son muy pocos los conflictos que directa o indirectamente no se encuentran entrelazados a ellos.

Hay todavía un último aspecto que quisiéramos abordar y que resume, en buena medida, la situación general de conflicto que hemos venido discutiendo. A nuestro juicio, una de las razones más claras que explican la situación de subdesarrollo y su subsecuente secuela conflictiva ha sido la incapaci-

dad histórica que han tenido las sociedades latinoamericanas de constituir un grupo dirigente con una cultura y valores propios que le permita legitimarse ante la sociedad de manera estable y acumulativa. En efecto, gran parte de la desproporción entre expectativas y oportunidades que hemos descrito se ha debido a la importación de modelos culturales extranjeros, especialmente de países desarrollados en desmedro de una búsqueda y desarrollo de una cultura propia de la región. Evidentemente este fenómeno tiene raíces históricas bastante profundas, pero salvo un principio de cambio que se ha notado el último decenio, hasta la fecha se mantiene en toda su magnitud. Es escaso el pensamiento latinoamericano en cuanto a la sociología, la economía, la teología, los medios de comunicación, la política. Gran parte de nuestra actividad en estos campos ha sido la de traductores y adaptadores de modelos importados. ¿Cuál es la consecuencia? Precisamente la carencia de un grupo (cualquiera que éste sea) con legitimación compartida por la sociedad y por su "ethos" cultural. Este fenómeno unido al crecimiento del Estado y a su papel en la economía es uno de los factores más importantes de las continuas crisis de autoridad y de poder que viven nuestras sociedades. Por ello, cada cierto tiempo es imposible evitar los vacíos de autoridad, lo cual trae como consecuencia el advenimiento de regímenes autoritarios, no habiendo país en el continente que haya escapado a esta realidad. Mas, cuando hablamos de grupo dirigente no nos referimos sólo a las autoridades del Estado, sino a todos los cargos que signifiquen una orientación y una decisión respecto de los problemas o actividades específicas que les toque resolver. La carencia de esta autoridad legitimada en los valores regionales hace que no exista instancia de superación de los conflictos de modo tal que tras su aparente resolución, siempre queda el germen del próximo.

La razón antes expuesta explica que, en la mayoría de los casos, estos gobiernos autoritarios que se imponen en la región tienden por su propia dinámica a alguna forma de totalitarismo. En efecto, al enfrentar un vacío objetivo de poder, pero, sin constituir ellos, a su vez, una alternativa legitimada de solución de los problemas de fondo, sólo pueden inhibirse las manifestaciones de los conflictos debe acentuarse cada vez más y, con ello, el autoritarismo inicial se transforma progresivamente en un sistema completo de represión en que ya no basta que ésta se ejerza sobre las manifestaciones conflictivas por incipientes que éstas pudieran parecer, sino que se extiende también a la anticipación de toda eventual manifestación de conflicto.

Por todo lo dicho, en términos sociológicos diríamos que los conflictos en América Latina no se resuelven, sino que pasan permanentemente de un estado de latencia a uno manifiesto y nuevamente a uno de latencia hasta que nuevas circunstancias lo traigan otra vez a la superficie.

Para finalizar, quisiéramos decir dos palabras respecto a las funciones del conflicto social en general. Muchas veces se oye hablar del conflicto como algo negativo que es preciso erradicar. Nadie podría discutir que el conflicto tiene costos y, a veces, denigrantes para la condición humana. Mas, como dijimos al comienzo, el conflicto no sólo es un hecho empírico universal, sino que además la sociedad se vale de ellos para lograr su equilibrio. Lo único que una sociedad puede hacer es regularlos, esto es, crear las instancias de resolución correspondientes. Sin embargo, requisito para ello es que dicha instancia debe ser legítima para todas las partes y no para una sola. Ello obliga a que una instancia de ese tipo sólo puede darse profundamente arraigada en los valores culturales de un pueblo, no jurídicamente entendido, sino antropológicamente visto.

Con todo, en cuanto el conflicto es resorte para el logro del equilibrio general, siempre es eficaz desde algún punto de vista. Es evidente que el equilibrio así logrado es siempre precario, pero no hay que olvidar que es el único a que puede aspirar con realismo la sociedad humana.

ANEXO

Hemos seleccionado un conjunto de descriptores respecto de la situación general de América Latina, con el propósito de avalar con cifras algunas de las afirmaciones que se hacen en el texto. Por cierto que podrían agregarse otros. Sólo hemos puesto algunos de los que consideramos más relevantes.

TABLA 1: Algunos datos generales para América Latina. (Fuente: CEPAL y Prebisch).

| | |
|---|---------|
| Población total (en millones de habitantes) | 267.370 |
| Porcentaje de población urbana 1970 | 0.45 |
| Porcentaje de población rural 1970 | 0.55 |
| Porcentaje población marginal sobre población urbana 1969 | 0.25 |
| Porcentaje de población total en áreas metropolitanas | 0.29 |
| Número de dependientes cada 100 habitantes | 90 |
| Ingreso per cápita 1967 (en dólares) | 422 |

TABLA 2: Algunos indicadores de educación para América Latina. (Fuente: CEPAL, 1965) (se utilizan datos de USA, con fines únicamente comparativos).

| Indicadores | USA | AMLAT |
|--|-----|-------|
| Alfabetismo (en porcentajes) | 98 | 69 |
| Estudiantes primarios en población de 5 - 14 años (en porcentajes) | 81 | 54 |
| Estudiantes secundarios en población 15 - 19 años (en porcentajes) | 100 | 26 |
| Estudiantes en población 5 - 19 años (en porcentajes) | 87 | 47 |
| % gasto público en educación | — | 0.20 |

TABLA 3: Algunos indicadores de salud para América Latina (fuente: CEPAL 1966-67) (se utilizan datos de USA, con fines únicamente comparativos).

| Indicadores | USA | AMLAT |
|---|------|-------|
| Expectativas de vida al nacer (años) | 71 | 59 |
| Mortalidad infantil cada 100.000 habitantes ... | 22 | 79 |
| Camas de hospital cada 100.000 habitantes ... | 840 | 300 |
| Cantidad de habitantes por médico | 650 | 1750 |
| Consumo de calorías per cápita | 3200 | 2550 |

TABLA 4: Muertes por enfermedades en América Latina, comparada con datos de Norte América (fuente: CEPAL, 1964, 1966).

| Enfermedades | Nº de muertos (en miles) | % del total de muertos | % de cada 100.000 hab. |
|--|--------------------------|------------------------|------------------------|
| N. A. Enfermedades parasitarias e infecciosas | | | |
| A. L. | 19.758 | 1.0 | |
| N. A. Enfermedades gastrointestinales ... | 127.330 | 9.75 | |
| A. L. | 8.928 | 0.5 | |
| N. A. Tuberculosis ... | 11.297 | 8.6 | |
| A. L. | | | 3.8 |
| N. A. Tos ferina | | | 23.85 |
| A. L. | | | 0.0 |
| N. A. Sarampión | | | 12.1 |
| A. L. | | | 0.2 |
| A. L. | | | 14.8 |

TABLA 5: Distribución del ingreso de acuerdo a grupos de ingreso (fuente: CEPAL, 1970).

| Grupos de Ingreso | % Total de Ingreso | Ingreso Per Cápita (en US\$) |
|-------------------|--------------------|------------------------------|
| 20% más bajo | 3.5 | 68 |
| 30% siguiente | 10.5 | 133 |
| 30% siguiente | 25.4 | 322 |
| 15% siguiente | 29.1 | 740 |
| 5% más alto | 31.5 | 2.400 |

TABLA 6: Distribución del ingreso por grupos de ingreso para América Latina y USA.

| Grupos de Ingreso | % del Ingreso Total América Latina | USA |
|--------------------|------------------------------------|------|
| 20% más bajo | 3.1 | 4.6 |
| 30% bajo la media | 10.3 | 18.8 |
| 30% sobre la media | 24.1 | 31.1 |
| 15% siguiente | 29.2 | 25.5 |
| 5% más alto | 33.4 | 20.0 |

TABLA 7: Estructura del Producto Interno por sectores económicos. (En porcentajes). (Fuente: CEPAL).

| Sectores | 1960 | 1968 |
|------------------------------------|-------|-------|
| Agricultura, maderas y pesca | 22 % | 19.6% |
| Minería y petróleo | 4.6% | 4.3% |
| Manufacturas | 22.3% | 24.9% |
| Construcción | 3.4% | 3.5% |
| Electricidad, gas y agua | 1.4% | 1.9% |
| Transporte y comunicaciones | 6.3% | 6.4% |
| Comercio y finanzas | 18.4% | 19.0% |
| Otros servicios | 21.6% | 20.4% |

TABLA 8: Producto y empleo estimado para América Latina, por sectores. (Fuente: CEPAL, 1965).

| Sector | Producto doméstico (millones de dólares) | Fuerza de trabajo (miles) | Producto por empleado (dólares p/c) |
|---------------------------|--|---------------------------|-------------------------------------|
| Agricultura y pesca | 19.348 | 35.499 | 545 |
| Minería y Canteras | 4.279 | 743 | 5.760 |
| Manufacturas | 20.031 | 12.048 | 1.663 |
| Construcción | 2.869 | 3.706 | 777 |
| Servicios básicos | 6.731 | 4.185 | 1.608 |
| Otros servicios | 35.398 | 20.705 | 1.709 |
| TOTAL | 88.647 | 76.886 | 12.062 |

TABLA 9: Distribución de la fuerza de trabajo en América Latina. (Fuente: Prebisch, 1970).

| | % sobre el total de la fuerza de trabajo | | % sobre el total de empleados en no agricultura | |
|------|--|----------------|---|-----------|
| | Agricultura | No Agricultura | Industria | Servicios |
| 1950 | 50.2 | 49.8 | 35.0 | 65.0 |
| 1965 | 43.1 | 56.9 | 31.8 | 68.2 |

TABLA 10: Desocupación estimada como porcentaje de la población económicamente activa en cada sector, para América Latina. (Fuente: CEPAL, 1970).

| Grupo | % desocupación |
|---|----------------|
| Sector industrial | 15.6% |
| Sector agrícola | 27.7% |
| Sector comercio, finanzas y otros | 32.0% |
| AMERICA LATINA | 40.0% |

TABLA 11: Porcentaje total de algunas inversiones directas de Estados Unidos en América Latina, por sectores.

| | Minería y fundición % | Petróleo % | Manufacturas % | Transp. y servicios % | Comercio % |
|------|-----------------------|------------|----------------|-----------------------|------------|
| 1950 | 13 | 29 | 16 | 22 | 5 |
| 1960 | 13 | 36 | 17 | — | 7 |
| 1970 | 11.5 | 26.4 | 34.9 | 5.3 | 11.2 |

LA IGLESIA Y EL SISTEMA DE LA SEGURIDAD NACIONAL

P. JOSE COMBLIN

En 1947 los Estados Unidos de América se dieron por el "National Security Act" dos instituciones políticas nuevas que iban a configurar un tipo nuevo de Estado, y, a la larga, un nuevo tipo de sociedad. A la vez nacieron el Consejo Nacional de Seguridad ("National Security Council") y la Agencia Nacional de Información ("Central Information Agency", vulgo CIA). El primero operó un cambio radical en el equilibrio de los poderes; tomó siempre más todas las iniciativas y toda la responsabilidad en materia de defensa y política exterior; se independizó siempre más del control del Congreso, haciendo que el Congreso esté siempre más colocado ante hechos consumados. A su lado, la CIA es un órgano de control de la vida de la Nación, que conquistó el derecho de penetrar siempre más en los secretos de la vida de los ciudadanos y sus asociaciones casi sin restricción. El examen que el Congreso inició en mayo de 1975 constituye una reacción del tradicional concepto democrático tal como fue definido en la Constitución americana. En pocos años una institución como la CIA sería capaz de quitarle a la Constitución todo su contenido de protección de los derechos individuales. En estos últimos tiempos, el Congreso reaccionó con vigor contra las dos instituciones de la seguridad nacional: contra el Consejo Nacional de Seguridad que lanzó al pueblo americano en las locas y criminosas aventuras de la Indochina, contra la CIA cuyos escándalos se multiplicaron hasta el punto de ejercer un chantaje continuo.

Pero no queremos examinar el juego de esas instituciones en los Estados Unidos. Lo que nos interesa son las repercusiones que han tenido en América Latina. Pues, sobre todo, desde 1964, las naciones latinoamericanas empezaron un proceso de

imitación. Anteriormente ellas podían tener un Consejo Nacional de Seguridad. Este no ejercía ningún papel especial. En 1964, en Brasil, el Consejo Nacional de Seguridad conquista el lugar de órgano supremo de la nación al lado del presidente. En 1966 sucede lo mismo en la Argentina. Desde entonces otras naciones siguieron el mismo camino, sobre todo en el Cono Sur. Al asumir el poder, las fuerzas armadas instalaron al Consejo Nacional de Seguridad a la cumbre del Estado y crearon un equivalente de la CIA (SNI en Brasil, DINA en Chile, etc.). La novedad es que el Consejo Nacional de Seguridad no encuentra ninguna limitación en un Congreso. Su poder es absoluto. Tampoco los servicios de información pueden ser cuestionados por un Congreso: su poder es absoluto igualmente; ellos no se encuentran con ninguna barrera judicial; han suprimido por su sola presencia el Estado de derecho. Por lo tanto, en América Latina las dos instituciones imitadas de los Estados Unidos han podido hacer una carrera que no les permitieron en su lugar de origen. Ellas son actualmente las dos columnas del Estado.

Esas instituciones necesitan una ideología y la han recibido. Aunque pueda parecer relativamente pobre desde el punto de vista de la filosofía tradicional, su poder de convicción es grande y no podemos ignorarla bajo el pretexto de su débil valor filosófico.

La ideología de la seguridad nacional es una nueva teoría del Estado y de la sociedad. Aunque esa teoría sea poco elaborada hasta ahora, ella envuelve virtualmente todas las actividades sociales de la nación, más aún, todas las actividades individuales. Ella confiesa su significado a la totalidad de la existencia. Excluye la interferencia de cualquier otra filosofía en la vida social o privada. No es compatible con las demás filosofías, aunque éstas estén mucho más elaboradas.

Queremos estudiar aquí brevemente esa ideología, dejando de lado el sistema institucional que encuentra en ella su legitimación. Y queremos también juzgarla desde el punto de vista cristiano.

Sabemos por experiencia que muchos cristianos no saben percibir el significado y el alcance de lo que está sucediendo en su nación por falta de conocer el sistema de la seguridad nacional.

Como todas las ideologías, la teoría de la seguridad nacional se pretende científica e invoca a su favor las conclusiones de diversas ciencias. De hecho, en todas las ideologías existen ciertos elementos de conocimiento científico. Si las ideolo-

gías no partieran de ciertas realidades sociales, nunca lograrían manipular a los hombres reales, ni dirigir una sociedad. Pero, las ideologías envuelven esos conocimientos científicos en medio de prejuicios irracionales. Además, ellas seleccionan los hechos y edifican a partir de algunos conocimientos fragmentarios una construcción muy simple y simplificante, a la que dan un aspecto riguroso por el rigor de la deducción lógica, y un alcance de conocimiento de la totalidad que no merecen de ninguna manera. Para la gente más sencilla o los semi-intelectuales, las ideologías parecen siempre más científicas que las mismas ciencias, porque esas personas confunden la ciencia con la lógica de las construcciones conceptuales. Cuando el raciocinio parece muy lógico, ellas tienen la impresión de ciencia. En realidad, las ciencias humanas pocas veces pueden proponer construcciones muy lógicas, si quieren permanecer fieles a la observación de los hechos.

La ideología de la seguridad nacional tiene sus ciencias privilegiadas, elevadas al nivel de ciencias universales y englobantes: la geopolítica y la estrategia.

Por otro lado, sabemos que las ciencias humanas son en sí mismas ideológicas, hasta cierto punto, en el sentido de que todas parten de una concepción previa del hombre, de la que difícilmente se liberan. Esa concepción implícita y normalmente inconsciente influye en la misma selección del objeto para estudiarse, en la percepción de los hechos y en la misma metodología que incluye un cierto juicio de valor y un cierto proyecto para el futuro del hombre. No conviene insistir aquí en ese aspecto que conoce muy bien la actual crítica de las ciencias.

Ahora bien, lo que queríamos decir, es que la geopolítica y la estrategia son ciencias eminentemente ideológicas, más que lo común de las ciencias humanas, como lo podremos comprobar inmediatamente. Por lo tanto, esas ciencias merecen un examen particularmente atento de sus opciones filosóficas implícitas y su concepción previa del hombre.

GEOPOLITICA

1. Definición

Todos los autores notan la dificultad de la tarea de definir la geopolítica. Por eso las definiciones son innumerables *. La geopolítica se ubica en medio entre la geografía y la política. En general, los autores tratan de darle una definición que haga

aparecer un carácter de objetividad científica, o sea desinteresada, como conviene a todas las ciencias. Tratan de ocultar su carácter de programa político. En realidad, la geopolítica nunca ha sido algo más que la justificación de determinado programa político juntamente con los datos útiles al cumplimiento de ese programa a partir de la geografía. O sea, la geopolítica es la utilización de la geografía en vista de determinado programa político que vamos a definir.

El objeto de la geopolítica son los Estados considerados como centros de poder situados geográficamente, condicionados por su situación y entregados a una competencia permanente. Cada Estado es un dinamismo de poder que trata de defenderse contra los demás Estados y de buscar la mayor expansión posible dentro de su condición geográfica. Puede decirse que la geopolítica estudia el poder máximo posible del Estado en un momento determinado.

"Es la conciencia que estudia cuál es la influencia ejercida por los factores geográficos e históricos en la vida y evolución de los Estados, a fin de extraer conclusiones de carácter político. Sirve de guía al estadista en la conducción de la política interna y externa del Estado y orienta al militar en la preparación de la defensa nacional y en la conducción estratégica al facilitar la previsión de futuro, y establecer la forma en que pueden ser alcanzados los objetivos y, en consecuencia, deducir las medidas para la conducción política o estratégica más conveniente".

Citemos también una definición clásica, la del Instituto de Geopolítica de Múnique que tuvo un papel relevante entre 1923 y 1932 en la preparación a la ascensión del nazismo: "La geopolítica es la ciencia de las relaciones de la tierra con los procesos políticos. Está basada en los amplios fundamentos de la geografía, especialmente de la geografía política, que es la ciencia del organismo político en el espacio y, al mismo tiempo, de su estructura. Además, la geopolítica proporciona las armas para la acción política y directrices para la vida política en su conjunto".

"En esa forma la geopolítica se convierte en un arte, el arte de guiar la política práctica. La geopolítica es la conciencia geográfica del Estado". Una fórmula más breve es la siguiente: "La geopolítica es la teoría del Estado como organismo geográfico". Además esta última definición es insuficiente: pues conviene determinar mejor: "como organismo dominador de espacio". El Estado no ocupa el espacio en el sentido de "estar

presente en el espacio", sino en el sentido de "dominar el espacio". Así estamos llevados a examinar los conceptos básicos de la geopolítica.

2. Conceptos Básicos

El concepto fundamental de la geopolítica es el del Estado. El Estado de la geopolítica es un organismo, un ser grande, un "superser", que tiene su vida propia, nace, crece y muere como todos los organismos. Los autores adoptan la noción de base del fundador reconocido por todos, el sueco Rudolf Kjellén en su obra "El Estado como Organismo" (Staten Som Liftsform, Uppsala, 1916). Según Kjellén, el Estado es un individuo con su vida propia, su carácter particular, su modo de actuar, su mundo de sentimientos y aspiraciones, en lucha y competencia con otros individuos semejantes. Al Estado se atribuyen todas las cualidades humanas del pueblo. El pueblo se identifica con la Nación y la Nación con el Estado, y finalmente el Estado con su voluntad de ser, su interés individual, su poder "personal".

En ese organicismo, como lo nota el general Golberry, representante máximo de la geopolítica brasileña, se encuentran reunidos y sintetizados el organicismo de Herder, el idealismo de Hegel, el estatismo de Fichte y el nacionalismo económico de List: en fin, todos los demonios del idealismo alemán.

Ese concepto de Estado representa un proyecto político. Pero la geopolítica lo adopta como punto de partida de su "ciencia". Pues el objeto de investigación es justamente la posibilidad de realización y desarrollo de ese proyecto de Estado. Por supuesto, al hablar del Estado en esa forma, la geopolítica no habla de una pura ficción o una pura proyección en el futuro. Hay en distintos lugares del mundo realizaciones o ensayos de tal Estado. Sin embargo, una ciencia que tome ese Estado por objeto, no puede no ser instrumento de propaganda y de política en vista de promoverlo.

¿Cuáles son los elementos constitutivos del Estado? Son tres: "Un territorio, una masa humana o población y la soberanía". Los primeros dos responden a lo que la escolástica llamaba el objeto material. Lo formal del Estado es la soberanía. Territorio y población son los recursos al servicio de la soberanía. La soberanía es el dominio absoluto que permite al Estado utilizar en forma exclusiva y total los recursos de un territorio y una población. Para mantener su soberanía, el Estado dispone de un atributo fundamental que permite definirlo

formalmente: el poder. El poder se escribe normalmente con mayúscula. El Poder es la palabra mágica que nombra la realidad fascinante, objeto de la geopolítica. Pues, la geopolítica es la ciencia de los poderes nacionales, sus luchas, su historia, sus posibilidades".

El Poder es la capacidad que tiene el Estado para imponer su voluntad. En el orden interno, el Poder es la capacidad de dominar la población para hacer de ella el agente ejecutivo de la voluntad del Estado". El Poder externo es la capacidad de hacer valer su voluntad para los objetivos nacionales a las demás naciones.

La historia de la geopolítica es un himno al Poder. He aquí algunas citas de Kjellén: "Toda la vida civilizada descansa en última instancia sobre el poder. La lucha es uno de los aspectos fundamentales de la vida y, como tal, es un elemento de toda relación entre individuos, grupos o Estados. En la sociedad internacional se permiten todas las formas de coerción, inclusive las guerras de destrucción. Esto significa que la lucha por el poder se identifica con la lucha por la supervivencia y, por eso, el mejoramiento de las posiciones relativas de poder conviértese por ello en designio primordial de la política interior y exterior de los Estados". "En un mundo así los Estados pueden sobrevivir únicamente a costa de consagrarse a una política de poder".

Si el Estado es un organismo, no es sorprendente que tienda a crecer. Crecer es la ley de la vida. "Intereses, prejuicios, instintos y, sobre todo, el instinto de conservación, la voluntad de crecer, la voluntad de vivir y la voluntad de poder determinan la vida de las naciones".

Por consiguiente el Estado tiende a conquistar todo el espacio necesario a su seguridad y al desarrollo de sus actividades: de allí el nuevo concepto fundamental de "espacio vital" (Lebensraum). La conquista del espacio vital es una ley de la geopolítica. Podemos, incluso, decir que la geopolítica tendrá como contenido concreto las leyes de la expansión del Estado; es la ciencia de las leyes de la conquista del espacio vital. Los autores enumeran esas leyes, tales como son las leyes de Ratzel, Maull, Hennig, Körholz". He aquí dos ejemplares de esas leyes: "Todos los Estados tienen necesidad de extender cada vez más sus fronteras que es una tendencia o ansia de expansión". "El impulso orientado a extender su espacio es una de las cualidades elementales y más absolutas de todo Estado capaz de existir".

Tal ciencia estudia lo que de hecho sucedió en el expansionismo de ciertos imperios y Estados. Pero de ninguna manera representa la ciencia de un objeto que debe existir. Es una ciencia como la tortura puede ser una ciencia, parte de la traumatología o la patología. Es una ciencia cuya existencia supone un desorden y un mal, la ciencia de un mal que no es necesario. La mafia también puede constituir un conjunto de métodos y fundar una ciencia de ese tipo.

Además, la geopolítica nació y creció en el contexto del pangermanismo. Su fundador sueco era fervoroso partidario de una Gran Alemania. Sus teorías se desarrollaron sobre todo en la Escuela de Múnich, de la que se conocen las vinculaciones con el nazismo en su fase ascensional. Sus escritos recogieron las especulaciones de los soñadores pangermanistas del siglo XIX. Fuera de Alemania, la geopolítica fue cultivada por los norteamericanos que junto con el presidente Theodoro Roosevelt lanzaban las bases de un imperialismo americano; se cita principalmente al almirante Alfred T. Mahan; en Inglaterra, la geopolítica es conocida por Sir Halford Mackinder, teórico del imperio británico. Pero la geopolítica adquirió fama y prestigio sobre todo en los Estados Unidos a partir de la guerra fría al proporcionar al sistema militar nuevas armas y criterios. De los Estados Unidos, ella pasó a ser cultivada en los Estados Mayores de las Fuerzas Armadas latinoamericanas.

Uno puede preguntarse ¿qué finalidad puede tener semejante ciencia en América Latina? Los Estados que podrían despertar para una vocación imperialista no son muy numerosos. En realidad la geopolítica del general Golbery plantea indudablemente planos de *domination* del Brasil no sólo en América del Sur, sino también de todo el Atlántico Sur. ¿Esa ciencia significaría realmente que la política brasileña tiende a una expansión semejante a la que describen los escritos del general Golbery?

Sospechamos que el verdadero significado de la geopolítica en América Latina es otro y nuestras sospechas serán confirmadas por el estudio de la segunda ciencia que tendremos que evocar, la estrategia.

La geopolítica justifica y estimula la creación de un poder absoluto por supuestas necesidades de supervivencia nacional. En realidad, el poder absoluto de los nuevos Estados militares latinoamericanos no está destinado a enfrentar los Estados vecinos, sino más bien los pueblos que hay que someter e integrar en una unidad.

Además, la geopolítica sabe muy bien que los Estados no actúan en forma aislada. Los Estados están asociados en forma de bloques.

Cada Estado trata de defenderse y crecer por medio de una alianza con otros Estados. La geopolítica muestra los fundamentos de la rivalidad de los dos grandes bloques actuales: el bloque oriental comunista y el bloque occidental, expresión actual de lo que Liddle Hart percibía en toda la historia política del mundo, la oposición entre una potencia continental euroasiática y una isla mundial. La geopolítica justifica en esa forma la integración de los Estados latinoamericanos en la estrategia total del Estado Mayor Norteamericano. Pero ya estamos, por este lado, entrando en la concepción de la estrategia.

ESTRATEGIA

Tradicionalmente la estrategia es el arte de preparar la guerra. Tradicionalmente la estrategia era el arte de preparar y conducir las operaciones militares. Sin embargo, en estos últimos tiempos estamos asistiendo a una ampliación inédita de esa estrategia hasta el punto de hacer de ella la ciencia de los principios de la política. La estrategia reivindica el puesto de ciencia política suprema, ciencia de las bases de la política, de la que todas las ciencias políticas reciben sus postulados y sus criterios. Vale la pena detenernos en esa concepción de una estrategia universal.

1. Concepto de Estrategia Total.

Golbery muestra muy bien las etapas por las que se pasó de una estrategia puramente militar a una estrategia global y envolvente. Muestra también cómo la evolución de la estrategia corresponde a la evolución de los problemas políticos. La evolución de la estrategia acompaña y justifica a la vez el camino siempre más universal de las sociedades políticas hacia gobiernos dictatoriales dirigidos por militares. Ese fenómeno no es nada más que la conclusión racional de la evolución de la sociedad ".

Las raíces de la nueva estrategia ya se encuentran en la Revolución Francesa y su concepción del "pueblo en armas". Así se preparó la superación del antiguo modelo de guerras limitadas como juego de príncipes, y el nacimiento del modelo nuevo de guerra total. El concepto de guerra total fue explicitado por Ludendorff basándose en la experiencia de la Primera Guerra Mundial.

La guerra total de Ludendorff era solamente total bajo un solo aspecto: era una guerra que moviliza todos los recursos humanos y materiales de la nación. En esa guerra desaparece la tradicional distinción entre "civil" y "militar"; todos combaten. Desaparece también la distinción entre presupuesto de guerra y presupuesto civil: todos los recursos deben servir para la guerra.

Después de esa primera etapa, vino la idea de guerra global; la totalidad se extendió al espacio. La guerra envuelve la totalidad de la tierra y los pueblos. Así la guerra fría después de la Segunda Guerra Mundial pretende envolver la totalidad del espacio terrestre: no hay neutralismo posible. Se supera el concepto de países neutrales.

En fin, la tercera etapa fue la extensión de la totalidad de la guerra al tiempo. La nueva doctrina supera la antigua distinción entre guerra y paz. Ya no hay paz. Todo tiempo es tiempo de guerra. La paz no es nada más que la continuación de la guerra con otros medios, para parodiar la sentencia famosa de Clausewitz. Todas las naciones están continuamente en estado de guerra. Esa es la concepción que prevalece en la geopolítica latinoamericana de hoy e inspira a varios gobiernos.

Según esa nueva estrategia, toda la política es una política de guerra. La condición del hombre de hoy está marcada en primer lugar por esa totalidad de la guerra. No hay nada en la existencia humana que no esté marcado por la guerra. La superciencia es la estrategia total. La conducta de las operaciones militares es solamente uno de los múltiples aspectos de la estrategia. Al lado de la estrategia militar, tendremos, por ejemplo, una estrategia económica, u otra sicosocial ".

2. Los conceptos básicos de la estrategia total.

La base y el principio fundamental de la estrategia nacional es el *proyecto nacional* " o bien *los objetivos nacionales* ".

El proyecto nacional es la síntesis de las aspiraciones nacionales por un lado y las posibilidades de una situación determinada por otro lado ". Ese proyecto es en general "ser una nación y continuar siéndolo". La supervivencia de la nación es el fin absoluto e incondicional. La estrategia nacional será la incorporación de la nación entera en el proyecto de supervivencia de la Nación considerado como fin absoluto del hombre. En esa supervivencia están incluidos todos los contenidos que la hacen ser tal nación determinada, o sea, todos los conteni-

dos que ella estima pertenecer a su esencia. Estos contenidos, esenciales a la Nación en virtud de una opción hecha por ella, se llama *interés nacional*.

Sin embargo, cuando los autores tratan de definir el contenido de ese interés nacional, no logran salirse de una serie de banalidades tradicionales sobre "el alma" de la nación o sus tradiciones sagradas. Lo más claro de todo es que el interés nacional está totalmente concentrado alrededor de un objetivo fundamental que es la misma capacidad de subsistir y defenderse contra todas las fuerzas contrarias, o sea la *seguridad nacional*. Finalmente, lo más claro del proyecto nacional es la misma seguridad nacional, fin último, absoluto y total de todas las acciones políticas y, por lo tanto, de todas las acciones humanas.

Por eso, el objeto supremo de la política y su fin primero y último es la seguridad, como lo dice el general argentino Osiris Villegas: "La política nacional debe ser entendida y decidida desde el punto de vista del interés y la seguridad nacionales". "La seguridad nacional es la situación en la que los intereses vitales de la Nación se hallan a cubierto de interferencias y perturbaciones sustanciales" (ley argentina de Defensa Nacional Nº 16.970, art. 2).

Si el fin es la seguridad nacional, el medio será el Poder Nacional. Por lo tanto, el objetivo inmediato de la política es el desarrollo de un Poder Nacional. Sin Poder Nacional no hay Seguridad Nacional.

El Poder Nacional es la expresión integrada de todos los medios (políticos, sicosociales, económicos y militares) de que la Nación dispone efectivamente en un momento determinado para promover interna e internacionalmente la consecución de los objetivos nacionales. Todos los recursos de la nación y todas las personas en todas sus actividades deben ser considerados como elementos de poder con la finalidad de integrarse en un solo poder nacional total. En esa forma, por medio del poder nacional, la seguridad nacional confiere a todas las actividades de los ciudadanos y todas las realidades contenidas dentro de la nación, su significado radical y su finalidad última. La seguridad nacional es la referencia última e incondicional de todo: para el ciudadano, es el bien absoluto.

Lógicamente las instituciones encargadas de la misión suprema de defender la seguridad nacional, o sea el consejo nacional de seguridad y el servicio nacional de información o policía secreta (SNI, DINA, etc.) tiene jurisdicción no sólo

sobre todos los individuos y todas las actividades individuales, sino sobre todos los órganos y poderes del Estado. La policía secreta debe ser un super-poder omnipresente y todopoderoso capaz de representar en cada lugar y cada momento la fuerza y la primacía incondicional de la seguridad nacional.

El desarrollo económico no será dejado de lado. Pero hay que verlo como instrumento para la seguridad: "el desarrollo económico proporciona los factores con que se actúa en la protección de los intereses vitales de la nación". En su significado último el desarrollo es el proceso que permite tener más armas y armas mejores. En un mundo que se desarrolla técnicamente, un retraso constituye una seria amenaza; otras naciones pueden acumular más fuerzas; tratase de "dar una respuesta adecuada a los desafíos crecientes de un mundo en transformación".

La imagen del desarrollo es la de un mundo de Estados en competencia que tratan de adquirir una situación estratégica más favorable gracias al progreso técnico y al crecimiento de la producción. El desarrollo es el aspecto económico de la guerra entre las naciones.

El desarrollo tiene también una finalidad secundaria: traer una cierta *armonía social*. Pues sin una cierta dosis de armonía social no puede haber orden interno. El progreso económico permite producir más, y por lo tanto distribuir más. La gente que recibe más productos de consumo está más apegada al orden. La armonía social es un factor de seguridad interna.

3. La seguridad y los individuos.

Las exigencias de la seguridad nacional estarán a veces en contradicción con las actitudes de los individuos. Será incumbencia de la policía secreta el actuar de tal modo que esas actitudes de los individuos no puedan perjudicar a la seguridad nacional. Pero sería un grave error pensar que la seguridad nacional será siempre hostil a los individuos. Su tarea no requiere que vaya contrariando siempre la voluntad individual de los ciudadanos. Al revés, el interés nacional incluye la satisfacción de ciertas necesidades individuales. Pero, esas necesidades a las que el Estado cuidará de dar satisfacción, no podrán ser determinadas por los mismos individuos, los cuales podrían poner en peligro la seguridad nacional. Todas las necesidades individuales tendrán que someterse constantemente a la seguridad que es también el bien supremo de los individuos.

Para "maximizar el poder nacional" ²⁷, es indispensable exigir sacrificios de los ciudadanos. La primacía de la seguridad nacional "impone el onus tremendo de una economía visceralmente destructiva a las aspiraciones normales de desarrollo y bienestar que animan a todos los pueblos". Hasta cierto punto, bienestar y seguridad se oponen y no son compatibles. El general Golbery se refiere justamente al dicho de Goering: "O bien mantequilla, o bien cañones".

Por otro lado, hay un *mínimum* de bienestar que es necesario para la misma seguridad. Pues, más abajo que cierto nivel inferior de bienestar, los pueblos ya no se interesan por su seguridad y se niegan a luchar por ello. "No hay moral de un pueblo que pueda mantenerse más allá de ciertos límites de agotamiento y de desánimo" ²⁸. Por lo tanto, la política de seguridad nacional debe aprender cuales son sus límites. Sus límites son sencillamente los límites de agotamiento y de desánimo del pueblo, el punto más allá del cual el pueblo ya no tendría interés en la vida. Así se define el criterio para solucionar el problema del bienestar del pueblo. Sería mentira decir que la seguridad nacional se opone de manera absoluta al bienestar del pueblo.

El problema de la libertad individual se soluciona en forma semejante. Existe también un dilema libertad-seguridad. En forma general la seguridad requiere el sacrificio de las libertades individuales. Pero ese antagonismo tiene sus límites. Al suprimir totalmente las libertades individuales, el Estado podría destruirse a sí mismo. Pues, "los esclavos no son buenos combatientes" ²⁹. Por eso habrá que conocer los límites de resistencia de los ciudadanos y estudiar el punto a partir del cual ya irían a perder todo ánimo en el trabajo o el combate. No conviene restringir las libertades individuales más allá de ese punto. Como se ve sería injusto acusar la seguridad nacional de querer destruir absolutamente toda libertad individual. Al revés la ideología de la seguridad nacional sabe apreciarla según su justo valor ³⁰.

EL AGENTE: LAS ELITES

¿Quién es el agente que tiene que asumir la estrategia total de la nación, responsabilizarse por el proyecto nacional, la seguridad nacional, la formación del poder nacional? No las masas, por supuesto. La masa es inerte y pasiva y siempre susceptible de dejarse engañar por los demagogos. Los demagogos adulan a las masas dándoles a entender que su voluntad es razonable. En realidad las masas son víctimas no sólo de la demagogia de la politiquería, sino de la infiltración

de la subversión. Hay que reconocer que el enemigo es poderoso y la subversión siempre capaz de penetrar en la conciencia de los ciudadanos: de cierto modo, todo ciudadano es sospechoso de ser capaz de infiltración subversiva. Conviene someterlo a una vigilancia constante: lo que asumen los órganos de información.

En realidad solamente ciertas élites podrán asumir las tareas de seguridad nacional. En efecto, para ellas se necesita "la capacidad para decidir las soluciones con energía y confianza, lo cual exige ver con certitud y responsabilidad" ³¹. Las élites, tienen dos papeles: formular los objetivos permanentes de la nación en primer lugar, y, en segundo lugar, educar al pueblo ³². Decidir primero, y, después convencer al pueblo. "Imaginación y voluntad para persuadir a la nación sobre la alternativa de la evolución y el desarrollo, el rol en América y su aporte en el espacio del mundo contemporáneo y del futuro" ³³.

¿Cuáles son esas élites en América Latina? Son los militares. Esa exigencia está basada en dos razones que vamos a examinar: primero la traición de los civiles; segundo, la misma necesidad de la guerra actual.

1. La traición de los civiles

La dirección total del Estado por los militares no resulta de la naturaleza de la política, ni del Estado, sino de circunstancias propias a América Latina (mejor dicho en cada nación la estiman necesaria dada la condición de la nación). En esa condición hay que notar la traición de los civiles. En efecto los civiles pecaron por dos lados: por su demagogia perdieron toda credibilidad, por su ineficiencia y su incapacidad llevaron el país al borde del abismo. En todos los países encontramos esos dos argumentos: demagogia y el borde del abismo.

En cuanto a la demagogia así dice por ejemplo la Declaración de principios de la Junta militar chilena: "Debido a la larga erosión, provocada en nuestro país por muchos años de demagogia, y a la destrucción sistemática que desde 1970 el marxismo acentuara sobre todos los aspectos de la vida nacional, las Fuerzas Armadas y de Orden de Chile, en cumplimiento de su doctrina clásica y de sus deberes para con la subsistencia de la nacionalidad, tuvieron que asumir el 14 de septiembre la plenitud del poder político" ³⁴. Ya está presente el segundo argumento el de la destrucción del país y de su supervivencia como nación.

El segundo argumento, el del borde del abismo se encuentra en forma más clara en una carta que un coronel director de un servicio de propaganda envió a todos los organismos eclesiales en Chile: "los soldados se vieron impelidos a asumir grandes responsabilidades para salvar el país, y rectificar los vicios que lo llevaron al abismo"²⁵.

El Acta de la Revolución argentina de 1966 dice lo mismo: "la pésima conducción de los negocios públicos por el actual gobierno, como culminación de muchos errores de los que le precedieron en las últimas décadas, etc..., han provocado la ruptura de la unidad espiritual del pueblo argentino, etc...".

En Brasil, el mariscal Poppe de Figueredo, autoridad respetada en el mundo militar escribía: "normalmente las Fuerzas Armadas no recurren a ese argumento decisivo... salvo en los momentos de crisis nacional, cuando fracasan o traicionan las élites civiles. Los militares llenan entonces un vacío dejado por los políticos. Al actuar así, ellos tratan de impedir que eventuales perturbaciones de orden político logren hacer desviar la nacionalidad de su verdadero camino".

De la amplitud del peligro en el que los militares encontraron la nación, decorre la amplitud de su intervención. No se trata de ninguna manera de dar remedio a un mal accidental, por ejemplo de volver a la aplicación de la Constitución nacional. En realidad, la nación estaba en estado de peligro mortal. El mal era antiguo. Varias generaciones de políticos corruptos trataron de destruir la nación. Ahora la tarea de los militares consiste en rehacer la nación. Se trata de un nuevo nacimiento de la nación, de una regeneración, de un cambio radical de rumbo; los militares no actúan en lo accidental; su operación es de tipo metafísico: ellos actúan en la misma sustancia de la nación concebida como organismo vivo; su actuación es del orden de la misma creación de la sociedad; son los nuevos fundadores de la nacionalidad. Por eso ellos invocan frecuentemente a los fundadores de la nación y se colocan a su nivel.

¿Qué es lo que les confiere esa misión? ¿Cuál es el atributo de las Fuerzas Armadas que les atribuye el poder de regenerar la nación? Naturalmente la misma fuerza. Ellos detienen el Poder. El Poder es la esencia de la nación; por lo tanto regenerar la nación es afirmar de nuevo el Poder, volver a las fuentes de la nación, o sea el poder. La Fuerza recibe un atributo metafísico. La Fuerza es capaz de regenerar la nación. Encontramos en el fondo el viejo argumento del

pangermanismo con su asimilación de las intuiciones de Nietzsche, y también el fondo de Hobbes, la sublimación de la violencia.

Veamos algunas formulaciones de ese papel metafísico de la fuerza: En Chile la Junta Militar de Gobierno declara lo siguiente: "Las Fuerzas Armadas y de Orden no fijan plazo a su gestión de gobierno, porque la tarea de reconstruir moral, institucional y materialmente al país, requiere de una acción profunda y prolongada. En definitiva, resulta imperioso cambiar la mentalidad de los chilenos... abriendo el paso a nuevas generaciones de chilenos formadas en una escuela de sanos hábitos cívicos"²⁶. Citemos la declaración de la Junta Argentina de 1966: "Las Fuerzas Armadas interpretando el más alto interés común, asumen la responsabilidad irrenunciable de asegurar la unión nacional y posibilitar el bienestar general, incorporando al país los modernos elementos de la cultura, la ciencia y la técnica que, al operar una transformación sustancial lo sitúan donde le corresponde por la inteligencia y el valor humano de sus habitantes y las riquezas que la Providencia depositó en su territorio"²⁷.

2. *La necesidad de la guerra*

Hay otra motivación que justifica que los militares asuman la totalidad de las funciones del Estado: la gravedad de la guerra actual. En este punto se juntan geopolítica, estrategia total y fundamentos del gobierno militar. La situación actual, tal como la ven los ideólogos del sistema, manifiesta de modo evidente lo que geopolítica y estrategia estudiaban y discernían en el mundo en general. El gobierno militar es indispensable porque la nación está implicada en una guerra total dentro de una geopolítica mundial.

La geopolítica muestra la división del mundo actual en dos bloques. Todas las naciones latinoamericanas, salvo Cuba, pertenecen al bloque occidental, y, su supervivencia como naciones, depende de la victoria del bloque occidental. Por lo tanto, la seguridad nacional se confunde y se identifica plenamente con la seguridad del bloque occidental. Por eso la subordinación radical a la estrategia norteamericana no constituye ninguna amenaza, sino más bien la suprema garantía de la seguridad nacional. En esto, las doctrinas de todas las naciones del Cono Sur son idénticas. Todas asumieron lo que ya decía la doctrina brasileña: la guerra contra el marxismo es una situación que define fundamentalmente

a la nación. La nación ve su supervivencia ligada a la lucha contra el marxismo”.

Todos pueden ratificar la *Declaración de principios* de la Junta chilena: “Chile no es neutral frente al marxismo... Por tanto, el actual gobierno no teme ni vacila en declararse antimarxista”⁴⁰.

La guerra contra el marxismo es una guerra total según todos los caracteres que fueron enumerados más arriba. Pues el bloque marxista está realizando una guerra total contra el Occidente. La misma supervivencia del Occidente lo obliga a una guerra total, global y radical. Por lo tanto la tarea fundamental impuesta por la seguridad nacional de Chile, Brasil, Argentina, etc., es la integración completa de todos los recursos materiales y humanos de la nación en la guerra contra el comunismo que dirigen actualmente los Estados Unidos (en realidad que se supone que los Estados Unidos están dirigiendo, como se supone que Rusia está liderando la misma guerra total de la otra mitad del mundo).

Para liderar esa guerra, sólo un gobierno nacional está preparado. La exigencia demostró que los gobiernos civiles exponen la nación al extremo peligro de ser entregada al enemigo marxista; así no solamente lo ven los militares chilenos, sino los brasileños, los uruguayos, etc. Además, el enemigo no está principalmente más allá de las fronteras. El enemigo se infiltró en medio de la ciudadanía. Por lo tanto, la guerra contra el marxismo será principalmente una guerra interna contra los enemigos infiltrados dentro del mismo territorio nacional y dentro de la población. La tarea de enfrentar los ejércitos rudos, la asumen los Estados Unidos (en el Vietnam, por ejemplo). La tarea propia de las Fuerzas Armadas latinoamericanas es la represión del comunismo dentro de las fronteras. Esto requiere necesariamente que las Fuerzas Armadas puedan disponer de la totalidad del Poder.⁴¹

Conclusión

¿Qué es ese Occidente que se trata de defender mediante una guerra total y una dictadura total al servicio de una seguridad nacional que logra absorber y controlar la vida entera de los pueblos y de cada uno de los ciudadanos? La ideología define el Occidente por tres valores fundamentales: ciencia, democracia, cristianismo⁴². Los argentinos destacan la primera característica, los brasileños y los chilenos subrayan más las siguientes, pero todas invocan las tres. La ideología habla en términos líricos de la democracia y del cristianismo.

Su única finalidad es la salvación de la democracia y todos quieren crear una sociedad basada enteramente en los principios cristianos. Basta con leer la *Declaración de principios* de la Junta Militar de Chile para llorar de emoción: jamás se vio gobierno tan bien inspirado en principios cristianos.

Lo trágico (o lo cómico) es que esas intenciones científicas, democráticas y cristianas son pura imaginación y en nada inspiran la conducta política real. Pues para defender la democracia y realizar la sociedad cristiana, se establece la dictadura más feroz, que es el reflejo del Leviatán de Hobbes y del pangermanismo alemán y no tiene nada que ver con el evangelio de Jesucristo. Hay en eso una ficción de base: la guerra total y la dictadura implacable serán capaces de crear la democracia y el cristianismo. En realidad la ficción nunca será puesta a prueba: la guerra nunca termina, y, por lo tanto jamás vendrá el momento en que las Fuerzas Armadas podrán entregar el poder a una sociedad democrática y cristiana, científicamente ilustrada. No hay nada en el sistema que le permita pasar un día de la guerra a la paz, ningún criterio que permita determinar un día en que la guerra total haya terminado.

Ese sistema, los mismos ideólogos lo presentan habitualmente como un nacionalismo. Pero se trata de un nacionalismo absoluto. La fórmula la encontramos en el libro básico de Golbery: “Ser nacionalista es siempre estar dispuesto a sacrificar cualquier doctrina, cualquier teoría, cualquier ideología, sentimientos, pasiones, ideales y valores, desde el momento en que aparezcan incompatibles con la lealtad suprema que se debe dedicar a la nación por encima de todo. El nacionalismo es, por lo tanto, debe ser, solo puede ser un absoluto, en sí mismo un fin último —por lo menos mientras perdure la nación como tal—. Lugar no hay, ni debe haber, ni puede haber para un nacionalismo como simple instrumento de un fin que lo trasciende”⁴³. Por consiguiente, la nación es lo que reemplaza a Dios. Y, entonces, ¿qué pasa con el Dios cristiano que se pretende adorar y servir al hacer una sociedad cristiana? Ese Dios es un símbolo cultural. El Dios que manda para la acción es la nación; y la nación es la seguridad nacional, fin último, absoluto, omnipresente y omnipotente, norma última para todos los ciudadanos.

NOTAS

- 1 En Chile la Dirección de Inteligencia Nacional fue creada por el decreto-ley N° 521 del 14 de junio de 1974. La ley no determina las atribuciones de esa DINA, pero añade un "artículo único transitorio" que dice lo siguiente: "Los artículos 9°, 10 y 11 del presente decreto-ley se publicarán en un anexo de circulación restringida del Diario Oficial". Por lo tanto, no se publican las atribuciones de la DINA: es una policía secreta. En realidad sus atribuciones no tienen límites.
- 2 Sin embargo el concepto de Seguridad Nacional ha remplazado en el lenguaje oficial los conceptos antiguos de desarrollo, progreso, liberación, democracia. Pero los documentos eclesásticos todavía no lo han examinado, lo que explica en gran parte la ignorancia del público católico al respecto.
- 3 Sobre esa crítica de las ciencias, remitimos a LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens*, París, 1970; *Vie sociale et destinée*, Gembloux, 1973.
- 4 Ver una colección de definiciones citadas por General Golbery do Couto e Silva: *Geopolítica do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1967, pp. 167 ss. Esa es la obra fundamental de la geopolítica brasileña. Ver el análisis de su doctrina en SCHOOYANS, Michel: *Destin du Brésil*, Gembloux, 1973. Una síntesis nueva: AMARAL GURGEL, José Alfredo: *Segurança e Democracia*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1975.
- 5 PINOCHET UGARTE, Augusto.: *Geopolítica*, Santiago, 2ª ed., Andrés Bello, p. 42.
- 6 Citado por Golbery, op. cit., p. 29.
- 7 Citado por Golbery, op. cit., p. 30.
- 8 Esta definición es de Kjellén, citada por Golbery, op. cit., p. 29.
- 9 Golbery do Couto e Silva: *Geopolítica do Brasil*, p. 29.
- 10 Cfr. PINOCHET U., A. op. cit., p. 68 s.
- 11 Cfr. Golbery do Couto e Silva, op. cit., pp. 151-157; PINOCHET U., A. op. cit., pp. 170-172.
- 12 Cfr. PINOCHET U., A. op. cit. p. 153.
- 13 Cfr. PINOCHET U., A. op. cit., p. 155.
- 14 Cfr. General Golbery, op. cit., p. 29. El mismo autor recuerda a un precursor de esa geopolítica el rey de Prusia, Federico el Grande: "El primer principio del arte del gobierno es mantener el poder existente, y, de acuerdo con las circunstancias, aumentarlo y extenderlo cada vez más" p. 32.
- 15 Cfr. PINOCHET U., A. op. cit. pp. 214-228.
- 16 Cfr. General Golbery, op. cit. p. 24.
- 17 Cfr. Golbery, op. cit. pp. 26 ss., pp. 153-156.
- 18 Cfr. VILLEGAS, Osiris Guillermo. *Políticas y Estrategias para el Desarrollo y la Seguridad Nacional*. Pleamar, Buenos Aires, 1969, p. 33-35.
- 19 Cfr. Golbery, op. cit. p. 11, 157.

- 20 VILLEGAS, Osiris, op. cit., p. 34.
- 21 VILLEGAS, Osiris, op. cit., p. 39.
- 22 Cfr. Golbery, op. cit., p. 160.
- 23 Cfr. VILLEGAS Osiris, op. cit., pp. 79s.
- 24 *Ibidem*, p. 109.
- 25 *Ibidem*.
- 26 *Ibidem*.
- 27 General Golbery do Couto e Silva, op. cit., p. 13.
- 28 Golbery, op. cit. p. 14.
- 29 Golbery, op. cit., p. 15.
- 30 Así, por ejemplo, el decreto-ley N° 1009 del 5 de mayo de 1975, decreto que oficializa e institucionaliza en Chile el régimen de los campos de concentración, dice así en el considerando N° 4: "—Que siendo preocupación permanente de este gobierno velar por la libertad individual como atributo esencial de la dignidad del hombre, se ha considerado indispensable fijar pautas de acción específicas tendientes a salvaguardar integralmente ese atributo de la personalidad humana y que constituyen su garantía más efectiva... etc.". Considerando todo eso, se instituye el modo de detención en el que los detenidos están "puestos a la disposición del Ministerio del Interior", lo que es la esencia del campo de concentración. ¿Ironía fría del redactor de la ley?
- 31 VILLEGAS, Osiris, op. cit., p. 46.
- 32 Cfr. Golbery, op. cit., p. 104.
- 33 VILLEGAS, Osiris, op. cit. p. 46.
- 34 *Declaración de principios del gobierno de Chile*, 11 de marzo de 1974, p. 28.
- 35 Carta del coronel Orlando Jerez Borques, Director Nacional de Comunicación Social, del 24 de abril de 1975.
- 36 Cfr. en VILLEGAS, Osiris, op. cit., pp. 253 ss. Ver la declaración de Michel Schooyans, *Destin du Brésil*, p. 66. La declaración fue publicada en el "Jornal do Brasil" del 30 de junio de 1968 en un artículo bajo el título *Civilismo e segurança nacional*.
- 37 *Declaración de principios*, pp. 28 ss.
- 38 Cfr. VILLEGAS, Osiris, op. cit., p. 258.
- 39 Cfr. General Golbery, op. cit., pp. 172-176; 190-200; 226-245.
- 40 *Declaración de principios*, p. 27.
- 41 Golbery op. cit., p. 236. El antagonismo actual es fundamentalmente ideológico (Golbery, pp. 25, 53, 84, 106, 175). Por lo tanto la guerra ideológica adquiere una importancia nueva.
- 42 Cfr. Golbery, op. cit., p. 232.
- 43 Golbery, op. cit., p. 102.

SOBRE EL CONFLICTO POLITICO

ESQUEMA

- 1.—Las dimensiones de los conflictos.
- 2.—El conflicto y la política.
 - 2.1.—La explicación política y sus condiciones.
 - 2.2.—Lo político y sus presupuestos.
 - 2.3.—De cómo el conflicto es inherente a lo político, pero el conflicto político es identificable como tal.
 - 2.4.—Las zonas grises.
- 3.—Tipología de conflictos políticos. Ejemplo: la revolución como tipo de conflicto político y como proceso.
- 4.—Algunas enseñanzas de la historia.

SOBRE EL CONFLICTO POLITICO

Dr. CARLOS FLORIA

Es bien conocida la definición de Aristóteles: "el hombre es un animal político". No son respetadas ni admitidas pacíficamente las consecuencias que siguen a esa bella afirmación, a menudo considerada una fórmula inductoria o arbitraria. Aceptar o rechazar esa expresión rigurosa, entender que esa definición tiene un contenido permanente o que carece de consistencia, reconocer que el orden político tiene una estructura propia constitutiva de la existencia humana o negar ese reconocimiento, concebir lo político como una de las dimensiones o características esenciales en el concepto que nos formamos del hombre o resistir esa concepción, supone asumir posiciones de tal modo opuestas que es preciso indicar de entrada dónde habrá de situarse esta breve exposición.

Nuestra perspectiva se sitúa entre las que conciben el dominio político como relativamente autónomo, separado o distinguible de los otros dominios de la actividad humana. Ubicarse en esta perspectiva significa aceptar que la afirmación de Aristóteles no es arbitraria, sino precisa y cargada de sentido y consecuencias. Implica afirmar que el orden político es de una naturaleza diferente de los otros grandes órdenes vecinos de la ética y la economía, aunque al cabo esos dominios se organicen en la realidad del hombre. Pero es importante evitar la confusión de esos órdenes para que los hombres no caigan en los malos entendidos y en la decepción, así como es fundamental ser consecuentes a partir de afirmación semejante, porque eso es como decir que la política tiene una lógica interior.

Tal vez sea conveniente insinuar los rasgos de ciertas actitudes frecuentes frente a la política que esta posición pro-

curará sortear. Actitudes espontáneas, han sido llamadas alguna vez "la significación necesaria de la vida privada" y "la esperanza de la Ciudad trasparente". La visión inmediata de mi individualidad, cerrada y aparentemente autónoma, puede conducirme a pensar que sólo a mi me concierne conferir un sentido a mi existencia. Ese sentimiento puede aguzar en mí una viva susceptibilidad respecto del orden político, en el cual podría ver sólo un conjunto de relaciones convencionales, exteriores a los individuos, privados de verdadera significación humana. La "verdadera vida" comienza, desde esa actitud, más allá del orden público que se juzga importante, pero indiferente. La vida se sitúa en una región íntima y privilegiada, que escapa por definición al dominio de lo público. Sólo el hombre "privado" tiene sentido; sólo en él tiene lugar la vida auténtica. Para algunos la descripción sería apropiada a la "conciencia burguesa". Para nuestra visión de las cosas esa actitud acecha de manera permanente, cualquiera sea el régimen social, económico o político donde el hombre viva. La actitud opuesta se encuentra a menudo encubierta, pero expresa al cabo la idea de un orden político integral, apto para responder a todas las exigencias de la conciencia y para conferir a la existencia un sentido pleno y definitivo. Esta actitud se traduce en comportamiento —peligrosos— dirigidos a plasmar la transparencia ideal de una Ciudad perfecta. En los límites, esa actitud excesiva que conduce necesariamente a la decepción y a la rebelión, y probablemente a una solución totalitaria, puede ser en la medida que no se comprenda la lógica interna de lo político, su significación y su obra particular. No hay estructura política, real y significativa para el hombre concreto, si es llamada a cubrir todo lo humano y a dar a la existencia la totalidad de su sentido.

En una primera aproximación, pues, el dominio político se encuentra entre los límites de esas dos actitudes excesivas y falsas. No hay autonomía, aunque fuera relativa, de lo político si la subjetividad es, de una parte, la única región de la vida auténtica, y de otra parte encuentra en el orden público su entera significación. Hay una cierta ambigüedad de la estructura política, en cuanto se nos aparece "mordiéndolo" en la vida privada pero sin asumirla plenamente, y en tanto lo político es constitutivo del hombre, aunque su campo natural sea lo público. Si la cuestión fuera planteada sin matices, sin transiciones o, dicho mejor, sin mediaciones, la caída y la recaída en alguna de las actitudes denunciadas serán inevitables. Pero, ¿no es la mediación uno de los objetivos esenciales de la política...?

El perfil de la posición aquí asumida se ve más nítido si se lo mira contra el fondo de pensamientos polémicos, contradictorios de la posición insinuada. El pensamiento de Pascal, por ejemplo, es característico. La crítica de la política es para Pascal necesaria bajo la forma de una demistificación. El universo político es el lugar de la perfecta inautenticidad. Si el dilema que Pascal cree fundamental es el conflicto entre la justicia y la fuerza, y si para el pensamiento político la cuestión decisiva es cómo conciliar fuerza y justicia, para Pascal hay una imposible reconciliación histórica. Eric Weil plantea muy bien el problema ejemplar antedicho en su "*Philosophie politique*": "Para todo Estado y todo Gobierno moderno, el problema fundamental es conciliar la justicia con la eficacia". Pascal en su momento planteará lo mismo; "Es preciso poner juntas la justicia y la fuerza; hacer que lo justo sea fuerte, y que el fuerte sea justo...". Sólo que ante el dilema así planteado Pascal reduce la justicia a la impotencia y el orden político al sólo contenido de la fuerza que se proclama justa. En nombre de exigencias diametralmente distintas, hay otro pensamiento característico de la posición contradictoria respecto de la que aquí se sostiene: el pensamiento de Marx. Para éste, según se sabe, la crítica de la política viene a denunciar "las pretendidas bases racionales del Estado" tal como Hegel las había establecido. Pero la posición de Marx es más radical aún: la política es alienación, la esencia privilegiada es la económica, la división fundamental es la oposición entre lo económico y lo social, el orden político no es sino un nuevo instrumento de opresión, y lo político es en el fondo un fenómeno perverso del cual debe liberarse el hombre, si quiere en verdad ser. Para Hegel el hombre podía aspirar a una verdadera libertad, efectiva y consciente de sí, por el Estado. El Estado era para Hegel el instrumento y el espejo de la libertad. Para Marx, la teoría hegeliana del Estado no era sino una mistificación dialéctica que era necesario y fácil denunciar. Sólo que la denuncia de Marx termina por negar la autonomía en general de lo político, cualquiera sea la forma en que se exprese. La fuerza y la debilidad de la crítica marxista consiste en darnos, a un tiempo, la causa y la razón de la "mistificación" que denuncia. La contradicción humana tiene su raíz, su única fuente en la división económica y en la oposición de las clases sociales que refleja aquella. Es en ese plano, según Marx, que se debe operar la reconciliación. La reconciliación será social o no será. La mediación exterior de lo político se evapora. De ahí la cono-

cida tesis de la desaparición del Estado. La experiencia y la teoría política contradicen rigurosamente el pensamiento de Marx respecto de la política y el poder.

Ambas proposiciones son, pues, ejemplares en cuanto resumen buena parte de las posiciones contradictorias de la que preside nuestra idea del asunto. En la proposición pascalina no hay estructura política autónoma y significativa. No hay en el nombre ni el mundo poder capaz de resolver el conflicto; ninguna potencia mediadora puede intentar la reconciliación. En la proposición marxista no hay estructura política autónoma y significativa. La reconciliación es posible por la supresión de la oposición económica, raíz de toda contradicción. Para Marx no habría conflictos sustantivos que no sean sociales o económicos. El conflicto propiamente político no tiene sentido cabal.

La exploración precedente permite advertir mejor el perfil de la posición aquí sostenida. La idea que preside esta exposición es la de que existe una estructura política, autónoma y significativa. El orden político halla su fundamento en la división irreductible entre la vida privada y la vida pública del hombre, división constitutiva de la existencia humana. Analizando el pensamiento de Marx, Jean-Yves Calvez S. J. va en el mismo sentido: si la dialéctica se encuentra en toda la realidad (y no solamente en el movimiento que va de una determinación a otra) concluiremos en que la alienación política no es reductible, sino constitutiva de la existencia humana o, si se prefiere, que el modo de existencia política (que comporta una cierta escisión entre la vida del ciudadano y su vida privada) es esencial al hombre.

Es un nivel más profundo, en el corazón mismo del hombre, es preciso reconocer una contradicción fundamental considerada constitutiva de la existencia humana. El hombre aparece siempre sobre un fondo de violencia, de voluntad de potencia que lo opone a otros. El conflicto económico, las contradicciones sociales, no podrían explicar por sí solas esa contradicción. El Estado aparece como un mediador exterior, en el orden histórico, para canalizar la pasión y controlar los conflictos monopolizando la fuerza. La razón, el ejercicio constante aunque siempre acechado por el irracionalismo, reivindica de continuo el poder de luchar contra la violencia, de poner diques a los conflictos, a través de la institución. La razón que aquí se subraya no es sino el esfuerzo lúcido y nunca exento de coraje para definir los ideales y los principios que deben humanizar la competización y los conflictos, las luchas

y las claudicaciones. Situación humana, ni trágica ni desesperante, sino en desafío permanente.

El hombre es, pues, "animal político", aunque no es sólo eso. Y por ello su dignidad, y su complejidad.

Distingue lo político de lo económico y lo social nos llevará a proponer una distinción análoga entre los conflictos políticos y los derivados de la economía y la sociedad. La sociedad es el antecedente de lo político porque está llamada a ser organizada por la actividad política. Pero la sociedad se manifiesta bajo la forma de heterogeneidad de los grupos y la pluralidad de las unidades políticas. Esta comprobación de Julien Freund no es sino una consecuencia de explorar la experiencia histórica y de intentar la captación del fenómeno político en su autenticidad. La exposición de Freund en "*La esencia de lo político*" es un intento prolijo que merece una lectura atenta. Porque para Freud lo político es una esencia, en el doble sentido de que por una parte es una de las categorías fundamentales, constantes e inextirpables de la naturaleza y de la existencia humana, y por otra parte, una realidad que permanece idéntica a sí misma a pesar de las variaciones del poder, de los regímenes y de los cambios de fronteras en la superficie de la tierra. Cambian las manifestaciones, pero no la esencia del fenómeno político. No hay verdaderas "sorpresas" en política para quien lea con atención y constancia suficientemente objetiva la historia y quien atienda con libertad espiritual al presente. Para Freund —como para nuestra perspectiva del asunto— la política es una actividad circunstancial, casual y variable en sus formas y en su orientación, al servicio de la organización práctica y de la cohesión de la sociedad. En esto opera la inteligencia, la voluntad y la libertad del hombre. Lo político, por el contrario, no obedece a los deseos y a las fantasías, ni a las ideologías, que no pueden impedir ser o no ser otra cosa que lo que es, aunque puedan "vestir" con justificaciones diferentes el núcleo esencial de la realidad.

Tal es nuestro punto de partida. Tiene la ventaja de ser conforme a la experiencia general de los hombres, lo que no es desdeñable.

Ese punto de partida condiciona, naturalmente, la explicación. La explicación política debe hacerse en primer lugar desde lo político. O dicho de otra manera más agresiva pero menos precisa, no es desde lo moral o desde lo económico, desde lo estético o desde lo educativo que lograremos captar la realidad política. Quien esto afirma no es un filósofo sino

un práctico en el análisis político con alguna experiencia en la acción y en la lectura sistemática de la historia. Nos parece verdadero que "el poder político es inherente a toda sociedad" en la medida que no hay sociedad sin organización, ni organización sin poder. Dicho esto no se disipan, sin embargo, las dificultades. Una de ellas, y no la única, es la distinción entre la política como "dominio" y la política como "atributo". El dominio político ¿es una simple abstracción o un sector preciso del campo social? El dominio existe, digámoslo para no extendernos en demasía, pero tiene límites fluidos y móviles. En el nivel de las *instituciones*, a través de las cuales se ejerce el poder y se regularizan o se exasperan los conflictos, lo político está en su lugar. Se puede hacer un análisis sociológico del juego de las fuerzas en conflicto, un análisis psicológico de los comportamientos individuales o colectivos. Pero será la aplicación de la sociología y la psicología a lo político, sin que éste se deje captar del todo. Según los momentos, según la pretensión de los actores, de acuerdo con la organización de la sociedad, el dominio donde la política domina será más extenso. Habrá regímenes que incorporen expresamente la creación artística en el dominio político. Otros que pretendan poner fuera del campo político las relaciones entre empleadores y asalariados. Las dificultades hay que animarlas; no hay que escamotearlas. Pasar de la noción de "dominio" a la de "atributo" no las disipa. La política está en todo, se suele decir. Es decir que todo fenómeno social tiene un aspecto político en su naturaleza, en sus antecedentes, en sus efectos. Hay siempre una lectura política posible, pero eso no significa que toda realidad ingrese en el dominio de lo político. La política está en todo... pero no es todo.

La explicación política está llamada a remover conceptos nacidos de una preocupación ideológica, por más legítima que pueda parecer. Es frecuente advertir el empleo de palabras, de conceptos muy cargados de pesas axiológicas tales como colonización y descolonización, liberación y burguesía. Alguna vez Lucien Febvre señalaba, por ejemplo, que no hay a través de la historia una "clase burguesa" masiva y compacta. Hay por todos lados y siempre yuxtaposición de burguesías muy diferentes. El lenguaje de la historia social no suele tener en cuenta esas diferencias y oposiciones. Conoce una palabra: burguesía, y la aplica indistintamente a sociedades y grupos singularmente diferentes unos de otros. La utilización de la misma palabra para diferentes sujetos y materias observadas no justifica el empleo de esa palabra por

el analista político. Para gran desesperación de los historiadores, decía Marc Bloch, los hombres no tienen la costumbre cada vez que cambian de hábitos, de cambiar de vocabulario.

Al aproximarse al fenómeno político conviene cuidarse de acumulaciones optimistas o decepciones pesimistas. Teorías que explican demasiado, no son útiles ni cabales. Al enfrentar el tema de los conflictos políticos la prudencia no es cobardía. A menudo se presenta como teoría explicativa lo que es un simple ordenamiento de la complejidad de lo real. Las tendencias "sistemistas" suelen caer en el campo de esa observación. Las dificultades no cesan sino que se multiplican cuando se buscan criterios para establecer las *discontinuidades* especiales y temporales. Máxime cuando se asiste a una inoportunable fascinación por la teoría marxista la cual, por las variables privilegiadas que impone, suele condenar la búsqueda a la esterilidad o a las limitaciones de una ruta balizada por prejuicios o presupuestos rígidos.

La explicación de los conflictos se ve amenazada con frecuencia por esos otros condicionamientos. La creencia en la discontinuidad total, en la ruptura entre dos épocas ocurriendo en un mismo momento y en órdenes y niveles muy diferentes de la realidad, tiene adeptos cuando los investigadores o los analistas operan como creyentes, no como científicos. "Son los comunistas militantes más bien que los analistas marxistas-leninistas quienes consideran el Octubre soviético como no hace mucho ciertos teólogos consideraban la Resurrección. Y la decepción de tantos revolucionarios en tantos países el día siguiente de las revoluciones que creían 'exitosas' viene de que la Revolución como ruptura total, como cambio absoluto es, como la Parusia, del orden de la utopía milenarista no del análisis científico...". La afirmación pertenece a un importante analista político, a un politicólogo preocupado por el problema de la continuidad y la identidad. Los riesgos son numerosos. Las precauciones aconsejables, que nunca respetamos del todo, también. ¿Quién no sabe de la tentación de confundir sucesión y causalidad? ¿Quién no es proclive a explicar el presente desconocido por el pasado conocido, tratando el presente como pasado del futuro? ¿Quién no es acechado por la inmodestia de la generalización predictiva —sobre todo en los conflictos políticos— como un sucedáneo del poder de previsión? Escrutar los "signos de los tiempos", es decir poner en perspectiva la realidad presente para deducir los datos generadores de datos centrales futuros es una preocupación perfectamente razonable, a condición de que se tome conciencia de sus riesgos y sus límites. Prever que los

conflictos políticos y sociales a propósito de la crisis económica del 29 conduciría a los Estados Unidos y a Alemania a cambios políticos sustanciales y a regímenes "fuertes" fue una generalización bastante trivial que no previó las diferencias cualitativas entre Roosevelt y Hitler y entre el "new deal" y el nazismo... Imponer continuidad a una realidad discontinua, establecer discontinuidades por el análisis falso de conflictos en medio de la evolución, son otros tantos riesgos simétricos. Que los prejuicios ideológicos dificulten o impidan la percepción de la existencia de continuidades profundas a través de conflictos políticos explosivos es un hecho frecuente. Distinguir con dificultad las diferencias entre un sistema cambiado y un cambio de sistema, no es raro. Privilegiar en exceso el cuadro nacional sin atender a los condicionamientos internacionales; rechazar la influencia del Estado-nación por privilegiar en demasía el cuadro internacional con errores simétricos. Hablar de la sociedad "internacional" o de la sociedad política mundial y estudiar sus conflictos, sin advertir que una sociedad como esa no es del mismo orden de realidad que la sociedad política nacional es frecuente. La explicación política debe ser a la vez sincrónica. Debe combinar, de manera perpetuamente renovada, la explicación de las partes contemporáneas de una sociedad y la explicación por el pasado y la explicación por el pasado y por la historia de esa misma sociedad. Conocer para comparar, comparar para conocer.

Admitir que lo político es una dimensión constitutiva del hombre, reconocer que la explicación política tiene una lógica interior que no debe ser escamoteada sin perjuicio de las dificultades, supone aceptar que el análisis del conflicto político exige precauciones derivadas de las exigencias o requerimientos propios de lo político mismo.

La dimensión política de la vida humana, la esencia de lo político en términos del Freund, tiene sus presupuestos. El presupuesto no indica la política que hay que hacer sino que, sea cual sea la política empleada, la actividad concreta no infringe sustancialmente lo que desde siempre y por todas partes el hombre ha entendido por política. Hay una fenomenología de lo político, no tanto en el sentido particular de Husserl, sino como un desarrollo conceptual riguroso para captar la característica permanente y constitutivas, invariables y específicas de un fenómeno, independientemente de la particularidad histórica de las situaciones y de los regímenes.

Según Freund existen tres presupuestos de lo político:

- 1) la relación del mando y de la obediencia;
- 2) la relación de lo privado y de lo público;
- 3) la relación de amigo y enemigo.

La relación del mando y obediencia dividida de manera específica y absoluta, desde el punto de vista conceptual, el universo humano en dos categorías de hombres. Por un lado los que obedecen, por el otro los que mandan. Cualquier relación política se deja analizar bajo el mando y la obediencia así como cualquier acción se puede considerar como moralmente buena o mala. No afirma de ningún modo que haya hombres nacidos para mandar y otros para obedecer, sino que donde hay relación —y la política es siempre relación, polémica, conflicto— hay relación de mando y obediencia.

La relación de mando y obediencia es uno de los campos propicios para el desarrollo del conflicto político. El problema del mando suscita los conflictos por la dominación, los conflictos por el poder. El poder es para algunos panacea, solución radical de males, prestigio y calmante de ambiciones. En un "Diccionario de los políticos" publicado en Madrid en 1855, y habida cuenta del significado de las palabras en el siglo XIX español, el vocablo poder era "definido" con estas palabras chispeantes:

"Poder: Verdadero y probado calmante que cura maravillosamente las irritaciones políticas. ¿No veis ese demócrata que a manera de perro rabioso ladra y muerde a todo lo que se llama gobierno? Pues administradle el antídoto del poder y lo veréis al instante tranquilo y sosegado; y aunque aparente no querer beber tan provechosa medicina aproxímádsela a los labios y veréis si se la traga de un sorbo. Lo que hay de malo en el asunto es que los enfermos son muchos y la medicina del poder es muy escasa. Hasta que no se ponga una botica en cada calle no adelantaremos nada: todo serán irritaciones en política".

La obediencia, por su lado, se transforma en desobediencia civil, en rebeldía, en insurrección o en resistencia. Si todo el mundo mandara o todo el mundo obedeciera, la política no tendría sentido. La relación de mando y obediencia introduce en las relaciones sociales una división específica. Buena parte de los conflictos políticos se explican por ello. Esa relación es constitutiva de lo político es decir, un presupuesto en el sentido antes indicado.

Las relaciones entre público y privado y entre amigo y enemigo merecen alguna aclaración. Mientras mando y obediencia son conceptos específicamente políticos, sólo lo público en un caso y el enemigo en el otro son conceptos políticos. "Privado" y "amistad" definen o aluden a sectores distintos del propiamente político. Pero dichas parejas de conceptos sugieren conflictos políticos, porque están en tensión permanente, sin esperanza de reconciliación. Si ésta fuera posible, la política dejaría de ser. Si lo público absorbiera enteramente lo privado, estaríamos en el más absoluto totalitarismo y la persona se desvanecería.

Los conflictos políticos aparecen como manifestaciones naturales de la polémica entre contrarios. Desobediencia y rebelión son expresiones de conflictos políticos. "Nunca hubo, nunca habrá un poder que esté absolutamente seguro de ser siempre y totalmente obedecido... En cuanto las amenazas y los riesgos intervienen surge el miedo; los hombres tienen miedo del poder que puede herirles; el poder tiene miedo de los hombres que pueden rebelarse..." (Guglielmo Ferrero). El derecho de resistencia, las insurrecciones históricas, el ciclo infernal de la violencia —cultivada a veces como deidad, que sus cultores creen acabar una vez que conquistan el poder— la sedición, son otros tantos conflictos políticos.

La dialéctica entre amigo y enemigo suscita el conflicto. Si interviene la ideología, que convierte al adversario en enemigo, el conflicto político adquiere rasgos análogos a las antiguas "guerras de religión". La enemistad, a su vez, arrastra un cierto número de consecuencias, como la violencia y el miedo, que dan a lo político su fisonomía particular. La violencia por ser convulsiva, informe, irregular y turbia es rebelde al análisis, así como la fuerza es posible control, cálculo, evaluación. Las fuerzas se suman, la violencia se irradia. Del análisis, dificultoso, de la violencia, han surgido clasificaciones: todas referidas a la violencia política. En primer lugar la llamada "violencia institucional" bajo la forma de un régimen de opresión, como la tiranía, el despotismo y la dictadura en el sentido moderno. En segundo término la guerra, con su escuela de crueldades y de barbaries, de heroísmos y de miseria. Luego los golpes de Estado, las conjuraciones, los motines, las rebeliones, formas de violencia más espontáneas, conflictos políticos frecuentes en todos los períodos de la historia. Por último la violencia deliberada, preparada y mantenida, en base a doctrinas que preconizan la violencia en nombre de distintas filosofías de la historia y a través de comportamientos con frecuencia sectarios o fanáticos. Marx, Sorel, Le-

nin, los fascismos, alientan a través de la violencia como instrumento ideologizado políticos enderezados a las crisis fundamentales, a la revolución.

Quando la violencia se introduce en el combate, este deja de ser lucha organizada, disciplinada y regular para ser conflicto errático. Es decir, de guerra-combate se pasa a la guerra-lucha, en el sentido que la lucha se presenta como forma irracional e indeterminada de los conflictos. La política suele manifestarse por la lucha en conflictos agudos, pero puede traducirse también en la diplomacia en el área de combate. La lucha es un conflicto político, en la medida que la lucha es inherente a la política, aunque ésta sea pacífica. Freund da vuelta a la célebre fórmula de Clausewitz y dice que la paz es una prolongación de la lucha bajo las formas definidas del combate. Para esta perspectiva, naturalmente polémica, la paz como la guerra son formas de lucha, de conflictos políticos. Paradoja que sirve al autor para conducirnos hacia la meta de lo político, que trata de establecer con cualquier ideología la concordia interior y la seguridad exterior. La meta de lo político es tratar de dominar constantemente la enemistad y la lucha, siempre acechante o renaciente. O en otros términos, asumir los conflictos y evitar las crisis. ¿No nos sugiere esta proposición la idea propia de institución?

Cuatro años atrás, en las Semanas Sociales de Rennes, Paul Ricoeur llamó la atención sagaz y oportunamente sobre el tema del conflicto como signo de contradicción o de unidad. Frente al "nomadismo" de los disidentes, de los cultores de la disidencia a todo precio, percibía el "sedentarismo" amenazante de los partidarios del orden por el orden. Ante las complejidades de la era tecnológica, advirtió sobre la tentación de recaer en el "mito de lo simple", de reconstruir al lado de la sociedad demasiado compleja sociedades neocarcaicas. Respecto de sistemas políticos representativos claudicantes criticó la tendencia a proponer la "democracia directa", algo así como el mito de lo simple aplicado a los conflictos políticos. Y frente al terror de la libertad sin ley, propuso la reivindicación de las instituciones renovadas, como forma de racionalidad política indispensable.

Dicha reflexión y las propuestas consiguientes demandan una percepción aguda de las características políticas de ciertos conflictos, y de la distinción entre conflictos políticos, económicos y sociales. También sugieren distinguir entre las tensiones, los conflictos —relaciones antagónicas— y las crisis —fracturas profundas—. Por fin, exige no confundir "mecanis-

mos" y procedimientos con *instituciones*, pues la negociación, la concertación, la competición organizada pueden incorporarse como mecanismo o procedimientos las instituciones, pero estas son más que ellos y de su legitimidad depende el valor de los mecanismos que contienen. Sea un sistema de equilibrio de poderes y de consentimientos construido en torno de una idea política, o un mundo legitimado para el tratamiento de las relaciones sociales, la institución evoca valores y principios que quieren reivindicar y defender, asume los conflictos, no niega las tensiones, sortea la pura represión que significa por definición la negación de la política, y procura evitar las crisis. Complejidad, autonomía y coherencia son como condiciones existenciales de instituciones eficaces. Los conflictos políticos suelen ser "procesados" por ellas, como se usa decir, y si no, derivan en crisis.

La revolución supone una crisis, pero toda crisis no desemboca necesariamente en una revolución. Sean "revoluciones de palacio" privadas, como la sucesión de Macbeth en Shakespeare o los cambios políticos sucedidos en la Argentina en varias oportunidades tanto durante el régimen militar 1966-1973 cuanto en el actual régimen peronista; "revoluciones de palacio" públicas, como la sucedida en el Perú y el Ecuador en semanas recientes; o las "grandes revoluciones" en el estilo de la francesa en 1789 o la rusa de 1917, es preciso reconocer en qué medida el conflicto político que acompaña a cada uno de esos hechos incluye conflictos sociales, económicos o culturales profundos que conducen a la ruptura de cierto equilibrio político y social básico, a la fragmentación de la comunidad política, a la crisis, en fin, "explotada" luego en un sentido revolucionario, o en qué medida el conflicto político no fue sucedido por la crisis o ésta no fue dominada por el grupo o sector efectivamente revolucionario.

Pero la revolución supone un tipo de conflicto político básico que no depende de las explicaciones ideológicas. Revolución fue la norteamericana de fines del siglo XVIII que precedió en pocos años a la francesa del 89. Revolución fue la rusa de 1917, pero también la nazi de los años 30. La revolución no significa necesariamente progreso, ni necesariamente regreso. Cada crisis revolucionaria debe ser analizada en sí misma. Pero como conflicto político básico, en su significado político último, la revolución moderna se manifiesta por su manera de concebir al enemigo. No es sólo, o no es tanto que la revolución sea sustituida hoy por la guerra ideológica, como creía Camus, sino que mientras la guerra clásica era una lucha contra un enemigo exterior y la guerra civil contra un enemigo

interior, la revolución moderna es lucha contra enemigos exteriores e interiores a la vez, y ambos entendidos como "enemigos totales".

El conflicto político suele ser analizado de manera distinta según ópticas en las que dominen la "ideología de la integración" o la "ideología de la disidencia". Tocqueville en el pasado, Lipset en el presente, pertenecen a la primera perspectiva. Marx o Marcuse a la segunda. Marx profetiza una sociedad comunista liberada del conflicto y de la diferenciación social. En lugar de una sociedad conflictiva, una sociedad perfectamente armónica. En ese nivel y en esa óptica no hay lugar para la institucionalización del conflicto porque no hay conflicto, y por lo mismo no hay lugar para la política como tal, según hemos dicho. Tocqueville piensa en las sociedades donde es posible mantener a la vez conflicto político y consenso político. Mientras Marx veía conflicto y consenso como excluyentes, Tocqueville los veía inherentes a las relaciones y a la estructura política y social.

El análisis político del conflicto no omite, por fin, la distinción de situaciones donde el conflicto de valores preside las actitudes y comportamientos de los actores, respecto de aquellas donde hay acuerdo respecto de los valores fundamentales y desacuerdo en torno de su aplicación concreta a la vida cotidiana o el mando político en sí mismo. Conflicto sobre el régimen, o conflicto en el régimen. De ahí las diferentes oposiciones: oposiciones "antisistema" en el primer caso; oposiciones institucionales en el segundo.

En general, toda operación política en sentido específico se define porque "los actores orientan su acción vis-á-vis un objeto localizable que merece ser conquistado. Este objeto es el "sistema de poder". Así entendido el problema, el conflicto político para alcanzar ese objeto puede caracterizarse por la violencia física o por su regulación efectiva. En ambos casos, sin embargo, puede hallarse encubierto un conflicto por el régimen o contra el régimen.

Además del objeto, el conflicto político puede ser analizado a partir de los sujetos y de sus procedimientos expresivos. Según sean conflictos "cerrados" o "abiertos", en el seno de una oligarquía o de una poliarquía, puede llegarse a una caracterización de las reglas del juego que presiden sociedades diferentes e, incluso, el tipo de regímenes políticos de que se trate. En el segundo, el policrático. La lógica interior de cada uno es diferente. Los procedimientos y las consecuencias, para

gobernantes y gobernados, también. Saberlo no es sólo una condición para el mejor análisis político. Suele ser una condición necesaria para la mejor opción moral.

Algunas bibliografías que orientan esta exposición:

- JULIEN FREUND. "La Esencia de los Políticos". Ed. Nacional, Madrid, 1968.
- CARL FRIEDRICH. "Revolution". Edición con ensayos varios. Tomo VII. Atherton Press. Nueva York, 1967.
- ROBERT A. DAHL. "Modern Political Analysis". Prentice-Hall Inc. N. Jersey, 1963.
- NATALIO BOTANA. "La Legitimidad, Problema Político". Ed. Brousse. Buenos Aires, 1968.
- 58 SEMAINE SOCIALE DE RENNES. 1971. "Contradictions et Conflits: Naissance d'une société, Ed. Cronique Sociale de France, París, 1972.
- ALFRED GROSSER. "L'explication politique". Ed. Armand Colin. París, 1972.
- FERMIN SOLANA. "Introducción a los cambios políticos. Esquema general de la revolución y sus homólogos". Boletín Informativo del Seminario de Derechos Políticos. Salamanca, 1959.
- EDUARDO BRIANCESCO. "Cristianismo y Política". Ed. Encuentro B. A. 1972.
- PABLO VI. "Octogesima Adveniens".

ANÁLISIS POLÍTICO DEL CONFLICTO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA Y COMPROMISO CRISTIANO

ESQUEMA

- A.—Presupuestos del análisis. (El diagnóstico como lectura de la realidad).
- B.—Dimensiones del conflicto (con referencia específica a América Latina):
- 1.—La dimensión genérica personal en tanto esté en vía a
 - 2.—Una dimensión social-económica-histórica (potencial de conflicto político):
- a) Subdesarrollo
 - b) Dependencia la situación condicionante de los actos sociales
 - c) Marginalidad
- 3.—La dimensión política del conflicto.
- a) Ideología y acción
 - b) Los agentes políticos: ¿clases o grupos?; papel de las élites
- C.—La intensidad del conflicto en América Latina (del potencial de conflicto a la revolución y la lucha "revolucionaria")
- a) Radicalización
 - b) Totalización
- D.—Cuestiones sobre el compromiso del cristiano en América Latina
- 1.—El problema de los medios:
 - La violencia
 - Los "medios pobres"
 - La eficacia temporal—realismo, eficacia y moral política
 - 2.—Ni "mesianismo" inmanentista, ni utopismo de superación temporal del conflicto
 - 3.—El conflicto como desafío al cristiano.

ANALISIS POLITICO DEL CONFLICTO SOCIAL EN AMERICA LATINA Y COMPROMISO CRISTIANO

DR. FERNANDO MORENO

El poder realizar un análisis político del conflicto social en general, está ligado a la posibilidad de operar analíticamente con instancias teórico-metodológica-especificadora; en último término conceptuales, políticas por definición o por simple convención. Las instancias conceptuales que aquí asumimos como estructurantes de una óptica política de análisis, adecuada a la captación de la realidad latinoamericana, de manera más o menos remota o más o menos directa, y en relación tanto a lo específico como a lo genérico, se refieren a la definición del bien común como fin y tarea de la sociedad (según la justa expresión de Johannes Messmer), del desarrollo cultural, político, social y económico, como exigencia y desafío histórico de nuestras sociedades nacionales; se refieren también las instancias conceptuales en cuestión, a las fuerzas que en campos más o menos amplios, más o menos delimitados, luchan o se acuerdan; con medios diversos, para acceder a posiciones de poder —de control de recursos y capacidad decisional— que les permitan realizar sus proyectos al límite; a costa del tambaleamiento violento de gobiernos más o menos legítimos, más o menos representativos, si no de la puesta en cuestión y el socavamiento del sistema político mismo en que dichas fuerzas actúan.

De manera complementaria y en vista a una mayor especificación digamos que nuestra aproximación analítica al conflicto social en América Latina, supone una concepción de la sociedad y de la historia en términos de lo que podríamos designar como una dosificación estructural entre conflicto y armonía o consenso (Cf. I. L. Horowitz, *Three Worlds of Development*)¹ sin que esto nos lleve por otra parte a desconocer

la predominancia de hecho de la dimensión conflictual donde quiera que esta históricamente aparezca; supone, además, nuestro análisis, la diversidad fundamental de las expresiones sociales del conflicto (social propiamente tal, cultural, religioso, étnico, racial...), lo que nos impide reconocer, según las situaciones y los tiempos, el carácter dominante o privilegiado de ciertos tipos de conflicto social, pero sí excluye el reducirlo a una cualquiera expresión *per se* dominante y eventualmente totalizadora, tal la "lucha de clases" de la teoría marxista. Finalmente en el plano más propiamente nacional el conflicto parece ligado a los conceptos más básicos en ciertos modos, de limitación y de violencia. Esto último nos permite afirmar que cualquier teoría válida (es decir, verdadera y explicativa) del conflicto social, encaja y envía en última instancia a la naturaleza misma del hombre en su doble dimensión de racionalidad y de animalidad (el hombre "animal racional" de Aristóteles): el conflicto socio-histórico es en último término una expresión particular de la vivencia conflictual que afecta al hombre en su propio ser. Vivencia ella misma más fundamental puesto que ligada en último término a la experimentación de su finitud existencial².

A partir de estas proposiciones introductorias, se imponen una primera distinción entre lo que podríamos designar como *potencial* de conflicto y el conflicto mismo en tanto relación de oposición activa entre grupos socio-políticos, doctrinas e ideologías³; oposición que en América Latina presentando una doble característica de radicalidad particular y de generalidad en comparación a otras zonas se expresa en definiciones diversas, si no contradictorias del bien común, en la concepción de ideales y proyectos históricos divergentes o aún excluyentes unos con respecto a otros, en la diversidad y heterogeneidad en la valoración y utilización de los medios de administración de la "cosa pública", de implementación de proyectos y estrategias y de control de posiciones y mecanismos de poder político. Tales expresiones de oposición activa definitiva de situaciones de conflictos políticos, exigen en cualquier caso ser referidas al potencial histórico de conflicto que en el plano socio-económico y cultural especifica nuestra común realidad latinoamericana y condiciona (sin determinar necesariamente) las expresiones políticas que acabamos de enunciar, en la especificidad histórica con que estas se manifiestan en América Latina. En este sentido la situación que corresponde a lo que designamos como potencial de conflicto, se puede definir globalmente en término de participación social: participación pasiva en tanto reversión y distribución de bienes

materiales y espirituales; participación activa en los procesos decisionales y por ahí en el ejercicio mismo del poder político en sus distintos niveles ⁴. Más concretamente, lo que caracteriza más fundamentalmente la realidad latinoamericana en lo que esta tiene de específico es como lo han mostrado Ryoger Vekemans e Ismael Silva ⁵, la falta radical de participación de grandes masas marginales de la población, excluida de los beneficios y aun más de las decisiones que conciernen su propia suerte o la de la sociedad global en la que se encuentran. En la medida en que esta situación manifiesta por parte de los grupos socio-económicos y culturalmente privilegiados y políticamente dominantes, un rechazo a la incorporación de los marginales y que estos operan de cierto modo una mayor presión frente a aquellos catalizada por expectativas crecientes y nuevas aspiraciones, lo que en una perspectiva de análisis político menos llamado potencial de conflicto, define al mismo tiempo los términos del conflicto social en tanto este último puede ser distinguido del primero.

A partir de aquí el subdesarrollo económico en tanto articulación fundamental de la estructura económica e incapacidad del sistema de producción para cumplir con las exigencias básicas de un "minimum vital" para decirlo con Francois Perroux (Cf. *L'économie du XXe siècle*), y la dependencia externa en tanto estructura inter-estatal multidimensional de sujeción ⁶, aparecen como dimensiones *históricamente complementaria* y reforzadora de la marginalidad. En todo caso, lo que importa sobre todo señalar aquí, es que el potencial de conflicto es tanto más importante cuanto mayor sea el grado de marginalidad en su misma globalidad y radicalidad definitorias, cuanto más agudo sea el subdesarrollo económico y más rígida e intensa la dependencia interna.

Es en este punto en que conviene para efectos de este análisis, hacer intervenir lo que podríamos llamar la mediación política que da al conflicto su dimensión más activa como lo enunciaríamos más arriba. Se trata aquí de la función y acción propias a grupos de poder político (partidos u otros), operando desde el interior del sistema político, desde fuera o desde ambas posiciones al mismo tiempo o sucesivamente o aun de interacción entre sistemas políticos nacionales cuyos enunciados teóricos y formulaciones programáticas y estratégicas implican a menudo una puesta en cuestión de los grupos detentadores del poder estatal (o gobernantes), a veces del mismo régimen político y aún del sistema político mismo en tanto ordenamiento fundamental, condicionante de todas las manifes-

taciones y orientaciones de la vida social. Estos grupos en tanto propiamente mediadores, pueden ser ellos mismos expresión de un cierto populismo, como es, nos parece, el caso de los grupos peronistas de la primera época ⁷, y actuar en este sentido más como catalizadores de apoyo popular que como animadores de conflicto político o, al revés, pueden, rechazando el actuar al interior del sistema político oficial, oponerse radicalmente a éste (al régimen y a sus gobernantes por medios violentos y a nombre del pueblo obrero y campesino, que suponen interpretar y representar. Es el caso de prácticamente todos los grupos guerrilleros que han actuado en América Latina desde 1959; desde la guerrilla cubana que echa por tierra la dictadura de Fulgencio Batista para llegar a imponer en Cuba un sistema socialista marxista, hasta los actuales grupos de ultra izquierda argentinos que pretendiendo generalizar y profundizar el caos y el terrorismo, emulados por sus correspondientes de extrema derecha, parecen agotarse en un movimiento suicida de acción-reacción o estímulo —respuesta más que atarse directamente a la destrucción del sistema político como tal. Los grupos guerrilleros más antiguos de Guatemala, Colombia y Venezuela, más efímeros como los de Bolivia y Perú o más reciente como el de los Tupamaros uruguayos (Cf. dossier INDAL sobre la guerrilla) constituyen en todo caso otras ilustraciones pertinentes de la posición extrema de conflicto político que tratamos de presentar.

El caso del MIR chileno activo durante los períodos de gobierno demócratacristianos y de Unidad Popular (hoy en las "catacumbas") constituye un caso especial que nos permite ilustrar el tipo mixto de acción intra/extra sistema político - acción y posición ciertamente transicional o inestable dada la naturaleza misma de este tipo de grupos y las exigencias de estructuración y funcionamiento de cualquier sistema político viable. Durante la Unidad Popular el MIR es organizacionalmente un grupo periférico aunque próximo a la Unidad Popular, pero aparece al mismo tiempo políticamente incluido a través de los canales partidista del MAPU y el Partido Socialista (que practicaron con los miristas la doble militancia) así como por la permisividad misma del gobierno de entonces (7^a). Esto tanto como el climax de esperanza, de euforia pero también de mito permite que el MIR haya podido dedicarse a una tarea de encuadre y de violencia política, en la ciudad como en el campo, que unían a una dimensión propiamente guerrillera la participación más o menos limitada pero real en el juego político oficial.

Aparte, sin embargo, los grupos a que acabamos de referirnos, otros grupos políticos, y más específicamente ciertos partidos, representan posiciones a la vez más mitigadas de conflicto político y de mayor dosificación (si se me permite esta expresión) entre conflicto y armonía. Es el caso tanto de los partidos a veces ideológicamente etiquetados de "reformistas" como de los no menos ideológicamente postulados como revolucionarios". Aunque históricamente habría que detectar aún los grupos de notables liberales en la primera posición, y luego los partidos radicales de particular importancia en Chile y Argentina, son sobre todo los partidos demócrata-cristianos, en alguna forma el APRA peruano y el PRI mexicano (entre otros), los grupos que parecen expresar mejor durante los últimos años el primer tipo, no se da aquí la instrumentalización estratégica del conflicto que, llevada al extremo por los grupos guerrilleros, tiende a la creación de situaciones de ruptura insuperables por medios de legalidad institucional. Al revés, aunque tal vez sin caer en el mito ideológico de la armonía pre-establecida de interés, a menudo estos grupos —demócrata-cristianos, por ejemplo— han tendido a minimizar el peso del conflicto social en sus diagnósticos de la realidad y por consiguiente en concepción e implementación de políticas y estrategias.

Los temas clásicos de la representatividad y de la legitimidad, entre otros —en sí esenciales para cualquier concepción o política democrática— junto a un voluntarismo proyectivo particularmente centrado en la integración consensual de la sociedad, parecen en este caso haber condicionado una cierta información perceptiva a nivel del diagnóstico de situación, y llevado a "confundir los deseos con la realidad" según la expresión corriente. La política asistencialista hecha en Chile a nombre de la "promoción popular" durante el gobierno Frei, no deja de constituir una ilustración pertinente en este sentido. En cuanto a los partidos expresión del marxismo-leninismo militante —autodenominados "revolucionarios"— y más concretamente los partidos comunistas de América Latina, podría decirse que aun cuando de sí tienden a una instrumentalización política del conflicto en prácticamente todas sus manifestaciones (desde la huelga al golpe de Estado), de hecho, han actuado y definido sus posiciones en base a estrategias relativamente moderadas, en que el peso de las circunstancias históricas inmediatas, la situación política global o su sumisión al partido comunista soviético, han sido diversamente asumidos. Piénsese aquí tanto en el apoyo comunista a la guerrilla en general, al menos oficialmente hasta la

conferencia tricontinental de La Habana de enero de 1966 (el partido comunista venezolano opta prioritariamente por la lucha política legal en el séptimo pleno de abril de 1965), en el respaldo del partido comunista colombiano a la República Independiente de Marquetalia hasta comienzos de 1967, o, por otro lado, en la aceptación del juego político legal como vía hacia la toma del poder y la "dictadura del proletariado" que sigue definiendo fundamentalmente el proyecto político comunista en América Latina como en otras partes.

Otros grupos políticos mediadores en relación con lo que hemos llamado potencial de conflicto en América Latina, son por un lado ciertos grupos militares, por otro, grupos de estudiantes universitarios con fuerte conscientización política. A la militarografía a veces tecno-racional de otras más o menos populistas de los primeros, se opone el utopismo a menudo revolucionarista de los segundos. Al golpe de estado —a veces simple cambio de guardia para la ciega; otras, expresión de una situación particular de conflicto— se opone la contestación permanente que se quiere a la vez denuncia y puesta en cuestión. Una heterogeneidad relativa en el primer caso contrasta con cierta homogeneidad en el segundo; es, tal vez, la frecuencia misma de los golpes de estado en el caso Boliviano por ejemplo, lo que es expresión política de conflicto, más que cada golpe en sí mismo. El contraste con el caso reciente de Chile es aquí patente. Pero este mismo es muy diferente del golpe de estado brasileño de 1964, y este como aquel lo son del golpe peruano de 1968. Sin embargo, la contestación universitaria no parece fundamentalmente diferente en Córdoba, donde el manifiesto pionero de reforma universitaria de 1918, marca el inicio de una evolución creciente en amplitud y radicalización y cuya expresión mayor ha sido sin duda el llamado "cordobazo" de 1969, en Concepción donde se gesta hacia fines de 1964 el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria de Chile (MIR) o en Ciudad de México donde el acto brutal de represión de "la plaza de las tres culturas" en 1968 siendo ministro del Interior el actual presidente Echeverría, produce decenas de muertos entre los estudiantes⁹.

Complementariamente, y puesto que nos hemos estado refiriendo a los grupos en cuestión en términos de mediación política, en alguna forma vertical y ascendente debemos señalar una dimensión de conflicto político de algún modo horizontal e inmediata, y que definen las relaciones más o menos conflictuales, entre los grupos mismos a que acabamos de hacer referencia. Esta dimensión presenta a nuestro entender dos

características mayores en el caso latinoamericano: un importante desbordamiento de los que podríamos designar como el campo de permisividad legal, en el que se tiende a contener el juego y la lucha política y, en segundo lugar, una particular inestabilidad con relación a la permanencia de la relación horizontal. En el primer caso aunque desde luego muy diversamente, tanto los grupos militares de acción política por un lado, como los grupos guerrilleros y de contestación universitaria por otro, sirven para ilustrar el problema; en el segundo caso, podría decirse que existe una correlación negativa entre el grado de democracia política (entendida en términos de participación decisonal, de ejercicio de "libertades" y de pluralismo doctrinal y político)¹⁰ y la tendencia a transformar las relaciones horizontales entre grupos políticos más o menos paritarias, en relaciones verticales descendentes al límite pura y simplemente impositivas. Los grupos militares de una parte, los grupos marxista-leninistas militantes de otra (partidos comunistas o grupos guerrilleros), en la medida en que tiende a "totalizar" (en el sentido etimológico de este término) ideológica y políticamente la sociedad en todas sus dimensiones, tienden también a establecer relaciones impositivas frente a los otros grupos políticos y al límite a excluirlas en tanto herejes, disidentes o simplemente oposicionales.

Finalmente, las relaciones inter-estatales, en que juegan y son condicionadas por grupos diversos pero cuya dinámica propia no se agote ahí, constituyen, en el caso de América Latina, un ejemplo particular en que se combinan o entrecruzan la verticalidad impositiva y la horizontalidad más o menos consensual, más o menos, conflictual, según los casos.

A pesar de que tradicionalmente los países latinoamericanos orientados hacia Europa o Estados Unidos en los planos económico, político y cultural han tendido a "darse la espalda" unos a otros, sus relaciones impuestos en algunas formas por el compartir un mismo medio geográfico situaciones y problemas relativamente similares, han sido a menudo mucho más conflictuales que armónicas y consensuales. Desde los interminables problemas fronterizos hasta la guerra cuya última manifestación absurda ha sido la llamada "guerra del fútbol" entre Salvador y Honduras en 1968), pasando por las tentativas más o menos parciales (Argentina, México), o globales (Brasil) de hegemonía y el sometimiento de los países menores a una situación de dependencia redoblada (casos de Paraguay y Bolivia muy especialmente), la historia de América Latina está preñada de conflictualidad si pudiera decirse.

Ante esta situación las experiencias de integración externa (comercial o económica) —Mercado Común Centroamericano, ALALC y Pacto Andino— aparecen como tentativas diversamente importantes de superación y cuyo contenido más o menos explícito podría sintetizarse y en tanto esto nos llega a profundizar en el contenido del conflicto a nivel internacional pero también en lo que llamáramos antes la dosificación —entre conflicto y armonía y consenso— en la tentativa a operar el paso entre las siguientes instancias que constituyen otras tantas "tensiones":

- 1.—De las relaciones inter-Estados a las relaciones intersistemas políticos (el caso del parlamento latinoamericano creado en Lima en 1964 es expresivo a este respecto) y aún a las relaciones interpueblos a más largo plazo (el ejemplo europeo es aquí pertinente).
- 2.—Del interés nacional al interés común, no en tanto abandono del primero (lo que sería ilusorio) sino en cuanto llegar a percibir el interés nacional como realizándose también en el interés común; esto supone a su vez una percepción de ambos. Más ampliamente lo que referimos condiciona el paso de un nacionalismo "nacional" a un nacionalismo latinoamericano.
- 3.—Por ahí mismo, del peso del interés al proyecto en tanto proyecto común o al menos en tanto proyectos convergentes o más simplemente coordinados. Complementariamente esto mismo condiciona el paso eventual de la idea al ideal como ideal común.
- 4.—Del paso finalmente —y con referencia más específicamente a la integración externa misma— de la simple reciprocidad a una cierta solidaridad funcional.

En este punto nos parece podríamos centrar y sintetizar a otro nivel nuestra discusión empírica del problema del conflicto en América Latina (sin desde luego excluir la dimensión empírica misma, pero asumiendo sin hacerla necesariamente explícita), en base a cuatro instancias mayores: el problema de la representatividad en la mediación, la radicalización del conflicto político, la violencia como medio y expresión de esta última y la revolución como mediación superlativa de "liberación", al límite de todo conflicto. Consideremos rápidamente cada una de estas instancias y sus relaciones mutuas.

El problema de la representatividad se plantea por el hecho mismo que la mediación política del conflicto social refiere en último término a grupos o masas humanas que aunque margi-

nales en su mayor parte, no presentan menos exigencias fundamentales a ser respetadas y asumidas por los grupos de mediación política. Aún más, podría decirse que mientras más fundamental es su contenido y más marginal la situación en que se manifiesta mayor es el peso de tales exigencias. Existen a la vez aquí una debilidad y una posibilidad de manipulación máximas si pudiera decirse, lo que aparece claramente cuando lo que está en cuestión es la posibilidad misma de subsistir. La mayor disponibilidad a ser instrumentalizadas políticamente, que presentan las masas marginadas en comparación a los grupos obreros más o menos organizados, parece indudable. Está implícito en lo que acabamos de expresar, que no por ser representativa la mediación política del conflicto es una simple reproducción de lo que se da en la base o potencial de conflicto; de hecho las situaciones sociales en general (y de conflicto en particular) son asumidas, "procesadas" y formuladas en el marco y conforme a las exigencias doctrinales y estratégicas de los grupos políticos mediadores; podría decirse que nunca la traducción es absolutamente fiel y aún tal vez lo más corriente es que las exigencias a que hacíamos referencia más arriba sean exageradas, camufladas o simplemente deformadas. Dicho en otros términos, el conflicto político tiene su propia lógica como diría Julien Freund (Cf. *L'essence du politique*. París, Ed. Sirey).

De lo que se trataría sin embargo —y en esto los más diversos grupos presentan una cierta coincidencia *análoga*— es hacer notar que de manera más o menos utópica o más o menos concreta, a más o menor largo plazo, las situaciones de conflicto social en general son asumidas políticamente en una tensión de superación proyectiva (proyecto político o proyecto histórico), referida sólo a los fines (caso del proyecto marxista) o a fines y medios en tanto estos últimos son en cierta forma el fin mismo en devenir según la justa expresión de Jacques Maritain (Cf. *L'Homme et L'Etat*. París; PUF); es el caso este último de los más importantes grupos políticos de inspiración cristiana. Finalmente, es preciso señalar en el marco de estas consideraciones, que la mayor inquietud de mediación representativa se ha dado en la práctica tanto en ciertas expresiones de caudillismo populista como en los partidos políticos. El fenómeno peronista en el primer caso y los partidos políticos chilenos de mayor importancia en el segundo nos parecen constituir las ilustraciones más pertinentes en América Latina. Inversamente, podría decirse que tal preocupación se expresa con menor exigencia en los grupos guerrilleros y más aún en los grupos universitarios de protesta. En cierta forma, la ideología "suple aquí la falta de representatividad; al límite la me-

diación misma desaparece o no existe si no es relación al propio contenido ideológico del grupo supuestamente mediador. Dicho en otra forma y a la vez más ampliamente (puesto que aquí la referencia incluye además otros grupos mediadores que los guerrilleros o universitarios), hay grupos que están con el "pueblo" cuando el "pueblo" está con ellos.

La representatividad está en este caso en relación inversa al dogmatismo ideológico (cualquiera sea su signo) y no puede ser suplida sino con la manipulación de las masas disponibles o la represión. Complementariamente, el carácter de radicalización extrema de algunas posiciones políticas parece restarles representatividad. Encontramos aquí la segunda gran instancia que enunciáramos más arriba y que toca a la radicalización creciente del conflicto político en América Latina.

La radicalización a que hacemos referencia, supone la existencia y la acción de grupos políticos de concientización y catalizadores, que por lo general corresponden a los que nos han estado ocupando hasta ahora. No se podría aquí desconocer el carácter en alguna forma privilegiado de la ideología marxista-leninista en tanto inspiración y referencia principal (no única) "de acción para esos grupos, aunque las divergentes interpretaciones vayan desde el voluntarismo "revolucionarista" de los grupos guerrilleros a la acomodación legalista y cuasi-determinista de los partidos comunistas, o, en el plano de los medios, desde la violencia armada a la huelga y la lucha electoral". Tal referencia puede apreciarse tanto en la denuncia del "imperialismo" como en el ataque a las "burguesías nacionales", o aun cuando se nos dice que "al final de la vía revolucionaria latinoamericana está el socialismo"; así, según uno de los primeros documentos del grupo guerrillero venezolano constituido hacia fines de 1965 en disidencia con el partido comunista por Douglas Bravo y Fabricio Ojeda, "todo el mundo sabe que los males que aquejan al continente no tienen solución más que aplicando medidas de carácter socialista, de tal suerte que si bien se puede hablar en un comienzo de una revolución burguesa, en realidad el paso al socialismo no se puede hacer esperar". La urgencia frente a la solución de los problemas, o más exactamente la percepción ideológica particular de tal urgencia, así como el contenido mismo de las medidas insinuadas y de aquellas que están ya en práctica (guerrillera o partidista) definen, de alguna forma, los términos de la radicalización política del conflicto social en América Latina. Precizando más, habría que señalar que la radicalización del conflicto en particular —como todo conflicto político en general— supone oposición (y si se quiere "contradicción")

de valores en los planos básicos de las concepciones del mundo, de la sociedad, del hombre y de la historia, así como de éticas diversas. La oposición de "intereses" económicos —supuesta una concepción no reductiva de esta proposición— no constituye sino una dimensión del problema, al límite secundaria o puramente instrumental. El proceso político animado por la Unidad Popular en Chile entre 1970 y 1973 constituye —mal que pese al dogmatismo y simplismo analítico de algunas posiciones— una ilustración más que pertinente al respecto ". Sea lo que fuere, podría decirse que mientras más radical es la oposición en cuestión, mayor es la tendencia a expresarse en una escisión bipolar, doctrinal y práctica en que, al límite, uno de los polos tiende a absorber o simplemente eliminar al otro. En el plano teórico-doctrinal y en analogía con referencia a este plano, y sólo a este plano, con la escisión entre "libertad" (libertad mutilada desde luego) y justicia propia a la ideología liberal —es importante denunciar aquí una separación particular entre "justicia" (o más bien una caricatura de esta) y verdad; se trata aún en muchos casos de la absorción de la segunda por la primera a nombre de una "praxis revolucionaria" a la vez utópica y profano— inmanentistamente salvífica.

Podríamos sintetizar a partir de aquí la oposición a que nos referimos en la doble dimensión que define su radialidad, al señalar lo que nos parece constituir la separación y divergencia de las dos tendencias dominantes y tal vez de más en más determinante de los procesos y situaciones históricas en América Latina: la tendencia utopista "revolucionaria" y la tendencia tecno-racional. Cada una de ellas se encarna y se expresa en grupos de poder político (oficialistas o de oposición más o menos cuestionadora) que lejos de encontrarse tienden a su mutua exclusión. Aunque muy diversamente ambas tendencias constituyen lo que podría designarse en un lenguaje aristotélico como un ateniado a la razón; su divergencia misma es dramática y las posibilidades de mediación racional ética " —que asuma lo verdadero y complementario que ambas poseen— parecieran alejarse cada vez más de lo históricamente probable. La "ley del péndulo" aparece ahora como una expresión histórica "adecuada", aunque éticamente funesta. Esto puede apreciarse tanto más cuanto que la violencia "revolucionaria" —y física en última instancia— tiende cada vez más (y como naturalmente) a constituirse en el lugar mismo y el medio por excelencia de la radicalización política del conflicto en América Latina ".

La violencia —que en última instancia debe ser referida a las limitaciones propias de la naturaleza humana y aún de todo ser finito "— se ha expresado sobre todo en América Latina a través de dos medios especificadores: el golpe de Estado y la guerrilla. En ambos casos los agentes históricos implicados constituyen grupos que por lo general afirman su capacidad de acción y su poder, más que en apoyo de una eventual base socio-política, en el recurso a la fuerza; fuerzas de las armas fundamentales en un caso, y también de las armas pero sobre todo de una ideología militante particularmente agresiva en el otro. Podría decirse en este sentido, que la naturaleza misma político-ideológico-militar de los grupos guerrilleros, les da a estos una capacidad de penetración y de perturbación, sin común medida con su importancia numérica. De cualquier forma importa destacar que en un caso como en otro, aunque diversamente, se da una cierta ruptura institucional; ruptura que en general afecta en el caso del golpe de Estado al sistema de gobierno más que al régimen o al sistema político (en este sentido y por diferentes que sean en sus contenidos los golpes peruanos de 1968 y chileno de 1973, constituyen más bien casos excepcionales), y que, por lo que toca a la acción guerrillera comporta como objetivo e intencionalidad una puesta en cuestión radical del sistema político mismo más allá de los regímenes y grupos gobernantes.

De ahí, el carácter anarco-utópico de este último tipo de acción, cuya dimensión de *inspiración marxista* aparece en esto en contradicción con el marxismo auténtico, cuya "praxis revolucionaria" se supone descansar, como lo ha expresado bien el padre Bigo, "sobre una estrategia y una táctica que derivan de un análisis científico de la situación" ". Complementariamente el ataque violento a las estructuras, grupos o personas se dobla en alguna forma con la denuncia de lo que se ha dado en llamar "violencia institucionalizada", sea por parte de grupos violentistas, sea por parte de grupos que condenan la violencia o simplemente no la asumen entre sus medios de acción. Sea lo que fuere de lo adecuado de la expresión "violencia institucionalizada", ya los obispos de América Latina reunidos en Medellín en 1968, apuntan a denunciar por ahí una situación histórica de injusticia radical que *contradice (n) la dignidad humana y oprime (n) la libertad*" (Cf. *Iglesia y Liberación Humana*. Los documentos de Medellín, Barcelona, Nova Terra, p. 314, y 75-79). El egoísmo de los grupos de dominación política y de privilegio socioeconómico, los lleva directa o indirectamente a una manipulación del *bien común* así como de los principios y valores fundamentales estructurantes

de la sociedad política guardianes del status, que en este sentido, tales grupos a menudo "no vacilan en echar mano a la violencia a fin de mantenerlo" ²¹. Esto ilustra hasta qué punto el recurso a la violencia contra la "violencia" tiende a crear una especie de círculo vicioso, al mismo tiempo que un movimiento en espiral que puede describirse como un refuerzo progresivo de los controles y en alguna forma de la "represión" a medida que la llamada "violencia revolucionaria" se intensifica.

Tal movimiento progresivo en la violencia, incluye una cierta dimensión de estímulo/respuesta, pero no se agota ahí; más allá su naturaleza propia es determinada por lo que podríamos llamar la catalización "revolucionaria" de la violencia.

La "revolución" aparece en este punto como la expresión mítica de la violencia y más generalmente del conflicto político y social. Al mismo tiempo, el mito de la "revolución" es vivido como expresión y lugar de "salvación"; como punto crucial en el esfuerzo del hombre por rescatarse así mismo ²². Se trata por consiguiente de una vivencia y una intelección profano-inmanentista de la salvación, que en alguna forma aparece ligada al mito y contradicción marxista del fin de la historia en la historia, de la sociedad comunista como horizonte histórico y lugar de encuentro, de conciliación y de superación del conflicto ²³. Aunque míticamente, una vez más el conflicto aparece aquí a partir de un particular paroxismo de lucha, de bi-polarización y de agudización extrema de "la dialéctica del amigo y del enemigo" —para decirlo con la terminología de Julien Freund (Cf. op. cit.)— como una tensión hacia su propia superación. Tal superación en tanto supone implícita o explícitamente una concepción mutilada antropocéntrica (Cf. Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*. Paris, Aubier) e inmanentista del hombre y de la historia no es solamente utópica sino simplemente absurda.

De esta forma, la "Revolución" que más allá de su práctica histórica sirve como criterio de separación entre buenos y malos (los "revolucionarios" y los otros...), nos invita a considerar los interrogantes fundamentales que en nuestra calidad de cristianos, el análisis de situación (más o menos descriptivo, más o menos interpretativo) que hemos tentado, no ha dejado de plantearnos.

Reflexiones sobre el Compromiso Cristiano Frente al Conflicto Social y Político en América Latina

Lo primero que nos parece importante recordar aquí es que el compromiso social y político del cristiano supone de

alguna forma como mediación una opción por Cristo, por su Persona, su vida y su mensaje. Es, nos parece a partir de esta opción fundacional, y permanente aunque permanezca implícita, que podemos considerar el movimiento inverso y complementario que parte de lo social y lo político para encontrar a Cristo, o dicho en otra forma la mediación socio-política de la opción por Cristo. El absolutizar este segundo tipo de movimiento y la mediación —y con esto no pretendemos juzgar de las posibilidades concretas de encuentro con Cristo en sí infinitas— puede llevar tanto a una especie de panteísmo práctico (más o menos dialéctico en su expresión) ²⁴, como a una opción inmanentista en que la referencia a Cristo no comporta sino una trascendencia aparente y es de hecho acomodada según un criterio de eficacia temporal con referencia a las exigencias prácticas de una cierta acción y de un tipo particular de compromiso socio-político. La lectura cristiana de los Evangelios y del Antiguo Testamento es suplantada o absorbida por una lectura política particular ²⁵. Se trata aquí, a nuestro entender de una deformación e instrumentalización a nuestro entender ajenas al cristianismo en que el inmanentismo histórico constituye el condicionamiento síquico e intelectual de la *eficacia* (es su condición de posibilidad misma podría decirse) y que el conflicto social y sobre todo político es afirmado a nombre de Cristo y de su comunicación de amor a los hombres ²⁶.

Frente a tal posición afirmamos con los obispos de Chile que sería un engaño a Cristo y al Padre si nuestro amor por ellos no se expresara directamente "en la actitud hacia el prójimo", pero que, al mismo tiempo, "el encuentro con Cristo tiene una consistencia propia, que trasciende y supera todas las mediaciones justamente porque las funda. Amar a Dios en Cristo en forma incondicional es el acto radical y último de la vida cristiana. "Y es justamente este amor" el que da su sello evangélico al amor fraterno —y no viceversa— ²⁷. Complementariamente, el amor por los hombres, envía al amor de Dios que lo funda y lo trasciende ²⁸.

La primacía del amor constituye así el contenido mismo del "Manifiesto" cristiano y viene a definir la posición se expresa en actitudes (o disposiciones estables a comportarse y actuar de una manera determinada) privadas y públicas, grupales o personales (aunque en último término es la persona quien constituye su sujeto propio); se expresa también en la exigencia de una lectura sanamente realista y objetiva de las situaciones y procesos históricos, y, eventualmente, en un

compromiso político que apunte a hacer pasar en las estructuras temporales los principios y valores del Evangelio (Jacques Maritain)²⁰. Tal lectura y tal compromiso, suponen más específicamente, un asumir de manera particular las situaciones de marginalidad, de subdesarrollo y de dependencia externa que determinan lo que hemos llamado potencial de conflicto en América Latina, así como las expresiones por las que hemos definido su dimensión política. El cristiano sabe que la raíz del conflicto está en el pecado; pecado que se traduce en avaricia de lucro, en uso desordenado y abusivo de la propiedad privada, en egoísmo, avaricia, abuso de poder, ambición de dominio y de autonomía frente a Dios, para decirlo con los obispos de México²¹. En todo caso, el asumir perceptiva e intelectualmente las situaciones de conflicto, en conjunción con los valores y principios del mensaje cristiano, debería llevar en el plano de la acción política a comprometerse en tareas que de alguna forma reviertan en la creación de condiciones históricas de superación de las expresiones de conflicto que se dan hoy en América Latina, como de aquéllas desde ahora previsibles.

Se trata a nuestro entender de un compromiso a la vez realista, en tanto es consciente que el conflicto —como la cizaña en la parábola del Evangelio— es con-natural al hombre y a la historia, optimista, en tanto participa de la fe y la esperanza escatológica de salvación. Por otro lado, este compromiso cristiano en cuanto se quiere al mismo tiempo fiel a lo esencial, y en alguna forma operatorio y eficaz en el plano de la acción, debe, nos parece, determinar sus objetivos (más o menos inmediatos) y sus medios en el marco de las exigencias éticas más fundamentales del bien común y con referencia a un proyecto político²² que siendo traducción de un ideal histórico concreto (Cf. J. Maritain, *Humanisme Intégral*, ref. dada) asuma la realidad sin deformación ni utopismo ideológico.

A partir de aquí, podemos decir que el compromiso del cristiano en América Latina supone una inserción en una situación de conflicto y violencia que importa fundamentalmente reconocer, pero también asumir en un proyecto de superación solidaria en la justicia y la libertad, en la profundización de la democracia por la participación y en la promoción del desarrollo socioeconómico en tanto condición necesaria de realización de los valores más fundamentales de estructuración social y política. En este sentido, el conflicto y la violencia aparecen como un verdadero desafío a la capacidad humana de conciliación y de restitución en la convivencia al interior de la Ciudad (sentido griego del término), y más profunda-

mente como una tensión orientada a la persona misma de Cristo en tanto fuente última y fundamento absoluto de toda verdadera conciliación y de toda verdadera restitución del amor.

En esta concepción del compromiso cristiano y más concretamente del compromiso del cristiano, excluimos el recurso a la violencia como medio normal de acción, de desestructuración de situaciones de injusticia y aún de estructuración de un nuevo orden socio-político. Detrás y en las estructuras están los hombres sujetos de pecados al mismo tiempo que sollicitación de gracias y de amor por Cristo (Cf. Charles Journet, *Entretiens sur la grâce*. París, Desclée de Brouwer). La respuesta de la "violencia revolucionaria" a la llamada "violencia institucionalizada", postula una justificación de la violencia por la violencia —y más exactamente de la violencia por la injusticia— y traduce una concepción radical y reductivamente conflictual de las relaciones sociales entre los hombres, en que el amor evangélico aparece —en el mejor de los casos— mucho más como una referencia decorativa y justificadora que como fuente verdadera de inspiración y principio y medio de determinación de la acción. Tal referencia al amor, es tanto más engañosa cuando que a menudo se pretende justificar la violencia por el amor al pobre —reducido también a menudo al proletario de la teoría marxista²³—, amor realmente evangélico, pero cuya raíz —como lo recordarán una vez más los obispos chilenos— no está "en la justicia o injusticia reinante entre los hombres, sino en el imperativo de imitar el amor del Padre"; así "El amor cristiano por el pobre —que exige un desvelo eficaz por la justicia...— es una consecuencia del amor gratuito de Dios a todos los hombres"²⁴. Amor a todos los hombres cuya mayor exigencia es sin duda el amor al enemigo mismo; "Habéis oído —nos dice Cristo en Mateo 5—; amarás a tu prójimo, odiarás a tu enemigo, pero Yo os digo: amad vuestro enemigo, haced el bien a aquellos que os odian y rezad por quienes os persiguen y calumnian"²⁵. Perdón de quienes nos han ofendido y al mismo tiempo respeto de aquellos "que piensan o actúan de manera diferente a la nuestra en materia social, política o religiosa" como nos lo recuerda *Gaudium et Spes*²⁶.

Vemos por ahí, hasta que punto el recurso a la violencia constituye un atentado a la primacía del amor y contraría la concepción cristiana de la eficacia temporal. Esta última prefiere los "medios pobres" a los "medios ricos" (J. Maritain) en la lucha por la justicia y la libertad al interior de la Ciudad,

y sobre todo no olvida que "el orden de los medios corresponden al orden de los fines" (Cf. Jacques Maritain, *L'Homme et l'Etat*, referencia dada p. 57), que los medios son "vías hacia el fin" o "el fin mismo en vías de realización" según la justa expresión de Maritain (Cf. *ibid.* p. 59). De ahí que la violencia lejos de constituir en esta concepción un medio de acción —al menos un medio sistemático y normal de acción— no es sino un mal menor tolerado en última instancia y como último recurso en tanto su empleo puede ser legitimado dados una situación coyuntural excepcional, el agotamiento de los medios normales de tipo consensual y de oposición limitada, y un análisis verdaderamente científico de la situación —y no ideológico con camuflaje científico— capaz de determinar el recurso excepcional a la violencia, tolerado como mal menor, se traducirá efectivamente en un incremento de justicia y de libertad³⁴.

El recurso excepcional a la violencia no puede por consiguiente ser comprendido sino a partir de su rechazo como medio normal de acción política y la denuncia tanto de la pretensión de "lucha por un mundo más justo cometiendo sin embargo tremendas injusticias" como lo han recordado los obispos de Uruguay³⁵, como de querer avalar el uso político de la violencia a través de la interpretación ideológica de los textos bíblicos³⁶, olvidando en ambos casos que la violencia cristiana es, como dice la *Reflexión sobre la violencia del Episcopado Argentino*, "violencia interior de la conversión, del amor y del perdón"³⁷. Por su parte ya Pablo VI en Medellín exhortaba a los obispos de América Latina a distinguir sus "responsabilidades de las de aquellos que... hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente" el Papa no vacila en recordar a los obispos de un continente en que la "tentación de la violencia" es sin duda de las más agudas, que "ni el del marxismo ateo, ni (el de) la rebelión sistemática ni tanto menos el (del) esparcimiento de sangre y (el de) la anarquía", constituyen caminos cristianos "hacia una justa regeneración social". Ni "el odio, ni la violencia son las fuerzas de nuestra caridad", dice aún Pablo VI para exhortar a los campesinos colombianos a no poner su confianza ni "en la violencia ni en la revolución", en tanto "tal actitud es contraria al espíritu cristiano". La violencia no es ni evangélica ni cristiana³⁸.

NOTAS

- 1 Cf. también la concepción de Julien Freund sobre "la dialéctica del amigo y del enemigo", en *L'essence du politique*, París, Ed. Sirey, y, muy especialmente los análisis de Jacques Maritain en, *Pour une philosophie de l'histoire*, París, Ed. du Seuil.
- 2 Cf. Georges Catlier, op. cit., *Violencia y Filosofía Política*, en "Tierra Nueva" N° 13 (Bogotá), abril de 1975, pp. 71-88.
- 3 En este caso, tomamos este término en el sentido más amplio (que el marxista estricto) que le Jean Ladrière en, *L'action et l'idéologie*. En, p. Delooy (ed.), "Idéologies et action militante", Bruxelles, Edit. Vie Ouvrière.
- 4 Cf. SILVA, Ismael, *Marginalidad y Marxismo*. En, "Tierra Nueva" N° 10 (Bogotá), julio de 1974, pp. 74-104 (y 90-92 en especial).
- 5 Cf. *ibid.*, VEKEMANS, s.j. *Hacia la superación de la marginalidad*, Santiago (DESAL), 1969; del mismo autor, *La marginalidad en el subdesarrollo latinoamericano*. En, "Razón y Fe" Nos. 908-909 (Madrid), sept/oct. 1973, pp. 140-156, y DESAL, *Marginalidad en América Latina*, Barcelona, Herder.
- 6 El problema de la dependencia lo hemos abordado en relación al problema de integración latinoamericana, en nuestro trabajo, *L'analyse politique de l'intégration latino-américaine*, Louvain, Université Catholique de Louvain 1974. En nuestro análisis, asumimos la dependencia externa como hecho histórico en un marco interpretativo diverso —y aún opuesto en lo fundamental— del de los autores del de la llamada "teoría de la dependencia" que terminan por hacer de esta la clave interpretativa de la historia de América Latina y el instrumento privilegiado de análisis y explicación del subdesarrollo. Para un análisis crítico de esta corriente, sl. Roberto Jiménez, *La teoría de la dependencia. Algunos elementos críticos*. En "Tierra Nueva" N° 5 (Bogotá), enero 1974, pp. 59-80.
- 7 Cf. sobre el peronismo, Carlos Floria, *El fenómeno peronista*. En, "Razón y Fe" Nos. 908-909 (Madrid), sept/oct. 1973.
- 7a Cf. nuestro trabajo, *Les limitations de "la voie chilienne vers le socialisme"*. En, "Cultures et Développement" (Revue Internationale des Sciences du Développement), N° 4 (Louvain), 1972 pp. 731-753 (Una traducción castellana en este trabajo fue hecha por la revista *Criterio* de Buenos Aires, en 1973). Cf. también nuestro análisis *Le Chili d'Allende: réalité et mythe*. En, "Panorama Démocrate Chrétien", Roma.
- 8 Cf. Richard Gott, *La Guerrilla en América Latina*. En "Mensaje" N° 174 (Santiago), noviembre de 1968, pp. 557-566.
9. La homogenización a que hacemos referencia en el caso de los estudiantes, no es, desde luego, independiente de la homogenización cultural y científica (por ramas específicas) que caracteriza no sólo al medio universitario latinoamericano sino al menos a una gran parte del mismo a nivel mundial.
- 10 Cf. MARITAIN, Jacques. *Humanisme Intégral*. París, Aubier.

- 11 Tomamos ideología en este caso en su sentido marxista de particular connotación peyorativa, en tanto instancia de justificación y afirmación de una posición de privilegio.
- 12 Así la concepción y práctica, "liberacionista" de los grupos ultras parece mucho más tributaria de Freund que de Marx.
- 13 No está demás repetir que la aceptación e instrumentalización de estos dos últimos medios por parte de los partidos comunistas (por ejemplo) es un hecho y una opción estratégica que no comporta ningún cambio substancial a nivel de su proyecto político que sigue definiéndose por "la dictadura del proletariado". No se trata en ningún caso —como la experiencia chilena de la Unidad Popular y la actual experiencia portuguesa lo han probado, y la actitud de los partidos comunistas, francés e italiano, por diversas que sean sus expresiones, no dejan de manifestarlo— una aceptación del juego político porque encarna y traduzca valores que es simplemente bueno respetar. Complementariamente la instrumentalización de la huelga por los marxistas no implica en ninguna forma asumir para aceptar y valorizar en sí mismo el tipo particular de reivindicaciones (salariales y de bienestar en general) que les da contenido en la gran mayoría de los casos.
- 14 Cfr. GOTT, R. op. cit., p. 564.
- 15 Cfr. nuestros trabajos sobre la unidad popular ya citados.
- 16 Cfr. en el sentido que Jacques Maritain da a esta expresión en, *L'Homme et l'Etat*. París. P.U.F., pp. 52 y siguientes.
- 17 El caso argentino desde 1969 constituye en este sentido una ilustración pertinente.
- 18 Para el individuo, la muerte es la mayor de las violencias... que llega hasta borrar su naturaleza individual del registro de existencia". Pero, "Si la violencia se da en el orden de las cosas humanas, es porque primeramente se da en el orden de la naturaleza... Según la definición de Aristóteles, violento se opone a natural. El movimiento violento proviene desde afuera, es extrínseco, contradice la inclinación de un ser, quiebra su impulso propio o, por lo menos, no responde a sus expectativas". Así "La violencia implica la idea de una ruptura del orden primero; es desorden que se produce, es anarquía". Cfr. Georges Cottier, op. cit. pp. 72 y 71 respectivamente.
- 19 Cfr. Pierre Bigo, s.j.: *Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia* ("Populorum Progressio-Bogotá-Medellín). En, "Mensaje" N° 174 (Santiago), noviembre de 1968, pp. 574-578 (p. 575).
- 20 Cfr. LEPELEY, Joaquín, *¿Violencia y no violencia?* En "Tierra Nueva" N° 3 (Bogotá), octubre de 1972, pp. 33-48 (p. 33).
- 21 Cfr. WALGRAVE, Valentin, op. cit et al., *Marxismo y Cristianismo. ¿Diálogo? ¿Infiltración?* En "Tierra Nueva" N° 10 (Bogotá), julio de 1974, pp. 14-30.
- 22 Lugar que es visto por Marx como "un movimiento real que termina con la situación actual" y no como "un ideal al cual deba conformarse la realidad". Cfr. *L'Idéologie Allende*. París. Ed. Sociales. (citado por G. Cottier, op. cit. en *Marxismo y Mesianismo*. En "Tierra Nueva" N° 8 (Bogotá), enero de 1974, pp. 28-41 (p. 36).
- 23 "Según el panteísmo hay sólo una única substancia o naturaleza, a saber: el ser existente por sí, absoluto, infinito e impersonal. Esto es concebido de diversas maneras: como vida (Bergson), substancia inmutable (Espinoza) se abstracto indeterminado (Hegel), absoluto (Fichte), voluntad ciega (Schopenhauer)..." Cfr. Walter Bruggen, s.j., *Diccionario de Filosofía*. Barcelona Herder, p. 355.
- 24 Cfr. en general los análisis de Roger Vekemans, s.j. sobre "teología de la liberación" y "cristianos por el socialismo" en diferentes números de la revista "Tierra Nueva", así como los artículos de Georges Cottier, op. cit. (Nos. 6 y 9), Gaston Fessard, s.j. (N° 9), Mons. Alfonso López Trujillo (N° 4) Obro. Jorge Mejía (N° 11) y el análisis bibliográfico de Germán Correa, op. cit. (N° 7), publicamos en la misma revista.
- 25 Cfr. *ibid.*
- 26 Cfr. Conferencia episcopal de Chile, *Fe cristiana y actuación política*. En "Docta" (Documentación Social Católica Latinoamericana) N° 13 (Santiago), mayo de 1974, pp. 17-28 (p. 20).
- 27 Y es sólo aquí donde el amor por los hombres se realiza plenamente.
- 28 Cfr. MARITAIN, J. *Humanismo Integral*. referencia dada.
- 29 Cfr. Episcopado mexicano (mensaje al pueblo de México), *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política*. En "Docta" N° 14 (Santiago), junio de 1974, pp. 13-23 (p. 14 en especial) Cfr. también, Vaticano II, *Constitution Pastorale Gaudium et Spes. L'Eglise dans le monde de ce temps*. París, Ed. Spes. pp. 153 y 154 en particular.
- 30 Cfr. para esta noción, nuestro trabajo, *Una politique programmée. Le cas Chilien*. Louvain, Université Catholique de Louvain 1970 (Memoria de Licencia de Ciencias Políticas).
- 31 "Sin dificultad ni reflexión se estableció y se establece, en círculos teológicos, una identificación entre el proletariado del siglo 19 y el pobre de la Biblia. Igualmente apareció y sigue apareciendo detrás del rico de la Biblia, el capitalista de ayer y de hoy. La fórmula simplista: proletaria=pobre, en el sentido bíblico — capitalista=rico, en el sentido bíblico, juega indudablemente un papel de importancia, en el romanticismo social, eclesástico y teológico". Cfr. Wilhelm Weber (pbro.), *Cristianos fascinados por el socialismo (errores y confusiones)*. En "Tierra Nueva" N° 10 (Bogotá) julio de 1974, pp. 5-13 (p. 12). "No podemos aceptar —dicen los obispos de Chile la reducción absoluta de los pobres del Evangelio a una clase social, el proletariado, visualizada a través de un análisis claramente tributario de una ideología socio-política". Cfr. Conferencia episcopal de Chile, op. cit., p. 21.
- 32 Cfr. *ibid.*
- 33 Citado en *Gaudium et Spes*, referencia dada p. 134 (traducido del Francés por nosotros).
- 34 Cfr. *ibid.*, p. 133.
- 35 Cfr. P. Bigo s.j. op. cit.
- 36 Cfr. Conferencia episcopal del Uruguay, *La violencia engendra la violencia*. En "Docta" N° 6 (Santiago), junio de 1973, pp. 13-15 (p. 14).
- 37 Cfr. Los trabajos ya referidos en *Tierra Nueva*.
- 38 Cfr. Episcopado Argentino, op. cit., p. 13.
- 39 Las citas son tomadas del saludo del Papa a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (pp. 271 y 272), de la alocución del Papa a los campesinos del 23 de agosto de 1968 (p. 290) y de la alocución del Día del Desarrollo de la misma fecha en Bogotá. Cfr. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Iglesia y Liberación Humana* (Los documentos de Medellín) Barcelona, Ed. Nova Terra.

ESTRUCTURA DE LA PONENCIA

Introducción

1 APUNTES PARA UN INTENTO DE DEFINICION DEL PROBLEMA

1.1 Percepciones, conceptos y significado

- 1.1.1 La teoría de los niveles aplicada al campo de las percepciones.
- 1.1.2 Lo sensorial como substrato de los procesos de significancia.
- 1.1.3 El valor incidental de los conceptos.
- 1.1.4 El campo de los significados

1.2 Ocupación, retribución y desarrollo

- 1.2.1 Perspectivas de la correlación de estructuras.
- 1.2.2 La superficialidad en el uso y la comprensión de vocablos convencionales.
- 1.2.3 El campo de los fenómenos.
- 1.2.4 Empleo, subempleo y desempleo.
- 1.2.5 Crecimiento versus desarrollo.
- 1.2.6 Teorías del salario y problemática de la remuneración.
- 1.2.7 Estructuras y organicidad.
- 1.2.8 Teorías de relación.
- 1.2.9 Las proyecciones unidisciplinarias y los fenómenos de interacción.
- 1.2.10 La modulación de las correlaciones.

- 1.2.11 Los efectos de las soluciones sin contexto, de las decisiones fragmentarias y de las percepciones unidisciplinarias.

1.3 *Análisis estructural de la ocupación y su retribución*

- 1.3.1 Organicidad y desarrollo, empleo y remuneración.
- 1.3.2 La estructura, lo inestructurado, estructuración y desestructuración.
- 1.3.3 El empleo como ocupación diferenciada sistemáticamente.
- 1.3.4 La ocupación en la perspectiva de sistemas abiertos.
- 1.3.5 Percepción objetiva y percepción científica de la remuneración.
- 1.3.6 Los factores socioculturales en la proyección retributiva de la ocupación.

1.4. *La asimilación en los procesos de desarrollo*

- 1.4.1 Los efectos del desarrollo como problemática de asimilación.
- 1.4.2 El fenómeno de la propiedad.
- 1.4.3 Propiedad intelectual y propiedad industrial.
- 1.4.4 Las perspectivas de una figura de copropiedad multilateral y el cuestionamiento de los derechos hereditarios.
- 1.4.5 El proceso legislativo ante los requerimientos socioculturales.
- 1.4.6 Los sistemas tributarios y la problemática de la distribución del ingreso.
- 1.4.7 La historicidad de los recursos.

1.5 *Consideraciones proyectadas hacia la formulación de diagnósticos*

- 1.5.1 El hombre significante.
- 1.5.2 La naturaleza como el recurso.
- 1.5.3. La dirección de la historia.

2. EL CONFLICTO SOCIAL EN AMERICA LATINA DESDE LA PERSPECTIVA DEL COMPROMISO CRISTIANO

2.1 Dimensión instrumental del conflicto

- 2.1.1 Las referencias documentales y la restricción de su alcance.
- 2.1.2 Conflicto, hecho conflictivo y hecho conflictivo problemático, en el contexto de lo organizacional.
- 2.1.3. Problemática de organización de las informaciones captadas, dentro de conjuntos significativos.

El autor de esta Ponencia, Dr. Luis Armando Galván, distinguido intelectual católico de México, falleció en un trágico accidente antes de la realización del Encuentro.

Se presenta, con un emocionado recuerdo a su memoria, el texto escrito pero inconcluso que se encontró del trabajo solicitado.

Nótese que, según el esquema de la Ponencia, la desarrolla solamente hasta el punto 1.5.2. El Señor lo llamó a su presencia en plena tarea.

EL HECHO SOCIAL COMO FUENTE DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

Dr. LUIS ARMANDO GALVAN

Introducción

El planteamiento asumido induce a proponer que el hecho social es fuente del pensamiento filosófico.

El fenómeno biosíquico puede, con igual validez, proponerse como la fuente del hecho social.

De esta manera se posibilita la determinación congruente del campo temático a analizarse, circunstanciado por su proyección hacia la realidad latinoamericana.

Un campo que de la comprensión de su significancia derive la especificación del compromiso histórico de personas individuales y comunitarias.

Compromiso de naturaleza tal, que se pueda reconocer por encima de toda expresión pluralista y sin que el pluralismo haya de perder su inapreciable calidad informativa.

En breves palabras, este es el gran marco de referencia.

Una siguiente consideración ha de corresponder al término 'conflicto', tan frecuentemente utilizado con significativa ligereza y ponderado, las más de las veces, en sus restricciones fenoménicas. Como resultado: un alcance constreñido a lo incidental percibido, característicamente, en función de especialidad, cuando en realidad ha de exigirse su interpretación desde una perspectiva multidisciplinaria.

Tales consideraciones hicieron necesario profundizar en el análisis riguroso de lo que es el conflicto.

Un acercamiento a este concepto resultó singularmente estimulador e indujo a la identificación de una serie de elementos positivos y de evidente valor instrumental.

En esta dimensión se estructuraron condiciones muy favorables para efectuar la investigación dinámica de los fenó-

menos relacionales y, como contenido presumiblemente esencial, del conflicto como instrumento en los procesos de evolución en personas y comunidades.

La hipótesis fundamental se planteó como la posibilidad de administrar el conflicto en las organizaciones.

El primer paso consistió en formular una teorización estructurada a partir de las experiencias del Grupo LAGA —Luis Armando Galván y Asociados— en diversos proyectos de promoción de procesos de cambio, realizándose a escala real.

Fue un momento de síntesis.

De esta manera se logró presentar un conjunto informativo a la consideración de un grupo de personas directamente involucradas en dichos procesos, en dos coloquios convocados bajo la modalidad de Seminario de Análisis Crítico. En ellos se pretendió revisar las proposiciones para efectos de su eventual validación.

Las aportaciones de estas personas fueron muy valiosas y permitieron una mayor precisión en la terminología y una mayor profundidad en los conceptos.

De esta virtual evolución se concluyó el material que complementa a esta ponencia.

Proyectado como un instrumento de apoyo, integra un conjunto de claves capaces de informar la teorización y el diseño de modelos de organización y de comportamiento humano, implicados en proceso de desarrollo genuinos.

Ciertamente, no elimina la necesidad de resolver el diagnóstico y el pronóstico de los contenidos que correspondan a una problemática social, pero ayuda a profundizar comprensivamente en los fenómenos de correlación, al mismo tiempo que incorpora la noción de las interacciones de los niveles perceptuales que se identifican correspondiendo a los niveles de desarrollo que acusan los grupos humanos en cualquier organización y comunidad.

A lo anterior se sucedió una investigación complementaria cuyos resultados se expusieron al análisis crítico de un grupo de expertos, durante el mes de noviembre de 1974. Esta investigación planteó la correlación entre estructuras del empleo, de la remuneración y del desarrollo.

Sus tesis principales se incorporan a esta ponencia. No así el instrumento en toda su amplitud, por razones de tiempo, estrictamente.

Finalmente, la ponencia pretende estructurar una respuesta filosófica, sistematizada y de validez relativa. Significada como una teoría, en tanto es perfectible se asume desechable.

Y esta es la aportación.

Una aportación en la que se pretende lograr un contenido bivalente: afirmaciones e interrogantes.

Afirmaciones hasta donde pueda llegar a un nivel de percepción científica, como intento formal para descubrir la realidad a la que el hombre ha de ir enfrentándose en condiciones de madurez creciente.

Interrogantes, como inquietud profética, para orientarse en el continuo histórico en el que habrá de consumarse la realización personal de individuos y comunidades.

A final de cuentas, una visión que se intenta unitaria y que iniciará un proceso de búsqueda.

1. APUNTES PARA UN INTENTO DE DEFINICION DEL PROBLEMA

La proposición del encuentro es de suyo sugestiva y en sí misma prefigura una tesis: es necesario definir la relación entre el compromiso de los cristianos y el conflicto social que se vive en Latinoamérica.

Lo anterior sugiere la conveniencia de resolver, previamente, una elemental definición complementaria mediante la cual se establezca la identidad de los factores 'conflicto social' y 'compromiso cristiano'.

Lográndose satisfacer esta circunstancia preliminar, será menos difícil caracterizar la naturaleza del relacionamiento —y sus particularidades operativas— que se pretende descifrar.

Por otra parte, en la enunciación del tema se implica, además, la virtual afirmación de que en Latinoamérica existe un fenómeno generalizado que corresponde a la expresión 'conflicto social' —que se denota negativo, hasta el punto de exigir una respuesta comprometida y con rigurosa calidad cristiana— y en el cual subyace una multiplicidad de elementos que sería conveniente exponer al alcance de un análisis crítico, con la intención de establecer su significado relativo.

Resulta así, como gran marco de referencia: lo conocido y lo desconocido de una realidad continental presuntamente compartida, que ha de sujetarse a un proceso de valoración rigurosa y que permita especificarla con toda precisión y bajo un conveniente preciosismo descriptivo.

1.1 Percepciones, Conceptos y Significado

La realidad entonces se manifiesta como un conjunto de campos y continuos de percepción que, en su expresión primaria, son esencialmente subjetivos.

Esto induce a proponer como elemento condicionante de la percepción, a la capacidad perceptual del sujeto y ésta, a la vez, será concomitante al grado de desarrollo de la persona —contenidos informativos asimilados y capacidad de pensamiento estructurado—.

Si la proposición es admisible, es fácil derivar la reflexión hacia las siguientes consideraciones básicas:

- la multiplicidad de niveles de percepción que concurren en cualquier grupo humano;
- la calidad, en términos de confiabilidad y validez, de los contenidos informativos que se involucran en los procesos senso-perceptuales;
- la diversidad de capacidades de concepción que se activan en los grupos humanos para otorgar significancia congruente a las realidades que los afectan; y
- la variedad de los marcos de referencia que pueden asumirse en el pretendido intento de valorar una situación.

Lo anterior como un compendio de factores en interacción y con validez relativa, sitúa la proyección analítica en la dimensión de los significados, lo cual es razonable.

Es razonable porque se intenta significar al término 'conflicto social' y a los correspondientes a las nociones que lo complementan en el enunciado de la temática en que ha de ubicarse esta ponencia.

De esta manera, percibir la naturaleza, manifestaciones y contextos del 'conflicto social', está condicionado por la subjetividad de la persona —individual o comunitaria— que enfrenta al fenómeno.

Este es el principio para ir descubriendo un código que eventualmente permita descifrar a la realidad en expresiones de su conocimiento científico.

Conocimiento científico al que ha de corresponder una percepción científica de la realidad que lo sustente. Este es un nivel de percepción, ciertamente bien caracterizado, que no es el más elemental ni el más evolucionado.

1.1.1 La teoría de los niveles aplicada al campo de las percepciones

La utilización de una 'teoría de los niveles' en anteriores experiencias de investigación y de teorización, ha resultado razonablemente eficaz.

Simplifica descriptivamente el manejo de los continuos informativos y su correlación analógica e interdisciplinaria.

Se reduce a pactar que en la totalidad de un campo específico asumido como sistema, se resuelve una categorización de diferencias y se configura una estructura.

Si el sistema es probabilístico —abierto—, se está ante una estructura evolucionable; ante la estructura de un proceso como continuo de historicidad, cuya activación implica probabilidades de evolución y de regresión.

Evolución y regresión que, satisfechos los límites naturales de la estructura que los contiene, devienen en un cambio de estructuras.

El fenómeno se explica como el mecanismo de los cambios de magnitud.

El arbitrio asumido en la teoría de los niveles consiste en resumir al proceso evolutivo de una estructura específica, en el breve límite de cuatro niveles de desarrollo, sucesivos, progresivos y diferenciables cualitativamente.

Proyectando la aplicación de este arbitrio al campo de las percepciones, se tipifican cuatro niveles de percepción de la realidad. Las inferencias resultan interesantes, aun para los críticos más severos que pudiera tener este recurso metodológico.

La nomenclatura propuesta es, de suyo, adecuadamente descriptiva y, ya esquematizada en sus implicaciones como un proceso, se enuncia como sigue:

- NIVEL 4: PERCEPCION RELATIVA
- NIVEL 3: PERCEPCION CIENTIFICA
- NIVEL 2: PERCEPCION OBJETIVA
- NIVEL 1: PERCEPCION SUBJETIVA

Continuando la línea de las proposiciones resulta necesario caracterizar cada uno de estos niveles, diferenciándolos significativamente entre sí, mediante la descripción de sus contenidos.

Las definiciones resultantes son las siguientes:

- Nivel de percepción subjetiva.

La percepción subjetiva es un fenómeno individualizado que se produce en la interacción de formas de comportamiento a) heredadas, y b) adquiridas ante estímulos sensoriales diferenciados y significantes. No es necesariamente

te válida, aunque sí validable en términos objetivos o en términos científicos. Es una realidad en sí misma y su capacidad efectiva de activación de acciones y reacciones implica un elevado potencial condicionador de conductas. Es factor estructural de formas objetivas, científicas y relativas de percepción.

- Nivel de percepción objetiva.

La percepción objetiva es efecto de un acuerdo entre dos o más personas o grupos humanos, que se adopta por consenso y que deriva de la confrontación de dos o más expresiones de percepción subjetiva. Su validez es pactada. Es una realidad en sí misma, que se genera artificialmente con un propósito manifiesto de condicionar formas de comportamiento dentro de un contexto predeterminado.

- Nivel de percepción científica.

La percepción científica resulta de una comprobación experimental de fenómenos que se producen invariablemente cuando se combinan circunstancias específicas dentro de un modelo específico también. Su validez es comprobable independientemente de la percepción que del fenómeno pueda tener la persona o el grupo humano a niveles subjetivo u objetivo; la validez que en sí mismos tienen los fenómenos naturales, fundamenta la validez de este nivel de percepción. La posibilidad de reproducir al fenómeno natural es lo que permite identificar las circunstancias en que se produce y así, inferir la ley natural que lo explica y comprobarla rigurosamente. La relación entre el fenómeno y su circunstancia, singulariza a una verdad en su contexto único. El cambio de contexto genera nuevos —otros— fenómenos.

- Nivel de percepción relativa.

La percepción relativa se genera en la comprensión de diversos contextos y de los fenómenos naturales que en cada contexto inciden, así como de comprender también sus posibilidades de correlación. Su validez se manifiesta en la realización de pronósticos de comportamiento organizacionales y humanos y, complementariamente, en la capacidad de alterar los fenómenos a partir de una alteración voluntaria de sus contextos naturales o por su modificación en base a diversas formas de combinación de sus interacciones.

El fenómeno de la percepción, ponderado a través del análisis precedente, sugiere algunas consideraciones interesantes.

Un mismo dato —objeto, suceso— informa de cuatro maneras distintas posibles, lo que representa cuatro niveles posibles de interpretación y, consecuentemente, de significancia.

Esto concierne al grado de desarrollo alcanzado por el perceptor —persona o grupo humano—.

A ello ha de agregarse la circunstancia ambiental existencial que particulariza a sus propias experiencias.

Experiencias que actúan como factor condicionante y modulador del efecto perceptual y que tipifican las diferencias de los campos informativos dentro de una misma magnitud de significancia.

La clave del pluralismo es ésta.

El planteamiento, entonces, proyectado al fenómeno humano y en la dimensión de lo sociocultural, ubica claramente al pluralismo como una manifestación evidente de un conjunto impreciso —aunque precisable— de oportunidades de desarrollo.

Además, ofrece elementos para descubrir las distorsiones conceptuales que se proyectan, erráticamente, en manifestaciones de conducta.

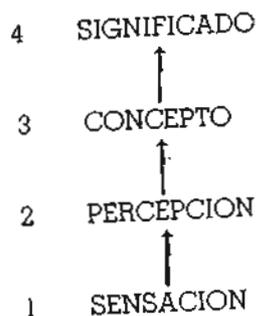
En congruencia, la clave de toda forma de síntesis cultural implica, necesariamente un cambio de magnitud, un efecto evolutivo generado en un proceso de desarrollo.

Cuando no se produce el cambio de magnitud, la síntesis no ocurre y la situación vivencial se conserva en los precarios e inestables límites de las formas convencionales de coexistencia.

La persona —el grupo, la comunidad— en su calidad perceptora, implica a dos factores limitantes: el nivel de percepción alcanzado y la amplitud de campo que alcancen a cubrir sus experiencias asimiladas.

Estas consideraciones fundamentan la posibilidad de establecer un código de interpretación aplicable al campo de los fenómenos humanos.

Un código que se infiere en correspondencia a la estructura siguiente:



Proyectado hacia la idea de conflicto social sugiere interrogantes fundamentales en cuanto a la percepción, la conceptualización y la significación de este fenómeno en particular.

1.1.2 Lo sensorial como substrato en los procesos de significancia.

Lo que eventualmente llega a ponderarse como conflicto social en América Latina, conservando la estructura del planteamiento de esta temática, puede replantearse entonces como los conflictos de identificación, interpretación, significación y pronóstico de la realidad sociocultural de las comunidades latinoamericanas.

Ello sitúa la problemática en un contexto eminentemente informativo y con implicaciones precisas de determinación de significados. Es la problemática de la información significativa.

Como punto de partida se manifiesta el complejo proceso de la captación de datos y, concomitantemente, de su propia naturaleza.

Al mismo tiempo han de ponderarse la naturaleza y las circunstancias de los grupos humanos perceptores de la información, así como sus posibilidades efectivas para procesarla significativamente.

En suma, la relación entre información sensible y la sensibilidad ante la información.

Como hipótesis básica ha de asumirse la evidencia de informaciones inestructuradas que han de captar organismos sociales en proceso de estructuración —o desestructuración—.

Las deficiencias implicadas en ambos aspectos son obvias. En grados de significación variable afectan, sin excepción, a la totalidad de las comunidades humanas contemporáneas.

De lo que resulta una proposición sencilla: la capacidad perceptual de una persona o un grupo humano, es inversamente proporcional al grado de deficiencia que manifieste en su proceso de captación de informaciones.

Las deficiencias responden, ciertamente, a circunstancias cualitativas y cuantitativas. Sus efectos, no obstante, terminan por manifestarse cualitativamente.

Proyectando esta inferencia al proceso resulta:

Deficiencias sensoriales → Deficiencias perceptuales
 Deficiencias perceptuales → Deficiencias conceptuales
 Deficiencias conceptuales → Deficiencias de significado

Este breve análisis sugiere, por elemental inferencia, un mecanismo que explica la multiplicidad de interpretaciones que suelen corresponder a un mismo hecho.

Relacionando entonces, este factor informativo y la estructura de niveles de percepción, se produce la relación entre información y niveles de desarrollo en términos de la capacidad para dar significancia a los acontecimientos.

1.1.3 El valor incidental de los conceptos.

Ya en este contexto de dinamicidad quedan ubicadas

- las sensopercepciones como el fundamento de la estructura de informaciones y
- los significados como el efecto comprensivo de interacciones específicas entre constantes y variables, mediante el cual se soporta la intencionalidad de la conducta humana.

Entre ambos elementos el concepto ha de definirse en su bivalencia efecto causa.

Como efecto, es síntesis de conjuntos estructurados de información —determinación de constantes—.

Como causa, se proyecta hacia un campo fenoménico relacional para generar efectos gestáticos, actuando como correlato en el proceso de:

- definir una circunstancia y
- motivar la conducta reactiva correspondiente.

De esta manera es como el concepto se constituye en factor de significado.

Cuando el concepto se reduce a la definición de una circunstancia carece de significado.

Cuando únicamente motiva una conducta reactiva excluye al fundamento comprensivo de la actuación intencionada —consciente y voluntaria—. La persona o el grupo humano, bajo estas condiciones, actúan en términos de conductas reflejas.

La conducta refleja ha de ponderarse como factor de un comportamiento instintivo; en él confluyen procesos memorizados de actuación que suplen la ausencia de procesos comprensivos.

El modelo resultante se resuelve en la correspondencia entre pensamiento mágico y conducta supersticiosa, como fundamento de manifestaciones de marginación que se asocian a evidencias de subdesarrollo.

En rigor, las deficiencias conceptuales conducen a la distorsión de los significados y a la regulación de la conducta a partir de irrealidades, en franca proyección esquizoide —desconexión parcial de la realidad—.

Cuando las sensopercepciones devienen en conceptos dinámicos se posibilita la estructuración de significados que, al correlacionarse, vienen a representar los fenómenos de significancia comunitaria e histórica.

Este es el valor incidental del concepto en su dimensión de respectividad.

1.1.4 El campo de los significados.

Cuando el concepto deviene en significado está culminando un proceso.

Asumiendo que tener significado es la posibilidad de ser verdadero y que lo verdadero supone la posibilidad de ser verificado, son asociables las ideas de verdad y relatividad.

La verdad relativa es una imagen sugerente y en congruencia con la proposición de una 'percepción relativa' que se definió anteriormente.

De esta manera se caracteriza el valor del concepto según su significado siempre relativo.

Toda circunstancia humana es comprensible, entonces, como un campo de significancia constituido por un conjunto más o menos estable de significados en correlación dinámica —variable—.

Un campo susceptible de, como conjunto significable, ser percibido y conceptualizado. Lo que implica, naturalmente, un nuevo cambio de magnitud que dota de una profundidad creciente a la significancia involucrada en el proceso evolutivo que la afecta.

Las consideraciones anteriores están expresando un fenómeno de valoración permanente que actúa como mecanismo estabilizador de los contenidos de congruencia del comportamiento humano y el cual se orienta hacia la promoción de formas de actuación comprensiva e inherente a genuinos procesos de liberación.

En este punto se añade otro elemento.

Porque el análisis efectuado, debido a exigencias de esquematización, sugiere que si bien los significados pueden ser variables, su calidad cambiante aparece como circunstancia independiente de la voluntad de quien los percibe.

Así es la proposición inicial pero ha de complementarse con una nueva proposición: si es posible alterar los contextos en los que ocurre un significado, los significados resultan alterables a voluntad.

Entonces ha de distinguirse la doble posibilidad: descubrir un significado y dotar de significado.

Por conveniencia metodológica ha de precisarse la misma doble posibilidad, solo que expresada en sus contrarios: ocultar un significado y despojar de significado.

Y todo esto entra en juego en la actividad del pensamiento crítico cuyo objetivo esencial viene a ser: relativizar la verdad dentro de un continuo de descubrimientos progresivos que se encaminan a resolver la significancia integral y el significado total.

Mientras no se logre resolver 'el significado total', las personas, los grupos, las comunidades humanas, han de permanecer actuando —evolutiva o regresivamente— con sujeción a verdades fragmentarias o fragmentos de verdad. Ello dentro de una diversidad de grados de percepción, conceptualización y significación que en cualquier momento podrían interpretarse como los ingredientes naturales de lo que vagamente puede ser enunciado como conflicto social.

1.2 Ocupación, Retribución y Desarrollo

Se está ante una perspectiva de diagnóstico que involucra a una enorme cantidad humana y dentro de ésta confluyen, con vertiginoso ritmo, muy diversificados niveles de desarrollo y una pluralidad de circunstancias de vastedad desmesurada.

Este gran complejo sensorial en el que se integran las comunidades latinoamericanas se manifiesta en actos cuya comprensión obliga a verdaderos alardes de síntesis y a la aplicación de los más depurados recursos del conocimiento para establecer un imprescindible modelo de congruencia que pueda traducirse a efectos de significancia.

Las cuasi infinitas realidades latinoamericanas resultan, al mismo tiempo, susceptibles de ser infinitamente interpretadas.

En ello se implica el fenómeno de las interpretaciones fragmentarias y el riesgo inherente de las sobresimplificaciones derivadas como consecuencias de síntesis fallidas.

Parece el momento de trascender los límites de la sociología descriptiva e incursionar ya en el campo de la biopsico-sociología estructural.

De otra manera, el conflicto social en América Latina viene a proyectarse en visión caleidoscópica.

Lo que implica una multiplicidad de significados exageradamente circunstanciales y, al mismo tiempo, circunstanciados por los más diversos e inestables parámetros de interpretación, asumidos casi siempre con intención tendenciosa para probar algo que generalmente se evidencia como un prejuicio no siempre afortunado.

La investigación no se planea, no se estructura, para descubrir fundamentos de verificación, sino para coleccionar recursos de confirmación a supuestos predeterminados.

Es una especie de universo. El universo de las investigaciones ocasionales.

A él ha de oponerse el de la investigación permanente, viva, sistemática y, necesariamente, rigurosa.

Si aplicamos la teoría de los niveles a un intento de estratificación de los grupos humanos a los que concierne la temática que se viene analizando, el criterio se define en términos explícitos de niveles de desarrollo.

Cuatro grandes agrupamientos como oportunidades de clasificación. Cuatro modos de percibir la propia realidad. Cuatro maneras de acceder a lo histórico. Cuatro profundos contenidos de necesidad diferenciados y que se expresan en las expectativas características de cada nivel:

- 4 AUTONOMIA
- 3 INDEPENDENCIA
- 2 ESTABILIDAD
- 1 PROTECCION

las cuales se van modificando, en correspondencia, al desarrollo que va siendo alcanzado gradualmente.

Como acotación surge una inferencia que puede ser cuestionada, pero que no por ello deja de ser interesante:

- Mientras el proceso de desarrollo va realizándose la problemática existencial permanece bajo control, por efecto de los contenidos retributivos que se implican inevitablemente en todo momento de desarrollo genuino.
- Cuando el proceso deja de significarse en manifestaciones verdaderas de desarrollo, la acción del hombre carece de calidad humana y por ello no puede ser retributiva. Sus proyecciones son regresivas y generan estados de angustia y frustración, cuyas calidades estimuladoras tienen como objetivo —generalmente inconsciente— la supervivencia, en tácita exclusión del desarrollo y en contextos de irracionalidad.

Esto parece ser una clave a explorarse.

Como hipótesis de investigación se plantearía:

- Existe la necesidad de precisar las correlaciones que se presumen esenciales entre las estructuras de la ocupación, de la retribución y del desarrollo.

Es pertinente puntualizar que el planteamiento no está limitado al enfoque convencional economicista que pudiera, inclusive, sugerir la sustitución de términos y conformarse equívocamente como: empleo, remuneración y desarrollo.

Es precisamente la intención de distinguir estos términos lo que daría sentido a la investigación enunciada.

La idea que está detrás del planteamiento es la de que una noción de conflicto social, conlleva al acto del hombre como ingrediente fundamental. Es entonces una problemática de actuación que deriva hacia la imagen del hombre ocupado.

Ocupado existencialmente en actuar.

Hasta tocar el elemento de fondo, como el para qué de cualquiera, de toda conducta humana.

1.2.1 *Perspectivas de la correlación de estructuras.*

Las circunstancias que enfrentan los grupos humanos en la actualidad son agudamente conflictivas.

Su inestabilidad, a ritmo acelerado, exige del hombre contemporáneo una capacidad altamente evolucionada de adecuación a condiciones cambiantes. Esta capacidad es exponente de un verdadero desarrollo personal que, bajo las formas prevalentes de organización social —y su substrato educativo—, no está al alcance de la mayoría de los miembros de las comunidades humanas.

La educación tiende a estatificar y la ocupación exige movilidad. Solamente un desarrollo genuino posibilita la superación de este nivel de contradicciones.

Un efecto natural y que no puede continuar ignorado es, como una posibilidad de corrección, la transferencia de la función educativa comunitaria al campo de la ocupación.

La relación familia, escuela y ocupación, se proyecta en un proceso de reestructuración.

Las consideraciones anteriores permiten establecer como hipótesis básica de investigación, la interrelación profunda entre ocupación, retribución y desarrollo.

El desarrollo como efecto, en este contexto, entre la ocupación y sus contenidos esencialmente retributivos.

Ocupación que se plantee como insuficientemente retributiva, repercutirá en detrimento de la calidad y el grado de desarrollo de la persona. Precizando más: la ausencia de retribución genera ausencia de desarrollo.

Consecuentemente, empleo y ocupación no son términos equivalentes. Como no son, remuneración y retribución. Ni, tampoco, crecimiento y desarrollo.

Esta elemental distinción explica los débiles resultados obtenidos a pesar de los significativos recursos que pretendidamente se comprometen en la promoción de los valores humanos y sus dramáticos efectos de subdesarrollo a escala mundial.

La profundización en este campo de problemática, ciertamente complejo, es fundamental para orientar cualquier intento de promoción del desarrollo comunitario e histórico del hombre.

1.2.2 *La superficialidad en el uso y la comprensión de vocablos convencionales.*

En más de veinte años de experiencias e investigaciones en el campo que ha dado en llamarse de la administración de sueldos y salarios, abundan las insatisfacciones.

En su origen, la insatisfacción resulta del hecho de comprobar las limitaciones de las técnicas y la pobreza conceptual en la que dichas técnicas descansan.

La Oficina Internacional del Trabajo recoge las teorías del salario que encuentra disponibles y ofrece una perspectiva desalentadora en la que destaca la ausencia de consideraciones acerca de los valores humanos y su significado esencial en cuanto concierne a una vocación imperativa hacia el desarrollo.

El salario no pasa de ser, en la limitada percepción de quienes intentan descifrarlo, un factor económico que se pondera, por incapacidad evidente, al margen de cualquier criterio de equidad. Concretamente, la equidad no se busca, pues se antepone a ella una desmedida intención de maximizar —no optimizar— utilidades.

El hombre, bajo estas orientaciones deshumanizadas, se ubica en el rango de recurso explotable y con singulares características: un recurso barato, desechable, de fácil remplazo y autorreproducible, ningún otro recurso puede competir con mejores características ni contenerlas todas y, más aún, siendo recurso a explotarse, en el vehículo para la explotación de cualquier otro recurso.

El resultado de todo este conjunto de equivocaciones, de percepciones erróneas, además de generar efectos de distorsión al pretender interpretar a la realidad —actos humanos, hechos sociales, fenómenos económicos, valores culturales y decisiones políticas—, ha provocado procesos de desorganización social con fuertes tendencias regresivas.

Las técnicas, bajo estas circunstancias, son herramientas en manos inhábiles, que se tratan de utilizar en circunstancias mal comprendidas.

La problemática, en general, que corresponde a este campo de la actividad humana, es una problemática de comprensión.

De comprensión de lo humano, de la naturaleza, y de la relación entre la naturaleza y el hombre.

Las nociones que se tienen acerca del fenómeno del empleo son precarias. La evolución del concepto viene, desde una elementalidad primitiva, asociándose a la idea de un esfuerzo doloroso y, por tanto, que habría de evitarse o transferirse a otros.

En nuestra cultura contemporánea, todavía, un símbolo de éxito es lograr que otros hagan el trabajo de uno y, al mismo tiempo, que uno disfrute del trabajo de otros.

La idea del intercambio sistemático de servicios complementarios parece aún, demasiado sofisticada para un mundo con enormes limitaciones en su capacidad de sistematización.

De esta manera, al concepto de desarrollo pierde su significado orgánico y es percibido como un factor externo a la calidad humana. El efecto es de desnaturalización.

Las crisis sociales contemporáneas y sus antecedentes históricos son el resultado de la interacción de modelos naturales y modelos artificiales. Y el problema no es la artificialidad, sino que lo artificial se proyecta en términos incongruentes con los modelos de la naturaleza.

El desarrollo, así, ha venido a substituirse con manifestaciones de crecimiento errático.

La remuneración, en consecuencia, llega a ser una virtual contraprestación por el trabajo inscrito en procesos de desarrollo desorganizado. Así se origina la sociedad del desperdicio y, en ella, la actividad humana como expresión fehaciente de una antieconomía.

1.2.3. *El campo de los fenómenos.*

Una visión de las sociedades contemporáneas, permite localizar muy diversos grados de desarrollo comunitario. Al mismo tiempo, es posible observar también, que la idea que se tiene de lo que es o debiera ser el desarrollo, resulta siempre algo sumamente impreciso.

Los entendidos lo explican en términos de antropología cultural.

Es decir, en la medida en que cada cultura asume sus propios valores, los procesos de desarrollo han de orientarse hacia la realización comunitaria que ha establecido sus propias formas de deseabilidad, a partir de la escala de valores reconocida por el grupo humano que se identifica con esa cultura en particular.

El objetivo existencial de una comunidad es lo que determina la orientación y la instrumentación de los procesos de desarrollo.

Religiones, filosofías, ciencia y fenómenos circunstanciales concurren, con cierto desorden, en un pretendido intento de imponer una orientación. Además, no una orientación cualquiera, sino 'la' orientación, la única, la que se ha de plantear como excluyente de las demás.

Así, el campo de los fenómenos, que no es otra cosa que la vida misma, como una realidad cotidiana, ha de percibirse como una especie de unidad múltiple.

Siempre es una unidad.

Pero al interpretarse con diferentes criterios, se multiplica tantas veces como sistemas se empleen para descifrarlo.

Naturalmente, ante la necesidad de los grupos humanos de resolver formas razonables de coexistencia, se ha reconocido satisfactorio el término: 'pluralismo', para admitir un fenómeno cierto que no ha sido posible resolver aún.

En rigor, se ha tomado mejor conciencia de lo que son las manifestaciones del pluralismo y así, al precisarse las diferencias, cada día con aproximación mayor, entre diversos comportamientos humanos, ha sido posible también percibir las coincidencias.

El efecto es el de una mayor hominización y, consiguientemente, el de una verdadera humanización progresiva.

De esta manera se ha abierto la posibilidad de ir reconociendo a los hechos sociales como fenómenos naturales. La rigorización de su estudio ha evolucionado sus calidades científicas y va favoreciendo la racionalidad de las conductas sociales —a pesar de la magnitud de las apariencias en contrario y de las aplicaciones lesivas y erráticas que algunos grupos de poder hacen con los conocimientos a su alcance—.

Dentro de estas circunstancias, el hombre laboral viene a constituir un segmento de la humanidad. Ni siquiera el más numeroso, aunque sí el más significativo.

Las grandes cantidades humanas —mayoría abrumadora— no alcanzan la dignidad de 'hombre laboral'. Las causas pueden ser diversas y se encubren con usos y costumbres, con términos técnicos o con motivos religiosos. En el fondo todo ello explicable como manifestaciones claras de la ignoran-

cia que acompaña, fatalmente, a toda insuficiencia de desarrollo.

Paradójicamente, el hombre laboral —y no obstante la dignidad que representa el serlo— no es un hombre liberado. Menos aún: realizado. Pero ha logrado el acceso a la posibilidad del desarrollo, se ha ubicado en el proceso de la generación del ingreso y toma una parte de él —aunque generalmente es inequitativa—.

1.2.4 Empleo, subempleo y desempleo.

Los seres humanos que no alcanzan la calidad de hombre laboral, han de ubicarse bajo las clasificaciones de no empleado y desempleado.

El hombre laboral se clasifica como empleado y subempleado.

Es importante reconocer las diferencias que inciden en estos vocablos, tal vez omitiendo el recurso de la definición técnica autorizada y tratando, en cambio, de describir, en rápido esbozo, los fenómenos socioeconómicos y culturales que representan.

El no empleado, es una figura para agrupar a todas aquellas personas que, con justificación institucional o sin ella, no son hombres con acceso al trabajo por razones de edad, sexo, religión, capacidad física o mental, miseria o subdesarrollo.

Realmente, el hombre sin trabajo puede aducir varias de estas causas, aunque en rigor, una sola sería suficiente.

El hombre desempleado, en cambio, carece de razón para no tener trabajo. La explicación se reduce a la limitación de las fuentes de trabajo o a su desconocimiento de la existencia de ellas o a su inaccesibilidad.

El fenómeno del desempleo, tan escrito y tan poco estudiado, tiende también a asociarse con fenómenos de obsolescencia. Y este es un punto muy importante donde se relacionan las perspectivas del subempleo como una degradación súbita o paulatina de la calidad laboral del hombre y que reafirma su desechabilidad.

El subempleo, a partir de estas consideraciones, es una relación inversa entre el grado de desarrollo personal y el nivel de empleo logrado por la misma persona.

Si en el empleo se abren las perspectivas del desarrollo, en el subempleo se abren, apenas, las perspectivas de la supervivencia.

Llegando al punto del empleo, es interesante percibir las diferencias entre el trabajo y la ocupación. Y existe un acento especial cuando se insiste en significar al trabajo por su calidad de objeto de remuneración.

El trabajo no remunerado se rechaza en la clasificación del empleo.

Ello es grave, aun para la evolución de las disciplinas económicas de la ciencia. Implica la evidencia de una magnitud mayor en lo no clasificado, ante la magnitud menor de lo clasificado.

Todo invita a proponer la alternativa de explorar el dilatado campo de la ocupación humana y descubrir su significado vital en su más diversificada amplitud o, estrechar la comprensión del fenómeno económico, restringiendo la magnitud a la escala del empleo remunerado.

En la primera opción queda incluida la proyección del desarrollo genuino. En la segunda, los fenómenos del simple crecimiento —y el riesgo, tantas veces consumado, de sus efectos desarrollistas que recurrentemente exhiben las más avanzadas sociedades contemporáneas—.

1.2.5 Crecimiento versus desarrollo.

En la proyección del desarrollo es frecuente encontrar una preocupación excesiva que se orienta hacia lo cuantitativo de calidades indeterminadas.

Si tratándose de un producto nacional bruto se registran incrementos, ello se considera positivo a pesar de que en la generación del incremento se hubieren dislocado los mecanismos siempre delicados de la estructura económica en su proyección histórica.

Hay una distorsión perceptual cuando se antepone la acumulación de los bienes de capital —crecimiento— a la asimilación de los bienes de producción —desarrollo—. La asimilación supone, en todo momento, una condición de organicidad. La acumulación tiende a atentar contra ella.

El fenómeno económico, entonces, se plantea como un modelo de probabilidades simuladas, a todas luces irreal. Producción errática y consumo errático. Condicionamiento de la conducta humana obligado por falsos modelos económicos

que, siguiendo pautas de pensamiento mágico, tienden a estimular los efectos de revolvencia en un circuito económico bajo el modelo tristemente utópico de un sistema cerrado y aspirante a la probabilidad uno: negación simple de cualquier forma de desarrollo.

El fenómeno económico, al desarraigar su esencialidad humana, se reduce a la precaria figura de un sistema determinístico y renuncia, entonces, a su historicidad.

Lo masivo como opuesto a lo selectivo debiera, por haberse establecido la contradicción, resolverse en una síntesis afortunada y definible como: lo sistemático.

El modelo dinámico —sistema abierto, probabilístico— estabiliza las inestabilidades y en su evolución va perfeccionándose.

El modelo estático se consume.

1.2.6 Teorías del salario y problemáticas de la remuneración.

Cuando estas realidades desafortunadas se proyectan hacia el campo del trabajo, las inferencias son muy claras.

La organización del trabajo, a nivel mundial, dista mucho de estar racionalizada.

La planificación de la economía —producción, distribución y consumo—, además de no realizarse, se identifica con ideas de opresión y totalitarismo.

Esto incluye también una idea devaluada —aunque con amplias justificaciones históricas— de lo que es la planeación. Hoy por hoy, concepto incipientemente descifrado.

Si el trabajo se presenta desorganizado, es difícil de responderlo con un salario. Y el salario, como contraprestación de un servicio, se enfrenta así como una problemática de ponderación de las importantes relativas entre las más variadas actividades.

Calidad y cantidad de trabajo, intensidad y continuidad de las actividades, ciertamente son factores; pero ha de definirse también —y esto es muy importante— el contexto específico en el que van a ponderarse, como factores de organización del trabajo y su remuneración.

Un aspecto poco observado es el que concierne a la capacidad —responsabilidad— de dar la óptima significancia a una actividad. Cualquier tarea queda siempre expuesta a

la contingencia de poder ser mejor o peor integrada a un proceso productivo; ya en el conjunto, la actividad mejor realizada puede devaluarse substancialmente y lo cierto que esto tiende a ocurrir con increíble frecuencia.

De esta manera la actividad humana en el trabajo se presenta como altamente vulnerable a los fenómenos de devaluación resultantes de la impericia administrativa que acusan los distintos niveles con mando, dentro de una organización.

Tal impericia tiende entonces a cubrirse con el procedimiento de reducir los costos cuanto sea posible, a fin de incrementar el diferencial real en la relación costo venta. La ampliación del diferencial tiende, bajo esta estrategia mínima y asumida un tanto inconscientemente, a ampliar los márgenes de seguridad en las operaciones, incrementando las tolerancias al error.

Muchas veces queda al nivel de lo fortuito el logro de los buenos o malos resultados de una operación. Pero el procedimiento ha probado su eficacia y se ha creado la tradición de costos mínimos y precios máximos.

Aparentemente, la oferta y la demanda modulan este principio operativo que exalta la incapacidad administrativa, pero ello es muy relativo. Son muchos los factores variables que inciden en este supuestamente libre juego de la economía y que, supuestamente también, lo humanizan —a todo riesgo—.

El gran administrador trata de controlar los factores variables —raras veces se plantea el control de la variabilidad de los factores— y lo intenta tratando de condicionar al mercado de consumo y al de suministros, o minimizando activos fijos, costos variables y, lo más importante, la propia responsabilidad social del organismo productor de bienes y servicios.

Un punto dúctil es la mano de obra. Porque siempre parece haber alguien dispuesto a trabajar por algo menos. Por ello, muchas organizaciones tienden a resolver sus formas de remuneración del trabajo, pagando lo menos que se pueda pagar y, de esta manera, sus utilidades tienden a generarse no debido a un sano valor agregado en el proceso productivo, sino como efecto de la explotación del trabajo. Concretamente: de los trabajadores.

La acción proteccionista de los gobiernos se ha orientado hacia la reducción de este ejercicio explotador, con lo que se busca, desde luego, mantener la estabilidad de las instituciones y regular, normándolo, lo que a la postre viene a ser un grado más o menos razonable de explotación del hombre.

La enorme cantidad humana cuya administración se implica en este modelo, rebasa la capacidad efectiva de los grupos de poder para mantener una discutible calidad de lo razonable.

La organización de los trabajadores viene a dificultar las posibilidades efectivas de administración en esta problemática. La mano de obra, al organizarse, pierde ductibilidad y gana en consistencia. Pero deriva otro fenómeno: la necesidad de administrar a estos hombres organizados —incipientemente— en su sindicalización, problematiza la calidad de los dirigentes de estas organizaciones para lograrlo con eficacia.

En sus limitaciones, los dirigentes sindicales se identifican como grupo de poder y actúan en consecuencia, combinando sus esfuerzos con los del sector gubernamental, para modificar las estructuras sociales y económicas de las comunidades nacionales e internacionales.

Presionados por las urgencias circunstanciales, se proyectan tácticas pretendidamente regeneradoras y al margen de una orientación definida y soportada en el conocimiento científico y en prospectiva de la realidad.

Las teorías del salario no corresponden a la realidad. Las prácticas de la remuneración son negociaciones fuertemente condicionadas desde posiciones de fuerza y en contextos de mínima racionalidad.

Analizadas las teorías del salario se evidencian como una preocupación de fondo por conciliar malentendidos intereses, eludiendo la profundización en las causas del desequilibrio económico. Sus enunciados son arcaísmos en la historia del pensamiento económico, que culminan en la pretensión de relacionar oferta, demanda y movilidad. Aun llegan a incluirse algunas variaciones con intención proteccionista: la participación de los trabajadores en las utilidades —de las empresas—, la fijación de variadas formas de salario mínimo: legal, vital, de subsistencia, profesional, como más característicos y frecuentemente no cubiertos, ante la complacencia o la impotencia de las autoridades —y en algunos casos hasta con su complicidad—.

Toda la intención legislativa tiende a proteger a los más débiles por cuanto atañe a la relación empleador empleado, pero penetra apenas en la relación hombre sistema económico.

El gran conjunto de los trabajadores no sindicalizados, de hecho, permanece marginado en las previsiones jurídicas y se sujeta a una enorme multiplicidad de códigos, dentro de los cuales se institucionaliza la ilegalidad de las prácticas.

La evolución de las condiciones de empleo son, en mucho, ficticias.

Ha llegado incluso a aparecer la figura controvertible e indefinida, del empleador empleado y ha surgido la evidencia del significado decreciente de la remuneración.

No se ha precisado suficientemente lo que cubre la remuneración, ni siquiera sus posibles alcances y, mucho menos, sus inevitables limitaciones.

La interrelación entre empleo, remuneración y desarrollo se plantea con superficialidad.

1.2.7 Estructuras y organicidad.

Cuando se aborda la problemática descrita, con la intención de comprenderla en su conjunto, surge la necesidad de identificar sus grandes elementos componentes y las relaciones específicas que los integran.

El empleo, la remuneración y el desarrollo son los grandes componentes de esta problemática.

Sus estructuras respectivas son interactuantes. Pero tales interacciones son difíciles de comprender debido a la debilidad conceptual que subyace en estos términos y al alcance limitado que su significado actual —convencional— puede lograr; significado que es, al mismo tiempo, notablemente falto para cubrir la vastedad y la complejidad integral de los fenómenos que cada uno de los tres términos pretende resumir.

Una substitución de términos se considera necesaria.

Ello lleva a proponer el término ocupación, en lugar de empleo; retribución, en vez de remuneración; y, finalmente, a mantener el término desarrollo por más que entendido en sus acepciones científicas más evolucionadas.

Estos ajustes permiten identificar los contenidos de organicidad que corresponden a sus estructuras respectivas, ya que es a través de ellos que se establecen las correlaciones estructurales.

Esto se plantea, entonces, como la posibilidad de una proyección sistemática y en ella, las estructuras de la ocupación, la retribución y el desarrollo, recobran su dimensión dialéctica.

De esta manera, la actividad humana recobra su sentido.

La ocupación, en tanto sea acto humano, será retributiva con todas sus implicaciones de desarrollo.

La ocupación, entonces, por sus efectos de desarrollo es que adquiere su significación retributiva.

En estas sencillas proposiciones está la clave de la problemática del hombre ocupacional.
Y la clave de su solución.

1.2.8 Teorías de relación.

Asumiendo una idea básica de que el significado de un dato es un significado relativo, puede afirmarse que el dato permanece aunque se modifiquen los contextos en los cuales incide.

El significado de un dato varía, entonces, conforme a las variaciones que sufre su contexto.

En la historia del pensamiento científico, la magnitud de los interrogantes que preocupan a la humanidad han inducido formas de investigación acusadamente analíticas. Los resultados, aunque en todo caso sean satisfactorios, generan la necesidad de ser comprendidos en relación con otros conjuntos del conocimiento; es decir, proyectar una comprensión sintética.

Así resulta la validez de los métodos deductivo e inductivo de investigación.

No obstante, con frecuencia se dispone únicamente de la comprensión aislada de los fenómenos y, consiguientemente, su significación es muy limitada.

La problemática es de relación.

Comprender esto es fundamental para penetrar realmente en el campo de la integración.

Campo este muy mencionado, pero y al mismo tiempo, con acusada ligereza y aún con frivolidad.

Se habla de integración multinacional, de educación integral, de personalidad integrada, de integración de recursos y de muchos otros planteamientos, pretendiendo señalar condiciones de deseabilidad y aunque no se aporten los modelos para hacer factibles los propósitos.

Tales modelos, contemplados en esta perspectiva, son simples modelos de relación de factores.

Por la forma de combinarse, los factores resuelven su organicidad y producen el fenómeno de la identidad unitaria, global. La identidad de sistema.

Cuando es conocida la identidad de algo, es porque se ha comprendido como esencia y como fenómeno, como conjunto y como combinación de sus partes constitutivas.

La problemática es de relación.

La relación como el principio de la significancia, es el significado de la integración.

De esta manera se comprende que cada estructura implique un código propio de relación. Es su principio de identidad.

Comprender el código de relación es comprender la estructura y comprender la estructura es comprender la identidad. En este proceso se precisa, como punto de partida, establecer una teoría básica del complejo de relaciones que configuran una estructura.

Una teoría sustituible, en la medida en que avanza el grado de comprensión.

Una teoría evolutiva.

1.2.9 Las proyecciones unidisciplinarias y los fenómenos en interacción.

Muchas veces el enfoque sobre una problemática conduce a equivocar la interpretación.

Esto llega a ocurrir porque se ejerce el prejuicio de una percepción condicionada por un fenómeno de especialización del pensamiento.

El efecto es la racionalización; y algunas veces, la reducción al absurdo.

La idea del significado único, entonces, resulta un tanto ambiciosa. Implica la comprensión total.

Y a escala humana es más funcional la idea del significado relativo y las proyecciones multidisciplinarias que favorecen la posibilidad de una percepción globalizante.

La globalización permite captar un mayor conjunto de fenómenos en interacción y en una proyección integradora.

Como punto de partida conviene distinguir entre fenómenos naturales y fenómenos humanos y descubrir una paradoja. Si bien es aceptable reconocer que el fenómeno humano es un fenómeno natural, la existencia del fenómeno natural es un fenómeno humano —porque es este último el contexto en el que adquiere significado todo fenómeno natural—

Sin humanización no puede haber percepciones significantes.

Los problemas económicos, como cualquier problema, como todo problema, han de enfrentarse con un criterio antropocéntrico y dinámico —comunidad e historia—.

Y ello explica el fundamento del sentido retributivo de la ocupación. Y a la ocupación misma como responsabilidad social: como el servicio.

El servicio del hombre para el hombre.

Del hombre en toda su rica complejidad y en su vocación de hombre integrado.

Sin fragmentaciones.

Integrado en sí mismo, en la comunidad y en la historia.

Y en él, interactuando, todos los fenómenos de la naturaleza.

1.2.10 *La modulación de las correlaciones.*

Numerosos fenómenos resultan inexplicables en sí mismos y otros en su relación con los demás. Pero esto no quiere decir que carezcan de explicación, sino solamente que se carece de los conocimientos apropiados para lograr la comprensión de los fenómenos, sus causas y sus efectos, así como el campo particular en el que, reunidas condiciones específicas, se producen.

Si el campo fenoménico se altera, el fenómeno se altera también.

Este es el principio del rito en el origen de toda liturgia y especialmente la científica.

El campo fenoménico es el gran modulador.

De esta manera, cuando se plantean las estructuras de la ocupación y de la retribución —superados los términos primitivos de empleo y remuneración—, es preciso determinar el contexto dentro del cual ocurren, su campo fenoménico.

El contexto natural es el campo del desarrollo humano, de su evolución natural.

Solamente en esta proyección hay significado para la ocupación y la posibilidad retributiva para ella.

El genuino humanismo científico es la clave de la modulación de correlaciones biosicoeconómicas y socioculturales que inciden en el campo de la ocupación.

1.2.11 *Los efectos de las soluciones sin contexto, de las decisiones fragmentarias y de las percepciones unidisciplinarias.*

La ocupación, en su expresión más amplia se ha resuelto, a todo riesgo, sin mayor contexto que la tradición en términos

memorizados, y solamente en casos excepcionales: comprensivos.

El contexto memorizado —no comprendido— llega a tener la equivalencia de contexto inexistente. Se acepta lo relativo de su inexistencia, pero en sus efectos retardatarios de los procesos evolutivos la calidad negativa resulta evidente.

La ocupación tradicional va perdiendo su posibilidad evolutiva; al perderse la intencionalidad del acto, el acto se deshumaniza.

Se producen fenómenos de cambio pero se trata, entonces de procesos regresivos.

Se propicia así la generación de valores sustitutos —verdaderos antivalores—, en relación a los cuales se pretende dar sentido a la vida humana. Valores desechables asumidos aleatoriamente, como concesión a lo incontrolable de circunstancias incidentales.

Valores sustitutos asumidos por grupos humanos intelectualmente depauperados, que son el efecto de una conducta condicionada mediante formas sutiles de opresión: la manipulación irresponsable y depredatoria de la información.

La posibilidad de una asociación humanamente productiva de ocupaciones, se pierde. El hombre se somete a la ocupación y así, de ser instrumento para su realización esencial, la ocupación equivale a la instrumentación del hombre.

Y se provoca un conflicto artificial entre los viejos valores y los nuevos recursos que, en una cultura del 'desperdicio' invitan a deshacerse del valor, por viejo, para hacerse del recurso, por nuevo y consumible.

Como una invitación abierta al predominio del tener sobre el ser. Motivación máxima en las estructuras devaluadas a la categoría del empleo en la ocupación.

Dentro de estos precarios límites, el hombre decide pedazos de decisión.

La magnitud y la diversidad de los condicionamientos a los que está sujeto el ser humano, es increíble. En sí mismo esto no es negativo. Pero cuando se reconoce que muchos de tales condicionamientos son artificiales y, aún más, antinaturales, es necesario plantear la conveniencia de estimular en el hombre procesos de liberación.

La decisión fragmentaria ha de dar paso a la decisión íntegra. Con genuina integridad de conciencia. Como posibilidad única de toda decisión responsable.

Bajo condicionamientos enajenantes, la ocupación del hombre se orienta hacia la actuación irresponsable.

Es el hombre intoxicado por la comunicación y con efectos de adicción, en procesos difícilmente reversibles. El hombre de un solo camino: el reflejo condicionado.

Ubicado en una sola línea, en su disciplina ocupacional; encasillado en un programa y restringido a percibir un minúsculo segmento de la vida que lo rodea, al hombre solo le queda un salario no retributivo de cuanto fuera su vocación natural de señorear al universo.

1.3. Análisis Estructural de la Ocupación y su Retribución

El haber establecido la problemática que concierne a la ocupación humana como marco natural de referencia, permite intentar la definición comprensiva del fenómeno ocupacional.

El proceso analítico sintético ha de continuarse.

Evitando matices, una tipificación elemental situaría a la ocupación como un fenómeno generador de una conducta productiva. Esto, además, es calificable: socialmente productiva, económicamente productiva, es lo mismo; basta con establecer el contexto cuando se considere necesario. Cambiando de magnitud hacia una visión antropológica de la ciencia, las posibles diferencias se neutralizan y queda la sola preocupación de precisar lo productivo.

Una conducta productiva sería reconocible como tal, cuando es capaz de generar la estimulación de procesos evolutivos.

Dejaría de ser productiva cuando los estímulos generados por la conducta, ocasionan procesos regresivos.

De esta manera, lo evolutivo, en sí mismo, es la calidad retributiva de la ocupación. Y es éste el factor de su productividad.

Una ocupación no productiva, no retribuye.

Puede así explicarse la acusada improductividad del empleo.

Al margen de cualquier consideración secundaria de tiempos y lugares, creencias e ideologías, y en cualquier escala natural —microcosmos, cosmos o macrocosmos—, la acción productiva genera la reacción retributiva.

El acto humano es, por excelencia, un acto productivo. Orientado naturalmente hacia la evolución, el hombre agrega

su capacidad existencial íntegra —y concomitante a su grado de desarrollo alcanzado— para el ejercicio volitivo de su búsqueda y su hallazgo en un continuo dialéctico.

Búsqueda y hallazgo que se humanizan por la factibilidad de ser intencionados —aún cuando se asumen los riesgos inherentes—.

Un acto no productivo, consecuentemente, es un acto no humano.

Este es el principio esencial de la ética comunitaria, de la ética social en proyección histórica.

Explicación breve, además, de las evidencias contemporáneas del deterioro que evidencian las estructuras sociales, económicas y políticas como efectos de su inhumanización y deshumanización.

El camino regenerador es el del rescate de los valores del hombre, para redescubrir su orientación evolutiva. Redescubrir su vocación.

1.3.1 *Organicidad y desarrollo, empleo y remuneración.*

La orientación evolutiva es el rasgo que caracteriza al desarrollo.

No admite, sin embargo, la idea de parcialidad.

Ha de plantearse el desarrollo como un fenómeno integral, eminentemente orgánico.

En proyección fragmentaria equivale a formas desorganizadas de crecimiento.

Deficiencias en la organicidad de cualquier entidad, tienen el efecto de distorsionar su estructura. Y las distorsiones estructurales se manifiestan en alteraciones de la propia identidad.

El continuo evolutivo es una sucesión de identidades progresivamente mejoradas, en la que el último modelo generado contiene, depurados, los valores prevalecientes de los modelos sucesivos anteriores.

La alteración de su organicidad atenta contra su proyección filogenética, es decir, expone a la pérdida de la historicidad del modelo. Pierde su posibilidad de evolución y estimula manifestaciones degenerativas.

En este contexto, el empleo ha de cuestionarse como factor de un proceso evolutivo o regresivo, ya que en las circunstancias reales actuales tiene el significado bivalente.

El análisis ha, entonces, de orientarse hacia la investigación de los contenidos de organicidad del empleo.

Paralelamente ha de ponderarse al empleo como una de las partes que inciden en el continuo ocupacional de cada persona —en apreciación individual, grupal, masiva o mixta—.

Estos últimos planteamientos se asocian al de la necesidad de descubrir el verdadero alcance de la finalidad del empleo.

No desde una percepción de pragmatismo elemental y de breve alcance inmediateista, sino en proyección responsable, como una posibilidad de trascendencia, ponderando las repercusiones de los actos cometidos, a corto y a largo plazos.

Entonces ha de cuestionarse, en el empleo, qué es lo que realmente se remunera el acto o sus efectos.

Lo interesante es que ya en esta circunstancia específica hay dos criterios. Uno, que opera cuando los resultados globales —en un conjunto supuestamente organizado de trabajos— son negativos: se remunera conforme a los efectos, negativos, que se imputan al hombre laboral y se tipifican como su ineficacia; otro, que opera cuando los resultados globales son positivos: se remunera conforme al acto, positivo, imputándose a la eficacia directiva la bondad de los resultados globales.

Es interesante comprobar, repetidamente, que la ineficacia directiva tiende siempre a transferirse al conjunto organizacional, mientras que la eficacia del conjunto organizacional, es transferida siempre al nivel directivo.

Son características propias de los mecanismos de poder.

Pero el efecto es una confusión de identidades y una manipulación irracional y tendenciosa en el juego de la concomitancia entre la autoridad y la responsabilidad.

Consecuentemente, la inorganicidad del empleo impide la organicidad de la remuneración. Además de inhibir la capacidad del organismo para cumplir con su responsabilidad social.

Esto puede calificarse como una verdadera patología social.

1.3.2 La estructura, lo inestructurado, estructuración y desestructuración.

La percepción de un organismo en términos de reconocer que es un sistema, lleva a intentar su comprensión mediante el conocimiento de la estructura de relacionamiento que asumen sus partes constitutivas.

Descifrar una estructura permite pronosticar el comportamiento global del organismo al cual informa.

Ciertamente no es un ejercicio elemental de prospección. Es un ejercicio complejo. Pero el plantear esta posibilidad real, es la clave para comprender los contenidos de organicidad que modulan al comportamiento de personas y grupos.

Lo inestructurado, es un elemento que carece de contexto y, por ello, de significancia. Es estructurable en cuanto se defina su marco de referencia y se active en su relación con, cuando menos, otro elemento.

El principio del sistema es la definición de su finalidad. Seguidamente, la prefiguración de su estructura: su modelo organizacional. Sobre él se incorporan los recursos a integrarse en proyección operativa para activar la estructura.

Se inicia, entonces, la estructuración de un sistema y la perspectiva del desarrollo del organismo.

Cuando la estructura no ha llegado a resolverse y las partes constitutivas del sistema evidencian comportamientos erráticos, se está ante un proceso de estructuración. Los modelos de organización social podrían ubicarse, sin mayor riesgo, en esta virtual categoría, casi sin excepción.

Lo anterior implica, como proceso de estructuración una aproximación progresiva hacia la realización de la estructura. Un proceso que, al concluirse, tiene el efecto de su transformación o de su extinción.

Porque al realizarse totalmente el proceso de estructuración, la finalidad del organismo se consume. Es decir, satisfecha la necesidad que el organismo cubre, carece de razón para continuar existiendo. A no ser que se transforme su intencionalidad y la finalidad evolucione, prefigurándose así una nueva estructura a resolverse y un nuevo modelo de organización a descubrirse.

De esta manera puede advertirse el fenómeno de que si bien la supervivencia precede al desarrollo, el desarrollo es, a su vez, factor de supervivencia.

La desestructuración, fenómeno eminentemente regresivo, equivale a la reversión del proceso de estructuración. Como un alejamiento progresivo de la posibilidad de realización de la estructura.

En el proceso de estructuración va ganándose organicidad, en el de desestructuración se pierde.

1.3.3 *El empleo como ocupación diferenciada sistemáticamente.*

Cuando se plantea el conjunto de ocupaciones que ha venido designándose como empleo, destaca el hecho de que su ponderación implica recoger, estadísticamente, la distribución de la fuerza de trabajo de una comunidad en una serie de clasificaciones convencionales que son interpretadas con el fin de reconocer algunas tendencias del 'desarrollo' económico.

Pero es también interesante comprobar que tal distribución no es intencionada sino espontánea. Depende de las ofertas de empleo que ofrecen las fuentes de trabajo y que son generadas irracionalmente.

Por otra parte, la información para generar la estadística tiene una validez restringida. En el gran conjunto se incluyen, además de los empleos propiamente dichos, ocupaciones que producen ingresos económicos a quienes las ejercen y cuya clasificación llega a ser un tanto confusa.

Bajo estas consideraciones, el empleo resulta interpretado como ocupación remunerada aunque la remuneración provenga de diversas fuentes, que no de un empleador en el sentido formal del término y, por ello mismo, no implica necesariamente, la calidad de subordinación que se supone corresponde a la de persona empleada.

Dentro de esta magnitud de clasificación, la diferenciación de las ocupaciones contenidas bajo el término de empleo, resulta, en rigor, no sistemática. Ha de reducirse la magnitud y referir al empleo a los límites específicos de fuentes de trabajo particularizadas, para comenzar a percibir algunas posibilidades de sistematización en las ocupaciones remuneradas en referencia a un empleador formalmente considerado e implicando la relación de dependencia que asumen las legislaciones laborales.

El alcance de una probable sistematización del empleo, es limitado. Responde más bien a la catalogación de una serie de nombres de puestos cuyos contenidos de actividad son variables y, las más de las veces, ni siquiera específicamente diferenciados ni, mucho menos, definidos explícitamente.

Vista esta realidad en la que se confunden los contenidos de actividad que se atribuyen a esas unidades de organización que la tradición identifica como 'puestos', es necesario aceptar que la evidencia es de irracionalidad manifiesta en

la organización del trabajo. Lo que conduce a la irracionalidad manifiesta en la organización del trabajo. Lo que conduce a la irracionalidad de su remuneración, entre otras cosas, pasando por los más variados matices de improductividad y de enajenación del hombre en el trabajo.

El empleo como ocupación diferenciada sistemáticamente implica una percepción de la organización en la perspectiva de las teorías de los sistemas, de la información, de los conjuntos y de las probabilidades. Además de, cuando menos, la actualización de los conceptos básicos que condicionan la comprensión de los fenómenos sociales, con un sentido más consistentemente antropológico.

1.3.4 *La ocupación en la perspectiva de sistemas abiertos.*

Resulta necesario, entonces, no limitar la idea de una estructura del empleo a una connotación de rigidez, ni de estatismo. Se trata de una estructura viva, dado el contenido vital de las calidades humanas de la ocupación.

Y una estructura viva equivale a un proceso de estructuración.

Ello hace posible comprender la capacidad evolutiva de las estructuras reales, como característica esencial de su propia naturaleza.

Lo que explica la posibilidad de apertura de los sistemas y sus necesarias implicaciones en cuanto a la interacción de magnitudes y la proyección del complejo universal de relaciones y correlaciones.

Cuando los fenómenos humanos son ponderados a través de esta concepción de la realidad, se redescubre la sociología en toda su verdadera significación histórica.

La ocupación, consiguientemente, adquiere --recobra-- su historicidad. La ocupación como insumo de un proceso siempre productivo, en correlación con otras ocupaciones y otros procesos.

Así surge un enfoque de particular importancia. La ocupación y su intermitencia, su versatilidad y convertibilidad. Y un complejo de identidades múltiples en interacción y con significancia variable en el tiempo.

Surge también el concepto de identidades modulares y sus posibilidades de combinación y recombinación, en series de

identidad, hasta llegar a plantearse la prefiguración de una teoría de las estructuras modulomóviles de valores.

Consecuentemente, se genera la exigencia de replantear la ocupación. Esto implica la redefinición de necesidades —reales—, el redescubrimiento de recursos —necesarios, disponibles, reales y potenciales— y la revaluación de objetivos —en explícita rehumanización—.

Un modelo así es la respuesta a lo que se manifiesta hasta ahora como el modelo de organización social contemporáneo, visto como el continente de ocupaciones dudosamente humanas y que propende hacia la estimulación de conductas erráticas por exceso y distorsión de informaciones indiscriminadas, para efectos de inducción de reacciones irracionales de actuación en la perspectiva del consumo enajenado y compulsivo.

1.3.5 *Percepción objetiva y percepción científica de la remuneración.*

La ocupación, perfilada como el proceso de la satisfacción de necesidades, demanda el reconocimiento comunitario, por consenso, de necesidades reales.

De esta manera se justifica la asociación de ocupaciones para la satisfacción de las necesidades comunitarias.

Esta es la explicación de los fenómenos que derivan de toda forma de marginación económica y sus consecuencias de marginación social y cultural.

Una cultura que no reconoce las necesidades de un sector de la comunidad que la asume, se plantea objetivos a cumplir que inevitablemente son marginadores.

Así se comprueba el valor del sistema como recurso ante la necesidad como factor de cohesión.

En esta dimensión, el valor simbólico de la remuneración evidencia significados distributivos en correspondencia a la especificidad de la participación en un proceso productivo. La equidad es factor determinante, entonces, para preservar las calidades de organicidad en todo proceso; resulta de la predefinición de las participaciones —sistematización— y se orienta hacia la promoción de factores de genuina integración.

La alteración de este equilibrio genera lo inequitativo; en otras palabras, desorganiza, margina, degrada, deshumaniza.

La remuneración, como el símbolo de la contraprestación de un servicio —ocupación humana—, requiere la especifica-

ción del contexto en el que ha de evaluarse el apego a la intención total por parte de una acción, de cada acción parcial.

Esto induce al planteamiento de dos figuras que comienzan a reconocerse necesarias: la de remuneración variable y la de remuneración grupal.

En este sentido ya se han registrado algunas intuiciones de débiles efectos.

En rigor, ha de concluirse que actualmente la remuneración es errática y su fijación ha de resolverse negociada y es fuertemente influida por criterios de unilateralidad muy difícilmente controlables. La fijación han de asumirla, como su casi exclusiva responsabilidad, los empleadores actualmente, debido a que son quienes logran tener una más aproximada visión del conjunto. El empleado limita su intervención, a optar entre la aceptación o el rechazo a la proposición del empleador; y en esta opción inciden fuertes estímulos económicos y socio-culturales que la condicionan.

Pero, en apariencia, se resuelve un pacto.

Se está ante la percepción objetiva de la remuneración. Garantizando su objetividad, tratan de actuar las instituciones sociales y destacando entre ellas el gobierno constituido y la organización laboral reconocida legalmente.

Así se produce la validación comunitaria.

La remuneración objetiva se hace legal y se modula mediante la aplicación más o menos acertada de las estrategias del proceso económico en el que la comunidad se halle involucrada.

La percepción científica, trasciende estos límites negociados fortuitamente.

Ya es teorizable, ciertamente, pero el precario desarrollo de las instituciones sociales y su obsolescencia conceptual e instrumental, mantienen obstaculizada esta línea de evolución, al precio de un conflicto permanente entre sus exigencias de eficacia operativa y sus violentas expresiones de improductividad.

Una supervivencia puesta en riesgo cotidianamente, es la circunstancia contemporánea de las instituciones.

La remuneración científica se inicia con la solución eficaz —teorización y diseño— del modelo organizacional en el que habrán de contenerse las ocupaciones y culmina con los efectos retributivos de los resultados generados en su operación.

1.3.6 *Los factores socioculturales en la proyección retributiva de la ocupación.*

El contenido retributivo de los efectos de un acto, ha de plantearse concomitante al grado de percepción que quien lo comete puede llegar a tener en cuanto a las consecuencias que deriva.

Los niveles de percepción quedan, de esta manera, inevitablemente asociados a los niveles de desarrollo alcanzados por las personas y en necesaria correlación, se condiciona su percepción de los efectos retributivos de sus propios actos.

Lo retributivo podría, en esta dimensión de lo perceptual, describirse como un efecto de óptica. La óptica del desarrollo.

En este planteamiento concurren, con su enorme riqueza, los factores socioculturales, a partir de la escala de valores sociales asumidos por cada cultura —como la prefiguración de lo deseable para orientar los procesos del desarrollo comunitario: punto de contacto con el fenómeno de la religiosidad en los grupos humanos.

Esta realidad es comúnmente ignorada en los procesos de determinación de los modelos organizacionales, hasta el punto de invalidar los contenidos y los significados de una vitalmente necesaria mística organizacional, siempre insubstituible y naturalmente refractaria a todo intento de simulación.

La retribución sin los ingredientes gratificantes que subyacen en la expectativa de alcanzar los contenidos de deseabilidad propuestos expresamente en los objetivos institucionales, no puede considerarse suficiente ni adecuadamente retributiva.

Ello plantea una consideración adicional.

Ha de cuestionarse la identificación mayor o menor de los objetivos institucionales en su referencia a las expectativas y aspiraciones de la comunidad en la que el organismo se reconoce inscrito.

Ello implica un cálculo específico en la ponderación de la mística comunitaria.

Además, una consideración especial a un hecho de particular significado: en la dimensión de los valores, se trascienden los límites de la territorialidad y se enfatizan los de status.

Este es el significado de una jerarquía humanizada.

La jerarquía no corresponde a una definición jurisdiccional, sino al ejercicio manifiesto y eficaz de una autoridad real, reconocible en cualquier jurisdicción.

Dentro, ciertamente, de un contexto de valores asimilados socioculturalmente y compartidos en las diversas jurisdicciones que se reconocen partes de un mismo conjunto. Punto de contacto entre lo geopolítico y lo geocultural en la dinámica intercomunitaria.

Preeminencia lógica de la jerarquía sobre los pluralismos y sin que ello suponga la eliminación de estos últimos sino, más bien, el realce de su complementariedad y de su significado exponencial en todos los efectos de desarrollo.

Una ocupación es retributiva cuando permite reconocer, por sus efectos, la contribución individual y grupal a la realización de las aspiraciones individuales, grupales y comunitarias, dentro de los marcos de valor preestablecidos en la cultura propia, por encima de toda escala individual de valores.

Toda escala individual de valores, en este contexto, ha de descalificarse cuando entra en contradicción con la escala comunitaria de valores.

En esta línea de conflicto la acción individual es frustránea. No puede alcanzar, en momento alguno, su deseada calidad retributiva.

1.4 *La Asimilación en los Procesos de Desarrollo*

A partir de los contenidos de una realidad —que trasciende los límites de la magnitud latinoamericana— analizada estructuralmente en sus manifestaciones más significativas, se encuentran nuevos interrogantes que inciden en la perspectiva de interpretar al "conflicto social".

La correlación de estructuras de la ocupación, la retribución y el desarrollo, implica una problemática de organicidad que consiste en explicar las proyecciones de los efectos productivos de la actividad humana y sus posibilidades reales de evolución.

La línea de análisis aplicada, conduce a considerar lo altamente cuestionable del carácter productivo de las actividades realizadas por el hombre y, por elemental extensión, de sus implicaciones evolutivas.

Es evidente, sin embargo, que los grupos humanos logran evidencias de productividad a partir de actos ciertamente humanos.

El contenido humano es variable. Generalmente inferior a su capacidad potencial, hasta el extremo de ubicarse en el nivel de lo imperceptible. Pero existe.

Su existencia logra manifestarse, por efectos de acumulación, en el contexto grupal y masivo.

Genera, consecuentemente, una circunstancia problemática adicional: transformar lo acumulado en un efecto comprensivo y orgánico de asimilación.

1.4.1 *Los efectos del desarrollo como problemática de asimilación.*

Puede calificarse como espontáneo aunque con cierta inexactitud, un efecto productivo generado en el proceso de realizarse una actividad humana. Como un efecto resultante al margen de una intención original predeterminada explícitamente.

Se trata, sin duda, de un efecto casual.

Ciertamente, una abrumadora cantidad de casos se tipificarían dentro de esta consideración por casualidad.

Gracias, no obstante, a su calidad productiva, impactan substancialmente a las organizaciones como factores de cambio, aun cuando se reconoce su intensidad variable.

Como impacto, producen la reorientación de las proyecciones operativas y, eventualmente, transforman la organicidad de la estructura, significándose en evidencias evolutivas.

Existen también fenómenos análogos que se reconocerían propios de formas simuladas de desarrollo.

Efectos "productivistas" brutalmente asociados a manifestaciones multiplicadoras y carentes de organicidad.

Multiplicación desestructurada de bienes y servicios sin proyección intencionada, no asimilables por infinidad de causas aparentes que, en el fondo, son simples circunstancias de falta de sentido, de irracionalidad económica.

Son efectos acumulables. No asimilables en la medida en que se parece de la estructura para integrarlos. Génesis tradicionales de las más primitivas formas de capitalización.

En esta percepción descansa la posibilidad efectiva de un cuestionamiento científico del capital, en cuanto éste no logra ser asimilable en los procesos de desarrollo comunitario.

Esto sugiere un planteamiento derivado que, si bien no responde a las fórmulas ortodoxas, sí, en cambio, no deja de ser sugestivo: cuando el capital es asimilado a los procesos de desarrollo comunitario genuinos, ha de ponderarse como medio de producción.

En una línea de pensamiento económico renovada, la noción de capital ha de evolucionarse, extinguiéndose el concepto convencional.

Capital responsable es capital productivo. No es capital, rigurosamente hablando, sino factor de transformación planeada, sistemática.

1.4.2 *El fenómeno de la propiedad.*

Una implicación interesante es el cuestionamiento del concepto de propiedad, tradicionalmente asociado a la noción de capital —aun en los casos en los que se matiza como patrimonio.

La propiedad, en este contexto, no puede ejercerse sino como derecho ficticio.

Si se establece que el valor de los bienes de producción es relativo a su ubicación dentro del sistema donde se integran, para significarse en una finalidad productiva global, la propiedad es inherente al sistema —sistema abierto, vivo, en proceso— y en ningún momento al individuo.

El individuo —productor o consumidor, no hay lugar para la diferencia significativa— ha de plantearse como usufructuario parcial del efecto productivo en cuya generación ha participado directa o indirectamente.

Evidentemente, esta afirmación obliga a enfrentar la exigencia de racionalidad en la producción y, concomitantemente, de la racionalidad en el consumo.

De esta manera se restituye, en su dimensión individual, el significado del derecho al usufructo de la productividad comunitaria, descartando al supuesto derecho de propiedad.

Este supuesto derecho a la propiedad no es, entonces, sino un acto de poder con efectos de opresión. Las consecuencias, universalmente comprobables, son de ahistoricidad.

1.4.3 *Propiedad intelectual y propiedad industrial.*

Existen dos figuras que demandan ser comentadas por motivos de complementación conceptual: la propiedad intelectual y la propiedad industrial. Ficciones jurídicas que evidencian a las instituciones —legislativas, administrativas y judiciales— en su incapacidad real para garantizar su pretendido ejercicio.

Se trata de un derecho restringible por causas de utilidad pública y restringido cuando se enfrenta a cualquier forma de acto de poder. Claramente evidenciado, el derecho a la propiedad intelectual permanece en el nivel de las buenas intenciones bajo la denominación genérica de una legislación universal sobre el derecho de autor, precariamente conceptualizada y más pobremente instrumentada. La propiedad industrial, apuradamente más sólida en cuanto a sus posibilidades reales de ejercicio, existe tan sólo en los casos en los que puede ser ejercida dentro de la interacción de mecanismos de poder, predominantemente económicos y subsidiariamente políticos.

Un derecho transferido a las organizaciones industriales comerciales, gubernamentales y de servicio en general— capaces de ejercerlo en función de la cantidad de poder a su alcance.

Se considera necesario intentar la percepción en prospectiva de la relación jurídica entre el autor —el investigador—, su obra y la ley; y en el contexto propiamente legal, percibir la concurrencia de problemáticas que afectan a los derechos del trabajo, de la propiedad industrial, de la propiedad intelectual y patrimoniales de autor, dentro de realidades socioculturales de complejidad y dinamismo crecientes.

Se consideran también las exigencias no satisfechas de evolución permanente en las instituciones y estructuras sociales que han de regular el comportamiento de los grupos humanos, aunque se admiten las restricciones implicadas en todo proceso de transformación administrativa tendiente a resolver su adecuación para satisfacer necesidades reales y prevenir sus efectos previsibles en los mecanismos de gobierno de los procesos de cambio social y de desarrollo cultural.

La transformación, se acepta, ha de ser graduada —bajo criterios político-administrativos— para que corresponda eficazmente a la capacidad que, para asimilar los cambios, se reconoce a las estructuras y a los sistemas que instrumentan la regulación de la vida comunitaria.

Complementariamente, se exige, la transformación ha de ser sistemática y para ello ha de resolverse un mecanismo de investigación dinámica que actúe con significado retroalimentador.

1.4.4 *Las perspectivas de una figura de copropiedad multilateral y el cuestionamiento de los derechos hereditarios.*

Trasmitir los valores culturales adquiere mayor significancia en su connotación de compartir con un grupo humano una estructura de percepciones cultivadas conforme a valores comunitarios asumidos, y que por vivos provocan la posibilidad de ser comprendidos con profundidad creciente y con extensión amplificada.

Compartir una estructura en la capacidad de percepción de un grupo humano tiene efectos de integración comunitaria. Por efectos gestálticos se produce un incremento en el grado de asimilación de la propia identidad individual y comunitaria, que en el proceso de su evolución es selectiva —en selección depuradora—.

Ante estas perspectivas, la capacidad creadora del hombre viene a equivaler a su capacidad de descubrimiento de valores.

Valores comunitarios que pertenecen a la comunidad y que provienen de ella y devienen en ella.

El valor real de autores y científicos es exponencial.

La propiedad intelectual ha de interpretarse con términos análogos: es exponencial. Es un efecto retributivo como contraprestación a un servicio aportado a la comunidad.

Esencialmente considerada, la propiedad intelectual corresponde a la comunidad —con sus efectos de dominio público— y, por ello, es excluyente del derecho hereditario a la acción retributiva con la que una comunidad —sociedad— retribuye a los servicios del autor y del científico.

La propiedad comunitaria plantea una exigencia: el acceso a los beneficios de la posesión.

El no acceso a los beneficios de la posesión hace nugatorio el derecho a la propiedad.

Este fenómeno se percibe claramente en la actualidad, y es raíz del conflicto social que se viene observando, cada vez más agudo, como efecto de una socialización creciente y que más que obedecer a razones ideológicas —a este nivel la ideología es subsidiaria del hecho social— se genera en la problemática de un acceso inequitativo a los bienes de consumo y a los bienes de cultura.

El consumo y su acceso a él han de ser planificados.

Las aportaciones del autor y del científico han de entenderse así dentro de una perspectiva de conocimiento real de los procesos de desarrollo sociocultural en los que los propios autores y científicos están inscritos, para que como resultado de su adecuación a tales procesos, su participación pueda ser factor de aceleración.

La obra de arte y la obra científica son vehículos de aceleración en el proceso de evolución, de realización del hombre y de su integración comunitaria.

1.4.5 *El proceso legislativo ante los requerimientos socioculturales.*

En las condiciones descritas, los requerimientos de dinamización de las instituciones jurídicas se acrecientan y son ineludibles. O se produce el deterioro y, finalmente, la obsolescencia institucional. La dinamización ha de proponerse como el medio para adecuar un efecto de correlación entre los hechos socioculturales y las estructuras y los sistemas que los regulan y que, por necesidades de preservación, se recogen y plasman en la legislación que adoptan las sociedades.

Recoger y plasmar, ha de insistirse, no implica un estatismo. No debe implicarlo. Porque ello equivale a propiciar un proceso regresivo de cambio.

Lo legislativo es más que un acto: es un proceso.

Un proceso de servicio de estructuración formal de los valores socioculturales descubiertos, en ejercicio histórico, por una comunidad humana para asumirlos como elementos inspiradores y orientadores de una conducta social evolutiva.

La percepción dialéctica de lo legislativo plantea, a las instituciones de gobierno, la necesidad de teorizar y diseñar instrumentos de operación idóneos para facilitarse el ejercicio de su función.

Instrumentos que mantengan un flujo y reflujo informativo con la realidad para efectos de autoajuste recíproco.

Instrumentos que han de contener mecanismos de retroalimentación inevitables, o se genera el riesgo de ocasionar una ruptura con la realidad, lo que es la forma más grave de patología social.

1.4.6 *Los sistemas tributarios y la problemática de la distribución del ingreso.*

En el proceso de enfrentar al gran fenómeno humano aparecen signos innumerables de incapacidad institucionalizada.

Aun cuando en percepción fragmentaria de la realidad se propende hacia la tipificación un tanto ingenua de distinciones por cuanto a grados relativos de desarrollo, ha de enfatizarse que, ya en apreciación global, los grupos humanos son participantes inevitables de una totalidad a ponderarse en términos de subdesarrollo.

Acaso, cada grupo humano habría de proponer su identificación particular con modalidades expresas y propias de subdesarrollo.

De esta manera, si se habla de legislaciones avanzadas, ante la incapacidad operativa de los diversos modelos contemporáneos de administración pública, la expresión se puede aceptar con benevolencia y sin mayor escrúpulo.

Lo cierto es que en su ineficacia administrativa, los estados van transformándose impulsados por la calidad inestable de sus intuiciones, pretendiendo formas de conciliación entre los intereses de cualquier —toda— clase de facciones, apresados en fenómenos acentuadamente socializadores.

El dramatismo que representa la cantidad humana en la actualidad, como factor condicionante de una complejidad inesperada en las interacciones sociales, ya ha trascendido las teorizaciones convencionales y, entre ellas, los más rigurosos modelos econométricos —hasta convertirlos en economicismos.

La problemática insuperada se mantiene sujeta a la dimensión de los ensayos, en pretendida intención de resolver una increíble equidad en la distribución del ingreso comunitario —nacional, en la expresión académica—. Increíble porque pretende hacer aceptable un grado "satisfactorio" de inequidad, mediante tasas diferenciales de cargas impositivas, cuyo destino formal se plantea como gasto público que informa una corriente estabilizadora, que ha dado en denominarse seguridad social —en el imaginario contexto del bienestar nacional.

Dentro de esta posibilidad subyace un mecanismo de recaudación que afecta a los causantes cautivos y, dentro de ellos, más rigurosamente a quienes padecen una menor capacidad de maniobra —inversamente proporcional a su alejamiento de los grupos de poder— para evadirse.

Ello genera una novedosa concepción del modelo distributivo, incorporando a las burocracias gubernamentales en una pretendida acción mediatizadora, que encarece la operación sin garantizar su costeabilidad.

No obstante sus limitados alcances, pueden observarse los lentes de clandestinidad que acompañan a los actos del sector público, en su intención de preservar una presunta estabilidad institucionalizada, cuando se insinúan bajo la pretensión de medidas reformistas.

1.4.7 La historicidad de los recursos.

La premisa fundamental es simple. Los recursos han de ser históricos o no son recursos.

Inscritos en un proceso productivo, en un proceso de desarrollo, adquieren el sentido de su historicidad. Porque si bien cuanto existe posee la calidad potencial de recurso, ella se consume únicamente cuando el hombre la actúa.

Actuar implica, necesariamente, el resolver un conjunto de interacciones intencionadas hacia la realización individual de las personas y hacia su integración comunitaria.

Lo que implica saber hacerlo.

Va más allá de los buenos deseos y se plantea cuestionando la capacidad humana para percibir y significar la proyección histórica en un modelo de sincronía dinámica.

Combinar recursos es predeterminar efectos.

Efectos productivos.

Implica un conocimiento específico de los recursos a integrarse en un proceso. Conocer el proceso y sus posibilidades transformadoras. Conocer, anticipadamente, los efectos a producirse y su aplicación ulterior dentro de un sistema de mayor magnitud.

Implica conocer las posiciones relativas dentro de sistemas progresivos y el encadenamiento de identidades sucesivas, para resolverse como un verdadero modelo participativo.

La historia se hace cuando se participa.

Participar es humanizar. Camino y destino de un humanismo histórico.

1.5 Consideraciones Proyectadas Hacia la Formulación de Diagnósticos

La complejidad de la problemática en proceso de análisis, hace necesario disponer de un conjunto coherente de proposiciones básicas que podrán o no ser aceptadas, pero que actúan como fundamento criteriológico de este trabajo.

Son proposiciones de carácter operacional, ya que en lo esencial se mantienen dentro de una profesión de fe católica.

Pretenden apegarse a expresiones científicas avanzadas y resueltas en combinaciones interdisciplinarias, con validez relativa y referidas a proceso de experimentación controlada, activados a escala real.

Imponen la evidencia de su discrepancia con nociones establecidas y en esa discrepancia trata de justificarse su análisis y comentario.

1.5.1 El hombre *significante*.

La idea del hombre *significante* tiene un singular interés. En lo conceptual, por el replanteamiento del fenómeno del *significado* y cuanto no ha sido dilucidado al respecto todavía; en lo organizacional, por sus repercusiones operativas.

A partir de esta doble perspectiva se produce una sugestiva proposición: contenidos diferenciales en los niveles de percepción de la verdad realidad. Lo que ha sido convertido a instrumento de investigación y de planeación integral, con resultados muy satisfactorios.

En lo conceptual, la idea de variabilidad de los *significados*, por razones de respectividad, conlleva a la noción de *significados* modulares. Esta es una idea con grandes posibilidades de aplicación en los procesos de orientación del comportamiento humano y en el diseño de modelos de investigación dinámica.

Los fenómenos, mecanismos y modelos de relacionamiento interpersonal, grupal, comunitario y masivo, asumen una accesibilidad considerablemente mayor a la que se conoce actualmente.

Constituye una nueva óptica y un recurso de simplificación fácilmente explicable a la luz de las matemáticas de conjuntos y de la teoría de las probabilidades. Prefigura, de hecho, en sí mismo, un sistema probabilístico.

Además posibilita el control en los ejercicios especulativos, incrementando calidades de responsabilización a las actividades de pronóstico.

El hombre significativo no se singulariza en la solución individual. Naturalmente se extiende hacia contextos de mayor amplitud, por la calidad relacional del fenómeno y por la naturaleza misma del hombre. La noción se traslada a la posibilidad del organismo significativo, actuable en cualquier circunstancia de vida social —de conflicto social—, con personalidad propia y con capacidad de respuesta ante las interpelaciones de la realidad, de los acontecimientos.

La inferencia metodológica consecuente se proyecta en —hacia— la correlación de posiciones significantes, con probabilidades de síntesis de magnitud mayor que integren las diferencias previas y establezcan un nuevo consenso de significancias relativas. Y un significado totalizador, para un momento determinado, una circunstancia específica y un propósito compartido.

Las aplicaciones a la acción pastoral son claras y, desde luego, accesibles.

Su instrumentalidad al servicio de una eclesiología dinámica y actuante, es un recurso a ponderarse, a utilizarse pastoralmente.

1.5.2 *La naturaleza como el recurso.*

El cuestionamiento de algunos conceptos tradicionales se propone en el contexto de una economía de la Salvación, a fin de tipificar algunos elementos sustantivos: ocupación, retribución, desarrollo, capital, propiedad, recursos y tiempo.

ANÁLISIS FILOSÓFICO DEL CONFLICTO SOCIAL

P. JAIME VELEZ S.J.

Introducción

1 Indole del Trabajo

Nos proponemos esbozar un concepto general de las teorías filosóficas sobre los conflictos sociales. Una reflexión sobre esas filosofías nos puede dar temas para el tratamiento del problema y su aplicación en América Latina.

2 Razón del Estudio

Es admitido por muchos que el análisis marxista del conflicto social, es el único científicamente válido. Y hasta en América Latina se admite, casi como algo indiscutible, que el cristiano lo debe asumir; esta última posición será en nuestro encuentro, el tema de discusión, cuando se presente el aspecto teológico.

3. Límites del Trabajo

Se nos ha señalado enfocar el problema del conflicto social a nivel filosófico; en la exposición se podrá ver, por las inquietudes planteadas a la teoría marxista, que la cientificidad del análisis marxista no es tan convincente. Tiene aportes positivos, y se anotarán; pero tendremos que poner en discusión varios interrogantes, los que sin duda se clarificarán con las valiosas intervenciones de tan eminentes participantes.

No creímos conducente mencionar teorías que expliquen el conflicto social de edades antiguas. Nos limitamos a las que explican el conflicto social en la época capitalista, que es la que vivimos. Si aludimos a épocas anteriores, serán obligados

por los autores que apelan a esa instancia con miras a reconfirmar su teoría. Como aplicación del tema podríamos discutir si el esquema marxista vale para América Latina hoy. A los autorizados historiadores y sociólogos, presentes aquí, dejamos esa tarea complementaria, pues no queremos ni podemos hacer incursiones en ese campo. La tesis marxista es más extensamente tratada aquí, por ser en América Latina la de mayor vigencia.

Finalmente, este modesto intento podrá ser tachado de negativista por objetar el único análisis, en boga hoy. ¿Cuál sería, se nos dirá, si no se admite el esquema marxista, nuestra posición a nivel filosófico sobre el conflicto social?

En la imposibilidad de proponer siquiera un esquema, respondemos que lo basaríamos en las enseñanzas últimas de la Iglesia, las que nos trazan el humanismo integral. Tenemos que reconocer que aún no se tiene elaborado, aunque hay esbozos. Todavía más lamentable es la falta de un esquema para América Latina, aunque ya tenemos incipientes intentos en "Medellín" y lo que a su alrededor ha surgido.

1. SOLUCIONES PREMARXISTAS AL PROBLEMA DEL CONFLICTO SOCIAL

1.1 Teoría liberal

La lucha de clases antes de Marx no era desconocida. Abundaba la literatura, sobre todo francesa, en la línea de un darwinismo social. Un siglo antes, Linguet notaba el carácter clasista del derecho, que no era más que un signo de la propiedad, una tutela del rico contra el pobre, una especie de conspiración contra la parte más numerosa del género humano. Guizot concebía la revolución como el epílogo de una lucha secular, en la que una clase ha hecho todo lo posible para dominar a la otra, en otra obra habla de la masa popular y obrera que se alzan contra la minoría. Se podrían citar además a Turgot, Mercier, Mirabeau, Considerant, etc... Los clásicos liberales como Adam Smith y David Ricardo admiten la oposición de intereses individuales. La economía clásica, mediante el ser imaginario "homo oeconomicus" animado y movido automáticamente por el sentimiento de utilidad, sostenía que si se dejara, en la esfera individual, el libre juego de ese sentimiento egoísta, las leyes económicas se desarrollarían por sí solas, sin intervención del Estado, progresando hacia el bien de todos. Por consiguiente, el conflicto de clases encontraba su solución en ese progreso espontáneo de la economía.

La realidad misma, arguye Marx, se encargó de mostrar la falla de esta teoría liberal, pues lejos de remediarse, el conflicto social se agudizó más y más.

1.2 Teoría hegeliana

Hegel, como los liberales clásicos, reconoce la irreconciliable divergencia entre intereses particulares contradictorios y las necesidades particulares y sostiene que esas oposiciones se han conciliado en el derecho privado que la sociedad civil se da para regularlos. Además reconoce los grupos sociales surgidos de la vida de trabajo y del sistema de necesidades (sociedad civil); sostiene así mismo que el Estado puede conciliar tal oposición.

En la "crítica de la Filosofía del Estado de Hegel", Marx arguye que esa conciliación hegeliana no es más que ilusoria, ya que el Estado queda exterior a la "sociedad civil" y se convierte en algo ideal o irreal. Por eso el Estado hegeliano es una alienación, una proyección ilusoria. Si el Estado teóricamente tiende a una universalidad, fácticamente es instrumento de poder de una clase para oprimir a otra. De ahí que la alienación política no se resuelva sin solucionar la alienación social, que es antagonismo de clases.

1.3 Teorías socialistas

A. "SOCIALISMOS REACCIONARIOS" son calificados por Marx ("Manifiesto Comunista") los siguientes intentos de solución al conflicto social:

a) *El Socialismo feudal*, que no es propiamente socialismo a la moderna, consistía en proponer actitudes tendientes a suprimir la división social de clases. En 1830, los aristócratas franceses, preocupados de la miseria obrera, se empeñan en abolir la burguesía triunfante con la revolución francesa y añoran retornar al pasado feudal. Marx les arguye de ceguera por querer hacer retroceder a la historia y no ver que la rebelión contra la opresión feudal delataba que la alienación moderna es producto del orden feudal; sería volver a las condiciones sociales, ya rebasadas, en las que no existía el proletariado moderno que fue producto de la evolución de la burguesía feudal. Es absurdo querer suprimir la alienación social sustituyendo sus formas modernas por antiguas en las que dominaba la aristocracia: la propuesta de este socialismo feu-

dal no es en favor del proletariado sino de la burguesía, pretendiendo hacer coincidir los intereses de ambas, cuando eso es imposible.

b) Emparentado al anterior, según Marx, está el "Socialismo clerical" que predica al obrero la resignación y pretende arrancarlo de las garras del Estado burgués, maldiciendo el dinero. "El socialismo sagrado no es más que agua bendita con la que el sacerdote consagra el rencor del aristócrata" ("Manifiesto Comunista").

En resumen, como el intento anterior, éste que pretende ligar el proletariado a la clase dominante, rezago del pasado, es una actitud reaccionaria que no soluciona el problema.

c) El Socialismo pequeño-burgués, como el de Sismondi', si bien critica las apologías de los economistas liberales, sin embargo propone el retorno al pasado, cometiendo el mismo error de los anteriores.

d) El Socialismo alemán toma otro sesgo: consciente de que la burguesía apenas está saliendo del feudalismo y el proletariado aún está incipiente, busca un sistema de solución, basándose en postulados de la conciencia práctico-moral. Así interpretaban los alemanes las reivindicaciones de la Revolución Francesa. Por eso pululaban teorías como filosofías de la acción, justificación del socialismo, etc. Abroquelados en ese que llamaron "verdadero socialismo", atacaban al liberalismo, al Estado, a la libre competencia burguesa, etc. Esas críticas, opina Marx, no son válidas, porque no llegan a la raíz del mal engendrado por la burguesía; más aún, defienden los derechos de ésta, con lo que agravan el conflicto social.

Conclusión: En todos estos intentos, a juicio de Marx, se desea una burguesía sin proletariado, o se le pide a éste que acepte su situación, convenciéndolo de que es el mejor de los mundos o a lo sumo se buscan reformas administrativas. Se cree ingenuamente que los burgueses buscan el bien del proletariado.

B. "SOCIALISMOS UTOPICOS". Sus críticas al orden social vigente son agudas y penetrantes, como lo reconoce el mismo Marx ("La Sagrada Familia"), pero tampoco aciertan a curar el mal. En particular:

a) *Saint-Simón*, con su teoría de las épocas orgánicas y las épocas críticas, viendo que las teorías teológico-metafísicas no operaban, opta por una nueva sociedad pensada positivis-

ticamente en la que, sacrificando cada uno su egoísmo, se limite la propiedad privada.

b) *Fourier*, entusiasmado con el plan divino realizado por el trabajo y la organización social, sostiene que con esos elementos se logra, en el entramado de las pasiones humanas, la felicidad. Para ello propone la fundación de "Falanstérios".

c) *Proudhon* sostiene que la alienación del proletariado (su no-tener) se resuelve desarrollando la posesión, de manera que se la limpie de los vicios capitalistas para que no sea un robo, condición necesaria para ser participada por todos. Pero con ello, arguye Marx, no se suprime la condición proletaria, pues la posesión de bienes de producción engendra la alienación del proletariado.

d) *Owen*, convencido de la bondad natural del hombre y con su experiencia en la fábrica, concibe un comunismo que restablezca el orden natural de las cosas y haga mejores a los hombres, pero fracasa en el intento de fundarlo por colonias en América; en vista de ello, trabaja entre su clase obrera y le infunde ideas socialistas.

Conclusión: Es mérito de todos estos socialistas utópicos haber captado con claridad el antagonismo de clases y cobrado conciencia de los elementos disolventes de la sociedad burguesa. Pero esa conciencia, anota Marx, no es todo, ni soluciona el conflicto, pues las condiciones materiales y políticas del proletariado no se han hecho conscientes con hablarle así. Por haber invertido la relación ser-conciencia, la solución que proponen los utopistas es irreal: el problema de la historia no se resuelve con ideas y planes. Es necesario partir de la realidad de las clases y su oposición, y no creer en la buena voluntad de todos. Los utópicos no vieron la realidad de clases y por eso sus soluciones se tomaron en reacciones y en reformas, es decir, en paliativos, pero no en solución eficaz.

2.—SOLUCION MARXISTA AL PROBLEMA DE CONFLICTO SOCIAL.

2.0. Introducción

a) *Clima histórico:* Francia, Inglaterra y Alemania escenarios de Marx, le mostraron hechos como terreno propicio para estudiar la naturaleza y dinamismo de clases.

b) *Génesis del problema:*

—*Hacia la reducción de las alienaciones:*

Sintetizando el núcleo del pensamiento del joven Marx, podríamos decir que el concepto "alienación", clave en ese período, se ha ido reduciendo de dos alienaciones (la religiosa y la filosófica) a la política, pues en este período de mentalidad hegeliana, una religión alienante, aliada a una filosofía idealista (léase hegeliana), es la expresión de otra alienación más básica, la política, la que a su turno también es, ni más ni menos, la concepción hegeliana del Estado. La crítica marxista, al desenmascarar estas tres alienaciones, no se podría quedar en la mera denuncia. Tenía que pasar de la alienación política a la social, de la superficie al fondo, pues era claro, aún para los apologistas del Estado, que éste no hacía sino consagrar la divergencia de intereses particulares contradictorios. El intento de conciliación, mediante el Estado (teoría hegeliana) o mediante bálsamos de conciencia (teoría de los socialismos) aparecía fallido:

—*La alienación política reducida a la social:*

La sociedad concreta no es armonizable; buscar en el Estado, algo externo a ella, es precisamente alienarse en él. El mal ha de residir en la sociedad misma; pero no basta con afirmar que la sociedad se encuentra dividida en clases; hay que mostrar que no sólo los hombres se oponen entre sí en cuanto individuos sociales, sino también que hay contradicción allí mismo en cuanto se oponen como pertenecientes a un grupo frente al hombre de necesidades y trabajos. Así se descubre que la sociedad misma está en contradicción, pues unos hombres participan sólo de una parte de la esencia humana, mientras otros solo tienen la otra parte; de ahí también que sus conciencias se opongan. Tenemos el antagonismo de clases.

—*La alienación social reducida a la económica:*

Para Marx el punto fundamental está en denunciar esa contradicción que es alienante; secundariamente, será mostrar la ilusión de las teorías premarxistas como conciliaciones del conflicto. Pero aún así el problema no está resuelto hasta que se encuentre de dónde procede esa alienación social o contradicción de clases. La respuesta se encuentra en toda la teoría económica que ocupó el resto de vida de Marx: lo que constituye una clase frente a otra es la posición económica de una clase frente al hombre trabajador. Esta aliena-

ción económica se patentiza en el sistema capitalista que aliena al explotador y al explotado, como veremos en la exégesis del amo y esclavo; con ello aparece no sólo la división de clases en la sociedad capitalista sino su mutua lucha. De ahí nuestros dos acápites: clases sociales y lucha de clases.

—*Lo original de Marx en el tratamiento del problema:*

En carta a Weydemeyer (5 de mayo de 1852) Marx puntualiza su aporte al estudio del problema: "Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases".

2.1. *Clases sociales y su constitutivo*

El término "clase social", como se entiende hoy, es de reciente data. Pero en sentido filosófico, *clase* es una categoría resultante de un proceso de valoración que segrega una pluralidad de individuos de la otra. Estas valoraciones segregantes, junto con los sistemas sociales e ideológicos que las acompañan, y con la evolución social, han ido cambiando. Así, en remotas edades, para Mesopotamia y Egipto a fines del cuarto milenio y principios del tercer milenio antes de Cristo, para la India y la China a mediados del tercer milenio y del segundo antes de Cristo, para Grecia y Roma entre los siglos VIII y VI antes de Cristo; en todas ellas nos encontramos tipos de valoración basados o en religión o en dinastías o en filosofías deterministas que dan a las castas una inmutable esencia; en ninguna hay dialecticidad de conflicto.

Con la implantación del feudalismo aparecen estamentos sociales definidos por la función que desempeñan en la sociedad y su participación en la política: señores acompañados de nobles y clérigos, y siervos acompañados de artesanos, comerciantes y labradores. Si hay diversidad y oposición, la dialecticidad es muy débil. Con la economía capitalista, esta pluralidad se polariza en dos clases antagónicas y surge en toda su crudeza la oposición o lucha. Este es el campo que absorbe todo el estudio subsiguiente de Marx.

a) *Noción marxista de clase*

Las distintas acepciones históricas y las ocupaciones en otros asuntos impidieron a Marx elaborar una definición aca-

bada de clase. En el último capítulo inconcluso de "El Capital", se proponía el autor dar una extensa explicación de la noción de clase en base a la división tripartita de "propietario" (del capital, de la tierra y de la fuerza de trabajo) y en coordinación con los conglomerados de "transición" (funcionarios burocráticos, profesionales liberales, etc.). Sin embargo, la explicación de este esquema no se hizo nunca. Lo anterior explica por qué en Marx son varios los contenidos de la noción de clase: unas veces "clases" significan los órdenes o estados que constituyeron la sociedad antes de la Revolución Francesa; así se nos habla de tres "clases": aristocracia, clero y tercer estado. Otras veces se nos habla de clase en su sentido más estricto: la burguesa y la campesina. (Cfr. "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel"). "El 18º Brumario de Luis Bonaparte" menciona cinco clases: aristocracia, burguesía, capitalista, pequeña burguesía, campesinado y proletariado y, en cambio en el "Manifiesto Comunista" se nombran cuatro: dos ascendentes (burguesía y proletariado) y dos descendentes: (nobleza feudal y pequeña burguesía). En su obra "La lucha de clases en Francia" Marx nos habla de "Lumpemproletariado" o hampa, de aristocracia financiera y de burguesía industrial, de pequeña burguesía y de campesinado. Las contingencias y escaramuzas de esas clases allí narradas, lo llevan a mostrar que esa pluralidad se cristaliza en dos clases; si antes había varias y ahora dos, no es porque se cambie el concepto de clase sino porque la evolución histórica llevó a ese término previsible. Así intentan los intérpretes de Marx salvarlo de contradicción.

¿Pero cuál es en definitiva ese concepto de clase? La más clara definición podrá ser la de "El 18º Brumario de L. Bonaparte" en donde Marx enumera los elementos materiales (género de vida, intereses y cultura), el formal (conciencia de poseer en común los anteriores elementos) y su condición de dominio, que es la representación de clase.

Sin embargo, se podría creer, por algunas expresiones, que la conciencia es el constitutivo de clase. Esto sería mal interpretar a Marx, pues en "El Manifiesto Comunista", donde se explicita mejor el problema de clases, aparece el esfuerzo por reducir la variedad de clases a una diametral oposición entre ellas. Pero Marx no se queda ahí; busca el punto nodal de la contradicción y por ende, la clave para la definición de clase, que no es otro sino: "el lugar que ocupa en el proceso de producción".

Precisamente esto es lo que constituye a la clase, no como grupo profesional de situación común, sino como elemen-

to explotador y explotado. De ahí que *la lucha de clases sea inseparable de la definición de clase y viceversa*: no se concibe clase sin lucha, la que en último término se reduce a apropiación y expropiación, respectivamente, de la plusvalía; una posee los bienes de producción y por eso se apropia la plusvalía; otra está desposeída de dichos bienes y por eso es expropiada de la plusvalía, que le pertenece.

"En un cierto grado de su desarrollo, —dice Marx en el prefacio de "Crítica de la Economía Política"— las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, esto es, con las relaciones de propiedad (que es el equivalente jurídico de la expresión) en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en pesadas trabas. Se inicia, entonces, un período de revolución social. El cambio producido en la base económica trastorna más o menos rápidamente todo el colosal edificio". Esta tesis marxista en que se pone el fundamento del conflicto de clases en la economía será invertida por Mao Tse-Tung, como anota Roger Garaudy¹, pues su pensamiento se caracteriza por la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas y de la *ideología* sobre las relaciones de producción.

La realidad económica fundamenta pues la noción de clase, forma los grupos sociales y es principio de su diferenciación. De ahí que sea factor predominante (prefacio a la "Contribución a la Crítica de la Economía Política"), aunque no determinante en sentido mecanicista, materialista, pero sí factor "decisivo", como aclara Engels a Bloch en carta del 21 de septiembre de 1890.

Y precisamente porque esa relación de oposición va creciendo (acumulación y concentración de capital en oposición a empobrecimiento y proletarianización), no habrá equilibrio de clases sino creciente desequilibrio hasta que el sistema estalle. Tenemos así una explicación materialista-dialéctica del conflicto social.

Siendo la noción de clase, para Marx, algo unitario, se explican por lo anterior las *características de clase* y que llamamos "desigualdades". Así, las ideas son fenómenos producidos por la situación de clase; lo mismo el poder, que se identifica con la clase dominante y ésta, a su vez, con la apropiación privada de los medios de producción. Si Marx habla de varias clases, hasta siete u ocho, también demuestra que todas, en la dinámica histórica, se van polarizando hacia uno de los dos

opuestos *burguesía-proletariado*, o se convierten en ellos (caso de los campesinos asalariados). En esta perspectiva, la dominación económica de una clase y la reacción de su contraparte se convierte, en *lucha política*. Por eso mismo esta visión de la sociedad, basada en su economía, hace prever el futuro. Se entiende así cómo la noción de clase vaya estrechamente unida a una *filosofía de la historia*.

b) *Noción marxista del proletariado*

Omitimos la noción de *burguesía*, porque además de los problemas que acarrea las subdivisiones, no siempre muy claras, dentro de la misma noción * creemos que, tal y como se enfoca el conflicto social en la perspectiva cristiana, es indispensable dilucidar la noción marxista de *proletariado*.

Dos experiencias de Marx se señalan * como fondo de la concepción de *proletariado*: una socio-económica y otra filosófica. Para la primera están las experiencias de Marx desde 1842 en Alemania, Francia y Bélgica que lo ponen en contacto con movimientos obreros incipientes, lo mismo que su encuentro con Engels y el análisis de la obra de éste ("La Situación de las Clases Trabajadoras en Inglaterra"). Para la segunda, su bagaje hegeliano.

* *Concepción psicológica y ético-social.*

Las vivencias con la clase obrera lo llevan a concebir el *proletariado* como *capital*, cuyo valor varía a merced de la oferta-demanda; hasta la existencia del *proletariado* se convierte en simple mercancía, dependiente social y económicamente. Tiene notas internacionales, porque sus intereses y género de vida no varía de país en país. Además, con la división del trabajo, fruto del maquinismo le pierde su gusto natural al trabajo. Los *proletarios* son seres desprovistos de todo carácter humano tanto físico como moral; rebajaron sus actividades y relaciones al nivel animal. Ya su trabajo no es parte de su vida, sino sacrificio de la misma. Menos que esclavo, el obrero es la *abstracción* (pérdida) de la humanidad y aun de su apariencia.

* *Concepción filosófica.*

Por otra parte, el bagaje hegeliano de Marx lo lleva a concebir una clase que sea, por su dinamismo, la disolución de toda clase, y que por su oposición pueda emancipar las esferas política, social y económica. Una dialéctica hegeliana, puesta sobre sus pies, vale decir, que de ideal pase a ser concreta. Se precisará esta inversión de la dialéctica hegeliana al hablar de *lucha de clases*.

* *Concepción económico-social.*

En las referencias al *proletariado*, "El Capital" muestra predominantemente el aspecto económico del *proletariado* como clase. Quizás no haya contradicción entre este aspecto y los anteriores, si se tiene presente la interpretación de la reducción de las alienaciones. En "El Capital" Marx llega a la base, fundamento y explicación de todas las demás alienaciones. Indiscutiblemente es la clave de la interpretación marxista de la historia.

c) *Discusión de neo-marxistas sobre la noción de clase y su constitutivo.*

Marta Harnecker* polemiza con la obra de Nicos Poulantzas "tanto sobre el concepto de clase, como el de *lucha de clases*. Sin espacio para detallar las incidencias de la polémica, podríamos decir que aunque Martha Harnecker puntualiza y a veces refuta a Poulantzas, al menos se ha de reconocer a éste el mérito de aclarar una de las cruces del marxismo: la acusación de *economicismo determinista*. Por una parte su contrincante está de acuerdo "en que efectos de clase a nivel de la estructura económica, de la estructura ideológica y de la estructura política, y que efectos a nivel de estas dos últimas, no son mero reflejo de los efectos de clase a nivel económico". Pero precisamente Poulantzas al definir las clases como "efecto global de las estructuras en el dominio de las relaciones sociales", quiso mostrar, articulando globalmente el efecto, cómo la ideología y la política no son mero reflejo. Ni a nuestro juicio ni al de Marta Harnecker lo obtiene y por eso la filosofía marxista vuelve a insistir, repitiendo las tesis marxistas, de que lo económico es lo dominante. Quizás para más precisión se deba leer este término al modo althusseriano con las respectivas tesis de "estructura dominante" con su dialéctica de condiciones (desplazamiento y condensación dentro de la contradicción) y de "sobredeterminación". Pero aún así, como bien concluye Mons. López Trujillo: "El problema que no parece resolver Althusser, como tampoco los demás intérpretes del marxismo, es precisar hasta qué punto las mismas condiciones de la sobredeterminación provienen o no de una realidad marcada por lo económico. De esta manera el factor económico que es determinante en última instancia, lo sería también para el conjunto de condiciones y de contradicciones y de elementos de la superestructura que encuentran su fuente en la estructura económica. Con esto se haría más largo el proceso de explicación, pero se llegaría al mismo punto".

d) *Discusión de no-marxistas*

Los sociólogos no marxistas sustituyen el concepto marxista de clases por el de "grupos", los que pueden ser culturales, étnicos, raciales, delictivos, religiosos, familiares. Así G. Gurvitch en "El Concepto de las Clases Sociales" las que define así: "Las clases sociales son grupos particulares de hecho y a distancia caracterizados por su suprafuncionalidad, su tendencia a una estructuración vigorosa, su resistencia a la penetración por parte de la sociedad global y su incompatibilidad radical con otras clases". Para los marxistas Glezermán y Kursanov", esta definición es de rasgos externos y no se basa en la economía.

Asimismo estos mismos marxistas rechazan los intentos de definición de clases, por el nivel de instrucción (L. Broom y F. Selznick), como también la teoría de "estratificación social" la que basan en la ocupación (J. Cole en Inglaterra), o en las condiciones de vida (R. Mack y N. S. Hayner de Estados Unidos), o en el "statu" (conjunto de factores que ubican aquí o allí a los individuos), o en las diferencias psicológicas de los individuos (Centers) etc. El defecto de estas clasificaciones, arguyen los marxistas, es tomar como base para definir las clases, factores secundarios o derivados, y omitir la raíz de la división de la sociedad: la propiedad de los medios de producción".

A su turno Max Weber distingue tres tipos de estratificación social: clases sociales, jerarquía de estratos sociales y jerarquía de poderes políticos. Las clases sociales se basan, como en Marx, en la situación económica; pero se matiza la idea diciendo que dicha situación consiste en la oportunidad (chance) característica de un individuo para acceder a los bienes; la clase sería un grupo de individuos que están en esa misma situación de acceso.

Esto coincide con Marx cuando acentúa que los propietarios tienen la ventaja de tener el acceso debido al mercado de libre concurrencia y que acarrea la división del trabajo; de ahí fluyen los intereses de clase de los cuales se entendería la lucha de clases a condición de que los intereses no se entiendan sólo objetivamente sino también subjetivamente, o sea, que se hagan conscientes dichos intereses.

De ahí se seguiría que esta toma de conciencia explica la "situación" y su consiguiente acción. Sería lo contrario de Marx, para quien las clases se definen por la lucha entre ellas; cuan-

do para Weber, la situación respecto al mercado es causa de la lucha de clases".

Como se ve, la perspectiva de Weber es microsociológica en cuanto enfoca la concepción de clase mirando las relaciones de los individuos con el grupo y de éste con otros grupos. En cambio, la de Marx es macrosociológica y dinámica. La cuestión para nosotros es saber si esta visión marxista es tan simplista, que no corresponde a una situación actual en América Latina y si más ajustable a la realidad sería la de Weber, aunque no implique la visión totalizante de la historia y el quehacer concreto del proletariado, precisamente porque no parte del presupuesto marxista.

2.2 *Lucha de clases*

Toda la anterior noción de clase no tiene sentido sino como una concepción dinámica de contrarios que permiten a Marx profetizar en el "Manifiesto Comunista": "La ruina de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables". Por eso no extraña que se comience el primer capítulo del "Manifiesto": "La historia de todas las edades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases". En este mismo orden de ideas, allí se muestra que la concepción de clases no es simple descripción de las mismas, como si Marx fuera desmontando de la máquina social sus piezas estáticas. Ya él mismo lo señalaba en la citada carta a Weidemeyer. Su originalidad consiste en mostrar hasta dónde lleva la dinamicidad dialéctica de las clases: al triunfo del proletariado, su dictadura y la implantación del comunismo. En esta misma línea se debe leer la exposición que el marxismo nos hace del origen de las clases y su causa. Pero de entrada no podemos llevarnos a malentendidos creyendo que esta lucha se origina por la violencia. Era, ni más ni menos, la tesis del famoso Dühring, a quien refuta Engels, mostrando que la violencia puede "transformar el estado de posesión, pero nunca engendrar la institución de la propiedad", base de la constitución de clases dentro de una sociedad.

Aunque tampoco la concepción de lucha de clases es original de Marx: Sismondi, Babeuf, Pecqueur, A. de Toncqueville, Guizot, A. Thierry, A. Thiers y G. Sand, habrían escrito esa lucha; así lo reconoce Marx, quien muestra esa lucha como algo esencial en la trama de la prehistoria humana, períodos anteriores a la revolución socialista.

a) *Hegel en la concepción marxista de la lucha de clases.*

Nuclear nos parece el hegelianismo para la intelección del marxismo en este asunto, pese a la debatida tesis althusseriana de la "ruptura". No vemos cómo se pueda mostrar la trama de la honda significación y alcance que cobra la tesis marxista sobre "lucha de clases" si no se la interpreta en sentido hegeliano; admitiendo, por supuesto, que la dialéctica marxista no consiste sólo en la inversión de dialéctica idealista en materialista. Por demás está subrayar la importancia de esta exégesis como notablemente iluminadora para entender la esencia del conflicto social en la mente marxista y dilucidar su posible aplicación en América Latina.

Ya en el "Manifiesto Comunista", que hace un impresionante recuento de la evolución de las clases y su lucha, se detecta lo nuclear de la dialéctica hegeliana, a saber, el conflicto Amo-Eslavo " y sobre todo su densa estructura funcional de la "Bildung". Son altamente significativos los paralelos de rasgos y dinamicidad, como también las transposiciones de la dinámica conflictual leída por Marx y que tienen de subfondo a Hegel. En otras obras de Marx como "Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel" y "Sagrada Familia" se encuentra ese mismo hilo conductor hegeliano.

Acertadamente Chambre " resume las ideas claves de Hegel en el citado capítulo y que se transparenta en el pensamiento marxista. Serían: el deseo profundo del hombre por hacer reconocer del otro lo que él mismo es y con lo cual se humaniza; en ese deseo de ser reconocido, el hombre supera el estado animal, ya que éste actúa frente a las cosas para conservar la vida, mientras se enfrenta a la muerte en orden a ser reconocido por el otro; pero como esto mismo acontece en su contrincante a quien se enfrenta, cada uno busca la muerte de su opuesto. Sin embargo, como no se trata de sólo valores materiales, sino de probar a los otros y a sí mismo lo que se es en cuanto ser independiente, ello no se consigue extinguiendo al otro; por eso ambos contrincantes buscan conservarse, pues sin adversario no se es reconocido. De ahí que uno de los dos, por temor a la muerte, cae de rodillas ante el más temerario, el cual lo hace una cosa y lo reduce a servidor o esclavo. A su vez, si bien el esclavo reconoce el dominio, pronto el amo toma conciencia de que tal reconocimiento no es verdadero pues el esclavo reducido a cosa, ya no es hombre; por consiguiente el amo no se hace hombre por esta vía. En cambio, el esclavo, mediante el trabajo impuesto, transforma y se enseorea del mundo, oponiéndose, como trabajador, a la natura-

leza y a su amo; esta educación en el trabajo crea las condiciones interiores de su liberación: viviendo así en un mundo hostil, el esclavo no busca transformarlo sino suprimirlo dialécticamente, lo que exige la no aceptación del conjunto al que pertenece el amo. Es decir, no puede haber conciliación como vía de solución para el conflicto ".

Esta dialéctica humana descrita fenomenológicamente por Hegel, la transporta Marx a la lucha del proletariado y la burguesía en el plano de la realidad social, mostrando la contradicción dialéctica del capital y del trabajo, como se trasluce en "El Manifiesto" y los "Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844". Asimismo en su polémica contra Proudhon, señala Marx la dialéctica de la propiedad privada como el polo positivo antitético al proletariado que es el negativo de la antinomia. Pero adviértase, como en Hegel, que ambos términos delatan una "alienación" de la realidad humana; es decir, tanto el capitalista como el proletario son "deshumanizados aunque bien es cierto que la clase poseedora se complace en la situación y busca perpetuarla, mientras su contraparte, al sentirse aniquilada, busca suprimir esa situación. Por otra parte (Cfr. "El Capital") la dinámica de la propiedad privada va a su disolución por el hecho de engendrar el proletariado y éste a su vez, ejecutando la sentencia, o sea, produciendo la riqueza del otro, se causa su miseria. Es patente el paralelo de ideas en secuencia con las de Hegel.

Todavía más. Adquirir esta conciencia de situación es ahondar más el conflicto y exacerbar la lucha de clases para producir su crisis final: "Es preciso hacer la opresión real aún más dura añadiéndole la conciencia de opresión" ". Son notorias las implicaciones que una confrontación de ideas hegelianas con marxistas a esta altura del discurso, podría encontrar cuando se piensa en el salto de la dualidad amo-esclavo, en el momento que este último se dé cuenta de su situación (caso del "Estoico", el que, según Hegel, es "libertad abstracta"), y de la inutilidad de su actitud; esto lo lleva a traspasar-se al "escepticismo" que, como es obvio, tampoco lo conduce a la libertad, igual que le sucede a la "conciencia desventurada" o religiosa. No es de extrañar que esta última consideración de Hegel lleve a Marx a concebir su teoría de la "alienación religiosa", y nos atrevemos a decir, también lo original de Marx en este punto, como superación de Feuerbach.

Llegamos así al corazón de la dialéctica: la negatividad negadora de todo lo existente: capitalismo y proletariado; en otros términos, la supresión dialéctica: "Si el proletariado apor-

ta la victoria, de ninguna manera significa que se haya convertido en tipo absoluto de la sociedad porque él no sale victorioso sino suprimiéndose a sí mismo y a su contrario".

Las condiciones que hacen posible esa supresión están puntualizadas en la segunda parte de la "Ideología Alemana".

Más aún, haciendo más alienante el trabajo de esclavo en el sistema capitalista hasta reducirlo al nivel de bestia y despertando en el obrero la conciencia de tal situación, se logra empujarlo a arrancarse de tal envilecimiento.

Esta liberación se hace a condición de:

- 1º Que sea universal el desarrollo de las fuerzas de producción, lo que establece comercio universal entre los hombres y realiza una humanidad sin propiedad.
- 2º Que el proletariado sea universal en su sufrimiento y se refiera, a título humano, a esa universalidad, de tal forma que no se pueda emancipar sin abarcar todas las esferas y por tanto a todos los hombres.

Para llegar a ese comunismo, se requiere la fase intermedia, instaurada por la revolución, y que es la dictadura del proletariado (Cfr. "Manifiesto Comunista"), la que aún no es emancipación de toda la humanidad, sino lucha contra la burguesía para llegar a la "democracia". De esta última operación depende el éxito de la revolución proletaria.

b) La revolución permanente

Es una elaboración ya de nivel táctico, no teórico; consistirá en la coalición provisoria del proletariado con la pequeña burguesía revolucionaria para desembocar en la dictadura del proletariado; que éste asuma el poder político y económico, que los obreros se unan, se organicen y se armen. Para Trotsky, en cambio, la revolución permanente consiste en la transformación de la "democracia revolucionaria" (dictadura del proletariado, excluida la unión con los campesinos en "democracia socialista". Como es imposible que el campesino sea dirigido por el partido, la revolución ha de hacerse a escala internacional. Contra la tesis trotskista, Stalin se opuso, apoyándose en Lenin, quien mostraba que las diferencias económicas de los países, hacían ver que unos estaban maduros y otros no, para la revolución. Pero Trotsky veía en esto un freno a la revolución internacional. Será esto la explicación de la acogida que la tesis trotskista tiene en algunos medios latinoamericanos.

c) La contradicción en Mao

Sin duda que uno de los aportes más profundos y originales y que conjuga el nivel teórico con el práctico, es el tratado "Sobre la Contradicción" de Mao Tse-Tung publicado en 1937. Su importancia para nuestro estudio del conflicto social en América Latina aparece no sólo por estar de moda el pensamiento maoísta sino por las muchas aplicaciones que el líder chino hace de la doctrina a la situación de su país, que él llama "semicolonial", algunas muy similares a las nuestras.

Sin oportunidad para hacer un estudio serio de la concepción maoísta de la dialéctica, señalamos dos instancias capitales. No es Mao un simple repetidor de Marx; quizás mejor que su maestro en la síntesis de teoría práctica, no muestra la profundidad y escuela filosófica del fundador del marxismo.

Tratando de puntualizar la particularidad de la contradicción, advierte: "Es preciso estudiar no sólo la contradicción particular y la esencia, por ella determinada, de cada sistema de formas del movimiento de la materia, sino también la contradicción particular y la esencia de cada proceso en el largo curso del desarrollo de cada forma del movimiento de la materia. En toda forma de movimiento, cada proceso del desarrollo, real y no imaginario, es *cuantitativamente diferente*", se advierte en las aplicaciones al caso chino la agudeza del ingenio de Mao en el análisis concreto que él corrobora con ejemplos de Marx y Engels.

Quizás el más serio esfuerzo por solucionar una de las cuestiones más controvertidas del marxismo (su determinismo economicista) es el Capítulo IV de la citada obra "Sobre la Contradicción". Allí diserta sobre la contradicción principal y el aspecto principal de la contradicción, mostrando la desigualdad de las fuerzas en contradicción que no sufren ser resueltas en la misma forma para concluir "es esta característica de la contradicción y el cambio de los aspectos principal y no principal de una contradicción en el curso de su desarrollo lo que muestra la fuerza de lo nuevo que reemplaza a lo viejo".

Se completa lo anterior (la universalidad y la particularidad de la contradicción) estudiando la identidad y lucha entre los aspectos de la contradicción, para concluir:

"La combinación entre la identidad, condicional y relativa, y la lucha, incondicional y absoluta, forma el movimiento de los contrarios en todas las cosas. Los chinos acostumbramos a decir: "Cosas que se oponen, se sostienen entre sí".

En otras palabras, existe identidad entre cosas que se oponen una a otra. Este dicho es dialéctico y contrario a la metafísica. "Se oponen" significa que los dos aspectos contradictorios se excluyen mutuamente o luchan entre sí. "Se sostienen entre sí" significa que, bajo determinadas condiciones, los dos aspectos contradictorios se interconectan y adquieren identidad. Sin embargo, la lucha está implícita en la identidad; sin lucha no hay identidad. En la identidad existe la lucha, en lo particular existe lo universal, en lo individual existe lo general. Para citar a Lenin, "en lo relativo existe lo absoluto"².

Sería de gran utilidad un estudio, en base a la realidad social, y aplicar esta interpretación al conflicto social como aparece en América Latina.

d) *Polémica Neo-Marxista*

Poulantzas³ distinguiendo entre estructuras y relaciones sociales o relaciones de clase, insiste en el carácter de "prácticas de clase" propio de las relaciones sociales con lo cual reformula y precisa puntos importantes para comprender la lucha de clases. Ante todo, tesis muy de Marx como vimos, es la que expresa el autor con otros términos: "Las clases sociales sólo pueden concebirse como prácticas de clase, y esas prácticas existen en oposiciones que, en su unidad, constituyen el campo de la lucha de clases".

Marta Harnecker⁴ comenta y complementa el aserto, distinguiendo los intereses de clase espontáneos inmediatos y los estratégicos a largo plazo (identificados con los intereses del proletariado), para precaver del doble error de "considerar como interés de clase las aspiraciones inmediatas de una clase y olvidar que es necesario partir de los intereses inmediatos de una clase para conducirla a comprender sus verdaderos intereses de clase". De lo anterior resulta evidente la necesaria oposición entre clases sociales antagónicas, lo que especifica el carácter de lucha de clases propio de la práctica de clase.

Ahí precisamente se establece la polémica. Porque la no distinción de estructuras y de prácticas, según Poulantzas, lleva no sólo a confundir lo político con la política sino lo que es más grave, a considerar lo económico como estructura sobre la cual actúa la lucha de clases. Se llegaría hasta el "equivoco de ver las clases sociales y la lucha de clases, aparecer en los niveles de lo político y de lo ideológico para poner en acción, las leyes inconscientes de la economía"⁵. Ello conduce

a Poulantzas a sostener que la lucha económica (profesional y sindical) no se puede considerar aisladamente de la lucha política, cuyo objetivo es el poder del Estado. Ambas tienen "la relación consistente en que la lucha política es el nivel sobredeterminante de la lucha de clases, por cuanto concentra los niveles de la lucha de clases"⁶. Las consecuencias de lo anterior: al contrario de una concepción evolucionista de "etapas" de lucha, la lucha política debe retener siempre la primacía sobre la lucha económica (papel del partido); intervención constante de la lucha política en los otros niveles de lucha, más particularmente en la lucha económica⁷.

A lo anterior objeta Marta Harnecker⁸ que Poulantzas confunde lo que se esfuerza por diferenciar, a saber, lo político y la política. Rechaza la primacía de la política que Poulantzas, apoyándose en Marx, establece. Discurriendo sobre qué sentido puede tener la frase de Marx de que "toda lucha de clases es una lucha política", la interpreta "en el sentido de que el enfrentamiento definitivo de las clases antagónicas sólo se da cuando la clase oprimida pasa a cuestionar el sistema de poder que hace posible su condición de poder". Acerca de la primacía de la lucha política sobre la económica (tesis de Poulantzas), Harnecker afirma:

"Pensamos que este problema está mal formulado, que aquí no se trata de la primacía de la lucha política (como lucha que tiene por objeto lo político) sino de la primacía de la política que, para desarrollarse en forma correcta, debe tener en cuenta, en cada momento, la situación global que caracteriza al momento actual, a la coyuntura. Solo así podrá establecerse lo que Lenin llama "una posición política justa" y Mao Tse-Tung "una línea política justa" que establezca en cada momento cuál es la forma más eficaz para desarrollar la lucha de clases: si el enfrentamiento debe centrarse primordialmente en el terreno económico, en el ideológico o en el político. Y decimos principalmente, ya que sabemos que en toda coyuntura se dan los tres tipos de enfrentamiento al mismo tiempo, sólo que no se dan con la misma fuerza en cada uno de estos terrenos"⁹.

Sobra notar la divergencia, que entre autores marxistas muy afines entre sí, se da, y la facilidad con que algunos no-marxistas y aun cristianos admiten como fundamento indiscutible del marxismo la primacía de la lucha política. Las consecuencias para la praxis en América Latina saltan a la vista y serían tema de discusión para nuestro encuentro.

Conclusión:

Lejos de ser completo el anterior resumen de la tesis marxista sobre el conflicto social deja no pocos autores sin ser mencionados y omite problemas de interpretación que se deberían tratar. No es, por tanto, un estudio exhaustivo. Relievamos unos cuantos problemas y seleccionamos unos cuantos autores, con el criterio de que o son los de más influjo en nuestro ambiente latinoamericano o nos plantean problemas que apuntan directamente al tema de nuestro encuentro.

3. ALGUNAS ANOTACIONES CRITICAS A LA TESIS MARXISTA SOBRE EL CONFLICTO SOCIAL.

Advertencias

—No hacemos por nuestra cuenta y riesgo la crítica. Es tarea de nuestro Encuentro aportar luces a dicha crítica que, dada la calidad de los presentes, será objetiva, honesta, científica y constructiva. Nos contentamos con señalar unos cuantos puntos de reflexión que serán complementados y adicionados por los participantes.

—Ciertas cuestiones en la forma como se han tratado aquí, plantean problemas que urge resolver. Sobraría volver a formularlos, a no ser que una interrelación con diversos aspectos exija formulación del problema desde una perspectiva global.

—En algunas instancias aludimos a autores que formulan críticas o puntos de discusión y que pueden servir de fondo o marco de referencia en el diálogo que suscita nuestro Encuentro.

1. La noción marxista de clase es por muchos tachada de equívoca, pues unas veces clasifica los grupos por intereses económicos y otras por no-económicos (Cfr. "El 18º Brumario de L. Bonaparte" y "La guerra de los campesinos en Alemania"). Esta que ha sido la cruz de la interpretación marxista, no parece resuelta con lo dicho en 2.1 párrafo 3º.

Más aún, en la noción de clase, Marx omite " los factores psicológicos (necesidad de mutua simpatía, comunión de sentimientos, etc.), indispensables para constituir una clase social, lo mismo que la conciencia política que cohesionan al grupo frente a su opuesto. En el "Anti-Dühring" Engels insistirá en esa conciencia de solidaridad entre los miembros, como queriendo subsanar esa deficiencia. Sin embargo, no se debería

acentuar esta crítica al marxismo, sabiendo que más que realidad jurídica, la clase es para Marx una realidad económica.

2. No parece siempre consecuente el esquema dicotómico de clases. Así, al principio del L. III de "El Capital" encontramos un esquema funcional tricotómico basado en tres fuentes de ingreso: salario, ganancia y renta de bienes raíces. Se ha demostrado, por otra parte, que el estudio sociológico de clases en Marx está marcado de un lamentable "a priori" que lo hace más ideológico que científico ".

3. El análisis de *proletariado-burguesía* y su dinamismo, si bien tienen mucho de real, histórica y sociológicamente parece insuficiente para explicar la compleja estructura de la Sociedad Capitalista, aún la de ese entonces y más la de hoy ".

4. Los intentos de solución a las objeciones anteriores, parecen quitarle a la teoría marxista su vigor y convicción, al mismo tiempo que le hacen perder el rigor científico con que de entrada la presentan los marxistas. Es sintomático que muy poca discusión se admita al respecto y casi siempre se asuma como indiscutible este fundamento científico del marxismo. La tesis marxista parece tan obvia al sentido común que pocos la cuestionan a nivel científico. Una maravillosa arquitectura que tal vez analizada en detalle muestra inconsistencia. Sería tarea de hoy para los cristianos latinoamericanos definir esta cuestión tan importante.

5. Muestra de lo anterior es el problema de ubicación de la *clase media*, aunque hay que reconocer que es noción confusa y no asimilable al sentido marxista de clase. Con todo, no se ve qué lugar ocupa la clase media en la producción: ¿participan sus componentes de la apropiación, de la plusvalía o venden su trabajo?

Si se la concibe como grupo de *supervigilancia* de la clase obrera, sabiendo que esa Clase Media está formada por pequeños comerciantes, pequeños empresarios y pequeños terratenientes que se aumenta con la *nueva clase media* (obreros asalariados), difícilmente puede ser considerada como apéndice o satélite de las dos clases llamadas fundamentales. Pretender colocarla en el esquema general es violentar su naturaleza y desvirtuar el modelo. Entonces la lucha de clases no se reducirá al antagonismo de las dos fundamentales. Una teoría intermediaria, para hacerla concordar con la teoría general, sería un ejemplo de orden sociológico, cuando la teoría general marxista tiene alcances de filosofía de la historia; de

lo contrario tendría que renunciar a ser "Materialismo Histórico".

6. En esta misma línea se advierte que se dan otras categorías sociales, difíciles de clasificar en las tesis marxistas, y que tienen un alto prestigio, casi ningún poder y muy poca propiedad, como son, por ejemplo, los médicos: poseen, como los comerciantes y los artesanos, sus propios medios de producción, pero no se sitúan en la clase alta; sin embargo, por su renta, ocupan puestos de clase elevada. ¿Esta diferencia de índices no contradice los establecidos por Marx? Casos como estos se podrían multiplicar y replantearían el problema de si se puede seguir hablando de clases en los términos marxistas. ¿Acaso no muestra la sociedad hoy variedad de jerarquización social, cada una con sus problemas específicos? ¿En lugar del problema de clases no se debería hablar de problemas? ". ¿Nuestra sociedad latinoamericana estará en el mismo caso respecto a esos extractos de clase media?

7. En esta misma secuencia de ideas, *Chambre* " se plantea el problema del fenómeno fascismo y nacional-socialismo, revolucionario, antiburgués, anticapitalista y antimarxista que encontró terreno abonado en la clase media (así H. de Man, D. Guérin, M. Dobb, citados allí) y que no es resultado de la descomposición de la burguesía, con una filosofía de la vida humanista pero atea, sino que son la clase media que no se adhiere al proletariado, como preveía Marx.

8. Más tajante aún es la reflexión de P. Bigo **, quien partiendo de la necesaria revisión teórica y práctica de la tesis marxista, arguye: "El punto clave de la revisión del análisis marxista parece ser el de la convivencia entre dos categorías de trabajadores. La experiencia (por ejemplo Chile) prueba que el marxismo, cuando opera en un país libre, no provoca oposición mientras expropia los monopolios, los latifundios, las grandes sociedades anónimas, pero sí provoca a resistencia insuperable de los trabajadores independientes cuyo ingreso no es un salario, sino una diferencia entre un costo de compra y un costo de venta (campesinos, artesanos, comerciantes, profesionales, empresas privadas o comunitarias). A estos trabajadores independientes se suman los trabajadores 'intelectuales' o técnicos cuyo salario remunera en parte un capital (el instrumento de trabajo que constituye su formación técnica)". ¿No se debería revisar el esquema dicotómico basado en la apropiación y expoliación de la plusvalía, nos preguntamos, máxime en un caso como el acertadamente notado por Bigo, cuando los países latinoamericanos en desarrollo nece-

sitan crear esta clase de instrumentos de trabajo y estimular así la iniciativa privada y grupal?

¿Podríamos, aun admitiendo la clasificación marxista, preguntarnos si es aplicable a nuestros países, cuando en la genuina tesis marxista el antagonismo de clases no llega a su dicotómica puridad sino en países altamente industrializados. Nuestra sociedad latinoamericana no está muy lejos de ser aquella europea del siglo pasado para la cual Marx ideó la solución? "

9. Entrando ya a la teoría de lucha de clases, notamos con Bigo **, en relación con las dos categorías de trabajadores, puros asalariados, por una parte, y trabajadores independientes e intelectuales, por otra, que el corte dicotómico marxista introduce un conflicto más entre estas dos sub-clases. ¿No sería anticristiano impulsar el conflicto en sentido marxista, en lugar de fomentar divisiones dentro de los mismos trabajadores?

10. Por otra parte, es obvio que Marx transporta la concepción ideal hegeliana de amo-esclavo al plano de luchas de clases a nivel socio-económico; pretendía con ello hacerla consistir en la toma de conciencia de esa situación, no dejando que el marxismo cayera en un objetivismo de cuño materialista clásico. De esa manera le daría al marxismo su carácter de profetismo sin convertirlo en socialismo utópico.

Con todo, nos preguntamos si no se da una extrapolación de lo real a lo ideal so pretexto de fundamentarlo racionalmente. ¿Acaso no se da una transferencia de la "Fenomenología del Espíritu" al campo socio-económico (burgués-proletario) generalizando las categorías o abstrayéndolas de sus determinaciones concretas históricas? "

Con esa transposición, se está convirtiendo lo real en ideal y sin embargo se continúa hablando de "socialismo científico", de "doctrina científica" y de "análisis científico". Más aún, se quiere mostrar el paradigma de dos ciencias fundadas por Marx: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, según sostiene Althusser ** cuando para los críticos no pasan de ser ideologías.

11. Precisamente Marcuse ** discutiendo el concepto de negación en la dialéctica marxista, rechaza la interpretación althusseriana, e insiste en su origen hegeliano por dar a sus fuerzas negativas el papel de hacer explotar las contradicciones hasta llegar a una nueva etapa desarrollándose dentro del sistema mismo. Estamos así ante la cuestión nodal del

marxismo, la que no sólo revoluciona las interpretaciones sino que nos atrevemos a decir que refuta el núcleo del marxismo. Muy elocuente es el texto de Marcuse:

"A la concepción de la dialéctica que se acaba de señalar opongo la contra pregunta: ¿si las fuerzas negativas dentro de un sistema antagónico se desenvuelven con histórica necesidad en esta forma progresista y liberadora, deben ser intercaladas las clases y luchas de clases en una dinámica positiva semejante? Este problema atañe al materialismo histórico como un todo en su relación con la dialéctica idealista. Esto es, el materialismo dialéctico no reduce su propia base material al no colocar suficientemente profunda la acción de las instituciones sociales sobre el ser y la conciencia del hombre, al empequeñecer el papel de la violencia, de la violencia brutal así como la violencia de los hechos (por ejemplo, de la productividad creciente del trabajo y del creciente nivel de vida); al subestimar el papel de la ciencia y la técnica apareadas con violencia en la formación y determinación de la necesidad y su satisfacción. Es decir: ¿no subestima el materialismo marxista a las fuerzas de la integración y cohesión, que son eficaces en la etapa posterior del capitalismo?"*

12. En conexión con lo anterior, el mismo Marcuse muestra que para que el concepto del todo encuentre su valor y su verdad en cada posición individual, la tesis marxista debe ser repensada, pues hoy tenemos que ese todo está constituido por una humanidad escindida en socialismo y capitalismo, totalidad que es represión, y que como *negatividad*, crece fuera de las fuerzas de productividad agresiva y represión de la "sociedad opulenta" o muestra un camino distinto de la industrialización y modernización, y que sería el del progreso humano. La conclusión es:

"En la medida en que la sociedad antagónica se encadena en una monstruosa totalidad represiva, se traslada por así decir el lugar social de la negación. El poder de lo negativo crece fuera de esta totalidad represiva de fuerzas y movimientos que aún no han sido abarcadas por la productividad agresiva y represiva de la llamada 'sociedad opulenta', o que ya se han liberado de este desarrollo y por ello tienen la oportunidad histórica de transitar por un camino realmente distinto de la industrialización y modernización, un camino humano del progreso. Y esta oportunidad corresponde a la fuerza de la negación dentro de la 'sociedad opulenta' que como todo se rebela contra este sistema. Sabemos que la fuerza de la negación no está concentrada hoy en ninguna clase. Es hoy

una oposición aún caótica, anárquica, política y moral, racional e instintiva: el rehusarse a cooperar e intervenir, el asco ante toda prosperidad, el imperativo de protestar. Es una oposición débil, desorganizada pero que, sin embargo, creo, descansa en fuerzas instintivas y objetivas que están en irreconciliable contradicción con el todo existente".

13. Con lo anterior entramos en el corazón de la dialéctica, o sea, el primer motor de la evolución histórica, no sólo a nivel ideológico, sino a nivel social, el que se reduce al económico en cuanto las fuerzas productivas progresan hasta inadecuarse a las relaciones de producción (por sí estáticas) y hacer que venga el salto cualitativo o revolución. Ahora bien, la clase revolucionaria se encuentra siempre de lado de las fuerzas productivas, cuyo progresismo encarna (Cfr. "Misericordia de la Filosofía"). Así explica Marx la revolución burguesa y la futura revolución proletaria.

Lo más importante es que en esta perspectiva de Marx el sistema capitalista no sólo es absolutamente irreformable sino que además prepara inevitablemente la revolución del proletariado.

Nos preguntamos entonces si la posición de los cristianos frente al capitalismo se ha de basar en esas premisas marxistas socio-económicas o más bien en otras de orden ético. Algunos cristianos admitiendo el análisis marxista como único científicamente válido, optan por lo primero; ¿no será la enseñanza de la Iglesia la que sigue la segunda opción* y por tanto no admite las consecuencias de la primera opción?

14. Muy afín a la anterior es la tesis marxista del "privilegio del proletariado": dada la distribución dicotómica de la sociedad, la condición excepcional de clase explotada, privilegia al proletariado por su número, por su miseria y sobre todo por su título, ya que su reivindicación no descansa sobre derechos particulares sino sobre el derecho del hombre en cuanto tal. Por eso el proletariado reconquista al hombre como tal. Así leemos en "El Manifiesto": "El proletariado ya no puede emanciparse sin emancipar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera".

Reflexionando sobre esta tesis marxista y oyendo a algunos profetas de América Latina, se piensa en la que Dognin llama con Marx la "omnilateralidad" positiva del proletariado, la cual no se alcanza sino con la "omnilateralidad" negativa o miseria absoluta. Se concluye, que el proletariado, al liberarse de todo "tener", instaurará una sociedad inmunizada

de egoísmo y de toda explotación. La utopía, en sentido peyorativo es decir como doctrina irrealizable, es patente, pero sin embargo fascinante.

15. Una cuestión muy pertinente a nuestro tema es la relación de la conciencia con el ser o vida real de los hombres. Y que consiste en que la conciencia es producto del ser social, o como se dice en "La ideología alemana": "En la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura", lo que equivale a decir que, en la perspectiva ideológica, la causalidad histórica parece ejercerse desde arriba (desde las ideas) para concluir en la praxis que dé a la ideología el comando sobre la acción. El marxismo insiste, con su pretendido estudio de la realidad, que todo sucede a la inversa.

¿Cabe aquí preguntarnos si no están muchos cristianos supervalorando las condiciones materiales (que en Marx no son simples condiciones sino "causas"), mientras al mismo tiempo desprecian o devalúan el valor del nivel conciential (en sentido amplio marxista = superestructura), y que a nuestro juicio, es en el que la fe se inserta? ¿Será esta la vía para nuestro apostolado en América Latina? Lo dicho por Marx sobre la ideología dará fundamento a quienes dicen que nuestra fe es ideología y la contraponen al "Marxismo". ¿No sería pertinente recordar que para muchos intérpretes el marxismo es una "ideología"?

16. Se ha afirmado en nuestro encuentro que el conflicto es esencial en la sociedad. Por eso, cuando Marx en "El Manifiesto" afirma que "toda la historia de la sociedad hasta hoy es la historia de la lucha de clases", ¿no se podría interpretar en ese sentido? Esto es muy distinto a la tesis marxista de la lucha de clases como constitutivo de la praxis, meta de la misma y por tanto norma de la moral marxista, según arguye Lenin*. ¿Podrá seguirse arguyendo que la lucha de clases es para la nueva conciencia cristiana un imperativo indisoluble del mandamiento del amor, como pretende J. Girardi*.

17. Sosteniendo los marxistas que la conciencia de la situación proletaria, motor de la emancipación de los explotados, es un reflejo de su situación económica, ¿no es una prueba más de que el conflicto para Marx se sitúa exclusivamente (pese a las atenuaciones de los intérpretes) a nivel económico? Contra esta interpretación materialista de la dialéctica social, deberíamos insistir, porque su omisión nos parece nefasta, en que la base del conflicto social está en esa lucha radical del corazón humano frente al trascendente. El pecado

de explotación del hombre por el hombre será infidelidad a Dios porque lo es a la dignidad humana, vivida dialécticamente hoy en estructuras y personas. Quizás tenemos que lamentar el escaso trabajo de cristianos que muestran que la dimensión economista del conflicto no sólo no es científica sino que cierra la apertura al trascendente y no puede ser asumida por el cristiano.

18. Para nuestro encuentro, es de suma importancia analizar el reciente documento emanado de los "Cristianos para el Socialismo" en su reciente encuentro tenido en Quebec (Canadá), abril de 1975. Allí entre otras cuestiones, se admite como instrumento —Marx diría "palanca"— de la revolución, la lucha de clases tal y como la entendía Marx en sus últimos años y como la interpretan Lenin y Mao.

Además de las objeciones formuladas a la misma concepción marxista de clase y a la teoría de la lucha de clases, debería examinarse a la luz de la teología lo que implica para el cristiano un compromiso con esa lucha entendida a lo marxista. Los documentos eclesiológicos no dan lugar a duda desde Pablo VI* y la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* hasta las últimas intervenciones del Papa, los documentos de varias Conferencias Episcopales, especialmente latinoamericanas y de obispos*, convendría tener presente que el connotado líder del Partido Comunista, Gramsci, ya a principios del siglo sostenía que "la única vía para eliminar a la Iglesia Católica es hacer que salte por los aires minada en su interior". ¿No dan esa oportunidad quienes no sólo propician la lucha de clases dentro de la sociedad, sino que pretenden mediante la lucha dentro de la Iglesia hacer la revolución porque la Iglesia tradicional se les hace "alienada"?

CONCLUSION

De ninguna manera pretendimos con nuestro trabajo dar definitiva solución a los problemas planteados a nivel filosófico respecto al Conflicto Social. Nuestro aporte a este encuentro fue puntualizar los planteamientos de la problemática y suscitar unos interrogantes a la solución marxista. Nos concretamos a ésta, porque como ya se dijo en la introducción, es la que más eco ha tenido en nuestro continente y en base a la cual algunas teologías de la Liberación hacen sus reflexiones. Estando presentes en el encuentro algunos connotados artífices de ellas, el diálogo será muy fecundo.

NOTAS

- 1 LINGUET, "Theorie des lois civiles", 1767.
- 2 GUIZOT, "Du gouvernement de la France depuis la Restauration du Ministère actuel" 1816.
- 3 GUIZOT, "La Democratie dans les sociétés modernes", 1838.
- 4 SISMONDI, "Nouveaux Principes d'économie politique", 1819.
- 5 PHOUDHON, "Systeme des contradictions économiques ou philosophie de la misère" 1845.
- 6 Cfr. CALVEZ, J. I. "El pensamiento de C. Marx", trad. Ed. Taurus, Madrid 1961, pp. 213-219.
- 7 GARAUDY, R., "Le problème chinois", Paris, 1967, p. 131.
- 8 Cfr. CALVEZ, op. cit. pp. 230-238; Chambre, De K. Marx a Mao-Tse-Tung, pp. 144 ss.
- 9 CHAMBRE, op. cit., pp. 149 ss.
- 10 M. HARNECKER, "Lucha de clases, poder político", Ed. Rojo, Bogotá 1972.
- 11 POULANTZAS, Nicos, "Poder político y clases sociales en el Estado capitalista", Ed. Siglo XXI, México 1970.
- 12 HARNECKER, M. op. cit. p. 17.
- 13 LOPEZ T., A. "Análisis marxista y liberación cristiana", IDES, Bogotá, 1973 p. 40.
- 14 GLEZERMAN, G. y KURSANOV, G. "Problemas fundamentales de materialismo histórico", Ed. Progreso, Moscú, 1969 p. 96.
- 15 Id. pp. 96-98.
- 16 Cfr. MEDRAS, H. "Elements de Sociologie", Ed. A. Colin, Paris, 1969, pp. 202 ss. L.
- 17 Cfr. HEGEL, "Fenomenología del Espíritu", op. IV, A.3.
- 18 Op. cit. p. 157.
- 18a Cfr. el estudio de L. Sevag "Marxismo y estructuralismo", Ed. S. XXI, Madrid, 1969, ep. I.
- 19 MARX, "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", Ed. Nuevas, Bs. As., 1968, p. 17.
- 20 TROTSKY, "La Revolución permanente".
- 21 MAO TSE-TUNG, "Obras Escogidas" T. I. p. 359, Ed. Pueblo, Pekín, 1952.
- 22 Id. p. 366.
- 23 Op. cit., pp. 100 ss.
- 24 Op. cit., pp. 45 ss.
- 25 Op. cit., p. 104.

- 26 Op. cit., p. 108.
- 27 Op. cit., pp. 108-9.
- 28 Op. cit., pp. 28 ss.
- 29 Op. cit., p. 51.
- 30 Cfr. PRELOT, Marcel, "Qu'est-ce qu'une classe social" Semaine Social, Paris 1939, pp. 157-166.
- 31 Cfr. al respecto P. D. Dognin, "Introducción a K. Marx", Cedral, Bogotá 1975, pp. 193-204; G. COTTIER "Esperanzas enfrentadas: Cristianismo y Marxismo", Cedral, Bogotá 1975, pp. 74 ss.
- 32 Cfr. COLE, G. H. "Studies in class structure", Londres, 1955; B. Barber, "Social stratification, a comparative analysis of structure and process", N. Y. 1956.
- 33 Cfr. MEDRAS, H., op. cit. 201.
- 34 Cfr. BIGO P., "Liberación: Diálogos en el CELAM", Ed. Paulinas Bogotá, 1974, pp. 243-244.
- 35 Esta pregunta no es solo nuestra. Neo-Marxistas como R. Garaudy, "Pour un modèle français du socialisme", Gallimard, Paris, 1968, pp. 7-46, y otros más se la plantean y polemizan contra quiénes copian leyes y soluciones de Marx para una sociedad distinta de la nuestra latinoamericana.
- 36 BIGO, P. op. cit. p. 244.
- 37 Además de la extrapolación anotada, véase otra delatada por G. Cottier, op. cit., pp. 15-41.
- 38 ALTHUSSER, "La filosofía como arma de la revolución", cuadernos de P. y P., Córdoba, 1972, pp. 21-53.
- 39 MARCUSE, H. "La agresividad en la sociedad contemporánea", Ed. Alta, Montevideo 1971, pp. 119-128.
- 40 Id. pp. 124-125; Cfr. también del mismo autor, "La agresividad en la sociedad industrial avanzada", Ed. Alianza, Madrid, 1971.
- 41 Id. pp. 127-128.
- 42 PABLO VI, "Octogesima Adveniens" Nos. 23-41.
- 43 Op. cit. p. 208.
- 44 Cfr. DOGNIN, op. cit., pp. 176-179; COTTIER, op. cit., pp. 398-415; K. Papaioannou, "El Marxismo, Ideología Fria", Ed. Guadarrama, Madrid, 1967; WETTERLEONHARD, "Ideología Soviética", Ed. Herder, Barcelona, 1963, pp. 251-275. Podrían citarse neo-marxistas.
- 45 "Tareas de la Federación de la Juventud", Discurso del 2 de octubre, 1920.
- 46 "Amor cristiano y lucha de clases", Ed. Sígueme, Salamanca, 1971.
- 47 Cfr. Documento de Quebec Nº 11.
- 48 "POPULORUM PROGRESSIO" Nº 31. "Discurso de apertura de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana", Bogotá, 24 de agosto de 1968; "Octogesima Adveniens".
- 49 "DOCUMENTO 2" Paz Nos. 15-19.
- 50 Cfr. "Cristianos Latinoamericanos y Socialismo", Cedral, Bogotá, 1972.

ACTUALIDAD DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Prof. ALBERTO METHOL FERRE

I - LAS OPPOSICIONES

1. En perspectiva universal

El punto de vista de la filosofía es desde las exigencias más universales del ser y la razón. No puede tomar lo particular en tanto que particular, sino en su proyección universal. Aquí se trata de una reflexión universalizante desde y sobre nuestra situación histórica de América Latina y la Iglesia. Un diagnóstico para percibir con cierto orden las nuevas "figuras" concretas de lo universal, que definen el tiempo presente y sus nuevas potencias históricas. Una reflexión fronteriza, entre dos polos, América Latina y la Iglesia, para determinar las actuales "configuraciones" que va tomando la dinámica de ambas.

El asunto nos importa por ser latinoamericanos comprometidos en la Iglesia, y cristianos comprometidos en América Latina. Pero un polo no penetra al otro polo, en sus conflictos, sin llevar allí también los suyos propios. Estamos comprometidos en los conflictos de los dos polos, el eclesial y el secular, que se interpenetran. No estamos en el uno, sin estar en el otro. No somos cristianos paracaidistas, que aterrizamos en los conflictos de América Latina, fuera de nuestros propios conflictos eclesiales. Ni viceversa. El compromiso con los conflictos de un polo, se hace desde el compromiso con los conflictos con el otro polo. Hay una circularidad irrompible. Hacer abstracción de uno de los dos, es imposible para el cristiano. Y si lo hiciéramos, incurriríamos en un punto de partida ahistórico, parcial, limitado, que desviaría de toda consecuencia legítima y lo "cristiano" separado se volvería vaguedad indeterminada, idílica, o cosa de subjetividades sueltas y super-

puestas. Evaporaríamos la Iglesia Histórica, para jugar desde ningún lugar. Y un punto de partida demasiado confuso puede llevar, a voluntad, a cualquier parte sin ir a ninguna. Así se habla de todo y de nada. Por el contrario, las relaciones son históricamente concretas: tal Iglesia con cuales problemas, y tal América Latina con cuales problemas, distintos y entrelazados.

Por tanto, se trata de nuestra actualidad histórica en función de sus conflictos primordiales, en un esfuerzo totalizador, para lograr cierta unidad en lo diverso, o sea, lo común de la Iglesia y América Latina. El asunto es inmenso y nos limitaremos sólo a algunas cuestiones que nos parecen de relevancia universal. Sólo algunas cuestiones en marcha, que abren grandes horizontes, y que es posible se conviertan en hilo conductor para poner cierto orden a la maraña de nuestros problemas. Unificar nuestros problemas, que parecen tan múltiples y diferentes, es tarea indispensable para pensar con orden y así poder encaminarse con eficiencia. Los conflictos también implican un orden de posición. No nos encerramos entonces en el recuento empírico de la situación, sino en la medida que nos conduzca a penetrar algunos conceptos básicos, que nuestros propios conflictos ponen de relieve y nos lanzan como desafíos. Desafíos extraordinariamente fecundos y prometedores para la vida evangelizadora de la Iglesia.

Para responder con cierta solvencia a los actuales desafíos, para encuadrarlos en cierta precisión conceptual, haría falta elaborar a fondo una filosofía y una teología de la historia universal. No sólo en sus categorías primeras, universales, sino también un análisis del curso efectivo total de la historia acaecida hasta hoy, que diferencia las configuraciones de sus épocas, etapas y regímenes sucesivos, y que condicionan nuestra actualidad. Una analítica histórica, para ser adecuada a las exigencias de nuestro tiempo, debe recorrer, rendir cuentas, de un proceso de por lo menos diez mil años. De lo contrario, se pierde el sentido genético de la actualidad, que se adelgaza y queda inconsciente. Lo cierto empero, es que de modo más o menos implícito, más amplio o más estrecho, más confuso o más diáfano, todos tenemos una filosofía y una teología de la historia. Es inevitable. Pero los católicos actuales no hemos alcanzado todavía un nivel de tematización, de elucidación categorial y análisis del proceso real, lo suficientemente coherente y plausible, abarcador del movimiento de las relaciones naturaleza-hombre-Dios, que es el que conforma la historia. Claro, esta es empresa nunca terminada, no es agotable, pero sí es necesaria una "altitud mínima" de comprensión totalizante, siempre revisable, sin la cual quedamos por

debajo de un auténtico diálogo con nuestros contemporáneos, tan esencialmente "historicistas".

Esta es una de las dificultades mayores de la teología actual, que no termina de salir de perspectivas demasiado genéricas y abstractas o que sólo logra ciertas "figuras sueltas" de la historia (por ejemplo, sabe mucho de Israel y omite casi todo el resto), sin abocarse al entrelazamiento global y concreto, al encadenamiento de sus configuraciones, al orden de sus conexiones y desenlaces. Aunque actualmente ya puede señalarse una acumulación y una convergencia de esfuerzos cada vez mayor, augurio de próximas síntesis, tan necesarias. Nosotros no somos excepción a tales carencias y necesidades. Ahora haría falta queuviésemos la audacia y la profundidad de un Fichte, cuando en situación algo semejante a la nuestra, en la tempestuosa Europa de 1805, dictaba sus magníficas lecciones sobre "Los caracteres de la Edad Contemporánea". Allí, a partir de la conciencia que "filosófica sólo puede llamarse aquella visión de las cosas que reduce una multiplicidad dada en la experiencia a la unidad de un principio uno y común, y que a la inversa, explica íntegramente por esa unidad todo lo múltiple y lo deriva de ella", Fichte afirmaba que no podía pensarse un determinado momento de la historia, una situación, una "edad", sin un concepto de la totalidad de la historia, del plan de la historia, del plan de Dios. Sin tener a la vista el sentido total de la historia, ésta no puede ser analizada. Sólo así podía ser medida, configurada en sus procesos, entendida, juzgada, desde su sentido, desde sus fines, pues todo su movimiento es teológico. No otra cosa creían, de diverso modo, Agustín, Kant, Hegel, Marx. Pero los cristianos modernos no hemos hecho todavía esa conjugación de los principios con lo empírico de la historia universal, no hemos elaborado una secuencia de las distintas "configuraciones" de la historia universal, lo que nos conduce entre tanto a interpretaciones fragmentarias, a sincretismos involuntarios, parasitando el vigor de otros que sí lo han intentado, y que así nos arrastran consigo.

Nadie quiere ser sincrético, sino sintético. Nadie quiere la debilidad del sincretismo, sino la fuerza de la síntesis, pero es sintético el que puede y no el que quiere: sólo por el fruto se juzga al árbol. En este sentido, poco hay comparable al vasto esfuerzo para establecer una lógica de las "configuraciones históricas", de Dussel, entre los latinoamericanos, y de Comblin, en quien ha sido decisiva su inserción en las perspectivas de América Latina.

Estas puntualizaciones se hacen indispensables para ubicar los límites de este diagnóstico, su humildad, tanto voluntaria como forzosa.

Haremos un esbozo más en la búsqueda de hilos conductores, para aproximarnos a un cierto orden en la percepción de nuestra situación histórica, de modo que se unifiquen concreta e indisolublemente la dialéctica de la Iglesia en el mundo y del mundo en la Iglesia. ¿Qué aporta a la comprensión de esa dialéctica el compromiso y conflicto de la Iglesia en América Latina y viceversa? ¿Cuáles sus figuras actuales?

2. La oposición y su trama

La realidad se estructura bajo el signo de la oposición universal. Es pertinente señalar las líneas básicas en que se despliega esa oposición universal, la dialéctica diversificada de sus movimientos. En la tradición de Aristóteles, el tomismo ha distinguido en ese entramado el juego continuo de cuatro dialécticas: de contrariedad, de posesión y privación, de contradicción y de relación.

Todas las oposiciones reales son formas de esas cuatro dialécticas fundamentales. Pero no son cuatro formas dialécticas separadas entre sí, sueltas, sino con su interconexión interna, en hilación mutua. Hay un orden de las cuatro formas dialécticas. La dialéctica de los contrarios, que es posición de las diferencias, está en la base de las otras tres y se procesa en dos direcciones opuestas, a través de la posesión-privación, que tiende, ya, al límite de la oposición de "relación pura", ya al límite de la contradicción, la destrucción total de uno de los contrarios.

La oposición de contrariedad concentra en sí todas las otras oposiciones, es el punto de partida, del despliegue de todas las oposiciones. Los contrarios se contrarían, luchan entre sí, cada uno es negación del otro y afirmación del sí, y así pueden desarrollarse a través del conflicto de posesión-privación, ya hacia la exclusión radical del otro, su anonadamiento, su muerte que es la contradicción, ya hacia la "relación pura" donde los opuestos se niegan para no confundirse y se afirman en tanto son el uno para el otro, reconociéndose recíprocamente.

En última instancia, las puntas finales de ese doble movimiento de los contrarios son Dios o la nada. La contrariedad lleva a la exasperación de la guerra de posesión y privación y al término está el fin de toda oposición, que es la contradic-

ción, por medio de la eliminación del otro. La ley de los contradictorios es no poder existir simultáneamente, o sea el fin de toda conflictividad. En rigor, es punto final de las dialécticas, la aniquilación de toda dialéctica, un anonadamiento. O la contrariedad, en su transmutación incesante de posesión-privación, que da al movimiento dialéctico un carácter patético y desgarrado, puede resolver al conflicto en pacificación, correlación pura, amor al nivel de las personas. La raíz de estas dialécticas, que no se yuxtaponen sino que se implican, es la finitud, la contingencia, la fragilidad congénita y el límite de nuestro ser, que expone al riesgo, a la lucha de la contrariedad, posesión y privación que es el movimiento histórico. De tal modo, *la lucha de los contrarios es el proceso mismo de la realidad, en todos sus niveles, en pos de la doble resolución que en última instancia es Dios o Nada amistado, enemistad pura con el ser.* Perpetuidad de la dialéctica, o desaparición de toda dialéctica. Afirmación radical o negación radical. La dialéctica perpetua de la relación, es la Trinidad.

De este modo tan apretado, planteamos lo que percibimos como movimiento de la realidad, bajo la perspectiva más universal, ontológica. Pues esa vasta dialéctica diversificada asume múltiples rostros específicos, en función de la analogía de los grados de ser, recorre las distintas escalas, y alcanza su más concentrada intensidad al nivel de la historia humana, donde va tomando siempre complejas y concretas "figuras", novedosas e irrepetibles.

Para una idea más completa de la dialéctica presupuesta en el discernir de la situación histórica, para el mejor entendimiento de las oposiciones en su dimensión más universal, pueden consultarse: de André Marc "Methode et Dialectique" (en "Aspects de la Dialectique". Desclée de Brouwer, París, 1956) y la serie de artículos de P. C. Courtés en la Revue Thomiste (El Ser y el no Ser; el Uno; Participación y contingencia; Coherencia del Ser y Primer Principio; según Santo Tomás). Toda esta breve noticia sobre la trama dialéctica de la historia, nos era indispensable para aproximarnos, con cierta congruencia, a la reflexión sobre las figuras novedosas que esa dialéctica primordial asume hoy en América Latina y la Iglesia.

3. El círculo de la interpretación

Tenemos dos términos diferentes, América Latina y la Iglesia. Dos opuestos, dos contrarios. Es un modo especial de la dinámica del "mismo" y lo "otro". Pero hay siempre una cierta

unidad de los contrarios. Un cierto mismo es interior a los opuestos y funda la relación con el otro. El otro no aparece como otro si no es mismo en relación a sí, otro en relación al otro y uno con ese otro. No podemos entonces entrar en las oposiciones de la Iglesia y América Latina sin ver cuál es su elemento común, qué es lo que los une en su separación. No es cualquier cosa ni puede ser arbitraria. La unidad de los diferentes, Iglesia y América Latina, no puede ser abordada sin ton ni son. Tienen un necesario punto de partida, una necesaria comunidad genérica. ¿Cuál es? El Pueblo. Sólo a partir de la noción común de "pueblo", es posible plantearse las oposiciones, los conflictos y acuerdos, rupturas y reconciliaciones, de la Iglesia y América Latina.

La Iglesia y América Latina son contrarios, y la contrariedad es una suerte de diferencia máxima, los extremos de un género. Digamos que entre los pueblos caben dos tipos de contrariedades distintas: 1) la contrariedad de los pueblos seculares entre sí, como serían el pueblo ruso, el alemán, el chino, el español, etc., y la contrariedad de los pueblos seculares y la Iglesia, Pueblo de Dios, universal, católico. Digamos que la contrariedad de los pueblos seculares entre sí implica su exterioridad excluyente, que se objetiva en localizaciones históricas determinadas. Los unos están "fuera" de los otros. 2) En cambio, la contrariedad Iglesia-Pueblos seculares es distinta, pues la Iglesia es un Pueblo que no tiene otro lugar que ser en el "interior" de cada pueblo. La Iglesia es distinta de los pueblos seculares, pues su "fuera" está siempre "adentro" de los pueblos seculares. Es la gran e insólita paradoja de la Iglesia en la historia. Por qué es así, es asunto que ahora no entramos y que presuponemos.

Cuando Belarmino decía que "la Iglesia es una comunidad de hombres tan visible y concreta como la comunidad del pueblo romano, el reino francés o la república de Venecia" era impreciso. El pueblo francés no vive en el pueblo veneciano o romano, en cambio la Iglesia sólo vive dentro de ellos.

Esta diferencia es capital, pero no anula en absoluto que la Iglesia sea un ser histórico concreto y, por tanto, localizado siempre, señalable. De lo contrario, no sería la Encarnación difundida y comunicada. Sería evaporar la Iglesia del mundo, rehusar la historia. En la expresión de Belarmino no surgía con claridad la diferencia de los dos tipos contrarios que son la oposición de los pueblos seculares entre sí y la oposición de la Iglesia y los pueblos seculares, lo que impide toda equiparación homogénea.

Pero, a su vez, esa oposición de los dos tipos de contrariedad (pueblo-Iglesia y pueblo-secular), implica la unidad de los dos. Y esta unidad puede tener un doble movimiento:

1) si la Iglesia está sumergida en las oposiciones de los pueblos seculares, pues ella es inherente en diversos pueblos seculares, entonces ella sufre en su intimidad el desgarramiento o conciliación de la dinámica de esas oposiciones de los pueblos seculares. La Iglesia vive en la intimidad de los pueblos, corre sus vicisitudes y destinos. Lo que genera así la dinámica de nuevas oposiciones dentro de la misma Iglesia, originada en la de los múltiples pueblos particulares que la componen.

2) las distintas oposiciones de las Iglesias (cismas, herejías, otras religiones, ateísmo, etc.) inherentes en diversos pueblos, pueden suscitar oposiciones nuevas entre pueblos seculares. Con lo que los pueblos seculares pueden oponerse en razón de sus Iglesias. (En el sentido amplio de "religión").

De tal modo, con estas dos nuevas contrariedades, que se implican recíprocamente, se cierra el círculo de todas las contrariedades posibles de los pueblos en la historia. Son cuatro vertientes recíprocas.

Una interpretación completa de cualquier situación debe recorrer necesariamente el círculo de las cuatro contrariedades, tal como lo hemos definido. Si la interpretación no se mueve en esa circularidad, es una interpretación parcial.

Cuadro de las Oposiciones

Esta compleja dinámica de las oposiciones desde la realidad de los pueblos e Iglesia, es la que debemos tener siempre presente en el momento de la historia que tomemos para examinar. Es el esquema hermenéutico primario para abordar nuestra realidad histórica. De lo contrario cometemos "ocurrencias", sin razón suficiente. Ciertamente que el análisis de lo real puede ser muy complicado a partir de estas categorías, sin embargo, el planteo de su entrelazamiento mutuo es muy sencillo, elemental. Pero es desesperante la oscuridad que reina en este punto de partida elemental, esencial a cualquier reflexión histórica y realista sobre la Iglesia hoy. En cambio, un idealismo abstracto, invertido, confuso en sus bases, campea por lo común en estas cuestiones, lo que revela graves insuficiencias en la percepción de los datos primeros del problema. Esto no sólo es falta de lógica, sino que también tiene razones históricas concretas.

Nosotros ya hemos hecho un abordaje de esta problemática, pero desde otra perspectiva, no contradictoria sino más bien correlativa. Desde el ángulo Iglesia-Estado (Víspera 27, 1972) que es parcialmente idéntica a la de Iglesia-Pueblo, pues la culminación de un pueblo secular es su organización en "sociedad política global", suprema, Estado. Hay "un" pueblo en tanto haya, por lo menos, un mínimo de autodeterminación o autogobierno común. Sin embargo, no todo pueblo es Estado, ni todo Estado es pueblo, aunque en su dinámica se convoquen mutuamente. Las oposiciones Iglesia-Estado son desde el ángulo unificador de "totalidad suprema que se autogobierna", o sea el clásico enfoque del problema de las "potestades", aunque no tomado estáticamente como es habitual, sino en la lógica de su dinámica de oposiciones. Las oposiciones Iglesia-Pueblos e Iglesia-Estados son muy afines, pero las perspectivas distintas ponen de relieve aspectos fundamentales que no surgen límpidamente con un sólo punto de vista. Iglesia-Pueblos acentúa más los aspectos histórico-culturales, Iglesia-Estados acentúa más los aspectos del poder político de autogobierno. Son acentos, aunque básicamente se implican. En otra oportunidad nos hemos referido a la lógica de los opuestos Iglesia-Estado, tan esquivada hasta por los teólogos políticos. Sin embargo, ahora, nos parece más estimulante y accesible, partir de la contrariedad Iglesia-Pueblos seculares, para tomarla en América Latina hoy.

4 Conocer por los opuestos

Con todo rigor, Aristóteles afirma que "toda ciencia es ciencia de los contrarios. El estudio de los opuestos corresponde a una misma ciencia". Por tanto, imposible encerrarse en uno de los opuestos sin apelar al otro. Imposible profundizar en la Iglesia, sin profundizar en los pueblos seculares. Imposible comprender a la Iglesia, sin comprender al Estado. Y viceversa. Los contrarios se convocan para impulsar a la inteligencia al movimiento de la distinción, del reconocer por el otro, del relevamiento de los caracteres que lo distinguen del otro. La razón opera también dialécticamente, por contrastes, que pensados simultáneamente toman más relieve en su oposición, y genera el movimiento de las mediaciones. Opacar los contrastes, es disminuir la comprensión de los términos opuestos.

De tal modo, una eclesiología que no tome radicalmente en cuenta la necesaria inserción en las dialécticas de pueblos y Estados, será una eclesiología monologante, empobrecida para el entendimiento de la Iglesia real operante en pueblos y

Estados. La Iglesia sólo se realiza en ellos, en sus conflictos y acuerdos. Si no partimos de esto claramente, serán eclesiologías estáticas, en un pseudo-solipsismo que lleva a los peores errores en la praxis histórica. Las "eclesiologías solitarias", no constituidas conjuntamente con sus opuestos, luego "caen" como de fuera de la historia, pues no son pensadas consecuentemente en el interior de la dinámica de las oposiciones históricas, que es la vida de la Iglesia real en los pueblos y Estados. Ese narcisismo en el pensar de la Iglesia, como puro ser en sí, es vicio que vulnera a casi todas las eclesiologías actuales. Si hay "desarrollo" en la Iglesia, da la impresión que es más un puro "auto-desarrollo", que una tensión histórica siempre renovada con el "mundo", o sea con pueblos y Estados. Sólo dentro de esas tensiones hay "desarrollo" eclesial, y éste se hace comprensible.

Si Mundo no es ante todo pueblos y Estados, Mundo no dice nada, es un concepto vacío, de máxima generalidad. El uso de la vaguedad "mundo" esconde la dificultad actual de los cristianos para un pensamiento dialéctico, auténticamente encarnado. Mundo es el sistema de oposiciones de pueblos y Estados. Y sólo dentro de ellos puede pensarse el ser y la misión de la Iglesia. La ciencia, el conocimiento de la Iglesia es un aspecto de la "ciencia de los pueblos", es decir, de la historia universal. Claro, la Iglesia es el aspecto central, envolvente, pero a la vez, en su visibilidad, es "parte", está incluida en el movimiento de pueblos y Estados. Separar el "aspecto" de la totalidad, es malentender al aspecto y perder el sentido de la totalización histórica. Y esto es lo más normal en el pensamiento católico moderno, y por eso no es extraño que nos encontremos en pañales respecto a la elaboración de una filosofía o una teología de la historia universal más o menos plausible. Y esto está ligado a las limitaciones en el planteo mismo de nuestras eclesiologías, a su tendencia al ensimismamiento, lo que nos indica cuán graves han sido las vicisitudes históricas de la Iglesia real, para que tan singular propensión a eclesiologías monologantes haya sido posible como cosa habitual.

Lo cierto es que por los pueblos seculares, entenderemos más a la Iglesia en la historia; así como por la Iglesia entenderemos más el sentido de la plenitud de las naciones. La luz no puede conocerse sin la oscuridad, el mal sin el bien, el calor sin el frío, la Iglesia sin los pueblos y Estados. En este orden Aristóteles también tiene razón: el estudio de los opuestos corresponde a una misma ciencia. A lo que agrega: "Todos los seres son, o bien contrarios o bien compuestos de contrarios". La Iglesia es un ser compuesto de contrarios opuesto a otros

contrarios, pueblos y Estados, también compuestos de contrarios. Decimos "compuestos de contrarios" porque a su vez los pueblos y los Estados están divididos en su intimidad por oposiciones sociales internas (sectores, clases sociales, etc.). Y la Iglesia también, al insertarse en pueblos y Estados, absorbe sus contrariedades internas, y no sólo las externas. Tal el único punto de partida congruente, pues abarca de modo claro y distinto las categorías básicas de ese sistema de contrariedades dinámico, ya que la historia es acción y pasión, interacción que va generando, entre la libertad y la necesidad, las distintas "figuras" en que se concretan esas oposiciones. En ese sentido, *el pensar de la historia es siempre un pensar "figurativo"*. Entendemos por "figura" la forma o el tipo concreto que toma en un determinado momento histórico, la constelación de las oposiciones, la unidad de lo universal y lo individual, que configuran lo concreto. Aunque no es nada fácil alcanzar la estructura de esas "figuras" del acontecer de los puestos históricos.

II - LOS DOS POLOS

De un lado, la Iglesia siempre fue pueblo, aunque los modos en que ha sido auto-consciente de sí no le hayan dado a tal condición el mismo relieve. Es muy importante determinar los modos de autoconsciencia de la Iglesia, que nos revelan formas de comportamiento históricas distintas. Interesa entonces ver de qué modo la Iglesia es hoy autoconsciente de sí, como se plantea en su ser pueblo. Pues esto está ligado esencialmente a su forma de evangelizar, de comprometerse. Por el otro lado, están los pueblos latinoamericanos, en un momento peculiar de su historia. Interesa determinar esa situación, para ver el sentido del compromiso cristiano en los pueblos de América Latina, y el modo en que esos pueblos a su vez inciden en la dinámica misma de la Iglesia.

La interpenetración de los dos polos, el eclesial y el latinoamericano nos va a poner ante preguntas como estas: *¿La Evangelización tiene algo que ver con la formación de pueblos históricos? Evangelizar es eclesializar. Si evangelizar es formar Iglesia, ¿en qué sentido puede ser "formar naciones"? ¿O formar Iglesia es incompatible o diferente a formar naciones? ¿Quizás Evangelizar bien sea formar, por añadidura, pueblos? ¿Implica un compromiso solidario con ese pueblo en que se inserta? ¿O Evangelizar no tiene nada que ver con la formación de pueblos seculares, no se compromete en su des-*

ino? ¿Si de hecho ha ocurrido que Evangelizar formó o transformó pueblos, esto debería ocurrir? ¿Es inherente a la Evangelización? ¿Y esto, no sería todo lo contrario de lo que hoy se llama "secularización del cristianismo"? Dejamos pendiente estas preguntas, que animarán todo nuestro camino.

Se trata aquí de dos pueblos, distintos y entrelazados: del pueblo que es la Iglesia y el pueblo que son las naciones o nación latinoamericana. Dos sujetos distintos, parcialmente idénticos, donde uno de los sujetos, la Iglesia, sólo existe "en" el otro sujeto, nación; es un pueblo universal "dentro" de los pueblos. Pueblo universal, por ser Pueblo de Dios, participando de todas las naciones, sometido a todas sus contradicciones, hasta el último día de la historia. Sin residencia propia, el más frágil de los pueblos, y el más fuerte, pues reside en la fortaleza del amor de Cristo, de Dios. Gran misterio el de la Iglesia, fundada en la Omnipotencia de Dios puesta en Cruz, que toma nuestra debilidad para rescatarla, sin residencia propia en la tierra, sino dentro de pueblos y Estados, sometida a ellos, asumiendo sus vicisitudes y tradiciones, pero a la vez con tradición eclesial propia, consistente, pues la Iglesia es pueblo. La Iglesia toma las tradiciones de los pueblos, se alimenta de ellas, pero a la vez forma su tradición propia, distinta de todos los pueblos seculares, y los penetra de "fuera" para hacerse "dentro", y convirtiendo también el "fuera" eclesial en "dentro" del pueblo secular.

Nuestra reflexión implica el movimiento entre los dos polos. Iglesia y Nación. Importa ver cómo el uno repercute sobre el otro. Comenzaremos primero por el polo eclesial, para transitar desde él al polo nacional, para reencontrar en éste al polo eclesial. Y así ponernos en condiciones para configurar nuestra situación actual y sus exigencias. Nuestro énfasis estará, sin embargo, en el entendimiento de esa dinámica en relación al polo eclesial.

5. Desde el Polo Eclesial

Como es obvio, el centro de la reflexión es el "pueblo". La Iglesia siempre ha sido y se ha sabido pueblo. Pero la autoconsciencia de la Iglesia, su reflexión explícita, sólo hace poco se ha centrado primordialmente sobre su condición de pueblo de Dios. La reflexión eclesiológica sólo por los años 50 comenzó a desplazarse hacia el centro "pueblo" y tiene su vigencia desde el Concilio Vaticano II. Sin embargo, luego del Concilio, la idea de Pueblo tendió a disiparse en la abstracción o la fragmentación de "Comunidad" o se escurrió totalmente en

las teologías de la secularización. En cambio, ahora, la situación nacional y eclesial latinoamericana impele a ahondar y a historizar la noción de Pueblo. Es inconcebible un pueblo sin historia. La Iglesia es también un pueblo visible e histórico. Este nuevo recentramiento en el Pueblo se debe a una de las tendencias de la teología latinoamericana actual, principalmente la vertiente de origen argentino. Y esto tiene grandes consecuencias para el planteo de la evangelización y el compromiso cristiano en América Latina. El hecho es que luego del Vaticano II, el "pueblo" vuelve ahora a readquirir nuevamente su lugar central. Esta reflexión es hija coyuntura concreta latinoamericana.

Si pueblo implica de suyo su propia historia, nos es indispensable una noticia de las vicisitudes de la autoconciencia eclesial que desembocan en el presente, tomando brevemente los antecedentes del Concilio Vaticano II para ver de qué modo en sus posterioridades, su impulso no se ahondó sino que se empobreció en la reducción del Pueblo a la idea de "Iglesia Comunidad" y terminó negándose con la teología de la secularización. Y cómo desde ese límite, vuelve ahora otra vez a primer plano.

Una acotación aclarativa puede ser conveniente. En la finitud histórica, la autoconciencia no coincide nunca con el ser. La Iglesia es una realidad que desborda siempre nuestra comprensión humana, y las diversas reflexiones sobre ella acentúan siempre algún aspecto en desmedro de otro. De algún modo, reflejan y configuran situaciones históricas diferentes, modos disparejos del vivir común cristiano. Sería sobrehumano aprender cabalmente la "coincidentia oppositorum" que es la Iglesia. Siempre nos quedan dimensiones reales en la penumbra o el olvido. En esencia, la Iglesia tiene dos polos, nace del Espíritu de Dios y de Jesucristo en los apóstoles. Es Visible e Invisible, en respiración indisoluble. Y las eclesiologías tienden a acentuar uno de los opuestos; ya tienden a la "espiritualización", ya tienden a la "encarnación". El acento de un polo lleva a la desviación, a la herejía, cuando se vuelve oposición contradictoria, si no admite el movimiento rectificatorio, corrector. No puede soltarse ninguno de los dos polos nunca, a la vez que es humanamente imposible no dar cierta primacía a uno de ellos. El equilibrio es siempre inestable, móvil, renovado. Si se rompe, la Iglesia no puede "respirar" y entonces o se diluye en místicas abstractas, o se empantana en formas institucionales. Espíritu sin institución, o institución sin espíritu, falsas oposiciones que destruyen la Iglesia. Tal el doble riesgo, siempre presente. Son tentaciones permanentes, multiformes. El movimiento eclesiológico de este siglo se ilu-

mina así: de una atadura extrema a la visibilidad desatada, al puro anonimato. Las extremidades visibles, sin el Espíritu, se endurecen, congelan la historia. Las extremidades invisibles, levantan el anclaje de la Iglesia de la realidad histórica, se vuelven idealismos ahistóricos, subjetivismos de almas bellas, narcisistas en imaginarias "autenticidades" que se disfrazan de profetismo por encima de la Iglesia visible, histórica.

Tomemos, pues, las "figuras" de la autoconciencia eclesial predominantes en tres momentos sucesivos del siglo XX. No podemos extendernos y seremos muy esquemáticos, en base a tres niveles de opuestos, que por supuesto no están aislados, pero nos es indispensable simplificar. Considerando la totalización histórica como compuesta por tres oposiciones primordiales, naturaleza-hombre-Dios, siempre conjuntas, los niveles serían: 1) El de la Iglesia en cuanto implica la relación con Dios, o sea en sus oposiciones con otras Iglesias, religiones, ateísmos, etc.; 2) El de la Iglesia en cuanto inserta en el Estado, y 3) El de la Iglesia en cuanto integrante de pueblos divididos en múltiples clases, grupos sectoriales, etc. Este triple orden requeriría muchas precisiones, que salteamos, y nos reducimos a sus síntomas prominentes. También es útil dejar sentado que la relación con la Naturaleza está siempre implícita en estos tres niveles que aparentan reducirse sólo a relaciones hombre-hombre y hombre-Dios.

Las tres etapas básicas son:

A) *Iglesia-Institución*: Desde el siglo XIX la insistencia mayor de la reflexión fue sobre la Iglesia en cuanto institución, en cuanto estructura visible, jerárquica, sacramental. Los tres niveles de las oposiciones se conjugaban en este acento. 1) Era una Iglesia a la defensiva, preocupada en señalar aquello que la distinguía de las diversas formas del protestantismo, lo que producía un desequilibrio en su autocomprensión total. 2) Era una Iglesia acosada por un conflicto generalizado con los Estados, tanto en Europa como en América Latina. Una Iglesia asediada, como cualquier sociedad, acentúa para sobrevivir formas autoritarias, requiere conducción centralizada e indiscutible, cierra filas, exige disciplina. Una fuerte verticalidad es propia de los grandes enfrentamientos. 3) Las grandes masas del pueblo cristiano eran todavía campesinas, estaban ligadas al largo tránsito secular de la Iglesia por mundos agrario-urbanos, por la presencia de viejas aristocracias. Y la Iglesia estaba llena de formas visibles y pomposas de distinción social, se identificaba jerarquía con etiquetas cada vez más caducas, cuando las costumbres se modificaban rápidamente

en las zonas más dinámicas de la emergencia de la sociedad "urbano-industrial", con nuevas relaciones sociales.

B) *Iglesia-Cuerpo Místico de Cristo*: Desde la primera guerra mundial, hay un retornar a la reflexión de la Iglesia como Misterio, como cuerpo Místico de Cristo. Una visión más espiritual de la Iglesia, un mayor recentramiento en Cristo. La doctrina del Cuerpo Místico, en expresión de Congar, "devolvía a los laicos su puesto orgánico en la Iglesia". Un punto de equilibrio con la etapa anterior es la encíclica "Mystici Corporis" (1943). Es también el punto de partida para la evolución siguiente, no sólo hacia la Iglesia-Pueblo, sino a su versión de la "Iglesia-Comunidad". Como es momento de transición, no haremos hincapié en el juego de sus oposiciones, que pueden entenderse ya desde la etapa anterior, ya desde la etapa siguiente. *Diríamos impropriamente, es "mixta", de ambas.*

C) *Iglesia-Pueblo*: Desde los años 50, el acento va pasando a la Iglesia como pueblo de Dios. Estamos, pues, en el procesamiento de esta tercera etapa. Está aquí el origen de nuestros problemas y de los nuevos senderos. Pues la Iglesia como Pueblo de Dios, desde el pos-concilio está movilizadora y cuestionada de dos maneras, una moderada y otra radical. Una por la reducción de Pueblo de Dios a una idea de la Iglesia-Comunidad. Otra, por la destrucción de la noción misma de Pueblo en las teologías de la secularización. Estamos inmersos aún en este momento, del que creo comenzamos a salir. Las vicisitudes eclesiales de estos últimos quince años son realmente apasionantes y extraordinarias. De una riqueza y multiplicidad incomparables, cargadas de oposiciones a todos los niveles. Aquí la esquematización es más indispensable, para no extraviarnos en una jungla de matices, y a la vez llena de peligros en su simplificación.

Entramos, pues, en etapas pos-conciliares de la Iglesia-Comunidad y de la evaporación de la Iglesia en las teologías de la secularización. Estos dos momentos tienen un significado trascendente en la vida eclesial. En efecto, la Iglesia, desde el siglo XVI, digamos por comodidad los "tiempos modernos", soportó dos grandes instancias críticas: la del Protestantismo y la de la Ilustración. Y ahora, de algún modo, la Iglesia internaliza esas dos grandes instancias críticas. En las concepciones de la Iglesia-Comunidad internaliza la crítica protestante; en las teologías de la secularización, la de la Ilustración. Por eso está conmovida hasta los tuétanos. Por eso pasa una de las situaciones más riesgosas e inciertas de su existencia histórica. Pero es la condición ineludible para una nue-

va instancia creadora de la Iglesia, ya que sólo se supera lo que se asume, sólo se trasciende lo que se sabe heredar.

Este es nuestro mayor desafío de hoy, quizá el más grave de la historia eclesial desde la persecución en el Imperio Romano. El más grave y, por consiguiente, el más lleno de promesas.

6. La Iglesia - Comunidad

Determinadas formas de comprender al Pueblo de Dios como Iglesia-Comunidad, reducen la noción misma de Pueblo en su contenido histórico. Me refiero a "Comunidad" en cuanto previa a "Sociedad". Esta dicotomía de "Comunidad" y "Sociedad", fue lugar común del irracionalismo alemán de la entre-guerra, que levantó a la "Comunidad" contra la "Sociedad". Su remoto antecedente, mal entendido, es Tonnies. Pasa a Max Scheler, Teodoro Litt y otros, "vivencialistas" o "emocionalistas", como situación separada y previa a la objetividad social. Tomó gran impulso en medios existencialistas, y uno de sus mayores difusores entre los cristianos fue el ruso Kantiano Berdiaeff, que llegó a la oposición contradictoria, en su radical espiritualismo, entre "comunidad" y "sociedad". La comunidad es cálida, cara a cara, íntima, alma (o persona), auténtica; la sociedad es fría, anónima, exterior (o social), artificial, legalista. La comunidad queda como interior, la sociedad como exterior derivado, accidente forzoso. Vino como un platonismo eclesial: el alma (comunidad) anterior al cuerpo (sociedad, organización). Así la idea de Pueblo, que niega y trasciende tal superación, se partió, se descoyuntó en esta versión espiritualista de la comunidad.

La idea de "comunidad" tiende de suyo a lo "micro", a la trama de "pequeñas comunidades" como ideal de la totalidad de la Iglesia. Las célebres intervenciones del Cardenal Suenens internacionalizando esta visión "micro" en tiempos del Segundo Sínodo corrían hacia la atomización eclesial más amorfa. Era el imperio de lo "carismático", y el exilio de todo contexto histórico llegaba a su paroxismo. Al proyectarse la Iglesia-Comunidad en propuesta práctica de escala mundial, quedó al desnudo su ahistoricidad y su idealismo, evaporando toda relación con los Estados y los pueblos.

El Pueblo es una respiración compleja de lo "macro" y lo "micro". En cambio, la comunidad tiende a realizarse en "juntas vecinales". No hay pueblo sin juntas vecinales, pero el Pueblo es mucho más que un conjunto de "juntas vecinales".

Se deja anémico al Pueblo de Dios, inflando las pequeñas comunidades. Es un modo de desencarnar al Pueblo, es una Iglesia idílica y ahistórica. Rompe con el "círculo de la interpretación" que definimos anteriormente, lo borra, lo ignora. Es el riesgo que tiene la glorificación exclusiva, tan vigorosa, de las comunidades de base como solución para la Iglesia de hoy. No somos en absoluto adversos a las comunidades de base, que nos parecen indispensables, pero son pequeña parte de la vida total de la Iglesia, y carecen de sentido fuera de una dinámica más totalizante, que va mucho más allá de ellas y que a la vez las justifica.

La dicotomía de "Comunidad" y "Sociedad", se vio alimentada por la conmoción de los grandes cambios pos-conciliares, que facilitaban esa simplista separación entre fondo y forma. Pero tuvo también su positividad, porque si la institución es inherente al ser eclesial, ello no impide que innumerables formas institucionales sean esencialmente provisorias y contingentes. Así, la dicotomía Comunidad-Sociedad cumplió la necesaria y laudable función de justificar el desapego a innumerables formas institucionales anacrónicas. Estimuló una dinámica de participación, estaba montada en un proceso de "democratización" que terminaba con lastres de otras épocas, como la confusión de "jerarquía" con "hieratismo".

Respecto de los tres niveles de oposiciones, 1) la antigua oposición de posesión-privación entre la Iglesia y el Protestantismo, pasaba hacia formas más de "relación", más fraternas (el hereje de ayer era el hermano separado de hoy) en el confluir ecumenista. Hay aquí toda una gama de matices diferenciales. Los extremos se aproximaban. A veces corrían, como Kung, al desperdigamiento de la identidad, en retóricas difusas, o a la pseudo-identidad volátil de unificaciones "transconfesionales". 2) Al nivel de los Estados, la pacificación de las tensiones Iglesia-Estado en Europa Occidental, la Coexistencia Pacífica, permitían el lujo de esfumar todo contexto histórico real. Un olvido del Estado, del peso de su poder supremo, se generalizó también en América Latina donde la segunda guerra mundial había marcado el fin de los viejos anticlericalismos y sus conflictos. 3) La segunda guerra mundial había sido, en relación a la composición social de la Iglesia europea occidental, que es la más determinante en el conjunto mundial de la Iglesia Católica, el fin de la primacía de los mundos campesinos. La Iglesia entraba definitivamente en la sociedad urbano-industrial, perdía ceremoniales y etiquetas que sobrevivían desde el Imperio Romano. Ahora sus bases sociales eran más clases medias urbanas o rurales, de un campo que dejaba su añejo carácter "virgiliano" y pasaba de más en más

a ser "industria rural". Y todo ello dentro de la pacificación de la "sociedad del consumo". La prosperidad amenguaba tensiones, y la Iglesia-Comunidad aparecía como el "suplemento del alma" a la sociedad industrial neocapitalista en plena "belle époque". Incluso podía ser protestataria contra las formas duras de la Iglesia anterior, la que había atravesado los grandes embates de las guerras calientes, pues ahora que la paz era interna y externa. La Iglesia de Holanda es ejemplo en esa nueva adaptación situacional. Sobre el consumo, todos los lujos del espontaneísmo espiritual son posibles. Podía alcanzarse el solipsismo eclesial más perfecto, y el equivalente era sólo un "Mundo" indeterminado, lugar de diálogos armoniosos.

Por supuesto, en América Latina, dependientes sus Iglesias del Centro cultural más fuerte de la Iglesia, que es Europa Occidental, las distintas versiones de la Iglesia-Comunidad se asumieron rápidamente en crecientes clases medias urbanas o en grupos campesinos. Tomaron muy distintos rostros, al compás de nuevos impulsos desde el clero. No olvidemos nunca que también el clero, el más ilustrado, es miembro de clases medias y educado en Europa o Estados Unidos. La propagación de diversas versiones de la Iglesia-Comunidad tuvo el mismo rol ambiguo que allá. Quizás aquí haya sido más fecundo, pues generó un gran deshielo en Iglesias extremadamente rutinarias como eran las latinoamericanas entonces.

7 Las teologías de la secularización

En el pos-concilio se produjo un nuevo fenómeno generalizado: el impacto en la Iglesia Católica de las "teologías de la secularización", de origen protestante que de algún modo ensamblaban bien con la radicalización dicotómica de algunas versiones de la Iglesia-Comunidad, Gogarten, Bonhoeffer, Robinson, Cox, etc., se hicieron nombres familiares. Cuando los cambios conciliares generaban vacíos coyunturales, la teología secularizante tuvo la virtud simplificadora de erigirlos en ideal. La kénosis, el vaciamiento de la Iglesia misma. Así el deshielo se trasmutó en muchas partes en disolución. Fue fácil penetrar cuando se estaba en vilo, suspendidos entre lo que acababa y lo que comenzaba, aún informe. El cambio o liquidación de determinadas estructuras se trasmutó, en muchos, en deseo de eliminar toda estructura cristiana en cuanto estructura. Lo cristiano no podía tener estructuras visibles. Todo se hizo puro "acontecimiento", como si pudiera haber historia sin estructuras. La teología de la secularización actuó como purgante,

pero los purgantes no alimentan. Ese fue un empalme muy sutil del pos-concilio que entreveró los cables a mucha gente y hacía difícil la discriminación, dada la mixturación incesante de las tendencias. ¿Era eso pos-conciliar, o no? ¿En qué sentido? Aunque la teología de la secularización radicalizaba algunas dicotomías de la Iglesia-Comunidad, era para invertir, pues no tendía a un "solipsismo eclesial", sino hacía "solipsismo del Mundo", que dejaba fuera de sí a lo cristiano, colgado de una "fe" jamás "mundanizable".

De la Iglesia sin mundo, se pasaba al mundo sin Iglesia. Lo común es que en ambos casos, Mundo sólo significaba una asfixiante indeterminación. Al ensimismamiento de la Iglesia, siguió la alienación de la Iglesia, y los cristianos quedaron en búsqueda de su "identidad", confundidos con el "Mundo".

El impacto secularizante planteó dilemas al gobierno de la Iglesia. Si la autoridad eclesiástica intervenía para detener la autoliquidación, eso podía introducir un clima contrario a la dinámica del Concilio. Hacía peligrar las reformas necesarias. Si no intervenía, también ponía en peligro a las reformas y a la Iglesia, se minaba a sí misma. Este ha sido un grave dilema pos-conciliar, dada la mezcolanza existente en el "pos". Que las teologías de la secularización eran un impacto "pos-conciliar", sin duda, pero no podían confundirse con la prosecución del Concilio. Esto ha sido dificultad permanente de la última década: Pablo VI eligió el camino de las advertencias, de la paciencia, esperando suavemente la maduración, una nueva serenidad cuando los cambios se consolidaran.

Aunque secularización sea noción difusa y polivalente, su sentido habitual es "deseclesialización", una expropiación de lo cristiano en cuanto visible a favor de un "mundo puramente mundano". No hay lugar para lo específicamente cristiano en el mundo, pues sería "objetivización", "cristiandad", etc. Contaminación religiosa de la fe. Todo lo visible cristiano es impureza, lo visible sólo es profano. Una obsesión de la "pureza" que es el retorno del espíritu sectario en la Iglesia. Si para los secularizadores pudiera quedar algún pueblo cristiano, sería "pueblo de ángeles en un mundo mundano". El proceso de espiritualización llegaba hasta su último límite. Ya queda sólo la fe, desnuda, amor puro, como un trascendental kantiano, sin Iglesia, sin contenidos objetivos. Aparece así una contradicción irrevocable entre secularización y Pueblo de Dios, sujeto histórico señalable, que se ha desplazado en la historia en tales o cuales ámbitos concretos. La lógica de los secularizadores es hacer desaparecer la visibilidad de la Iglesia, del Pueblo de Dios. De ahí la predilección de algunos

secularizadores por la oposición, "persona-masa" y su prescendencia radical del "pueblo" y su implicación: el Estado.

Si la teología de la secularización, en cuanto primacía del Mundo, es la puesta al revés de la Iglesia-Comunidad, ambas se mueven en una línea de radicalización "espiritualista" que les es común, con diferencia de grados de intensidad importantes. Pero para la teología de la secularización, "mundo" simultáneamente es algo más específico: es la primacía del "mundo-moderno". Aunque no demastado más concreto. Pues mundo moderno parece ser un solo monolito, valorado con optimismo. Tiene una versión ilustrada del mundo moderno moderno. Toma los motivos de la Ilustración, acepta su crítica de la Iglesia. Nada de ultra-mundo, nada de "sobrenatural": las tareas del cristiano son construir el mundo secular, sin distinguirse del mundo secular. Así, las teologías de la secularización son también una inversión de la valoración del mundo moderno vigentes en la Iglesia anteriormente. Valoración anterior que provenía en gran parte de la "teología política romántica" (De Bonald, De Maistre, Donoso Cortés, Haller, etc.) de principios del siglo XIX, enemiga de la Ilustración, y que juzgaba masivamente a la "modernidad" como negativa, a partir de una visión mítica y arquetípica de la Edad Media. Reacción de viejos mundos rurales contra la emergencia burguesa. Desde ese arquetipo medieval añorado, toda la modernidad era pura desviación. Lo anti-medieval de la modernidad pasaba, sin más, a ser anticristiana. ¡Grave equívoco! No hay arquetipos, regímenes históricos cristianos que sean "modelo". Sólo Cristo. Pero el simplismo anti-moderno sobrevivió en la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. La teología de la secularización cometía ahora un simplismo inverso, compensatorio. Ahora todo lo moderno era bueno y toda la cristiandad medieval mala. La cristiandad contaminación anti-cristiana; la modernidad secularizadora, adultez cristiana. Como se ve, un simplismo desplaza a otro simplismo, contra todo análisis histórico realista. Esto se liga a la situación de la Europa Occidental de los "milagros", y no vale la pena insistir. Pero lo importante, lo positivo que introduce la teología de la secularización, es la necesidad de repensar a fondo la "modernidad", retomar con seriedad la crítica de la Ilustración. Los bandazos a veces son necesarios para poder enderezarse en el camino. Ahora corresponde no repudiar ni aceptar en bloques indiferenciados; se trata de discriminar para superar.

8. Del reflejo a la Fuente

Lima Vaz ha distinguido entre "Iglesia reflejo" e "Iglesia fuente". Las Iglesias "reflejo" son aquellas más determinadas por otras Iglesias, que por sí mismas. Las Iglesias "Fuente", aquellas que encuentran más en sí mismas, sus propias energías de renovación. Es una oposición que tiene muchos grados. De algún modo, todas son fuente y reflejo, pero priva más una determinación que otra. En la historia de la Iglesia Católica, han variado mucho las Iglesias locales fuente o reflejo. Siempre fue y será así. El movimiento de la Iglesia no es uniforme, homogéneo. Siempre hay algunas Iglesias (de determinados pueblos) que protagonizan más que otras, que son foco irradiante. Durante 1.500 años escasas variaciones acaecieron en el Mediterráneo y Europa. En el siglo XVI, Iglesias fuentes fueron la de España, Italia, Francia. En el siglo XX, han sido principalmente, Francia, Bélgica y Alemania. El Concilio Vaticano II fue en gran medida obra franco-alemana. Pero es ya el último concilio europeo. Estamos en el ocaso de Europa como centro protagónico exclusivo de la Iglesia. La Iglesia Católica ya mundializada, comienza a sentir la presencia de otras Iglesias locales, antes "reflejo". Pero todavía sólo brillan las brasas de Europa Occidental, aunque otros pretendan encender sus propios fósforos. El tiempo dirá. Pareciera que en América Latina estamos en la transición del "reflejo" a la "fuente". Todo esto es muy reciente. Medellín es el primer gozne de ese nuevo movimiento.

El movimiento eclesial latinoamericano a sus fuentes, comienza por el reflejo, inevitablemente. No es fácil ser fuente, es decir, tener verdadera capacidad creadora cristiana, convertirse en auténtico centro irradiante, católico. Así, de hecho, las eclesiologías de la Iglesia-Comunidad y las teologías de la secularización, en múltiples relaciones entrecruzadas, son el telón de fondo, desde el cual se procesan las nuevas instancias latinoamericanas. Sin olvidar, es obvio, la referencia, el marco previo, de la "Iglesia-Institución", con las características antes señaladas, en oposición a la cual surgieron la Iglesia-Comunidad y las teologías de la secularización. Todo esto, en el orden reflexivo, tiene una total impronta europea. De esas improntas van a surgir las diferencias latinoamericanas. De ahí que habernos extendido en estos sellos tan europeos, tan omnipresentes, ha sido también un modo muy directo de abordar la realidad actual de América Latina.

Hablar de América Latina, es hacerlo también del hoy llamado "Tercer Mundo". Su surgimiento está íntimamente ligado al fin de Europa Occidental como metrópolis mundial desde

1945. Es el proceso de liberación, de formación nacional de los mundos antes coloniales. Bandung en 1955 fue su primera gran manifestación afrosiática. Y con Juan XXIII, la Iglesia Católica en su conjunto, tomó conciencia de ese "Tercer Mundo". La "cuestión" social tomaba una escala planetaria. De la cuestión del proletariado interno del mundo capitalista europeo o norteamericano, se pasaba a "naciones proletarias" a escala mundial. La relación íntima de la oposición "riqueza-pobreza" se imponía dramáticamente, se desgarraban velos que ocultaban las relaciones entre el "mundo opulento" industrial y el "mundo pobre" productor de materia prima. Fue en ese contexto que Juan XXIII, un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II, el 12 de octubre de 1962, manifestaba: "Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y quiere ser: la Iglesia de todos, y particularmente, la Iglesia de los pobres".

La expresión tuvo una gran repercusión. Y la primera gran respuesta vino desde un europeo arraigado en el Tercer Mundo: desde Nazareth el P. Paul Gauthier publicó su opúsculo "Los pobres, Jesús y la Iglesia". Fue el lanzamiento de las bases cristianas para asumir la cuestión del Tercer Mundo, al tiempo que generaba un replanteo en cuanto a la identidad y diferencia de la Iglesia y los pobres. En 1963, Pablo VI afirma que los pobres están vinculados, "pertenecen" a la Iglesia por "derecho evangélico". Diríamos que Paul Gauthier fue la principal presencia del Tercer Mundo en la atmósfera conciliar. Una segunda y espléndida obra de Gauthier "La pobreza en el Mundo" (1965), sintetiza todo ese momento, en sus tres aspectos esenciales: la eclesiología en relación a los pobres, las naciones "pobres" y las clases sociales. Allí están las principales raíces de la actual teología latinoamericana. La temática de la pobreza fue reabsorbida inmediatamente por el "mundo rico", con sus eclesiologías de la Iglesia-Comunidad o en las teologías de la secularización. El Tercer Mundo, pobre de recursos materiales y culturales, pasó a segundo plano. Del Tercer Mundo vinimos a dar, en cuanto a preocupaciones con repercusión universal en la Iglesia, a Holanda, tomada como símbolo de las inquietudes del mundo rico. Los problemas metropolitanos nos "recolonizaban" la cabeza. Sin embargo, el Tercer Mundo está allí: volvió a asomarse en 1968 en Medellín. Medellín fue el primer acto notable de la Iglesia en América Latina.

Estamos en la segunda mitad de la década del 60, en el despegue dificultoso de los "reflejos". Era el imperio de las eclesiologías de la Iglesia-Comunidad y de las teologías de la secularización. Uno de los primeros críticos de la seculariza-

ción, José Comblin (Secularización: mitos, realidades, problemas, 1968) registraba el gran oleaje de la secularización y su recepción optimista en América Latina. De Europa nos llegaban las versiones teológicas, de Estados Unidos versiones sociológicas. Harvey Cox, en su "La ciudad secular" (1965), era el compendio de las dos vertientes, de sus lugares comunes. El ensamble teológico-sociológico se produjo naturalmente. La sociología "científica", desarrollista, postulaba dos categorías básicas: sociedad tradicional y sociedad moderna. Y lo moderno era "secular" en oposición a lo "tradicional" que era "sacral". Modernizar era secularizar y este supuesto impregnaba el tipo de sociología imperante, en esa década, entre los católicos. Teología de la secularización y "sociología científica" se unificaron para hacer del pueblo latinoamericano "masa damnata" ante la "modernidad". Puro residuo negativo de cristiandad, magicismo, superstición, etc. Toda la historia de la evangelización y la formación de los pueblos latinoamericanos estaba cuestionada, por sociólogos y teólogos que tenían la curiosa característica de ser perfectos ignorantes de la historia latinoamericana, de puro "reflejo" que eran. De la idea de pueblo o nación nada quedaba.

Medellín abre una nueva época en la vida de la Iglesia, que volvía su reflexión sobre su propia inserción latinoamericana. Como nuevo gozne, concentra en sí elementos dispares, tendencias opuestas. Pero abre la dinámica de la "liberación". El polo eclesial ya nos hace transitar hacia el polo latinoamericano, desde sí mismo. Permaneciendo en el polo eclesial ya estamos en el secular. Fue cuando la crisis de la "sociología desarrollista" y la difusión de las teorías de la dependencia. Común a todas las corrientes posteriores de la teología de la liberación es la asunción de las teorías de la dependencia, de la necesidad de liberación latinoamericana y el compromiso es ella. Scannone ha señalado dos líneas-fuerza de la teología de la liberación. En una, que podríamos significar con Gutiérrez, sería un acento socio-económico, las clases sociales toman el primer plano. En la otra, que podríamos significar con Gera, el pueblo toma un aspecto más histórico-cultural. En un caso privan las clases, en el otro la nación. Gutiérrez proviene de la línea secularizante, Gera por el contrario es un crítico de la Ilustración. Gutiérrez quiere incorporar la Iglesia a la "modernidad", Gera afirma una situación pos-moderna y la necesidad de la crítica a la modernidad, especialmente a la Ilustración.

Estas dos líneas-fuerza nacen a partir de la crítica a la "sociología científica", denunciada como ideología colonialista desde dos ángulos: desde posiciones nacionalistas y desde

posiciones más o menos marxistas. Los más impactados por la secularización evolucionaron hacia una fuerte impregnación marxista. Los que rechazaban más a la "secularización" evolucionaron hacia planteos nacionales, menos sociologistas y más históricos. Ambas son una reasunción de la vertiente interrumpida de Gauthier con su perspectiva cristiana de los "pobres". "Es sorprendente cómo esta fuente de la teología de la liberación, que es la principal, nunca se menciona. En Gutiérrez la figura del pobre, abre a la lucha de las clases, a una dialéctica primordial de la historia: la del señor y el esclavo, como ruptura de la fraternidad, fundada en la filiación al Padre. En Gera hay un rescate del "pobre cristiano" latinoamericano, percibe la impronta cristiana original de nuestros pobres pueblos. Allí no todo es alienación, también hay grandes valores. Porque el Espíritu de Dios revela a los humildes y pequeños lo que no conocen sabios y letrados. Nace así la tendencia de la Pastoral Popular, y el Pueblo toma el primer plano. Ya la religiosidad popular no es pura infección contra el "espíritu" como en la secularización. Pero tampoco se trata de "Comunidad": ahora son Pueblos históricos, nación e Iglesia. De tal modo, la línea de la Iglesia Pueblo de Dios, que en el pos-concilio fue reducida por la idea de "Comunidad" o eliminada por la teología de la secularización, reaparece con un nuevo valor y camadura en la teología latinoamericana.

Pero no se trata sólo de detenerse con las relaciones de los pueblos seculares entre sí, de igualdad, dominación u opresión. Tampoco sólo en el desgarramiento interno de los pueblos, con las mismas dialécticas de posesión-privación. *Había que percibir también las oposiciones diversas existentes entre las Iglesias que componen la Católica. Hay una compleja trama mundial en la que viven las Iglesias locales, insertas en distintos pueblos y Estados, ocupan posiciones relativas muy distintas en el concierto de las oposiciones mundiales.*

En este aspecto, cumplió un papel decisivo en las nuevas vertientes del pensamiento católico latinoamericano, en su "despegue" de los "reflejos", la encíclica "Humanae Vitae" de Pablo VI. Fue un gigantesco revulsivo en la intimidad de Iglesias y Estados. Las reacciones fueron apasionadamente contradictorias. Los apoyos a la Humanae Vitae vinieron especialmente de América Latina y África: los repudios del mundo dominante noratlántico, cegado por la domesticidad y significativamente neomaltusiano. Fue principalmente desde una revista hoy clausurada, "Vispera", donde nosotros con Héctor Borrat, fijamos la quiebra de la presunta unidad del pos-concilio. Ya la Iglesia no se dividía entre pre-conciliares y pos-conciliares, entre integristas y progresistas, sino que entre los pos-concilia-

res se abría una nueva división con contenidos muy diversos. Ya no se trataba más de abstracciones sin historia como las de "Iglesia-Comunidad", sino de una Iglesia real, histórica, sometida a todas las contradicciones mundiales, ejerciendo su misión dentro de ellas. Había que repensar la Iglesia en términos históricos más concretos, el idealismo eclesial derivaba en mistificación y ocultamiento del dramatismo de la encarnación. La crítica a Suennens fue definitoria de la crítica al "Vivencialismo comunitario". La Iglesia, de modo propio, entraba en el círculo de las oposiciones de pueblos y Estados, no podía comprenderse más sin ellas. Fue así como surgió la percepción, que anima esta reflexión, del "círculo de la interpretación". No tuvo orígenes puramente "lógicos", sino históricos muy determinados. El Tercer Mundo era también un momento "interno" a la Iglesia, no algo "sobre" lo que ella planeaba, y la crítica al pensamiento europeo y norteamericano se hacía esencial, aún dentro de la Iglesia. Las eclesiologías de la Iglesia-Comunidad y las teologías de la secularización, incluso las surgientes "teologías políticas" europeas, carecían de toda mordiente sobre su propia situación mundial: era la crisis del "espiritualismo" eclesial. Ahora se recupera otra vez la Iglesia como Encarnación difundida y comunicada. Volvía la corrección "visibilista". Pero no al modo estático de la antigua eclesiología de la Iglesia-institución, al estilo de Bellarmino, sino en función de la dinámica histórica real. En el fondo, las eclesiologías de la Iglesia-institución y sus opuestas, de la Iglesia-Comunidad o teologías de la secularización, estaban hermanadas por una común falta de conciencia histórica, aunque por razones y coyunturas parcialmente distintas. En cambio, ahora es visibilidad de pueblo itinerante, en esperanza, institución histórica y no sólo estructuras normativas, sin las cuales, es bueno sin embargo insistir, no hay sociedad ni comunión posible. Las tensiones no son sólo seculares, atraviesan a las propias Iglesias locales, y las ponen a ellas mismas en tensión entre sí.

Esta última dimensión constituyente también de los nuevos derroteros del pensamiento latinoamericano actual, provienen así de la Humanae Vitae, casi simultáneamente con Medellín. Allí se manifestaba una vez más el permanente movimiento de Pablo VI hacia el Tercer Mundo, su esfuerzo por romper el encierro encantado de la Católica en las Iglesias del Atlántico Norte. Lo que le ha valido la enemistad y la perfidia constante de los grandes medios de comunicación. Pero ese papel de la Humanae Vitae, y luego el de la crítica a Suennens, ha sido soslayado por muchos teólogos latinoamericanos de la liberación, en la medida que padecían todavía de los "reflejos"

de las vigencias metropolitanas. Por ejemplo, un Asmann recogió y se hizo abanderado de la crítica a los "noratlánticos", silenciando su génesis, en razón de sus posiciones secularizantes y anti-romanas. En vez, un Dussel ha convertido esta perspectiva en el centro de su pensamiento y tiene la originalidad de intentar repensarla desde la historia universal. Y es que la dimensión histórica del proceso latinoamericano, más allá de disquisiciones genéricas sobre la dependencia de América Latina, había sido, no por azar, inaugurada por Dussel en relación con la Iglesia. Nuestra referencia inicial a Dussel y a Comblin encuentra aquí su ubicación contextual. Se abre el gran camino de una visión totalizante de la historia universal, del "encadenamiento de sus configuraciones", a que están ya abocados Comblin y Dussel, y que es hoy una de las exigencias más ineludibles para los católicos.

De lo expuesto sobre las vertientes del pensamiento católico latinoamericano actual, se advierte el movimiento hacia la primacía de la "Iglesia fuente". Pueblo sin historia no es pueblo. La historia bíblica no es toda la historia, aunque se configura como centro de la historia en Cristo, revelador de su ser y sentido. La historia del pueblo de Israel no es toda la historia de la Iglesia y no basta para la misión en América Latina. Por eso, recién estamos entrando en esta nueva etapa. Etapa íntimamente ligada a las necesidades actuales de los pueblos latinoamericanos. Y así, desde el polo eclesial ya hemos pasado al nacional, que ilumina desde su intimidad a la propia vida y dinámica de la Iglesia.

La reflexión sobre la Iglesia-Pueblo de Dios, esmirriada en el pos-concilio, retomada por la experiencia cristiana latinoamericana, está otra vez en marcha. De ahí la importancia del desarrollo actual de estas exigencias para la catolicidad de la Iglesia. No hay todavía un desarrollo eclesiológico profundo de la Iglesia como Pueblo de Dios. ¿Podrá realizarlo la teología latinoamericana? Es su reto principal. Quedan dos preguntas capitales: si no sabemos de la Iglesia en los pueblos de América Latina; ¿de qué Iglesia-Pueblo hablamos? Si no sabemos la historia de los pueblos latinoamericanos, ¿de qué América Latina hablamos? No se libera la idea del pueblo, sino a pueblos concretos. Los pueblos conscientes de su historia pueden ser protagonistas. Pueblos que pierden su historia, son coloniales, reflejo y no fuente. Y esto vale tanto para la Iglesia como para los pueblos latinoamericanos. Todo lo demás es protesta de coloniales, que no quieren serlo, y siguen siéndolo aún en el modo de su protesta.

9. Desde el Polo Nacional

No vamos a machacar sobre lo que todos saben, en relación con América Latina, Tercer Mundo, imperialismo, etc. Simplemente, intentaremos caracterizar a la nación, señalando su estructura de oposiciones básicas en la historia, con referencia especial a la situación nacional de América Latina.

En el actual proceso de la historia universal, que tiende a largo plazo a la completa unificación, al Estado Universal, donde cosmopolita y nacional serán idénticos, las grandes naciones son una etapa preparatoria, previa, en medio de los más portentosos conflictos. La actual pretensión "cosmopolita", por el contrario, es abstracción e implica sujeción colonial o coartada imperial. Siempre hace el juego a las naciones dominantes de la "cosmópolis". Nadie puede saltar las naciones, que son los sujetos colectivos primarios de la historia. Las naciones no son realidad estática ni definitiva, sino dinámica, puramente histórica. Crecen o se encogen, y si se estancan tienden a desaparecer dominadas por otros. Son vías del hombre, estilos de vida, formas culturales, valores, ámbitos de realización de la libertad. La nación es una cierta tradición viviente, que requiere ser protagonista de sí, un cierto proyecto de vivir en común asumiendo los retos que sobrevengan. La nación es frágil, tiene algo de riesgo y aventura, como todo lo humano, como todo lo que nace y lo que muere.

La génesis de la nación implica cierta primacía de la "dialéctica de la amistad", que Fessard llama "del varón y la mujer", del reconocimiento primario del hombre por el hombre, por sobre la dialéctica del "señor y del esclavo", de la enemistad del hombre con el hombre, que es justamente la ruptura y corrupción de la dialéctica primaria. En la historia, son dialécticas inseparables, que se entrelazan configurando toda la base de realidad e interpretación de sus procesos. En la medida que se radicaliza la dialéctica del señor y del esclavo, la nación se destruye, desaparece o se trasmuta. O al revés, a través de la dialéctica señor-esclavo, van reapareciendo nuevas formas de fraternidad. Todo esto en la historia es muy precario, muy complejo. El conjunto de los "compuestos" que expresamos antes se especifica a nivel humano en esa doble dialéctica, que se unifica en la de amigo-enemigo. Y esa doble dialéctica se concreta, a su vez, en configuraciones históricas singulares, originales, irrepetibles, variando siempre el sistema de las cuatro formas universales de las oposiciones, que asumen multiplicidad de rostros diferentes, en la dinámica de lo necesario y lo contingente, lo condicionado y la libertad.

Que los sujetos principales de la historia son los pueblos, debe ser una de las evidencias más antiguas de la historia. Decía un original tomista alemán, Teodoro Haecker: "Portadores de la historia de este mundo son, originalmente, las familias, y naciendo de ellas los pueblos. Los portadores de la historia común son los pueblos, los Estados, los Imperios. Más aún, la historia es, en un sentido primario, historia política, y sólo en segundo y tercer orden historia de la cultura o de la economía". La política es asunto del poder del hombre, del poder justo o injusto y agregaba Haecker: "No existe un poder del hombre sobre la nada. Aquí reside lo dramático y hasta lo trágico de la historia. "El poder siempre es algo sobre algo y alguien. Inexorablemente. Con todas las gradaciones imaginables. El poder justo e injusto habita siempre dentro de los pueblos y entre los pueblos.

"Pueblo" es nación, madre; patria, padres; filiación, concreta universalidad de los hermanos, fraternidad, más allá de la estirpe. Se constituye en la dialéctica de la amistad, de la oposición de "relación pura" como resolución incesante de la oposición de presión-privación: varón-mujer, esposos, madre, padre-hijos hermano. Tal la procesualidad diversificada de la dialéctica de la amistad, que es la constituyente y que adquiere su plenitud en la Iglesia de Cristo, que asume, confirma y transgira el sentido de la historia. Resolución siempre precaria, pues la oposición de posesión-privación puede trasmutarse en "una suerte de contradicción" como lo señala Santo Tomás. Por eso las naciones son exigencias de igualdad, de justicia, de reconocimiento solidario, a pesar de todas las contradicciones. Pueblo implica participación. Sin ciertos valores comunes, sin tradición compartida, sin soberanía colectiva, la nación se desgrana, se vuelve colonia, factoría, imperio desnudo del señor y del esclavo. Al encogimiento colectivo le corresponde el encogimiento personal. La destrucción de naciones, es agonía de personas.

"Pueblo" no es una suma de clases sociales, ni una mecánica resultante de una "alianza" de clases, en una perspectiva atomística. Tampoco una entidad que sobrevuele a las clases, fuera de ellas. Pero la continuidad que implica la nación supera sucesivas apariciones o desapariciones de distintas figuras de "señor-esclavo". Atraviesa a las clases en sus variaciones, las totaliza en sus conflictos, las comunica en la ruptura, es la unidad de sus movimientos. Cuando domina la dialéctica señor-esclavo, entonces ya no es más "tal" pueblo. Irrumpe lo "otro", que destruye al pueblo. Así, todo pueblo está siempre haciéndose y deshaciéndose.

Sólo hay hombre en el encuentro con el hombre, en el pueblo. El hombre se genera en el lenguaje, y los pueblos son lenguaje. El hombre sólo se constituye en el pueblo. Sólo se realiza y salva en el pueblo, y en sentido perfecto, sobremamente, en Iglesia, que asume y trasciende todos los pueblos, es católica, de Dios.

América Latina es una nación a medias, por dependiente y oprimida, y es nacionalista para constituirse en nación, espacio de tradición y libertad. América Latina comenzó su formación nacional hace cinco siglos, bajo el Imperio de España y Portugal. Entonces se destruyeron otros Imperios, se disolvieron o transfiguraron otros pueblos más primitivos, clánicos. De la dominación, a través de la dominación, fueron naciendo nuevos modos de hermandad, más vastos que los precolombinos. Ese proceso de formación nacional todavía pendiente, tuvo su primer desenlace en la balcanización de la primera Independencia, a principios del siglo XIX. Creció diferenciándose en una veintena de Estados que hoy están en crisis, que tienen replanteada la cuestión de la unidad nacional latinoamericana.

La realización nacional implica un cierto grado de autarquía, es decir, de capacidad material de sobrevivir por sí, de subsistencia, según condiciones de producción material, de producir un habitat viable, variable según las épocas. Lo que es viable en ciertas condiciones históricas, puede convertirse en inviabilidad en otras. Sin condiciones mínimas y propias de "haber" no hay nación. Y los haberes no son "por sí", sino que valen en relación con los haberes de otras naciones. No hay ser humano sin "haber", sin posesión, sin posibilidad real de libre posesión, uso y goce. Ahora, los minúsculos Estados (en sentido de poder, no de extensión) de América Latina necesitan trascenderse, procurar medios de subsistencia, de haber, a la altura de los tiempos (acumulación de capital, técnica, industria, dimensión de mercados, etc.). Por eso se habla de integración. Así resurgen hoy las tradiciones comunes, la cultura, la historia, valores y aún fracasos participados como unidad necesaria, como proyecto, pues todo es también poder. La cultura propia es *asimismo poder político*. De tal modo, esta gran nación incierta que somos, que podrá ser o no ser en la historia, una o varias, o transmutarse en otra, ser asimilada por "otra", o por una de ellas. El futuro no está decidido de antemano, y depende en parte de nuestras opciones.

Los pueblos diferenciados de América Latina deben trascender sus oposiciones estatales, para integrar la nación políticamente. Si no las trascienden, están condenados a la depen-

dencia o a la hegemonía, dentro de América Latina, del único Estado con condiciones de viabilidad que es Brasil. Es necesario entonces una perspectiva a la vez unificada y diferenciada de los pueblos y Estados de América Latina, en camino de su unificación, a través de la dialéctica amigo-enemigo. Y eso nos pone no sólo en la visión de los conflictos *intra-estatales de cada país, de sus clases, sino que también la necesidad de conocerlos en una totalización "geopolítica" de América Latina.*

Nación que se debate en los márgenes de las semicolonias y los parroquialismos anacrónicos, requiere ineludiblemente la profunda auto-conciencia de su pasado como pueblo. Si no, no hay auténtica lucha por la liberación nacional latinoamericana. Sólo simulacros y retórica. Los coloniales pierden la memoria. Como esa lucha por la liberación nacional es también redescubrir lo valioso que vive en nuestros pueblos, lleva desde este polo secular a preguntarnos necesariamente por la Iglesia Católica, ya que ella, de un modo u otro, circula por todas las venas de nuestros pueblos. Conocerla, significa conocernos en gran medida, nacionalmente. ¿Qué significa la Iglesia en nuestros Pueblos? ¿Qué papel juega en las oposiciones geopolíticas y en el proceso unificador? Distinta a la primera perspectiva eclesial, la perspectiva nacional es también legítima, y se anudan. Así novedad de la teología latinoamericana tiene a la vez un gran significado eclesial y nacional en la medida que asuma la dinámica de los polos en su unidad y diferencia.

CONCLUSION

La concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, que surgió a fines de los años 30 con los alemanes Koters y Koster y con el inglés Vonier, se difunde por los años 50 y logra su irrupción universal en el Concilio Vaticano II. Hemos visto sus vicisitudes pos-conciliares, en la Iglesia-Comunidad y en las teologías de la secularización. Y cómo desde América Latina comienza ahora a tomar una nueva consistencia, más histórica, más concreta. Se convierte a "pueblo" en la idea mediadora por excelencia entre Iglesia y naciones, y esto nos lleva a la interpenetración necesaria de los contrarios, a la comunicación indisoluble de los opuestos. Sólo así puede establecerse un "círculo de la interpretación" apto para el análisis unitario de la historia universal, y por ende de nuestra propia contemporaneidad, sin incurrir en yuxtaposiciones o separaciones no justificadas. La unidad de los opuestos está desde el

principio, o no lo encontramos nunca más. Si partimos de una concepción de la Iglesia "separada", entonces la Iglesia en la interpretación histórica concreta, caerá siempre como "agregación".

La historia universal es historia de los pueblos, de los Estados, de la Iglesia, pueblo de Dios, habitante sólo en la interioridad de los primeros, penetrándolos inevitablemente en su propia secularidad, y penetrada recíprocamente por esta, pero bajo modos diversos. El "círculo de la interpretación" nos da el punto de partida necesario para cualquier análisis histórico concreto. Hemos mencionado, como base, pero sin desarrollarla expresamente, la dialéctica tomista de los opuestos que conforman la realidad, en nuestro concepto mucho más rica que la dialéctica hegeliana o marxista.

Podría objetarse que la Iglesia como Pueblo de Dios, es sólo un abordaje posible, pues la Iglesia tiene otros nombres (Cuerpo de Cristo, Esposa, Madre, etc.). Sin embargo, no es así. La idea de pueblo es de suyo compleja, como hemos visto asumiendo la dialéctica primaria de Fessard, donde pueblo implica de suyo esposales, paternidad, maternidad, filiación y fraternidad. Y nos parece que *todos los nombres de la Iglesia son unificados en Pueblo de Dios, a la vez que precisan al Pueblo de Dios, de modo que se justifique la diferencia entre Israel y la Iglesia*. Sólo la Iglesia contiene la perfección arquetípica de lo que es el Pueblo. No entramos aquí en su fundamento Trinitario y mariano. Basta con indicar la dirección de nuestro pensamiento.

En los últimos años, en la Iglesia, la historia más tangible y atendida es la de Israel. Y es lógico, pues Israel está en el centro de la historia y el Nuevo Testamento ya es el comienzo del Nuevo Israel Universal la Iglesia. Pero de hecho Israel ha devorado todo el sentido histórico de Pueblo. Parece como que en seguida, con un salto acrobático por encima de dos mil años de historia, se aterrizara en nuestra actualidad. Tal aterrizaje, con semejante salto, es *periodístico, pero no histórico*. No puede omitir sin degradarse la historia de la Iglesia (y de los pueblos y Estados) hasta nuestra actualidad. Faltan las *mediaciones* que evitan el impresionismo periodístico del hoy, pues sólo con tales mediaciones hay "conciencia histórica". La historia bíblica es el centro de la historia, pero no es toda la historia, no es toda la historia universal, ni de la Iglesia, ni de América Latina. Esta falla está en la raíz del amenguamiento de la idea de Pueblo de Dios, en sentido histórico concreto. No es posible ligar Biblia y actualidad, sin Iglesia y sin nacimientos, que es el pecado de todo "fundamentalismo", donde la

historia bíblica se vuelve contra la historia, se hace el reino de la anti-historia del Libro sin Iglesia. En el principio está la Iglesia, no el Libro. Esta falla nos ha hecho incurrir en el empobrecimiento de la idea Iglesia-Comunidad o en la teología de la secularización. Se ha logrado, cierto, un sentido de "participación" institucional más democrática, que era indispensable. Pero no se ha calado profundo. La Iglesia es el Pueblo de Dios visible, histórico, que supera la abstracción del visibilismo ahistórico de la Iglesia-institución y el espiritualismo ahistórico de la Iglesia-Comunidad.

En ese punto de superación estamos ahora en América Latina. La necesidad de penetrar en la historia de América Latina y de su Iglesia, nos conduce a reponer a la Iglesia como Pueblo de Dios en una lógica a la vez más sistemática y más histórica en el "círculo de la interpretación" de los opuestos. Aquí, sólo hemos apuntado hacia las bases de esa nueva dinámica comprensiva, que exige mayores desarrollos. La perspectiva expuesta requiere, necesariamente, ser completada con la perspectiva sobre Iglesia y Estado, a que nos referimos anteriormente. Y de tal modo, proponemos un camino para nuestra auto-comprensión eclesial latinoamericana, que sería un nuevo paso para la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios en la historia.

COMPRESION TEOLOGICA DE LA HISTORIA Y COMPROMISO CRISTIANO

P. CARLOS BRAVO. S. J.

I

1. El problema de la función de la historia y de la concepción teológica de la misma en su relación con el origen, contenido y exigencias de la fe cristiana, es un problema central, no sólo para el exegeta sino para el teólogo en general. Se trata de precisar como una fe, que es evaluación de una experiencia, adquiere su validez en la realización de la historia como lugar en que se juega el destino del hombre.

2. La Biblia no es un documento histórico en el sentido técnico; es decir, cronísticamente informativo. La historia no puede reconstruirse a partir de la Biblia sino la Biblia a partir de su inserción en una historia que ella *interpreta* y le permite llegar a una dimensión *metahistórica*: la percepción de su significado salvífico. No se salva el que vio morir a Jesús, sino el que "cree que fue entregado por nuestros pecados y murió para nuestra justificación", Rm 4,25. No creemos que Jesús nació, vivió y murió sino en el Jesús que nació, vivió y murió para resucitar. La fe no cae sobre la factualidad. S. J. lo dice Jn 20.30. El objeto esencial de la fe es la filiación divina de Jesús como comunicación de Dios al hombre: esa es la vida eterna.

Ver no es constitutivo de creer como tampoco lo son los testimonios de los que han creído ni los elementos que son signos para la fe. La existencia de ninguna condición creada puede ser objeto de nuestra fe, ni afirmarse en nombre de ella. El sentido no existe sin derecho exterior, ni puede ser reconocido sin él, pero se supera una vez que se experimenta e interpreta.

3. Los símbolos en que se expresa la fe no se presentan como representativos, sino tan sólo indicativos de un sentido nuevo que se apoya en una constancia referencia a la expe-

riencia del hombre. Las claves de la comprensión del símbolo no se ofrecen a la razón primordialmente sino a la experiencia vital de donde derivan.

La interpretación debe ser consciente de la solución de continuidad entre los dos niveles simbólicos: lo mismo que el primero está cerrado sin una cierta experiencia de la vida, el segundo es inaccesible sin una cierta experiencia de fe. El primer simbolismo está abierto al historiador, el segundo al teólogo como hombre de fe. La historia Bíblica no tiene sentido sino como certificación del símbolo, raíz efectiva de la significación de fe del símbolo (Manigne).

Ante una visión positivista de la historia, precisamente lo que es significativo en la historia Bíblica, carece de valor: la fe de Israel en el poder salvífico de Yahvé, la fe cristiana en la dimensión divina de Jesús.

4. Un acontecimiento se hace significativamente salvífico por el hecho de que la historia ha sido vivida y contemplada, en reflexión retrospectiva, en su relación con Dios presente y actuante. Esta interpretación depende de testigos peculiares: Abraham, Moisés, Isaías, Jeremías, Jesús mismo, Pablo, los evangelistas, por nombrar algunos.

5. En un lapso relativamente corto y en un espacio reducido quedaron incluidos los acontecimientos fundamentales que comunican su sentido a toda la historia humana. Jesús es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn). Solamente desde esta perspectiva se puede interpretar en su dimensión salvífica, la historia de todos los pueblos. Esta no es una afirmación histórica, ni filosófica, sino teológica.

6. A la absoluta unicidad de Dios corresponde la radicalidad de la historia salvífica, que al descubrir una nueva dimensión, se convierte en interpelación total al hombre en todos los ámbitos de su existencia, en su pensar, en su actuar, en su vida religiosa, ética, social, política. Quitaría su sentido a la fe el pretender encerrarla en un conjunto de verdades eternas. La fe debe informar toda decisión del hombre hasta sus últimas consecuencias.

7. La fe Bíblica es histórica en un doble sentido: se refiere al actuar histórico de Dios y en él se funda, y es fe que pone en contacto actual e histórico al hombre con Dios. Por eso la verdad de Dios puede convertirse con su fidelidad y en el Nuevo Testamento se expresa como "gracia y verdad que se hacen acontecimiento en Cristo Jesús" Jn 1,17. En Jesús se ma-

nifiestan la verdad y fidelidad de Dios como amor radical hasta la muerte y a través de ella hasta la vida eterna de la resurrección. Por ello la revelación neotestamentaria en la culminación de la revelación de la historia salvífica.

8. Nuestro acceso a la historia salvífica se realiza por medio de la Iglesia que nos pone en contacto con la escritura. Por escritura entendemos tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento en su unidad, sus diferencias y sus mutuas relaciones, consideramos el Antiguo Testamento como un contexto de revelación histórica, autónomo, de valor propio e independiente, literariamente circunscrito y que abre un gran interrogante ante el destino histórico de Israel. En contraposición el Nuevo Testamento presenta una novedad radical imprevisible y que se refiere permanentemente al Antiguo como marco de interpretación de los nuevos acontecimientos fundamentales centrados en la persona de Jesús. Categorías como promesa, alianza, ley, tipo y figura, etc., hacen del Antiguo Testamento el medio privilegiado e insustituible para la inteligencia del Misterio de Cristo.

Esta relación inversa del Nuevo hacia el Antiguo, puede calificarse como "tipismo", contrapuesto a "tipología" que supone la relación inversa y hace de los hagiógrafos y más en particular de los profetas de Israel vaticinadores, y de la profecía una predicción del futuro. Por eso dice con toda razón N. Lohlink: "La soteriología cristiana está ligada a una imagen muy concreta de Jesús de Nazaret, que no puede encontrarse en el Antiguo Testamento. A partir del objeto mismo, se llegaría tan solo a los textos llamados mesiánicos, los cuales al someterlo a una seria investigación conducen sólo a una interrogación que permanece abierta. La soteriología del Antiguo Testamento hay que tomarla en un nivel más abstracto: las afirmaciones soteriológicas contienen el paso de una situación de desastre al de salvación por acción divina no humana, e ignoran la exigencia de un mediador humano".

PROBLEMAS QUE PLANTEA A LA FE CRISTIANA EL SENTIDO DE LA HISTORIA

1. El Logos de la fe cristiana al hacerse hombre, se hizo historia en el sentido bíblico. Si este Logos es comprendido como Logos de Dios, se desprende que se ha hecho señor de la historia como realidad inteligible. Esta apropiación no es real, si en cierta manera el fin y por consiguiente la unidad de la historia no está ya presente, no es actual en El. Una simple sucesión de acontecimientos no puede considerarse como unidad y por consiguiente carece de sentido. Unidad y sentido son conceptos complementarios.

La unidad de la historia se funda en el cristianismo en la estructura escatológica de la fe, dado que esta aparece en la predicación de Jesús como la revelación definitiva de Dios.

2. Sin embargo, actualmente aparece como si toda reflexión sobre la historia llevara tan solo a hacernos descubrir la ineludible incertidumbre de nuestra existencia. (Krügger). Por eso podemos preguntarnos qué concepción de unidad y de sentido de la historia se presupone, cuando el historiador y el filósofo se declaran incapaces de encontrar una respuesta satisfactoria.

Al examinar de cerca los planteamientos presentados, aparece manifiestamente que no solamente se ha secularizado la escatología, sino que con esta secularización se ha introducido una decisiva modificación en el contenido. Simplificando un poco podemos decir que la realización escatológica se ha ido transformando en una fe optimista, en una creciente felicidad especulativa y práctica de la humanidad, dependiente no ya de una eficacia metahistórica imprevisible, sino de la concepción de un progreso impulsado por la ciencia, ligado a la prosperidad económica y a una situación de justicia entre los hombres.

La escatología fue sustituida por una fe optimista. La distancia que nos separa de una concepción de escatología, auténticamente bíblica, es patente. Escatología y unidad de la historia, entendidas escatológicamente, no significa previsión del contenido interno, profética, proyectiva de una realización plena (autocomprensión de fe) que permite captar desde ella el imperativo, la exigencia del presente.

El hecho de que el concepto de progreso, que como tal se refiere a la previsión racional de la continuidad de procesos en determinados sectores, se haya incorporado al marco de la escatología, trae como consecuencia el que a un principio particular se le atribuya alcance universal, de totalidad, con lo cual se transpone el límite de su racionalidad.

La escatología implica ante todo la tarea de vivir y actuar de tal manera hacia un futuro, que sea un auténtico y responsable compromiso, en la fe y la esperanza, con esa historia que es su unidad, está dirigida hacia ese futuro. Fe en el futuro y cambio del presente se condicionan mutuamente.

La concepción bíblica escatológica de la historia, la deja siempre abierta en su concreción, no permite de manera alguna el preverla o anticiparla teleológicamente; no ofrece una visión teórica del futuro, ni abre una posibilidad para una conciliación especulativa definitiva, ni pretende resolver un problema de teodicea. El sentido no puede suprimir el fracaso teórica y especulativamente.

En esta concepción de historia, la esperanza se percibe como una permanente autoidentificación del hombre, dirigido hacia el futuro y Dios aparece como el futuro absoluto del hombre, como el poder que mantiene siempre abierto el presente y lo somete a crítica. Plantea ante todo una tarea, un compromiso, una orientación, un criterio en permanente confrontación.

3. La teología abarca el proyecto de Dios realizado sólo por El, según el Antiguo y Nuevo Testamento. La reflexión teológica sobre la historia no desemboca en una teoría de la historia, ni siquiera en la historia salvífica universal que pueda garantizar, tampoco puede producir un programa determinado para una praxis concreta. Esta inteligencia teológica de la historia no es inmediatamente práctica y no tiene por qué serlo. Su estructura, como reflexión, no puede ser sino la de un pensamiento mediador. Esta conciencia de mediación le quita la pseudo-evidencia del dato inmediato, abre críticamente la posibilidad de cambios y no se agota en una determinada praxis.

Este tipo de pensamiento o criterio precisamente porque no puede ser aplicado inmediatamente, resiste a toda claudicación. Dice Adorno: "En él, el momento utópico es tanto más fuerte, cuanto menos se deja objetivar en una utopía o bloquear su realización. El pensamiento abierto se supera siempre a sí mismo". Este pensamiento resiste a la ideologización y se hace crítico de toda ideología y de las que van naciendo como expresión circunstancial de él, es decir, de los diversos sistemas teológicos.

4. Este pensamiento abierto, que es la teología como reflexión sobre la historia, para no quedarse en un monólogo infructuoso, debe estar en comunicación permanente con todos los ámbitos de las ciencias orientadas hacia la emancipación y promoción del hombre. Esta cooperación debe entenderse dialécticamente, en cuanto que cada disciplina se desarrolla de acuerdo con su propia metodología. Solamente en una investigación interdisciplinaria puede la teología hacer efectiva su exigencia y ser históricamente significativa.

Esto implica una relación entre antropología, sociología, etc., y teología a partir de la realidad actual y de la inteligencia de la historia, para que la historia siga siendo histórica, es decir, permanezca abierta, al igual que el hombre no puede seguir siendo auténticamente hombre, sino es la posibilidad siempre abierta de un ser que jamás es definitivamente definible.

5. La escatología así entendida, no es una parte de la dogmática sino una exigencia metódica del procedimiento hermenéutico, exigencia que ejerce un flujo determinante sobre todo el contenido de la dogmática.

6. Por lo dicho anteriormente se comprende la dificultad que puede designarse como crisis de la identidad de la teología, si se pretende comenzar por el análisis de los fenómenos, se plantea el problema de cual puede ser el aporte de la teología en tal análisis; si por el contrario, se parte de afirmaciones estrictamente teológicas, estas no pueden ir más allá de lo general, de un imperativo de liberación que no puede traducirse en un programa concreto; si la teología trata de identificar los dos tipos de afirmación se cae en el riesgo de fundamentalismo y de una interpretación categorial del reino de Dios.

La reserva escatológica, como el principio de la negación que procede de ella, hay que pensarlo de tal manera que el hombre tiene que asumir la responsabilidad de sus decisiones en la fe y no puede trasponerla a la acción de Dios en la historia como identificable categorialmente. Toda situación de conflicto es ambivalente y no excluye la posibilidad de diversas soluciones. El factor de incertidumbre que permanece a través de los análisis y esquematización de diversas posibilidades, no puede ser eliminada acudiendo a la fe o a la teología, sino se quiere hacer de la fe un factor de escape en la acción socio-política, con lo cual dejaría de ser un motor permanente de la historia de liberación y emancipación

del hombre. La argumentación teológica no puede servir de sustituto a la carencia de un análisis objetivo, crítico y racional.

El criterio de fe, es un principio, no es objeto y por consiguiente no puede ser objetivado en un proceso salvífico concreto.

7. La teología, dado que no es programática, para ser válida, debe encarnarse permanentemente en un proyecto pero ninguna de sus encarnaciones, ni siquiera las de la primera generación cristiana, son por ese solo hecho, obligatorias. Si se empleara un criterio coherente interno deberían aceptarse todas sus formas de concreción, sin discriminación. Esto llevaría en el Antiguo Testamento a un tipo de culto y de pureza legal, etc. y en el Nuevo Testamento a un estatuto peculiar de la mujer la aceptación de la esclavitud, etc. Toda encarnación es proyecto humano que debe ser asumido responsablemente y está sujeto a las vicisitudes de la historia.

La teología cristiana con subtítulos, que se refieren a realizaciones concretas abre el campo del equívoco al pretender invocar la fe directamente en apoyo de una opción humana. Se trataría más bien de una reflexión cristiana, sobre la liberación, sobre la revolución, sobre el desarrollo, sobre las realidades terrestres, etc.

COMPROMISO CRISTIANO EN LOS CONFLICTOS SOCIALES EN AMERICA LATINA

—Bosquejo de teología sistemática—

P. JAVIER LOZANO BARRAGAN

SUMARIO:

1. *Limitación del tema.*
 - 1.1. Compromiso cristiano: tema directo.
 - 1.2. Teología sistemática: Práctica y Palabra de Dios.
 - 1.3. Función del estudio: inicio del intercambio.
2. *Punto de partida.*
 - 2.1. *El compromiso cristiano: diversas vivencias del compromiso.*
 - 2.2. *Expresión latinoamericana del compromiso: amor afectivo al prójimo desde la miseria situacional. Conflicto en la concepción liberal, análisis marxista y análisis cultural.*
 - 2.3. *Expresión dentro del análisis marxista: teoría de la dependencia; condenación del Capitalismo; adhesión al Socialismo; opción de clase por el proletariado y lucha de clases.*
 - 2.4. *Expresión dentro de un análisis más amplio: complementación de la teoría de la dependencia; condenación del Capitalismo; apertura a una búsqueda de modelo social no necesariamente marxista socialista; aunque no excluya la socialización; negociación dentro del conflicto y no lucha de clases.*
 - 2.5. *Bloqueo para el Diálogo: Símil a las discusiones teológicas antiguas: opresores capitalistas — ingenuos marxistas. Radicalismo.*

- 2.6. *Posibilidad de diálogo: Punto común de partida en la reflexión teológica: la Palabra de Dios en la praxis cristiana cuyo criterio hermenéutico es el sentido orgánico de la fe del pueblo de Dios. Sentido de la S. Escritura y el Magisterio.*
3. *Algunos rasgos del compromiso cristiano en la S. Escritura leída en la Iglesia.*
- 3.1. *Sagrada Escritura: Alianza, Vocación: Compromiso.*
- 3.1.1. *Alianza: A. T.: Sinaí y Código Sacerdotal: Relación fundamental divina con el pueblo; Gracia y Obligación; Profetas de la cautividad: Nueva Alianza. N. T.: Pascua de Cristo, Última Cena; separación de la antigua alianza: Pablo y Hebreos.*
- 3.1.2. *Vocación: A. T.: "Ser" dinámico y libre. "Con" fuerza divina; "Para", servicio comunitario. N. T.: Intensificación vocacional en la llamada apostólica.*
- 3.2. *Leída en la Iglesia:*
- 3.2.1. *C. Vat. II Lumen Gentium: Misterio de la Iglesia: llamada del Padre, en el Hijo, por el Amor del Espíritu. Pueblo de Dios: Sacerdocio cristiano, triple ejercicio.*
- 3.2.2. *Medellín: Conversión — Pobreza — Compromisos consecuentes sociales, familiares, evangelizadores, estructurales.*
- 3.2.3. *Paulo VI: Discurso Sínodo: compromiso: Trinidad, Redención Pascual; Discurso Celam: Conversión, no caer en ideologías anticristianas.*
- 3.2.4. *Declaración final de los PP. Sinodales: Iglesia que libera en la pobreza, contra las consecuencias sociales del pecado; evitar desviaciones en intentos liberativos, trascendencia límites político-sociales.*
4. *Reflexiones sistemáticas.*
- Hipótesis operativa para el compromiso cristiano: A la luz de la Palabra de Dios, tal como nos la presenta la S. Escritura leída en la Iglesia, el compromiso cristiano es un compromiso Redentivo, conflictivo en sí mismo, dialéctico, de acuerdo a una triple dialéctica, a saber, la dialéctica trinitaria, la dialéctica encarnacionista y la dialéctica sacramental.*
- 4.1. *Dialéctica trinitaria: El "ser" divino del compromiso.*

- 4.1.1. *En Dios: Conflicto de la vida divina entre la individualidad y la comunidad que conduce a la unidad en una tensión dinámica vital.*
- 4.1.2. *En el hombre: Raíz de la historia humana, el conflicto entre individuo y comunidad histórica como satisfactores.*
- 4.1.3. *Originalidad cristiana: Construcción de una unidad orgánica y dinámica, paradójicamente conflictiva.*
- 4.2. *Dialéctica Encarnacionista: El "Con" divino del compromiso.*
- 4.2.1. *En Cristo: Presencia histórica de Dios Trino — Compromiso radical en la muerte y resurrección.*
- 4.2.2. *Compromiso cristiano: El proyecto vital humano; el proyecto de Cristo. Totalidad — Nueva perspectiva de satisfactores.*
- 4.2.3. *Conversión, Compromiso al cambio radical: dimensión total pluridimensional del cambio.*
- 4.2.4. *Gratuidad de la liberación: Libera la Alianza, no el compromiso — muerte y resurrección.*
- 4.3. *Dialéctica Sacramental: El "Para" Redentivo del compromiso.*
- 4.3.1. *Historicidad del compromiso: Incorporación a Cristo en el sacerdocio de los fieles.*
- 4.3.2. *Cauce sacramental: Actualización de la Pascua redentora. La Eucaristía simboliza porque realiza la liberación. Se rompe la cadena de opresión por el Sacramento de la Reconciliación.*
- 4.3.3. *Cauce gnoseológico: Transparencia de Cristo liberador desde la Eucaristía, en el cristiano, gracias a la fuerza del Espíritu Santo: Sentido de la Fe del pueblo de Dios. Teología y Fe.*
- 4.3.4. *Cauce carismático: Contra la uniformidad, el compromiso variado carismático, fundamento del diálogo; que protege contra mediaciones simplistas de dicho compromiso. Los carismas llevan a la unidad en su diversidad, dando así el sentido del diálogo y del conflicto.*

CONCLUSION:

El eje del compromiso cristiano en la historia y de la historia misma, es el amor "dialéctico" de Dios; amor trinitario encarnacionista, sacramental.

REFLEXIONES TEOLOGICAS

1. Limitación del tema.

1.1. Compromiso cristiano.

Un tema tan complejo como el que ahora tratamos de desarrollar, exige limitarse desde el inicio de su estudio; puede ponerse en él el acento en conflictos, o bien en compromisos; las diversas perspectivas que se elijan darán una presentación distinta del mismo tema; ante esta disyuntiva me pareció más conveniente elegir el tema del compromiso cristiano y tratar de hacer sobre él algunas reflexiones teológicas. El tema conflictos también se tocará, pero indirectamente, ya que por otra parte se encuentra ligado con el tema del compromiso cristiano. Influye en mi elección el que hasta ahora se haya hablado ya en nuestro encuentro acerca de los conflictos, y que el tema del compromiso cristiano sea un tema más adecuadamente tratable por la Teología. El tema conflicto social en América Latina exige también ser tratado en Teología, pero siempre y cuando se presente en conexión con el compromiso cristiano.

1.2. Teología sistemática.

Así, trataré el hilvanar unas cuantas; ideas en Teología a propósito del compromiso cristiano; el aspecto teológico que elijo es el sistemático: trataré de reflexionar sobre dicho compromiso de acuerdo a su práctica concreta que se vive en nuestra realidad latinoamericana, teniendo como criterio para interpretarlo a la S. Escritura leída en la Iglesia.

1.3. Función del presente estudio.

A propósito de límites, no pretendo presentar aquí una disertación acabada sobre el tema; lo que pretendo es única-

mente indicar algunas pautas para favorecer un intercambio que nos enriquezca en un asunto tan amplio e importante como el que tratamos; pautas quizá conflictivas, seguramente conflictivas ya en sí mismas, pero que podrán ser como un motor de arranque en nuestras futuras discusiones; o al menos, afirmativa o negativamente, dialécticamente, un punto de partida. Es la apertura, la dimensión comunitaria de la "fides quaerens intellectum", la que me da confianza para presentar este estudio con el ánimo de encontrar cada vez más profundamente el sentido y la praxis conjunta de nuestro compromiso cristiano, razón de ser de este Encuentro.

2. Punto de partida de la reflexión teológica.

2.1. El compromiso cristiano.

Es comúnmente aceptado el "locus Theologicus" de la praxis, del acontecimiento, y la praxis es nuestro punto de partida; esta praxis del compromiso cristiano tal y como se vive en nuestra América Latina y tal como es interpretado por nuestros hermanos cristianos. Este compromiso se vive por cada quien de una o de otra manera, periférica o profundamente, es la misma vida cristiana; nuestro Continente se llama católico y de alguna manera vive este compromiso; o como un mero nombre, y entonces "vive", así, entre comillas, un compromiso meramente de asignación en el libro parroquial de bautizados y respuesta positiva a la encuesta sobre la religión que profesa; o bien, lo vive a través de su "dimensión religiosa privada" en un "Catolicismo liberal"; o bien, en el rito y la ceremonia de su religiosidad popular; o en la hermandad, en la solidaridad, en la interpelación de los hermanos más pobres, etc. Hay muchas y muy variadas expresiones de este compromiso; la religiosidad popular nos pudiera decir mucho al respecto ahora que llegamos a un momento en la historia del Cristianismo en nuestra América Latina, en el que la vivencia de nuestro compromiso se hace en sí misma más conflictiva; no porque antes haya sido totalmente pacífica, basta recordar v.gr.: el significado hondo de la lucha armada cristera en México; sino porque ahora se ha presentado en una perspectiva que brota específicamente de estos conflictos sociales en América Latina, de los que se ha venido hablando.

2.2. *Expresión latinoamericana del compromiso cristiano.*

Una manera bastante común ahora de expresar el conflicto en la vivencia y expresión de esta vivencia del compromiso cristiano, podría ser como sigue:

No cabe duda que el compromiso cristiano, significa e implica esencialmente, para ser tal, el amor al prójimo; pero un verdadero amor al prójimo significa eficacia; el que cada quien se comprometa cristianamente a hacer todo lo posible por realizar su bien; si el prójimo se encuentra en situaciones deshumanizantes, en situaciones de miseria y de injusticias, pues el compromiso cristiano significará el comprometerse con el prójimo para sacarlo de la manera más eficaz de esa situación de miseria y de injusticia. Y si el prójimo no es tal solamente como este individuo, sino como individuo y como comunidad, entonces querría decir que el compromiso cristiano significaría el luchar individual y comunitariamente por el bienestar de los hermanos con todo lo que ello exija, v.gr.: lucha política, cambio de estructuras, etc.

El abstracto de la idea anterior, la condicionalidad de la misma se quita viendo la realidad que es América Latina: un Continente lleno de miseria y lleno de condiciones infrahumanas para nuestra gente; es lógico entonces que el compromiso cristiano exija una acción decidida por la liberación, por luchar de la mejor manera para amar efectivamente al prójimo en esta situación en la que nos encontramos.

Posiblemente hasta este punto de la expresión del compromiso haya pocos cristianos que se resistan a tomar una posición efectiva; aunque no podemos negar que los haya para quienes esta patencia esté vedada por sus propios condicionamientos, su inadecuada evangelización, o bien, por sus concepciones demasiado individualistas del compromiso cristiano; y entonces, para ellos empieza ya aquí un conflicto, tanto en la vivencia, como en la expresión del Mensaje de dicho compromiso.

En efecto, hay algunos cristianos para los cuales, esencialmente la mediación debe recurrir al análisis marxista de la situación latinoamericana y así tomar las providencias a seguirse en la efectividad del amor cristiano; y hay otros cristianos para quienes la mediación no debe recurrir, por lo menos adecuadamente, al análisis marxista, sino por otros criterios tomados de un análisis cultural más amplio, hacer en América Latina el amor al prójimo.

2.3. *Expresión dentro del análisis marxista.*

Para los que eligen el análisis marxista, parece que son esenciales en sus mediaciones los siguientes pasos:

Primero: la teoría de la dependencia: la situación latinoamericana de miseria, deshumanización y carencia, es una esclavitud, donde el amo son los países llamados del primer mundo, potencias imperialistas cuya riqueza es nuestra hambre.

Segundo: consecuentemente a este imperio, no es el país en cuanto tal el causante de nuestra esclavitud, sino el país imperial, que es tal debido a la práctica de las doctrinas del Capitalismo Liberal, tanto dentro de sus propios límites geográficos, como por medio de sus gerentes "herodianos", burgueses, capitalistas existentes entre nosotros latinoamericanos.

Tercero: la única eficacia, la única opción concreta y real por el momento, que organizadamente puede efectuarse y puede enfrentarse y dar una sociedad alternativa a la sociedad capitalista deshumanizante en la que vivimos es la opción Socialista Marxista; se exige así que América Latina se adhiera al Socialismo Marxista. Y

Cuarto: como esta adhesión significará la socialización de todos los medios de producción colectiva que ahora se encuentran en propiedad privada, entonces, esto significará la lucha de clases: dado que los burgueses capitalistas no se quedarán mano sobre mano al ser atacados en sus intereses antagónicos a la clase desheredada; esta lucha de clases tendrá que extenderse tanto a nivel nacional y regional como a nivel mundial, puesto que en último término el Imperio no se liquida terminando con los capitalistas del propio país, o incluso de la región.

El compromiso cristiano pues, en la práctica, conllevará la aceptación del análisis de nuestra miseria con la teoría de la dependencia, el rechazo del Capitalismo, la adhesión al Socialismo Marxista, el compromiso real en la lucha de clases. Todo lo anterior supone hacer una opción de clase, identificarse con el proletariado, y así comprometerse en la lucha de clases en todos sus niveles, de acuerdo a tácticas apropiadas.

2.4. *Expresión, dentro de un análisis más amplio.*

Para otros cristianos, el análisis marxista es inadecuado para expresar el compromiso cristiano, y proponen otros cau-

ces, sin desdeñar por ello, algunos de los elementos del análisis anterior.

Así, son conscientes de que la teoría de la dependencia explica muchos factores que significan la realidad concreta actual que vivimos en América Latina, muchos y muy importantes factores pero son conscientes también de que esta teoría es inadecuada, que no explica completa ni fundamentalmente la realidad que vivimos, que además del factor económico, existe un sinnúmero de factores que causan nuestra miseria y que no es sólo la dependencia económica ni fundamentalmente quizá, la que cause nuestra esclavitud. Están de acuerdo en rechazar al Capitalismo como sistema alienante; sin embargo, no exigen como compromiso cristiano el que el latinoamericano se adhiera al Socialismo como único sistema por el momento que pudiera hacer efectivo el amor al prójimo; por tanto, no coinciden en la aceptación del compromiso de la lucha de clases, por lo menos en el sentido entendido en el Materialismo histórico, de acuerdo a la segunda ley del Materialismo dialéctico. Sin solamente dar principios vagos sobre el amor cristiano, que se pudiera aplicar en nuestra situación urgente, se comprometen en la práctica en la investigación de una búsqueda seria aunque provisoria de un modelo de sociedad, quizá fruto de una negociación de mediaciones; como sociedad que no espera la sociedad sin clases, sino la sociedad en perenne conflicto, pero en la que la negociación entre los conflictos siempre existentes y ahora existentes, propicien las circunstancias para que el hombre, individuo y comunidad, pueda vivir de una manera más humana.

2.5. *Bloqueos para el diálogo.*

Posiblemente, como la opción socialista es radical, entonces ahora el conflicto dentro del compromiso cristiano se presente también como conflicto radical; antiguamente los teólogos que pretendían explicar la vida divina en el hombre al hablar de las cuestiones de la gracia y su libertad, llegaban a opiniones en las cuales se empeñaban unos y otros, y el recurso que les quedaba era por desgracia el tildar unos a otros de herejes; ahora posiblemente no interesa mucho esta denominación, pero hay varias que la sustituyen: los que han optado por la posición socialista, posiblemente podrán tachar a los que se deciden por la posición no socialista, de burgueses que hacen el juego a las potencias capitalistas y a los regímenes militares que las sostienen, de acomodarse cómodamente en una tercera posición: "el tercer hombre" para salva-

guardar sus intereses y los de su clase opresora, ya que detrás de cada opción hay siempre una opción de clase; de quienes consciente o inconscientemente hacen el juego a la opresión y así dan una Iglesia neutra, inofensiva y escéptica frente al problema candente de la miseria, la opresión y la esclavitud, o bien, positivamente aliada con los opresores; aliados con el Imperio, etc.

Por otra parte, quienes participan de la segunda opción tildan a los primeros como marxistas, juzgan que es un simplismo al separar el análisis marxista del sistema mismo marxista, que el análisis es una expresión no ya de la realidad misma sino de un prejuicio existente que es el punto de partida de todo el sistema marxista: la economía como último elemento constitutivo; juzgan también que esta posición es opción ideológica peyorativa, al servicio de otros intereses, para forjar nuevos grupos minoritarios que consigan el poder, a su vez apoyados por fuerzas militares; en total, una nueva y más rígida opresión que la que querían remediar.

En fin, el conflicto parece que se intensifica, y lo peor del caso es llegar a radicalidades. Se llegaría a estas radicalidades o radicalidad única, cuando se simplificaran las cosas pensando que la alternativa fuera simplemente entre negro y blanco. Si estas interpretaciones del hecho cristiano se radicalizaran de esta manera, y su conflicto fuese contradictorio absolutamente, ya no habría nada que hacer; y un Encuentro como el presente, en verdad que saldría sobrando, pues cada quien pretendería tener la verdad y sin concesiones para ningún lado; no podría hablarse en absoluto de poner en común los puntos de vista, ni mucho menos de diálogo, desconfiando o rechazando incluso la misma palabra diálogo como sospechosa de traición a la causa del pobre.

2.6. *Posibilidad de diálogo.*

Pero si no se trata de llegar a posiciones extremistas y se abre en nuestro Encuentro la posibilidad de dialogar, entonces nuestro Encuentro será fructuoso, como pienso que lo será, y en este caso, como primera providencia se exigirá encontrar un punto en común desde el cual se pueda partir y sobre el que nos podamos fundar para proceder a este intercambio. Este punto en común, en nuestro caso, deberá de ser la misma Fe, la misma Palabra de Dios en la que todos nos fundamos para hacer Teología; pero ¿dónde se encuentra la Palabra de Dios?; ya habíamos dicho anteriormente que la

praxis es un lugar teológico, pero como hemos visto, en desenraizamiento de la Palabra de Dios en esta praxis aparece muy difícil; ya que existen conflictos muy serios en su interpretación que oponen a veces totalmente sus significados.

El problema, pues, ahora, como primera exigencia, se desplaza a la Hermenéutica: ¿Cuál es el criterio para conocer la Palabra de Dios que se localiza en la praxis cristiana concreta que estamos viviendo en América Latina?; ¿de dónde, pues, epistemológicamente, debemos partir para hacer Teología, y para ver si es posible tender un puente o al menos llegar a una comprensión entre un modo y otro de concebir la Palabra de Dios y concebirla prácticamente en la acción urgente latinoamericana?

La respuesta tendrá que venir de la "norma normans" de toda teología: La Sagrada Escritura leída en la Iglesia. Posiblemente no sea necesario el demostrar que ésta es la última norma, y así, ahora bástenos referirnos a la expresión del compromiso cristiano tal como se ha expresado en la S. Escritura y se ha entendido y leído en la práctica histórica de la Iglesia.

A continuación brevemente menciono algunos rasgos de la significación de compromiso en la S. Escritura y la lectura de estos rasgos por el Magisterio eclesial. En un principio decía que mi estudio se centraría propiamente en la Teología sistemática, de manera que esta mención de teología positiva, será sólo una mención base, sobre la cual trabajaré un poco a fondo por el cauce de la Teología sistemática.

3. Algunos rasgos del compromiso cristiano en la S. Escritura leída en la Iglesia.

3.1. Sagrada Escritura.

Para hablar del compromiso cristiano en la S. Escritura pienso que los temas indicados sobre las que tuviéramos que hacer un intento de desglosamiento, fuera los de la Alianza, de la Vocación. Para comprender el compromiso cristiano desde la perspectiva de la Alianza, y de la Vocación habrá que recurrir al Antiguo Testamento, ya que la Alianza en el Nuevo, se entiende, como un cumplimiento y superación de lo que se reporta como tal en el Antiguo.

3.1.1. La Alianza.

Antiguo Testamento.

Esta realidad de Alianza, en el Antiguo Testamento, es la privilegiada para expresar las relaciones existentes entre Dios y su pueblo; —ésta es la concepción que distingue la idea que tiene Israel de su relación con Dios, de todas las concepciones naturalísticas y míticas de los pueblos circunstantes; sus demás expresiones, tomadas de la vida familiar, se entienden como explicaciones y realces de esta idea central.

En general, los rasgos sobresalientes de las alianzas de que nos habla el Antiguo Testamento, aparecen como una relación entre dos o varios por la cual se fundan entre ellos derechos y obligaciones sobre un trasfondo de amistad, fidelidad, y a veces, misericordia; no importa que la alianza se establezca entre desiguales, v.gr.: entre vencedor y vencido; en estos casos, el superior admite al inferior a una comunidad de vida con él.

Respecto a la Alianza divina, el Antiguo Testamento nos ofrece dos descripciones fundamentales: la Alianza del Sinaí que se expresa en el Exodo y que tiene como trasfondo la liberación de Egipto; y la Alianza de que habla el Código sacerdotal (P). En la primera descripción aparecen claramente los contractantes: Dios y el Pueblo; Dios, gratuitamente ha elegido a un pueblo entre los demás pueblos, y la razón de ser de esta elección es para liberarlo, para protegerlo y dirigirlo, para hacerlo su pueblo, concederle su intimidad, hacerlo su familia; por parte del pueblo, éste debe responder a la misericordia divina guardando los preceptos del Señor y siendo así fiel a la alianza; esta alianza fundamentalmente es la alianza del Sinaí, las demás alianzas, v.gr.: las que hace Dios con Josué o bien con David, son solamente recuerdos que renuevan la alianza antigua del Sinaí. (Cfr Ex 19-24; 25-40; Deut 6-7; 27-30). En cambio, en el Código sacerdotal, la Alianza viene más bien considerada como una acción meramente gratuita de parte de Dios, quien gratuitamente elige a un pueblo y gratuitamente lo salva; así aparecen v.gr.: las alianzas que Dios hace con Noé y con Abraham; no se exige en ellas ninguna obligación concreta de parte del hombre; aparece en ellas que se pide un rito determinado, un sacrificio, pero además de ello, no se expresan otras obligaciones por parte de aquel que es constituido por Dios como beneficiario de dicha alianza. (Cfr Gn 9, 9-17; 17, 1-22; Ex 6, 2-8; 19,6). En este segundo tipo de alianza, el problema gracia-obligación que aparecía claro en

la primera, no aparece nítido; se hace mayor hincapié en la gracia; en cambio, en la Alianza del Sinaí la obligación obtiene una situación bastante fuerte, como el punto de prueba de la fidelidad del hombre, y así, como la contrapartida a los beneficios que Dios dispensa en la Alianza, sin la cual dichos beneficios no tendrán lugar.

En los profetas de la cautividad es insistente la idea de que la Alianza del Sinaí se ha hecho ya inoperante por el incumplimiento de las obligaciones del pueblo, consecuentemente, dicha Alianza no existe más y es necesaria una nueva Alianza; de hecho, la anuncian, y ya ahora con una amplitud mayor que la primera, pues la extienden a nuevos pueblos y naciones; más aún, la anuncian para toda la gente; principalmente destacan el Deutero Isaiás y Jeremías. (Cfr Is 40-55; Jer 7-11; 31-32; Ez 16; 34; 36-37).

Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento es ya Cristo mismo la Alianza Nueva que se espera; El en Sí, en su persona y en su sacrificio; es una Alianza que Dios hace con toda la humanidad en su redención cruenta; este es el tema expresado fuertemente por la narración de la Cena, especialmente por Mateo y Marcos. En las epístolas paulinas, recurre fuertemente el tema con la idea de la suplantación de la antigua Alianza por la nueva, en Cristo; tema que en la carta a los hebreos es el central. (Cfr 3, 6-72; Act 3, 25; 7, 22; Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1. Cor 3, 6-18; Gal 4, 21-31; 3, 15-25; Hb 7-10; etc.).

Así, el compromiso cristiano deberá centrarse en el término obligación que brota de la nueva Alianza; ¿a qué se compromete el hombre que ha recibido la gratuita elección divina hacia la salvación. Antes de empezar a tratar el tema expresamente no estaría de más el volver a hacer notar cómo, aunque parezca difícil de comprender, el tema de la obligación, esto es, del compromiso, no aparece en el concepto de Alianza según el Código sacerdotal; y también que este tema de la Alianza es el tema central de acuerdo al cual se miden y describen las relaciones entre Dios y su pueblo (1).

Al hablar de esta obligación más en especial en la S. Escritura, de la obligación del hombre de aceptar el pacto

divino y comprometerse a guardar su parte, quizás el tema bíblico que más la explique es otro muy afín al de Alianza y que ciertamente nos aportará luz para comprender más ampliamente lo que signifique el compromiso cristiano en la S. Escritura: es el tema de la Vocación del hombre.

3.1.2. La Vocación en la S. Escritura.

En la S. Escritura encontramos siempre la vocación como ligada con la Alianza en una posición neta de fe a Dios que habla; la vocación aparece como una llamada que hace que el hombre empiece a existir, vocación para existir, o bien, para ser o hacer tal o cual cosa. Es interesante comprobar que el contenido del llamado de Dios frecuentemente se expresa por el símbolo del "nombre" recibido; esta vocación, además, progresivamente se diversifica, v.gr.: de un llamado a existir, pasa a una Alianza hacia un proyecto determinado, que culmina en el llamado a ser con Cristo.

Antiguo Testamento.

En el Antiguo Testamento, la primera idea que encontramos al respecto acerca de la vocación es la vocación como un llamado al ser, a la existencia: Dios llama a la existencia y el hombre es en sí mismo, en su vida, la respuesta a esta llamada (Cfr Ba 3, 33-36). Sin embargo, esta respuesta no es una respuesta estática, sino dinámica, forjable a través de la vida; así, por ejemplo, Dios pronuncia el nombre de este hombre a través de la vida; así en Apc 2, 17. En Gn 2, 23, Eva es llamada así por el hombre desde el momento de la culpa, pero no antes; Dios no le ha dado a Eva un nombre determinado, se lo ha dado al hombre, y con una connotación culpable; la idea subyacente es que no hay ningún fatalismo en la misión vocacional; la vocación es un llamado abierto a la existencia que se va realizando muy diversamente a través de la propia vida; consecuentemente, el hombre se compromete a vivir su propio destino, aún con faltas, esto es, las fallas que cada quien comete a propósito de la fidelidad a su propia vocación, no son fallas que anulen dicha vocación, así aparece en el caso de Adán, de Jacob, de Jeremías; en Babel y en las faltas en general (Cfr Fil 3, 5; Is 42, 18-19; Miq 7,16; Rom 4, 17).

Además, la vocación aparece también como un llamado a ser con Dios, como una Alianza donde se intensifica el con-

1 Cfr. LE DEUT, R. *La Alliance dans les Judaïsme*; Bibl. 45 (1964) 443-446; H. Gross, *Der Sinai-Bund als Lebensform der auserwählten Volkes im A. T.*; *Ekklesia* (1962) 1-16.

tenido de la respuesta. La vocación aparece más fuertemente como Alianza, y desde el punto de vista de Dios, como algo libre, concreto, personal, que se dirige a individuos en una comunidad sin separarlos de dicha comunidad y sin privilegios. (Cfr Det 8; 9; Jer 2, 2; Os 1; Jer 54; Sof 3, 14) dentro pues de una vocación colectiva como la de Abraham, Moisés, David; no cabe duda que este estar con Dios y estar con los hombres suscita muchas y grandes dificultades, v.gr.: Jer 20, 7-10. La respuesta del hombre a esta vocación que significa estar con Dios, lleva consigo no excepciones sino lucha: como en el caso de Abraham, de David, de Jeremías, de Israel; lleva consigo un compromiso que por otra parte, en cierta forma encierra el destino de Dios; v.gr.: Jer 15, 16; Ex 36, 20.

La vocación también aparece en tercer lugar, en los lugares citados, como una vocación "para"; como un proyecto comunitario; no permite que el hombre se cierre en el sí de su respuesta, sino que lo impulsa hacia una realidad nueva que tendrá que hacer junto con Dios. La vocación como proyecto de parte de Dios implica un trabajo a realizar que sobrepasa los cálculos y fuerzas del hombre y se abre hacia los demás, v.gr.: las vocaciones de Israel, de Abraham y su descendencia; así dará al hombre en su propio proyecto una realidad que experimentará diariamente, pero una realidad que rebasa la propia experiencia, la desborda hacia otra cosa que se espera con la fe, como fruto del amor y confianza en el Amigo que podrá realizar divinamente lo que al hombre supera; aparece la vocación evolucionando de tener más a ser más, y siendo conflictiva con la realidad a veces oscura en su proyección futura, en lo que significará el nombre que se recibirá más allá.

Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento encontramos un lugar paradigmático para hablar de la vocación, es el capítulo tercero del evangelio de S. Marcos, donde Cristo llama a sus apóstoles. Cristo llama a sus apóstoles para que estén con El, para enviarlos a hablar delante de El y para enviarlos en su nombre. En este llamado, la vocación aparece en primer lugar como un llamado a la existencia increada del Hijo de Dios, como un llamado a existir de una manera mucho más intensa que la primera existencia que ya se posee; se habla aquí por Marcos de un subir a la montaña con Cristo, allí es donde llama a sus discípulos, quizás en esta manera de hablar se pudiera instaurar un paralelismo con la subida a la montaña

de Moisés en el Sinái: se trataría de participar de una manera totalmente nueva de la gloria y majestad de Yahvé; las llamadas del Nuevo Testamento en este contexto, significarían en último término la llamada que en sí es el Verbo de Dios, Cristo, Palabra de Dios; esto es, vocación por la llamada del Verbo a devenir hijo de Dios, último y definitivo nombre que el hombre pudiera recibir.

Sin embargo, también aquí esta vocación sublime no es un llamado que se autoconsume en su mismidad privada; la llamada es una llamada personal, individual y colectiva; de hecho, los 12 son nombrados personalmente, pero su vocación es salvífica; a la vez que individual, es colectiva, como resultante libre del amor de elección de Cristo el Señor.

La vocación aparece así como el llamado al misterio y a su revelación; la vocación es a estar con El; esto es, llamada para una intimidad trinitaria, a un estar con el Padre, estando con Cristo en el Amor del Espíritu; es una vocación a ser enviados por el Padre, aún con las tensiones que ello supone; esto significaría la Iglesia; Asamblea y Misión; y lo que significa la pugna entrambas, el misterio mismo en tensión (2).

Sintetizando lo dicho a propósito de la vocación en la S. Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, podríamos decir que la vocación aparece en la S. Escritura como una llamada a ser, en una existencia dinámica que lleva consigo un compromiso en el propio destino y que no se pierde por posibles fallas que se cometan; además significa un "con" divino, esto es, Dios elige libremente haciendo al hombre partícipe de su fuerza, rebasando ampliamente las posibilidades inherentes a la misma naturaleza del hombre; la vocación también lleva un "para"; se dirige a la comunidad; es un proyecto de salvación que se experimenta en una fe amorosa para hacer más a la gente, para colaborar con la construcción del hombre nuevo; esta vocación se intensifica con Cristo en el estar con El y ser enviados por El, como una llamada a la existencia increada, como el recibir un último nombre en el Verbo de Dios, como la llamada personal y colectiva en el llamado en el conflicto al misterio de la Asamblea Eclesial y a la Misión.

Estas ideas, tanto las de Alianza como las de su correlativo, Vocación, las ha leído la Iglesia en su devenir histórico mediante el sentido de la fe del pueblo de Dios, cuya conciencia en el Espíritu Santo, lúcida y que guía, es el

2 SANTANER, M. A. La Vocation dans l' Ecriture, Vocation (225) julio de 1971.

Magisterio Ministerial. Una síntesis de lo que dicho Magisterio nos dice lo podríamos encontrar en el Concilio Vaticano II en su Constitución *Lumen Gentium*, en la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en su Mensaje final (Medellín), en el discurso de clausura de S.S. Pablo VI en el último Sínodo Episcopal sobre Evangelización y en su discurso al CELAM de noviembre de 1974, y en la Declaración de los PP. Sinodales del Sínodo citado.

3.2. *Leída en la Iglesia.*

3.2.1. *Concilio Vaticano II, Lumen Gentium*

Me parece que en el Concilio Vaticano II, en su Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, tenemos una profundización fundamental de lo que significa la vocación cristiana y de lo que significa la Alianza, la nueva Alianza; y así, del compromiso cristiano.

Misterio de la Iglesia

En especial en los dos primeros capítulos se habla de este misterio, tocándolo directamente el primero; en él se dice que la Iglesia aparece precisamente como una llamada, como la llamada que Dios hace al Hombre desde su misterio eterno hacia la unidad de todo el género humano; especialmente en las condiciones de estos tiempos, condiciones sociales, técnicas y culturales, para que todos los hombres consigan hoy su plena unidad en Cristo. La realización ya de este llamado lo pone la Constitución como el Decreto eterno del Padre que desde todos los siglos ha determinado salvar en Cristo a los hombres y ha determinado revelar este misterio en la plenitud de los tiempos; esto es, este misterio que corresponde a lo preparado en el Antiguo Testamento, constituido en los últimos tiempos, manifestado por la efusión del Espíritu Santo, es prefigurado en la Creación, constituye la "Ecclesia" y se perfeccionará gloriosamente al final de los tiempos. Esta llamada, pues, se hace por la Misión y obra del Hijo, llamada misteriosa que se inaugura en la persona de Cristo y se efectúa en la Redención por su obediencia; crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios, desde el sacrificio de la cruz, renovado continuamente por el sacrificio eucarístico. Esta llamada es una llamada vital, es una llamada que da la vida en el Espíritu Santo por la santifi-

cación que Este aporta, que dirige al hombre hacia la unidad mediante toda clase de dones, jerárquicos y carismáticos, y que hace al hombre estar con Dios, ya que habita en el corazón de los creyentes unificándolos así en comunión y ministerio. La Alianza, la vocación consiste así en ser todos llamados como "una muchedumbre reunida en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu".

Pueblo de Dios

El compromiso de aquí resultante se expresa fuertemente en el capítulo segundo donde se habla del Pueblo de Dios; el compromiso es el compromiso de ser en Cristo y desde Cristo, redentor de los hermanos mediante el sacerdocio común de los fieles; es un compromiso a liberar al hombre, pero no desde una perspectiva ajena al misterio de la llamada y la vocación, sino precisamente desde dentro de dicha vocación, ya que se trata de incorporarse a Cristo muerto y resucitado, y desde este misterio pascual redentivo, redimir a la humanidad; así el compromiso consiste en ejercer el sacerdocio cristiano, tanto el común de los fieles como el ministerial; no entendidos como una especie de oficio religioso que perpetúe prácticas religiosas culturales ancestrales, sino como algo totalmente nuevo, resultante de la llamada original de la Pascua de Cristo; una llamada a estar tan íntimamente unidos con Cristo, un acentuar tanto el "con" vocacional del que hablábamos anteriormente, que concurriendo, compadeciendo, consepultados con Cristo, podamos ofrecer la resurrección a todos, como fruto de esta Resurrección. Así el sacerdocio se debe ejercer siendo testigos de esta Palabra que es Cristo y cuya transparencia liberadora deberá de ser el llamado, el cristiano, que es Iglesia. Su compromiso es, pues, el de ser testigo de la Redención que es Cristo y que es cada uno de los cristianos; este compromiso, trimembre, pero que se refiere a la misma realidad que significa la bendición y la alabanza que todos debemos tributar a Dios, es la realidad del culto, mediante esta unión al misterio redentivo, de una o de otra manera cada quien, como prolongación de la carne de Cristo, ejercer acciones simbólicas que prácticamente significan lo que producen: la redención; y juntos se dirigen a construir el nuevo mundo redimido, de acuerdo a la proliferación de dones del Espíritu que se derrama sobre todos los creyentes (3).

3 Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium* cps. 1-2.

3.2.2. Mensaje de los Obispos Latinoamericanos en Medellín

La segunda conferencia del Episcopado Latinoamericano (Medellín), por su parte, termina la presentación de sus 16 documentos con un Mensaje; en este Mensaje se estipulan los compromisos más importantes de la Iglesia Latinoamericana; estos compromisos los sintetizan en el más urgente de todos, esto es: "purificarnos en el Espíritu del Evangelio todos los miembros e instituciones de la Iglesia católica. Deben concluir las separaciones entre la fe y la vida, porque para con Jesucristo... vale la fe actuada por la caridad" (Gal 5,6). Este gran compromiso, dicen los obispos, exige una auténtica pobreza. A esta luz enumeran a continuación una serie de compromisos prácticos hacia un nuevo orden de justicia, hacia la familia, hacia la evangelización, hacia nuevas estructuras de diálogo en la Iglesia y hacia la colaboración con otras confesiones cristianas y con todos los hombres de buena voluntad (4).

Estas explicitaciones de Medellín, del compromiso cristiano serían las conclusiones prácticas para América Latina de lo que significaría la respuesta del hombre latinoamericano a la Alianza, a la vocación cristiana tal como este Magisterio ha leído la S. Escritura.

3.2.3. Paulo VI

En esta lectura que hace la Iglesia del compromiso cristiano entendido ahora directamente como promoción humana, quisiera citar las ideas con las que el Papa Paulo VI clausura el pasado Sínodo de Obispos a propósito de la Evangelización: dice que la promoción humana se integra y se subordina a la Evangelización y se distingue de la misma; comprender esta promoción en la Evangelización implica el conocimiento de la Trinidad, la participación de la naturaleza divina y la salvación del mundo presente y futuro. El justo relieve de la liberación consiste en la originalidad del Evangelio, esto es, la de un Dios que redime al hombre del pecado y de la muerte y lo introduce a la vida divina.

En su discurso al CELAM, del 3 de noviembre de 1974, insiste el Papa que la verdadera liberación implica la tras-

4 Cfr. Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Presencia de la Iglesia en la Transformación de América Latina (1968); ed. del Secretariado Social Mexicano, 1968; pp. 13-18.

formación interior del hombre, los valores de la fe y de la gracia, el dinamismo del amor; impide caer en la tentación de las ideologías anticristianas o la violencia.

3.2.4. Declaración Final de los Padres Sinodales

Por su parte, en la Declaración final los padres sinodales, en el Sínodo citado hablan del compromiso cristiano de liberar al hombre, y cómo la Iglesia como comunidad pobre, orante y fraterna puede liberar mucho; debe entregarse al servicio de los oprimidos, debe eliminar las consecuencias sociales del pecado; la injusticia social y política; y debe evitar las desviaciones de los intentos de liberación; tiene en cuenta los límites económicos, políticos y sociales, los trasciende para llegar a la libertad en todas sus formas; la libertad del pecado, del egoísmo individual y colectivo; para llegar a la plena comunión, a la plenitud de la hermandad de los hijos de Dios, que lleva la liberación a todos los hombres, a todos los grupos humanos (5).

4. Reflexiones Sistemáticas

¿Cómo inciden estas presentaciones de la "norma normans" en el problema que enfocamos al principio, y que es el tema de nuestro Encuentro, el compromiso cristiano frente a los conflictos sociales en América Latina?; o si se quiere, también respondiendo al problema que posteriormente tratábamos, ¿cómo nos sirven estas presentaciones de la Alianza, de la vocación y conclusivamente del compromiso cristiano, para responder a la toma de posición acerca de dicho compromiso?; ¿se podrán encontrar algunas pistas para poder hablar del compromiso cristiano en una u otra de las direcciones que analizábamos?; esto es, ¿entender el compromiso en la situación de sus mediaciones de acuerdo con el análisis marxista o bien prescindiendo de dicho análisis y siguiendo lo que quizá se pudiera llamar análisis cultural?

El objetivo de las reflexiones que presento ahora no es propiamente dirimir el problema; pienso que precisamente la finalidad de una ponencia como la presente no es "dogmatizar" sobre nada, sino como decía anteriormente, presentar pistas o puntos de partida que favorezcan la discusión y el in-

5 Cfr. L' *Observatore Romano*, ed. semanal en español, Año VI, (306-307) nn. 46-47.

tercambio fraternal; sin embargo, al exponer ya reflexiones sistemáticas, no se puede no presentar la propia idea y en cierta manera encaminarse hacia una determinada posición que tanto valdrá cuanto las razones o quizá intuiciones que se aduzcan al respecto.

Con estas consideraciones pasemos, pues, a formular lo que llamaría yo una hipótesis operativa para el compromiso cristiano y que enuncio así:

A la luz de la reflexión de la Palabra de Dios, tal como nos la presenta la S. Escritura y la ha leído la Iglesia, el compromiso cristiano es un compromiso redentivo, conflictivo, en sí mismo: dialéctico, de acuerdo con una triple dialéctica, a saber, la dialéctica trinitaria, la dialéctica encarnacionista y la dialéctica sacramental.

Entendiendo mi hipótesis de la siguiente manera:

4.1. *Dialéctica Trinitaria*

El compromiso cristiano lo entiendo primeramente como fruto de una vocación que significa intimidad trinitaria; un "con" vocacional divino, que significa una participación en esta vida de Dios.

4.1.1. *En Dios*

Y aquí es donde encuentro el primer grado y el más profundo del conflicto del compromiso, el conflicto trinitario de Dios en quien hay tres personas y un solo Dios; esto significaría que el compromiso cristiano sería ante todo un compromiso a mantener en el conflicto, tanto la identidad personal individual como la identidad comunitaria; Dios Trino es un solo Dios porque su plenitud subsiste en una trinidad infinita de personas; esto es, las personas divinas son divinas porque son infinitamente distintas, porque son infinitamente individuales; y son a la vez divinas, porque son un solo Dios.

Esta tensión trinitaria entre el individuo y la comunidad es la tensión más profunda que existe en Dios, pero es una tensión vital que significa no una lucha destructiva de preeminencias, sino que es el paradigma vital dinámico de toda existencia, y de la construcción del compromiso por la existencia.

Toda liberación, o compromiso liberativo que se precie de tal, pienso que no debe cifrar su esperanza en terminar

con todo conflicto, sino en conducir a la unidad el conflicto; a esta luz, el conflicto no destruye la unidad sino que la edifica; con tal de que no concibamos la unidad como algo estático y ya hecho, y así como una unidad en proceso; o más bien dicho como una unidad dinámica que radica en la tensión vital; así como aparece en Dios.

4.1.2. *En el Hombre*

Me parece que uno de los principales problemas que ha aquejado siempre a la humanidad es el problema de la deficiencia personal y la necesidad de llenar dicha deficiencia; esto es, el hombre aparece como un proyecto vacío que hay que llenar, y de este proyecto dinámico se han originado las relaciones personales, no sólo económicas, sino biológicas, psicológicas y sociales; en el clímax de estas relaciones se encuentran las relaciones más estrictamente personales y entonces, en último término, estas relaciones se han llevado a cabo en la historia desde puntos fundamentales de vista que se expresan de muchas maneras en la cultura de la humanidad; un punto de vista es exigir que la otra persona o más bien, las otras personas se donen totalmente al yo, puesto que el yo necesita de esta donación para poder vivir; desgraciadamente esta donación así exigida, cosifica a las personas y entonces, en lugar de saciar una necesidad se llega a un agrandamiento de dicha necesidad, pero que ahora reviste un carácter sumamente peyorativo y que se llama y se ejerce en la historia del hombre como un dominio individualista que genera consecuentemente esclavitud y opresión; los modelos individualistas en la historia han sido variados, van desde su expresión religiosa hasta su enunciado económico; en nuestros días cierta filosofía empirista se hace economía y política y criterio vital, y aparece el Liberalismo como exaltación del individuo opresor.

Además de esta perspectiva existe la otra, su contraria, el individuo necesita vivir y necesita a la persona; frente a la aventura fracasada de la posesión personal piensa ahora que la solución sea un abandono a la comunidad, histórica al pueblo, un entregarse y perderse en el anonimato de los demás. Pero el hombre nunca podrá dejar de ser este hombre y su individualidad no podrá ser postergada, y entonces su situación aparece tan inadecuada como la primera; en lugar de encontrarse realizando, también ahora se encontrará alienado; es otra la manera de alienarse, en la que de alguna

o de otra manera se llega también a ser poseído por parte de algún grupo determinado que ostenta el poder; o de acuerdo a ciertas manipulaciones, por parte incluso de un solo individuo, un "supremo"; en todo caso, la ilusión de realizar al hombre queda una vez más evacuada, se ha esfumado; no puede más que caer de nuevo en la opresión y en la esclavitud; esta manera de ver las cosas también ha tenido sus más diversas expresiones al correr de los tiempos, y también ha recibido sus expresiones culturales, desde religiosas hasta económicas; la doctrina marxista es uno de sus exponentes.

4.1.3. Originalidad Cristiana

Frente a estas realidades conflictivas vitales del hombre, pienso que el compromiso cristiano debe aportar la única originalidad que puede aportar; la construcción de una unidad orgánica y dinámica, y así, paradójicamente conflictiva, entre el individuo y el pueblo, entre la diversidad y la unicidad; la unidad como una construcción trinitaria del hombre, donde en su historia, el valor de su individualidad depende de su entrega a la comunidad histórica, y donde la intensidad de su comunidad con el pueblo dependa de su afirmación individual. Pienso que ésto es lo que constituye el gran rasgo de lo que llamamos filiación divina; su nota de "sobrenaturalidad"; y pienso también ésto es lo que el hombre con todos sus sistemas socio-políticos y económicos, nunca podrá aportar; esta es la experiencia del hombre concreto rebasada en la vocación de la humanidad, y que sólo en unión directa con Jesucristo, en este "con" divino vocacional, se puede obtener; la experiencia de la humanidad dejada a sí misma no podrá hacer otra cosa que perderse en el conflicto; en cambio, la experiencia eclesial, esto es, la vocacionalidad cristiana, garantiza por la Alianza la habitación de la Santísima Trinidad en el hombre, y una habitación dinámica, donde se realiza así el compromiso de ser Iglesia; si se encuentra la suficiente pobreza para poder abrirse el hombre a esta vocación divina y realizar así la unidad dinámica, conflictiva del individuo con el pueblo, sin conducir ni a un individualismo estéril, ni a una masificación esclavizante.

Consecuentemente, pienso que éste sería el eje más profundo de la historia, que la explicara desde su misma profundidad vital: el conflicto entre el individuo y el pueblo que obtiene dinamicidad por la pugna de satisfactores; y que esta pugna o conflicto sólo se resuelve dinámicamente, gra-

cias al compromiso cristiano que significa salvar a toda costa la individualidad y a la comunidad histórica a la vez y recíprocamente, causalmente, en reciprocidad causal, en el proceso de humanización del hombre. Este es el compromiso fundamental que significa y es el ser de la Iglesia.

4.2. Dialéctica Encarnacionista

4.2.1. En Cristo

Este proyecto vital descrito que Dios Trino realiza con la cooperación del hombre, no es por supuesto un proceso que se norme solamente por principios que se ofrezcan como solución al conflicto; sino que es una presencia concreta de Dios en el hombre en la historia. Esta presencia concreta es la historia de Jesús de Nazaret, encarnación pascual del Verbo de Dios; Cristo constituye así en su vida la Alianza definitiva y la vocación última de la humanidad, y así, el paradigma de todo compromiso que merezca ese nombre: el compromiso cristiano por antonomasia. Su compromiso es un compromiso sumamente radical: darle al hombre la realización de su proyecto vital al ofrecerle la vida; y es sumamente conflictivo: darle la vida desde su propia muerte. Es el conflicto del Verbo encarnado, el conflicto de la unión hipostática, de la Eternidad hecha tiempo, que se hace histórica en la muerte y resurrección del Hijo de Dios.

4.2.2. Compromiso Cristiano

Si queremos hablar entonces hoy de compromiso cristiano, es este modelo y no otro el que hay que seguir; si el hombre quiere hoy alcanzar la vida, tiene así que ser cristiano; sólo así se salva, se libera de la muerte y renace a la vida; tiene, pues, que comprometerse a un cambio en su existencia, no solamente a un cambio que signifique una relación distinta que adopte frente a la asimilación de sus satisfactores económicos, sería este cambio muy pobre y superficial, sino el dar un viraje en su propio proyecto, de manera que lo abandone y acepte otro proyecto vital; la presencia de Cristo dentro de sí mismo. De esta vivencia de Cristo dentro de sí, el proyecto humano se tornará en el proyecto cristiano de la muerte y resurrección, en una praxis que significará un conmorir, un ser sepultado con Cristo, para un conresucitar; desde esta óptica hay que abandonar al "hombre viejo" y tor-

narse en "nueva creatura" ya, por la renuncia total al egoísmo y el crecimiento en el amor; entonces, la construcción del nuevo hombre significará una situación especial frente a los satisfactores humanos que llevará un cambio radical en su apreciación y en su praxis; al cambio del odio al amor, del egoísmo a la entrega hasta la muerte.

Este cambio radical abarcará el fieri del proyecto vital en su totalidad: satisfactores biológicos de conservación y propagación, satisfactores psicológicos de personalización, satisfactores sociológicos de comunicación; todos deberán de comprenderse y realizarse desde una manera totalmente otra; abrazar la muerte para empezar a vivir. Esto es lo que el cristiano llama conversión.

4.2.3. *Conversión, Compromiso al Cambio Radical*

Es así la conversión el compromiso más profundamente conflictivo del hombre; es un cambio esencial, "dialéctico cualitativo", pero no sólo en cuanto al satisfactor económico, que no lo excluye, sino en cuanto a la totalidad del proyecto vital. Este compromiso así, no puede ser privatista, intimista; es verdad que nace del corazón, del individuo, pero inserto éste en una comunidad histórica, en un pueblo, llevaría así a una conversión social, estructural, institucional, nacional e internacional; llevaría a renunciar a una serie de satisfactores aparentes, que por el proyecto viciado del hombre, se han vuelto en lugar de satisfactores, alienadores de la humanidad; significaría abandonar todos aquellos intereses económicos, políticos, jurídicos, que revistiesen formas de opresión y dominación y a todo el conjunto de relaciones y satisfactores psicológicos y sociológicos que bajo cualquier signo de poder siguen alienando hoy en odio y desamor a la humanidad.

4.2.4. *Gratuidad de la Liberación*

Sin embargo, en esta dialéctica encarnacionista hay que observar que no es el compromiso cristiano en su más honda conflictividad de muerte lo que libera al hombre, sino la nueva Alianza que es la Trinidad en el hombre por Cristo; la vocación o llamada única de Dios. La liberación siempre es gracia, su significado y su garantía es la elección divina para ser liberados, cuyo cumplimiento y fuerza es la resurrección

de Cristo. La Gracia, es gracia, regalo, la liberación plena es un gran don de Dios.

Aunque no cabe duda que el compromiso en la muerte, es una colaboración al don de Dios que salva, y así también, en el sentido de colaboración, se puede hablar de esta faceta del compromiso como fuente de salvación; como "carrera en el Estadio que merece la corona".

Pero en exclusivismos, si no trascendemos el compromiso para la muerte en el "con" vocacional divino, en la elección gratuita de la Alianza y en la concesión sobreabundante de vida por parte de Dios, se cierne el gran peligro de inmanentizarse en el propio compromiso y quedarse así encerrados en el ámbito de la muerte de Cristo sin llegar a la resurrección. Entonces, no queda más que sumergirse en la lucha de clases y no rebasar las infraestructuras de la economía, pues sin un acento determinante en la resurrección, se impone el horizonte radical biológico de la conservación propia. Fácilmente se engendraría así un nuevo dualismo que en el compromiso socio-político hallaría ingenuamente la línea divisoria entre buenos y malos.

La conversión, es verdad, que radicalmente lleva un aspecto negativo, la muerte; pero si el hombre se queda en este horizonte, difícilmente supera situaciones de frustración y de odio; es claro que el hombre debe aceptar esta muerte también como ley de la historia, pero participa desde ahora en la resurrección, y no en una resurrección que se dibuja nebulosa en un final de la historia, sino en la concreta resurrección de Cristo que significa toda la razón para aceptar la muerte que si se acepta, es hacia nuestra propia realización, de lo contrario no habría razón para convertirse. El compromiso cristiano es un doble compromiso, de morir y resucitar, de renunciar al egoísmo y adquirir el amor; sólo así se entiende el hombre a la luz de la dialéctica encarnacionista.

4.3. *Dialéctica Sacramental*

4.3.1. *Historicidad del Compromiso*

A veces se ha hecho un reproche al Cristianismo o más bien, a ciertas concepciones del Cristianismo en cuanto a su irrealdad; cierto léxico filosófico actual las vierte con el término de idealismo. Se dice que el Cristianismo ha creado un

sistema de verdades más o menos armónico, pero que se sale de la realidad de este mundo y viendo lo inarmónico del mismo, al igual que la filosofía idealista, crea una armonía utópica que lo único que hace es distraer las fuerzas que el hombre necesitara para tener el coraje de vivir la desarmonía que caracteriza este mundo y luchar contra ella.

Pienso que lo que acabamos de apuntar en la dialéctica encarnacionista responde al problema, pues en lugar de huir desde la dialéctica trinitaria hemos tratado de no quedarnos en concepciones periféricas, sino que hemos tratado de llegar hasta el mismo origen vital del hombre y hemos hablado de su conflicto fundamental: individuo-comunidad-pueblo; muerte-vida; y desde allí hemos fincado el compromiso cristiano.

Ahora nos proponemos desde esta vivencia concretizarla en este mundo más fuertemente y ver cómo se hace carne en la historia de la humanidad este conflicto conversivo entre la muerte y resurrección en este hombre concreto; y a este "como", le hemos dado el nombre de dialéctica sacramental, entendiendo aquí por sacramental a la misma Iglesia de Cristo, gran "Sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (Cfr. *Lumen Gentium* 1).

El compromiso del hombre cristiano lo entendemos ahora como un compromiso sacramental, esto es, su compromiso consistirá en incorporarse a Cristo; o más bien dicho, en ser incorporado a Cristo desde y por el Bautismo y desde allí, en esa incorporación, ser sacerdote en Cristo sacerdote; esto es, ser muerto y resucitado en Cristo para que de esta manera se realice la liberación trinitaria y pascual de la que hemos hablado; tanto para sí mismo como para el conjunto de hermanos que no han respondido a la invitación a comprometerse en esta liberación y todavía no han querido ser Iglesia.

Este compromiso sacramental sería la respuesta del hombre a su vocación, la única ahora existente, Cristo Pascual; pero dado que como respuesta plena humana es una respuesta libre, significará así el señoreamiento del hombre de su propio destino en la resurrección de Cristo. Su rechazo sería el pecado que conduciría a la opresión individualista o masificante; su aceptación, la conversión, la integralidad de la liberación, la tonalidad teándrica de la vida. Es desde este compromiso sacramental que se entenderá y se realizará el compromiso cristiano frente al conflicto de los movimientos sociales en América Latina.

Este compromiso sacramental es el sacerdocio cristiano que se lleva a cabo por un triple cauce de redención: el sacramental propiamente dicho, el del testimonio y el carismático o de la construcción eclesial. Trataré de decir una palabra acerca de estos cauces concretos del compromiso cristiano.

4.3.2. Cauce Sacramental

El propiamente sacramental sería la unión del hombre, por el Espíritu, con la Carne de Cristo como actualización de la Pascua hoy. Esta unión significaría unión con todos los hombres y con toda la creación, y en su actualización se singularizaría como fuente de la misma, la Eucaristía.

La Eucaristía será así pues la realización hoy de la salvación, la actuación de la Alianza y la vocación del hombre, la plenitud del compromiso cristiano. Será atingente destacar que no se trata sólo de un símbolo, sino de una auténtica conversión pascual, no sólo del pan y del vino, sino del hombre celebrante el Misterio Eucarístico que misteriosamente se une en la Eucaristía a Cristo Cabeza y así se convierte en el Cristo total, en parte de este Cristo integral. La Eucaristía es así la liberación, trasciende al compromiso en la muerte, da gratuitamente la resurrección. Es símbolo de unidad porque realiza escatológicamente la unidad. La Eucaristía no es así para gente "ya liberada", sino para quienes necesitan la liberación, pues ella misma es liberación; es la actualización de la Pascua hoy. El compromiso eucarístico del cristiano es el compromiso de abrirse a la gracia pascual y recibir gratuitamente la unificación y la fuerza para realizar esta unificación pascual en las condiciones conflictivas actuales.

Destaco también otro gran sacramento, el de la gratuidad del perdón, el de la reconciliación; Cristo en la Eucaristía sacramento: si queremos resolver el pecado del mundo, la opresión de toda clase que sufrimos y hacemos sufrir a los demás en un nivel de auténtica y pura justicia vindicativa: tanto hiciste, tanto entonces deberás de recibir; no rebasaremos la ley de talión y necesariamente se originará una cadena de venganzas; los oprimidos de hoy serán los opresores del mañana, para en el siguiente ciclo invertir nuevamente los papeles.

A más de una dialéctica rigurosa de justicia, debería de ejercer con todos una concesión cotidiana de perdón, pues todos y cada uno de nosotros, bajo cierto punto nos situamos

frente a los demás como opresores y a la vez como oprimidos; pienso que este es el tema clásico del "simul justus et peccator" y del justo que peca 7 veces diarias. Por supuesto que en esta perspectiva nos salimos del esquema de clases antagónicas que precisamente se oponen por tener intereses económicos irreconciliables y por tanto deberán arreglar sus diferencias mediante la desaparición de una de ellas; es otra ahora la perspectiva; se trata de un perdón, pero entendiéndonos en lo que significa un perdón cristiano, esto es, un perdón que exige una auténtica concersión, y como tal no es posible que se lleve a cabo sino con una sinceridad que pugna por llegar a la plenitud de la justicia; sin embargo, dentro de una posición real, donde se sabe que el perdón y también la conversión que lo debe preceder son siempre escatológicos, procedentes de una Iglesia peregrina de gente siempre necesitada de reconciliación. Como vemos, también la posición sacramental del perdón en la Iglesia significa un compromiso y un compromiso conflictivo, pues perdón no significa una satisfacción adecuada, "de condigno", decían los antiguos escolásticos, con relación a la culpa cometida. El último término tenemos que volver a la posición inicial de la liberación donde ésta aparece como fruto primero de la Alianza definitiva de Dios con nosotros en Cristo, Alianza y por tanto liberación gratuita que dependen primariamente de la benevolencia divina, aunque claro, como hemos tratado de decir anteriormente, esto no significa un pasivismo y una mal entendida resignación del hombre, quien sólo perdona y se queda inactivo frente a las causas de la culpa; sean estas económicas, políticas, estructurales, nacionales o internacionales o de cualquier clase; no olvidemos una vez más que al perdón debe anteceder escatológicamente una verdadera conversión que no sería verdadera si se quedara en el plano de una privacía personal intimista; sino que abarca todo el hombre, su vida concreta en todas sus dimensiones que está viviendo este hombre o estos hombres que se convierten y solicitan su perdón en este sacramento, como individuos y como comunidad.

4.3.3. *Cauce Testimonial*

El segundo cauce de este compromiso sacramental que aparece como la posición concreta del hombre frente a la situación conflictiva en que vive, es un cauce gnoseológico; esto es, el hombre debe ser un testigo transparente de la Alianza, de su vocación, de su compromiso, de su propia libe-

ración; no se trata de que invente una teoría liberativa y luego la exponga y exija de otros un compromiso a seguir; esto sería una imposición alienante de cualquier tipo y signo; sino que se trataría de la transparencia de Cristo pascual viviendo en cada uno de nosotros, en las situaciones concretas en que nos encontramos; así como la Carne de Cristo es la gran Palabra, teoría-praxis del Verbo de Dios con nosotros, vocación total de la humanidad, así hombre, cristiano debe ser la transparencia desde la Eucaristía, de la situación concreta en la que vive.

Esto es, la Eucaristía, como decíamos ya, es la vivencia de la Pascua en la situación concreta nuestra, en lo que se suele decir, "el aquí y el ahora nuestro", esta vivencia significará toda la personalidad del liberado, del cristiano; su compromiso pues será que toda su personalidad sea una transparencia de su realidad eucarística pascual de liberación.

El compromiso gnoseológico cristiano frente a las situaciones conflictivas de América Latina, no es un compromiso por tanto de inventar, como decíamos, teorías cerradas en sí mismo, que puedan o no ser seguidas como liberadoras, o bien, el empeñarse en una praxis de lucha de clases para desde ella encontrar y formular su propia liberación, o más bien, esperar a que la formule desde allí de acuerdo a la mejor táctica y estrategia el hombre, no individual sino el hombre "pueblo"; sino que su compromiso es ser Cristo liberador desde la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, único liberador de los hombres; El aparecerá entonces en el testimonio de cada quien como Palabra y práctica de liberación a la vez; el Espíritu de Dios será el que saque lustre a la praxis liberativa y la convierta en vivencia personal máxima en la expresión consciente del sentido de la fe del pueblo de Dios, sentido que no se da por el Espíritu de una manera masificada, sino organizada, y cuyo directivo se llama el Magisterio Ministerial de la Iglesia, desde la pronunciación eficaz de la Vocación del hombre, en la Eucaristía.

Pienso pues que el conflicto que puede aparecer en este compromiso gnoseológico es un conflicto entre teoría y praxis; pero que se puede obviar siempre que se trate de no caer en ideologías; y esto se conseguirá si se recurre a la experiencia sacramental, especialmente eucarística; y se deja guiar por el Espíritu en su expresión consciente. Es cierto que la expresión Teológica ayudará al Magisterio Ministerial pero nunca lo suplirá. Su cometido como carisma eclesial es construir la

Iglesia, renovándola, ampliándola y unificándola, como a manera de puente que une en el sentido de la fe del Pueblo de Dios, la fe del laico con la fe del jerarca; haciendo así más patente y vivencial el compromiso de la fe que se ha aceptado.

4.3.4. Cauce Carismático

El tercer cauce de esta dialéctica sacramental del compromiso cristiano es el que pudiéramos llamar compromiso carismático; esto es, el compromiso de ser efectivamente orgánicos en nuestra vivencia cristiana. No se trata de ser todos uniformes y entender la igualdad humana como uniformidad, sino de auspiciar las diferencias para que éstas en su variedad desigual conforme en la unidad en tensión de la vida, del proyecto vital del hombre. Variedad y organicidad son iguales a servicio mutuo, ley del Reino de Dios, donde el mayor es mayor en servicio.

Pienso que así podemos entender el conjunto de las habilidades del cristiano llamadas carismas, que cada quien debe poner al servicio de los demás, y el compromiso significará una seriedad en este poner al servicio. Así se renovará diariamente la Pascua de Cristo en el hoy concreto de nuestros hermanos y se ampliarán horizontes. Esta actitud de servicio significará por su parte la tensión y al mismo tiempo el punto de convergencia de la tensión entre la renovación y la ampliación de la Pascua liberadora en las situaciones de servicio que hoy se nos presentan en el panorama de América Latina. Se exige así una inserción en el medio para lograr la conversión y liberación que Cristo nos ofrece; una encarnación en lo que signifique la realidad bajo todas sus potencialidades y facetas; en su aspecto primordial político, social, económico, jurídico, filosófico, psicológico, ético, humano en una palabra; nacional e internacional; y esta inserción debe ser una inserción del hombre como individuo y como comunidad, de acuerdo a sus propias posibilidades; esto significa el vencer la unidimensionalidad que pudiera resultar de pretender que todos hicieran lo mismo, o bien, de que todos se sintieran con igual capacidad para realizar la obligación que conlleva el compromiso cristiano, la vocación y la alianza de Dios con nosotros; esto sería sumamente empobrecedor.

En este contexto se entenderá que las mediaciones para llevar a cabo el compromiso cristiano es absurdo que se conciben desde un solo punto de vista: sea éste técnico, cientí-

fico, filosófico, o aun teológico, se cometería un simplismo creyendo que solamente el camino apuntado, la mediación apuntada sería la mejor y excluyese necesariamente cualquiera otra, incluso si se pensara en un sistema socio-político. A nivel de mediaciones es el diálogo y el auténtico pluralismo el que debe imperar, y así me resisto a no entender como un simplismo el que un teólogo se ponga a pontificar sobre mediaciones económicas o políticas o que un sociólogo o un politólogo marque el único paradigma válido para hacer teología. Todo deberá de hacerse en un sentido grupal de equipo y en Teología, de interdisciplinaridad, con un sentido orgánico de pueblo de Dios, con un sentido orgánico de Iglesia; aquí se exige el diálogo y se patentizan los radicalismos como extrema pobreza teológica.

El compromiso en esta línea es un compromiso que se inserta en el gran conflicto de las realizaciones humanas no exentas de egoísmo y de afán de poder; a veces el afán de poder sobrepasa al afán de lucro y entonces el compromiso cristiano consistirá en un compromiso de humildad que pide cooperación de la auténtica caridad como una praxis pluri-facética que se exige para construir la Iglesia de Dios en el mundo actual instaurando en él el proceso de reconciliación, conflictivo y unitivo a la vez. Pienso que en este marco pudiéramos situar el compromiso en su realización económica y en un diálogo serio y competente determinar las diversas relaciones que pudieran existir entre las fuerzas de producción y las condiciones de la misma; Socialización, grados de socialización; serán las situaciones concretas y diversos geopolíticas y temporales las que quizá deban ser tomadas muy en cuenta en el diálogo del que hablamos.

En estos campos se podrá enfrentar el cristiano en América Latina, frente a dos tentaciones que debe superar: una primera, sería la tentación de pensar y actuar en su compromiso cristiano como si éste consistiera en allanar simplemente las dificultades y con un mal entendido diálogo, pensar que se pudiera llegar a la uniformidad sería esto un gran error, ya que la Iglesia si fuera uniforme no fuese una: la unidad es algo orgánico, naciente de tensiones y tendiente a la coordinación vital; lo orgánico es lo que vive y por tanto lo que cambia; el cambio no afecta a la unidad aunque sí a la uniformidad. Otra tentación sería la de quien pensara que lo fundamental significara el avivar a toda costa las tensiones y dejarlas siempre al rojo vivo como una señal del proceso

conversivo cristiano; el conflicto a toda costa en el compromiso sería irreal y, en su práctica, dudara de la eficacia redentora y liberadora de la resurrección de Cristo. Es verdad que las situaciones pedirán diversas tácticas y estrategias de diversos tipos; socio-económicas, políticas, jurídicas, etc.; tácticas y estrategias que deberán cambiar el panorama injusto internacional en el que vivimos; pero estas tácticas y estrategias no serán cristianas si no son fruto de una verdadera conversión, si no son la actuación liberadora del mismo Dios que en Jesucristo nuestro Señor actúa hoy su Pascua en las circunstancias concretas en que se debate nuestro mundo y en especial nuestra América Latina.

Pienso así que en esta dialéctica sacramental en su triple cauce, sacramental propiamente dicho, gnoseológico y carismático, es como podríamos entender el compromiso cristiano en su historicidad concreta y en su operación actual en nuestra América Latina; o más bien, algunos de sus rasgos más importantes en su realización. En esta forma se lleva a cabo la inserción del compromiso cristiano en nuestra realidad concreta y no nos quedamos en una teoría confinada a las buenas intenciones; éste sería el sacerdocio cristiano en su realización existencial.

Conclusión.

Así, la historia salvífica de la humanidad tendrá como su praxis interpretativa y transformante, que le da su cohesión y su dinámica hacia el futuro, el amor de Dios, a través de la Alianza con el hombre, la vocación y el compromiso cristianos; compromiso que camina y se entiende en una dialéctica conflictiva, trinitaria, encarnacionista y sacramental.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Presencia de la Iglesia en la Transformación de América Latina (1968) ed. Srdo. Social Mexicano, 1968.
- Allonso López Trujillo, Teología Liberadora en América Latina, Bogotá, 1974.
- Id. Liberación marxista y liberación cristiana, Madrid 1973.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, Liberación, Diálogo en el CELAM, Bogotá, 1974
- G. Gutiérrez, el fenómeno de la contestación en América Latina, Concilium 68 (1971) 193-207.
- Id., Teología de la Liberación, Lima 1971.
- Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la Liberación, Salamanca 1973.
- Equipo Seladoc, Panorama de la Teología Latinoamericana, Salamanca 1975.
- Instituto Fe y Secularidad, Fe cristiana y cambio social en América Latina — Encuentro del Escorial, Salamanca, 1973.
- Centro Universitario Cultural, Encuentro Latinoamericano de Teología, Documentos mimeografiados, México; 11-15 de agosto de 1975.
- Paul Ricoeur, El Conflicto, ¿Signo de contradicción y de unidad? Criterio 45 (1973) 252-258.
- Joseph Ratzinger, Jenseits des Todes, Internationale Katholische Zeitschrift (1972) 231-244.
- Emile Pin, La Contestación, Concilium 68 (1971) 161-170.
- P. Huizing, Iglesia y contestación, Concilium 68 (1971) 257-265.
- E. Elorduy, La Teología de la Alianza y la Escritura, Estudios Eclesiásticos 36 (1961) 335-376.
- R. Le Deaut, L' Alliance dans le judaisme; Bibl. 45 (1964) 443-446.
- H. Gross, Der Sinai-Bund, als Lebensform der auserwählten Volkes im. A. T.: Ekklesia (1982) 1-16.
- M. A. Santaner, La Vocation dans L'Escriture, Vocation (225) 1971.
- W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, Berlin 1959; 9-32.

IGLESIA Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL EN AMERICA LATINA

—Reflexión Pastoral—

P. JOSE MARINS

CUADRO GENERAL

INTRODUCCION

1ª Parte - LA IGLESIA Y SU NUEVA CAPTACION DE LA REALIDAD Y DE SI MISMA.

1. Realidad negativa de América Latina
2. Estructura de pecado
3. Condenación del proyecto histórico
4. La situación eclesial
5. Captación diferente de la realidad
 - 5.1. La caridad en nivel amplio
 - 5.2. La pobreza como desafío y testimonio

2ª Parte — NUEVA PRAXIS EVANGELIZADORA

1. Encarnarse y comprometerse (Comunión)
2. Anunciar y denunciar (Concientizar)
 - 2.1. Contenido
 - 2.1.1. La Salvación como liberación integral
 - 2.1.2. El encuentro con Dios en el compromiso histórico
 - 2.1.3. La caridad como esencial
 - 2.1.4. Opción preferencial por los pobres
 - 2.1.5. La realidad escatológica como plenitud
 - 2.2. Proceso Concientizador

3. Generar el hombre nuevo según Jesucristo
 - 3.1. Superar el proyecto histórico del hombre dominado
 - 3.2. El nuevo hombre que asume la praxis de Jesucristo.

3ª Parte — EL PRECIO DE LOS CONFLICTOS, Y EL NACIMIENTO DE UN NUEVO MODELO ECLESIAL

1. Los Conflictos
 - 1.1. Por la tarea liberadora
 - 1.2. Por parte de los opresores
 - 1.3. Por parte de los oprimidos
 - 1.4. Por parte de la comunidad Eclesial
 - 1.5. Por parte de quien se compromete
2. Los riesgos
 - 2.1. Diagnósticos universales sin dimensión local
 - 2.2. Reflexión sin praxis
 - 2.3. Eficacia alienante
 - 2.4. Ideologización de la fe y de la Iglesia
 - 2.5. Ingenuidad de dejarse manipular
3. El Nuevo Modelo
 - 3.1. No de tipo conservador
 - 3.2. Ni de tipo desarrollista
 - 3.3. Modelo liberador en la reconciliación
 - 3.3.1. Características del 'Modelo'
 - 3.3.2. La Reconciliación
 - A. Base teológica
 - B. Cómo la entendemos
 - C. Sus niveles en América Latina

CONFLICTIVIDAD SOCIAL E IGLESIA EN AMERICA LATINA

INTRODUCCION

Es desde el acontecimiento de las CEB, su originalidad, su misión, su desarrollo, su vida como Iglesia realmente comprometida en la base, que hemos elaborado nuestras consideraciones sobre el tema: Iglesia y conflictividad social en América Latina.

Quisiéramos que este estudio fuera fundamentalmente de orden teológico-pastoral, es decir, una reflexión sobre nuestra realidad, en la cual Dios y los hombres estamos actuando, en la cual hay pecados y salvación, hay estructuras injustas y creatividad liberadora, por parte de la Iglesia, mediadora visible y universal de la salvación de Jesucristo que engloba todas las dimensiones de la existencia humana. La humanidad colabora activamente en este proceso desarrollando una historia común que es respuesta a la vocación salvífica y es superación de la alternativa del pecado individual y estructural (ya presente en las relaciones económicas, sociales y en la dimensión del poder político en América Latina). Pero es el Cristo pascual la fuente y la fuerza de toda liberación. Esta se inicia en el tiempo pero incluyendo esencialmente una plenitud escatológica.

La CEB, a su modo, en sus proporciones y posibilidades colabora para desencadenar (a donde fuere necesario) o anunciar, un proceso de liberación total del pueblo, a la luz del Evangelio (según los ejemplos y las enseñanzas de Jesús y de su comunidad eclesial), a la luz de las señales de los tiempos, de los problemas y potencialidades que están siendo realidad en la coyuntura y globalidad social contemporáneas.

La Comunidad Eclesial está desafiada, ella misma, en América Latina, a dar testimonio de la liberación (predicada, profetizada) en sus estructuras internas, en sus instituciones, en las relaciones de sus miembros, en sus proyectos y prioridades... sea por necesidad de ser coherente con lo que predica, y sea porque los mismos pueblos de América Latina, en un proceso 'bumerangue', están haciendo volver sobre la Iglesia, lo que ella predicó en Medellín, y en tantos documentos episcopales, sacerdotales, etc., posteriores...

Partiendo de la observación de lo que está pasando con los hombres de nuestro continente, con lo que se hace vida en nuestras iglesias de base, intentando interpretar los hechos pastorales más significativos de los últimos diez años en América Latina, hemos establecido los siguientes puntos centrales de estudio, que son también, en resumen, las tres partes de esta nuestra reflexión pastoral:

1ª Parte — LA IGLESIA EN AMERICA LATINA ESTA LLEGANDO A UNA NUEVA CONCIENCIA DE LA REALIDAD Y DE ELLA MISMA.

2ª Parte — POR ESO DESCUBRE UNA PRAXIS EVANGELIZADORA NUEVA

3ª Parte — QUE INCLUYE UN ALTO PRECIO DE CONFLICTOS Y RIESGOS, PERO QUE TIENDE A CREAR UN MODELO DE IGLESIA LIBERADORA-RECONCILIADORA.

Las tres partes arriba indicadas son, como hemos dicho, una síntesis que cubre un largo proceso eclesial y que pasamos ahora a explicitar de modo analítico. Es la historia de nuestra experiencia de fe comprometida, que se hizo verdad en nueva dimensión evangelizadora y nos lleva siempre más a repensar radicalmente nuestro ser cristiano y nuestra manera de ser Iglesia hoy.

Hemos partido de una pregunta muy sencilla e importante:

¿POR QUE LA REALIDAD SOCIAL DE AMERICA LATINA ES AHORA CAPTADA, EXPERIMENTADA, CONSIDERADA COMO CONFLICTIVA POR LAS COMUNIDADES ECLESIALES?

o en otras palabras:

SIENDO LA NUESTRA UNA REALIDAD MUY ANTIGUA, ¿POR QUE AHORA SE CONSTITUYE EN RETO A LA VIDA Y A LA MISION DE LA IGLESIA?

La respuesta a esas cuestiones, desencadena muchas reflexiones y supone un estudio de puntos como los siguientes:

- La REALIDAD existente, es ahora captada como pecado (individual, comunitario, estructural).
- Las CEB se auto-identifican como *servicio* para la salvación integral del hombre, a ejemplo del mismo Jesús, que vino especialmente en función de los más necesitados (Lc 4,18-19; Mat 11,4).
- La Iglesia se siente desafiada a una nueva *praxis evangelizadora* que la obliga a *revisarse*, en sus prioridades operacionales y en su ser histórico, para que sea Iglesia pobre y especialmente para los pobres (pecadores y oprimidos, etc.).
- Esta nueva PRAXIS tiene su precio de *conflictos y riesgos*, como:
 - persecuciones por parte de los opresores
 - manipulaciones intentadas, sea por parte de los de 'derecha', como por los de 'izquierda'
 - crisis interna, delante de la necesidad de conversión

comunitaria de conjunto y no solamente conversión de personas individuales.

—El FRUTO del proceso, es el surgimiento efectivo de un NUEVO MODELO de Iglesia (Iglesia liberadora-reconciliadora) y la búsqueda de la liberación integral del hombre todo y de todos los hombres. En el dinamismo de la liberación, están presentes la cruz y la resurrección. La Ecomunidad Eclesial se siente llamada a una espiritualidad de pobreza, contemplación, esperanza, unión, fidelidad y compromiso eficaz con los oprimidos.

1ª PARTE — LA IGLESIA Y SU NUEVA CAPTACION DE LA REALIDAD Y DE SI MISMA.

I.—*Realidad Negativa de América Latina.*

A nivel de la vida pastoral en la CEB y en los grupos especializados de acción pastoral, se capta, desde mucho tiempo, la situación de América Latina como un conjunto de desafíos y males, que mantienen nuestro hombre en condiciones de sub-hombre, explotado, subdesarrollado, dependiente, esclavo, dominado...

Para indicar solamente algunos de los males, recordamos por ejemplo, el hambre; enfermedades; analfabetismo; falta de un mínimo de asistencia médica, sanitaria y de protección a la infancia y a la vejez; desprecio de la propia cultura; desempleo; trabajo degradante, o remunerado de modo injusto; latifundios improductivos; minifundios imposibles de explotar; falta de habitación realmente humana; desabrigados; violencia de todos los tipos; prostitución; desinterés de las autoridades públicas por los problemas más fundamentales del hombre: ostentación de riquezas; obras públicas faraónicas y superfluas, en contraste con las exigencias de un mínimo de comodidad para la mayoría del pueblo; imposibilidad o incapacidad de auténtica participación política; manipulación de las personas para servir a los intereses de pocos, demagogía, burocracia, etc.

—Delante de este cuadro negativo, ¿quién se mueve para cambiar la situación?

—¿En qué se gastan las energías y los ideales de los latinoamericanos?

Las energías jóvenes, que son un rico potencial de la naturaleza, en favor de la vida, no se canalizan a la construcción de la historia y se gastan en una de estas tendencias alienantes:

—Imitar modelos de vida y sociedad importados por el cine, la televisión, los otros MCS, por visitas y permanencias culturales en los países desarrollados, dejándose inyectar en la propia vida, los valores, ideales de dichas culturas y también sus concepciones materialistas, individualistas, egoístas, sus aspiraciones típicas del mundo de consumo.

—Evadirse en la experiencia de las drogas, o en un mundo de "espiritualidades" descomprometidas... evadirse en búsqueda de inutilidades, superficialidades, sexualismo... Hay evasiones turísticas... físicas, como fanatismo por la promoción corporal, fiebre por el deporte.

—Cerrar en la propia "carrera", en la idolatría del propio futuro, en la búsqueda del prestigio y del bienestar material... Hubo en casi todos los países la creación de pseudos absolutos (mitos), como del triunfo en el deporte, en el sexo, en el cine... Se hizo la propaganda obsesiva de la comodidad, del prestigio social, o del fanatismo ideológico que pasan a ser sacralizados y se vuelven alienantes, especialmente en las ciudades.

—Dejarse ganar y manipular por la violencia destructora, en función de partidos y de estrategias militares o para-militares (grupos políticos para policíacos, guerrilla, etc.).

—Dedicarse a acciones asistenciales episódicas, de tipo paternalista sin ir realmente a las raíces de los problemas y propiciando una mentalidad pasiva de esperar todo de afuera, sin asumir su propia liberación.

—Ponerse a servicio de minorías cerradas y egoístas, grupos de extrema derecha, que ganan algunos jóvenes para su militancia fanática en favor de ideales aparentemente cristianos, pero de hecho, ideologías para manutención de un tipo de sociedad de privilegios e injusticias (racismos, superioridad del hombre sobre el hombre, por la sangre, la cultura, la plata, la clase social, etc.) como es el caso del TFP (Tradición, Familia, Propiedad) en Brasil y otros países de América del Sur.

Las otras energías del pueblo latinoamericano, no han encontrado camino a través de un legítimo proceso político, al

contrario, son impedidas de participar, o son manipuladas a fin de que se desinteresen de todo lo que se refiere a la orientación de los destinos del pueblo.

Hay, en efecto, en América Latina, como resultado de continua vigilancia de orden (política y social), una tendencia a desinteresarse de lo político. Es una despolitización controlada. Esto lleva a dejar los destinos del país en manos de pocos, sin ninguna posibilidad de control por parte de la población, a no ser algunos pocos medios de participación simbólicos, que todavía los dominadores se dignan conceder para salvar apariencias de democracia (por ejemplo, ciertos tipos de elecciones con candidatos únicos y ya pre-definidas... algunos sindicatos controlados, etc.).

Así, pues, el pueblo, como pueblo, no puede aportar la riqueza de su colaboración, la creatividad de su ambiente, de su carisma, la fuerza de su amor al bien común. Al lado de eso, y por eso mismo, se desarrolla un egoísmo cerrado —cada quien vive para su casa, su familia y sus problemas. Todo lo más, se piensa que hay que pedir y esperar de los gobiernos, que no cesan de promover una inteligente y universal auto-propaganda.

2.—Estructura de Pecado.

Esta situación negativa del continente, no es novedad, ni es algo reciente... Ella viene desde mucho tiempo. Lo que ahora cambió no fue, pues, la realidad en sí misma, sino su captación y su interpretación por parte de los cristianos. Las comunidades eclesiales de América Latina comenzaron a hacer una nueva lectura interpretativa de su propia realidad, captándola no como algo ya "terminado", "definido", "acabado", "irreversible", "destino inmutable, aunque doloroso", sino como algo cuestionable y cambiante.

Los cristianos han comenzado a comprender que hay injusticia y desigualdades en la posesión y uso de los bienes de la tierra; que el progreso y los bienes del país están en posesión y en función de muy pocos (pocos tienen mucho, y muchos tienen poco). Además, la supercomodidad de algunos está pagada con la miseria de multitudes... (Dos terceras partes se mueren de hambre y la última tercera parte se muere de indigestión y tedio). La organización de la sociedad está ella misma manteniendo esta situación (sociedad de consumo,

de competencia, de libre lucha para que venza el más fuerte, el más poderoso, el más culto... sociedad del egoísmo desenfrenado...). En estas relaciones sociales y políticas, la mayoría debe someterse a pocos para poder subsistir. Las desgracias que tocan al hombre son muchas de ellas fruto de opresión, de injusticia. Entonces, lo que está en tela de juicio son las relaciones entre los hombres, su mentalidad, sus estructuras de vida y acción, sus pecados.

No se quiere, sin embargo, decir que existen en nuestra sociedad grupos de personas que únicamente son opresores y otros que son únicamente los oprimidos. Cada uno es una y otra cosa, a su manera y a su tiempo. Estamos hablando fundamentalmente de una estructura de pecado, que puede ser realidad en cada uno de nosotros, aunque de hecho esté en América Latina, presente en la globalidad de la situación social.

Las masas del continente ya están caminando rápidamente para un peligroso punto de SATURACION, que buscará la válvula de la violencia, si en tiempo no se consigue orientar esas energías para una eficiente construcción de la sociedad.

El hecho es que, de una parte, el deseo de lucros fáciles, desencadenado por la propaganda y los MCS promovieron un gran aumento de aspiraciones de las personas para poseer más, y al mismo tiempo, todo el sistema económico-político no permite al hombre común, a las grandes mayorías de los habitantes de nuestro continente, responder positiva y efectivamente a esas aspiraciones inyectadas. Por eso mismo esta surgiendo un peligroso aumento del ángulo de frustración humana, individual y colectiva, que buscare algunas válvulas de escape, posiblemente la violenta, si no encuentra un camino auténtico, claro, posible, inmediato, para gastarse en construcción de una nueva sociedad.

La II Conferencia de los Obispos de América Latina, realizada en Medellín (1968) daba esta fotografía dolorosa del Continente (Med 32):

"América Latina parece vivir aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no solo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales sino de su misma relación humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las cla-

ses sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común".

Llegó entonces el momento en que la conciencia de los cristianos interpretó la situación de los pobres, explotados, oprimidos en América Latina como un pecado que pide liberación.

Primera explicitación de esa conciencia a nivel del continente fue la conferencia de Medellín, que clasificó la situación global de América Latina, como "violencia institucionalizada" y situación de pecado (Med. Doc. PAZ).

3.—Condenación del Proyecto Histórico.

Las actuales estructuras de pecado, están revelando algo más amplio en el mundo de América Latina. Esas estructuras son ramas de un gran árbol, de un proyecto histórico, que es un tipo de sociedad, de mundo concreto que se intenta colocar en práctica definitivamente, en el cual los valores son la competencia, el egoísmo, el individualismo, el cerramiento, la violencia estructural, la explotación y dominación... un mundo materialista secularizado... la religión puede aparecer o como folclor o como apoyo del sistema, del status quo, o como tratamiento psicoanalítico de los necesitados...

Lo que se debe ahora condenar y cambiar, no son únicamente las acciones, los hechos individuales y estructurales injustos, considerados particularmente, sino el mismo "ideal" que el hombre coloca para realizar en su historia, es decir, la concretización de su utopía, en su vida concreta, como tarea global de los hombres de hoy. Lo que está en tela de juicio es el *proyecto histórico* en que se quiere vivir hoy (o que se impone a América Latina).

4.—La Situación Eclesial

Por otra parte, las comunidades de Iglesia, sus agentes de pastoral, no supieron presentar otros absolutos, o el otro como *absoluto*, y el *absoluto*, en lugar de los que fueron erigidos en ídolos... No se consiguió educar el cristiano de América Latina para captar objetivamente a la realidad, juzgarla con criterios cristianos, en relación a la meta (*utopía cristiana*: hombres hijos del mismo Padre, Dios; hermanos entre ellos, por Jesús; señores de la historia, en la fuerza del Espíritu).

para discernir las prioridades de actuación, haciendo opciones inteligentes y oportunas, en la búsqueda del bien común.

En el plan eclesial, no se crearon condiciones psicológicas, espirituales comunitarias para el necesario pluralismo de opiniones socio-políticas (sin romper, evidentemente, la unidad fundamental de la comunidad eclesial, en torno de los valores esenciales de la fe y de la misión).

Pero la Iglesia, movida por el Espíritu, comenzó a despertarse y a dar nuevos pasos, que son una denuncia de la situación y un fuerte anuncio de los valores cristianos presentados por Jesús, en su testimonio y predicación.

A través del Vaticano II y de los Documentos de Medellín, la Iglesia a ejemplo de Jesús, buscó entender las señales de los tiempos y servir al hombre. No quiso seguir viviendo como institución poderosa, sino como sacramento de salvación, pueblo de Dios, servicio para la realización integral del hombre, según el plan de Dios. Este descollar de su posición histórica, le dio nuevos ángulos de observación, quizás insospechados, consiguió nueva comprensión de la historia y del hombre concreto de América Latina. Desde este punto, se entienden los diagnósticos que se multiplican en América Latina, hasta, por ejemplo, 1970. Esos diagnósticos fueron primero, de tipo genérico, por actitudes de personas y de grupos que buscaban cambiar la situación, sin explicitar todos los juicios sobre ella. Después fueron siempre más explícitos y colocados en documentos públicos.

Los seglares fueron los primeros en despertarse, trabajando con el ideal de construir una nueva cristiandad, creando una sociedad más justa. No eran los seglares de las parroquias (las CEB entonces existentes), sino seglares de movimientos de apostolado secolar, especialmente jóvenes de Acción Católica. Fueron ellos, que entre la última parte de la década del cincuenta y la primera mitad de la década del sesenta, dieron sus mejores líderes a los partidos políticos de inspiración social cristiana. Hoy, la pastoral de juventud en América Latina, los movimientos apostólicos de jóvenes, no presentan puntos muy radicales en sus posiciones políticas. Están generalmente en el área de los cursillos de cristiandad (y sus correlativos) y del movimiento de renovación carismática (oración pentecostal, etc.), los jóvenes que se sienten ligados a la Iglesia. En las CEB, los seglares más conscientes y comprometidos son adultos (entre 30 y 50 años).

Las posiciones políticas siempre más revolucionarias de los grupos cristianos (especialmente de acción católica especializada) llevaron frecuentemente los grupos apostólicos seglares a entrar en conflicto con la jerarquía, especialmente porque en muchos casos el interés de los seglares por la revolución social llevó a entenderla como un "absoluto" desconectado de la construcción del Reino. Esto fue colocado como una meta en sí, pero lejana... hubo, en la práctica, intentos de instrumentalizar la fe y la Iglesia en función de proyectos particulares y estratégicos, lo que comprometió el testimonio y anuncio evangélico de esos grupos. De otra parte, no siempre la jerarquía supo corregir las desviaciones e integrar los valores (de esos defectos)... o ellos ya no aceptaron cualquier cuestionamiento.

El clero (también y progresivamente, algunas religiosas, más como personas aisladas que como grupos congregacionales), fueron de hecho el sector más dinámico y agitado de la Iglesia Latinoamericana, porque tuvieron ideas más claras de la situación trágica del Continente y decidieron comprometerse más activamente con la liberación integral del hombre. Hasta algunos de los sacerdotes se sintieron obligados en conciencia a comprometerse en tareas partidarias y hasta con la violencia guerrillera. Por eso, siempre que se los recuerda, hay que distinguir claramente su testimonio de fe y su juicio político.

También los obispos individualmente y como conferencias episcopales (nacionales y regionales) de modo especial los que están colocados en áreas conflictivas, pobres y explotadas, denunciaron con vehemencia las injusticias de las cuales eran testigos. Terminaron por chocarse con grandes bloques económicos y políticos de sus países. Fueron acusados de entremetérse en cosas que no les decían respeto y llamados de comunistas.

Surgió en la Iglesia un grupo de católicos conservadores y de aliados al sistema dominante, que acusan la Iglesia de corrupción social y de marxismo. Parece que los que hoy más defienden la tradición de la Iglesia, no son tanto los cristianos sino los militares, los periódicos conservadores... pues el lenguaje antiguo sirve para los objetivos de ellos.

Como hemos dicho, los cristianos intentaron así acercarse más a los pobres, que aquellos que están colocados en situación de opresión, etc. Con eso consiguen una percepción de la miseria, por experiencia propia o por contacto directo. Con-

siderándola a la luz de la vocación que Dios dio al hombre, pasan a un lenguaje de denuncia profética, de la situación existente, después analizan más científicamente las causas estructurales de la situación.

Es a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta que se busca por documentos públicos denunciar las injusticias y analizar más las causas de la situación, marcando su relación con la fe cristiana, determinando un compromiso de cambio. Lo que vale pedir en seguidas estrategias de acción.

Multiplicanse las declaraciones de grupos cristianos, por ejemplo:

—Obispo y clero de la Diócesis de San Andrés, San Paulo, Carta al Presidente del Brasil (1965), en *Iglesia Lat.* 171.

—Trescientos sacerdotes brasileños, Declaración sobre la Iglesia y la realidad del Brasil (1967), en *Signos*, 156.

Veintiún sacerdotes de Buenos Aires, manifiesto (1967) en *Iglesia Lat.*, 106.

Doscientos cristianos de Santiago, Manifiesto de la Iglesia Joven (Santiago de Chile, 1968), en J.J. Rossi (ed. *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o Profecía?* (Avellaneda, Argentina, 1969) 214 (*Igl. Lat.*).

—Círculo Tercer Mundo de Panamá, carta abierta al Papa Paulo VI (1968) en *Igl. Lat.* 278.

—Encuentro socio pastoral de Montevideo, Conclusiones (1968), en *Igl. Lat.* 391.

—Encuentro del Sínodo de Santiago, Iglesia de Santiago, ¿qué dices de ti misma? (Santiago de Chile 1968) 106.

—Equipos Continentales de la Confederación Sindical Cristiana, carta abierta de trabajadores latinoamericanos al Papa Paulo VI (Caracas 1968) en *Igl. Lat.* 85.

—Obispo y 51 sacerdotes de Costa Rica, Orden temporal y redención (1968), en *Igl. Lat.* 85.

—Cristianos de la parroquia de Barrancas (Santiago de Chile) Folclor o cristianismo en Colombia (1968), en *Igl. Lat.* 212.

—Asamblea Pastoral de la Diócesis de Salto (Uruguay), Conclusiones (1968), en *Igl. Lat.* 377.

Novcientos sacerdotes latinoamericanos, América Latina, Continente de Violencia (1968), en Comisión Episcopal de Acción Social (ed.) *Signos de renovación* (Lima 1969) 106 (*Signos*).

—Catorce sacerdotes de San Juan, Manifiesto (1969), en *Igl. Lat.* 141.

—Segundo encuentro nacional de "Onis", Conclusiones (Lima 1969), 29 (policopiado).

—Universitarios cristianos de México, Carta a los obispos (México 1969), Policopiado.

—Conclusiones de Itapoan - Ba. Brasil (1968).

—Conclusiones de Mar del Plata, Arg. Dep. Acción Social, CELAM (1968).

—Centro Juan XXIII (San Juan) Adhesión al manifiesto de los sacerdotes de San Juan (1969), en *Igl. Lat.* 143.

—Los jesuitas de Santo Domingo, Declaración ante la expulsión de los sacerdotes extranjeros (1969), en *Igl. Lat.* 364.

—Universitarios cristianos de Sucre, Comunicado sobre los compañeros que parten a la guerrilla (1970), texto policopiado. Los asesores universitarios de Sucre, Nota al comunicado de los dirigentes.

—IV Asamblea de la Confederación Latinoamericana de Religiosos, Pobreza y Vida Religiosa en América Latina (Bogotá 1970), 44-45.

La constante que surge en esas declaraciones es el hecho de admitirse la solidaridad de la Iglesia con la situación de América Latina. La Iglesia no desconoce la realidad. Busca asumir sus responsabilidades para corregir las injusticias.

Se denunció el hecho de la dependencia económica, cultural (Doc Paz, Medellín, Conclusiones de Itapoan).

La interpretación de esa dependencia pide un análisis científico y una reflexión teológica más profundas. Hay diferentes formas colectivas de dependencia (grupos sociales, clases sociales, razas, naciones). Esta situación se reviste de un carácter conflictivo que el proceso de liberación debe tener en cuenta. (Debemos, sin embargo, notar que hay varias teorías de dependencia, algunas marxistas. Explican en parte el

problema del subdesarrollo. La dependencia es una causa esencial, pero no la única).

El término subdesarrollo y desarrollo fueron sustituidos poco a poco por el de liberación (cf. H. Borrat, *El Gran Impulso*, Vispera, oct. 1968).

5.—Captación Diferente de la Realidad.

La pregunta pastoral que se debe hacer, es:

—¿Cómo fue que la Iglesia se capacitó para esa relectura de la realidad?

—¿Cómo llegó a ese diagnóstico de la situación?

—¿Cómo readquirió su voz profética?

Parécenos que muchos fueron los pasos concretos en esta dirección, hasta que se haya llegado al diagnóstico claro. En efecto, desde la Biblia, se ve que en primer lugar surge la profecía, después la teología. El discurso teológico libertador nació en el interior de una praxis, la del compromiso cristiano. Este se situó, muchas veces, en una situación ambigua, hasta dentro de contextos ideologizados y confusos. Perdió su impulso, en otros casos se tornó ideología manipulada... algunos grupos se aprovecharon de la generosidad de los cristianos... sacerdotes y seglares, y tuvieron pronunciamientos ingenuos, unilaterales... pero, a pesar de todo, y a través de todo, por fuerza del Espíritu, la Iglesia consiguió recomponerse y transformarse en voz profética, en comunidad siempre más comprometida, liberadora y principio de reconciliación.

Primero la Iglesia buscó encarnarse verdaderamente en América Latina, con el hombre pobre, y entonces pasó a captar la realidad del lado de la mayoría injuriada y oprimida del Continente.

Segundo, porque desde su nuevo punto de observación pudo comprender mejor el pecado, no solamente en sus expresiones individuales, sino también comunitarias y estructurales, captó el conjunto del rumbo de nuestra historia. Pudo ver más allá de los acontecimientos actuales y conjuntos. Pudo ver el Proyecto histórico que está determinando nuestra realidad global, lo juzgó a la luz de Jesús y se pronunció en contra de él.

Finalmente, a través de su misión, de su compromiso correspondiente, la Iglesia se vio a sí misma como necesitada de conversión. Todo estuvo especialmente en torno de la reflexión sobre la caridad y el pobre.

5.1 La Caridad en Nivel Amplio.

Entre los años del 60 al 66, hubo en la Iglesia de la América Latina, una gran predicación y dinamización sobre la caridad y unidad (en parte por obra del MMM en Brasil, México, Colombia, Venezuela, San Salvador, Ecuador; y del Movimiento del "Foccolare" en estos y otros países).

De otra parte, los movimientos de espiritualidad obrera (Gauthier, Misión de France, Foucoud, P. Loew...) y la Acción Católica especializada, marcaron fuertemente una línea de encarnación eclesial con los más necesitados y la urgencia de realizar una caridad socialmente comprometida (Grupos de Padres Conciliares que publicaran documento sobre la pobreza y su compromiso personal y grupal en ese sentido).

En efecto, la Comunidad eclesial sabe que la caridad es el centro mismo de la vida y de la misión de la Iglesia. Es fuente de experiencia evangélica y espiritual. Todos los hombres serán juzgados, al final, por el amor que realizaron en sus vidas (amor a Dios y al prójimo). Jesús no vino ante todo para enseñar una doctrina sobre la caridad, sino para demostrar por su encarnación, vida y muerte, lo que es realmente amar. No es lo que uno dice, lo que salva, sino lo que somos y hacemos. (No basta decir: Señor, Señor... sino que uno debe hacer la voluntad del Padre, y esta es que nos amemos unos a otros, como Jesús nos amó...).

La fe bíblica es un acto de confianza, de apertura de uno mismo relacionándose con los demás (es darse al otro y a los otros). Ella opera por la caridad. El amor es la plenitud de la fe, y la mantiene. Con este criterio el cristiano evalúa la historia y se compromete con ella y en ella. La caridad existe en gestos concretos (Sant 2,20; 1 Jn 3,17-18; Is 58,7; Jn 31,17; Jn 31,19,21; Ez 18, 7-16). El amor a Dios es inseparable del amor al prójimo y en él se expresa (1 Jn 4,20) e intenta crear la fraternidad entre los hombres, la aceptación del don gratuito de la filiación. Vivir en y por Cristo y su Espíritu como hermanos, como hijos del mismo Padre y dueños de la historia, es precisamente la utopía cristiana.

El prójimo no es únicamente el hombre individual, es el hombre en situación y en proceso social histórico, en sus coordinadas económicas, culturales, sociales, familiares, políticas, etc. Así, pues, el amor es comunión, identificación con los hombres que sufren miseria y expoliación (como personas y comunidades humanas). Identificación con sus intereses y combates. Inserción en un proceso liberador para desde allí vivir y anunciar el amor liberador de Cristo. Amor que reconstruye precisamente donde está la raíz de todo pecado e injusticia, el corazón del hombre, y desde allí rehace la comunión del hombre con Dios y con los hermanos.

Las comunidades eclesiales tienen ahora conciencia de que hay un nivel de caridad que toca al propio ambiente. Se trata de amar un número limitado de personas, en un ámbito necesariamente restringido. Es un nivel necesario de amor. Pero el círculo de vida privada encierra hoy solamente una parte mínima de la vida humana. En el mundo contemporáneo, hay relaciones más extensas y complejas, como violencia colectiva, injusticia colectiva. Los responsables son los que matan directamente y físicamente. Pero, quizás mucho más que ellos, son responsables las colectividades que preparan el ambiente, facilitan las armas, indican las víctimas, orientan los ejecutores del asesinato. Son las grandes expresiones sociales (naciones, instituciones, etc.) que practican los grandes crímenes y oprimen a millones de personas en diferentes partes del globo. Es posible ahora matar a miles de hombres, por otros medios, como asfixiar la economía de un pueblo, impedir su necesario crecimiento. Se puede matar desde lejos, a través de complicadas relaciones entre pueblos y regiones.

Hay que tener en cuenta que los opresores no son todos culpados individualmente. Ciertamente existen tipos de opresión que dependen de una ética individual y a ese nivel deben ser denunciadas. Pero las grandes opresiones están dependiendo de estructuras sociales que ningún individuo puede cambiar por sí solo. Quizás nadie se siente culpable individualmente, pero todos participan de una alienación colectiva. Cada uno es culpable y cómplice, pero no depende únicamente de él liberarse, eso es tarea de una nueva comunidad humana, en la cual sean cambiadas las relaciones sociales, nazca un nuevo hombre, en las dimensiones de Jesús (de ello la CEB debe ser semilla y sacramento, anticipación testimonial eficaz).

5.2 La Pobreza como Desafío y Testimonio.

En cuanto a la pobreza, recordamos, que la construcción de una sociedad justa pertenece fundamentalmente a la historia de la salvación.

La Iglesia es mediadora de eso. ¿Cómo?

- La Iglesia ejerce una función crítica sobre la sociedad, en función de su mensaje escatológico; marcando la naturaleza provisoria de toda situación histórica y de toda realidad humana.
- La Iglesia estimula para que los cristianos se consagren a la historia. (La Iglesia es la parte de la historia conscientemente cristificada).
- Ella debe hacer una ruptura con el orden injusto al cual está ligada de mil maneras (consciente o no) y debe llegar a un compromiso claro en favor de una nueva sociedad.

En este contexto, la pobreza es solidaridad y protesta. La pobreza no es un ideal. Al contrario, siendo la privación de los bienes fundamentales necesarios a la vida, un mal, la pobreza es algo que degrada al hombre y ofende a Dios. (Is 10,2; 66,2; salmo 25. Salmo 34. Salmo 37; Prov 22,4; 15,35; 18,2; Mt 5,3).

La pobreza cristiana es ponerse al lado de los que la sufren en actitud de solidaridad, como protesta y lucha para superarla (por la solidaridad conscientizar a los pobres de la situación en que se encuentran y despertar en ellos el deseo de cambio).

La Iglesia debe rechazar la pobreza y hacerse a sí misma pobre para protestar contra ella y llevar al hombre a comprometerse con la historia en que vive y para así marchar hacia el futuro prometido por Dios.

SINTESIS DE LA PRIMERA PARTE:

En la primera parte de este trabajo hemos visto la situación negativa de la realidad de América Latina; y cómo la Comunidad Eclesial la consideró como situación de pecado, como estructura injusta y opresora, porque anula al hombre y

no le permite realizar el destino individual y comunitario al cual fue llamado por Dios.

—¿Y por qué la Iglesia consideró esa realidad como pecado?

Fundamentalmente porque se encarnó en el mundo del pobre, y desde ese punto vio otros ángulos de la realidad. Los agentes de pastoral, actuando y encarnándose en áreas pobres, oprimidas, sintieron más profundamente la situación, pues a ella no estaban acostumbrados. Tuvieron que preguntarse qué tipo de vida estaban viviendo aquellos hombres, sus hermanos en Cristo. Se preguntaron ¿cómo Dios juzgaría la situación? ¿De dónde nacía el hecho de la miseria? ¿Cómo justificarlo? Si no se puede aceptar, entonces, ¿cómo cambiarlo? ¿quién debe cambiarlo? ¿quién impediría el cambio? ¿Qué tendría la Iglesia que ver con todo eso?

El cuestionamiento se hizo, pues, a partir de la vida del hombre, en sus expresiones económica, familiar, política, religiosa, educacional, cultural... tomando precisamente esos puntos como desafíos nuevos a la fe y a la praxis de los cristianos.

Desde ese nuevo punto de observación, la Iglesia vio de una manera más crítica:

—LA ESTRUCTURA DE PECADO que hay en el mundo. Se descubrió que cada situación concreta hace parte de un conjunto más amplio estructural, proyectado en la historia como situación aceptada, buscada, mantenida y perpetuada por muchos que disponían de poder decisivo efectivo. El conjunto se constituye un modo de pensar, de ser, de vivir, considerado "orden, civilización cristiana", etc. Entonces se tomó conciencia de una realidad más amplia, que es el Proyecto Histórico.

—EL PROYECTO HISTORICO en que están viviendo los hombres y para mantenimiento del cual están gastando sus energías y talentos. El no es la meta final, pero su concreción histórica, cultural y posible para estos hombres concretos.

ELLA MISMA, como mediadora de salvación, enviada por Jesús a todos los hombres, para que ellos lleguen a la plena comunión de vida con el Padre, entre ellos, por Jesús, en el don del Espíritu. Como Jesús, la Iglesia debe estar a servicio de todos, especialmente de los más necesitados... Entonces la Iglesia tuvo que hacer su examen de conciencia y preguntarse a quiénes estaba sirviendo y de qué lado se ponía (¿de

los poderosos o de los pobres? ¿Estaba con el poder o con el servicio?).

La Iglesia se descubrió como comunidad llamada a la conversión.

¿Y POR QUE LA IGLESIA SE ENCARNO CON LOS POBRES?

Porque hubo una gran sensibilización entre la caridad como actitud concreta en favor del hermano concreto, comenzando prioritariamente de los más necesitados que son los pecadores, los pobres, los destruidos en su dignidad personal.

Descubrió el pecado como un hecho de individuos y como una realidad colectiva en el mundo contemporáneo, tuvo que reflexionar sobre la caridad a nivel individual y a nivel de estructura del mundo.

En esa sensibilización los primeros a comprometerse fueron los seglares, después los sacerdotes y obispos, finalmente las CEB como CEB.

En línea pastoral es también importante preguntarse, ¿cuál fue el proceso por el cual, a nivel de CEB, el cristiano común de América Latina pudo o puede captar y condenar la situación de pecado existente, el proyecto histórico opresor? ¿Cómo la CEB debe cumplir ahora su misión evangelizadora? ¿Cuál su praxis?

Con estas cuestiones entramos prácticamente en la segunda parte de nuestro trabajo.

Queremos, sin embargo, subrayar que las diferentes partes indicadas en este estudio —REALIDAD — PRAXIS — MODELO DE IGLESIA— no están separadas, ni lógicamente, ni cronológicamente. Se puede decir que actúan como algo acumulativo, desde el primer momento, está todo implícito y cada punto elaborado, muchas veces está también explícito en lo anterior y vuelve a repetirse (la praxis se manifiesta a partir de la realidad, esta exige la praxis... en la praxis, la Iglesia establece su nuevo modelo...).

Este estudio se desarrolla por partes, por motivos meramente didácticos y de orden a ayudar nuestra reflexión.

2ª PARTE — NUEVA PRAXIS EVANGELIZADORA

Jesús y su Comunidad Eclesial se comprometen con el hombre, para que él se liberte y asuma su vocación global.

El Mensaje Evangélico es radicalmente incompatible con una sociedad injusta y alienada. Hay que crear un hombre nuevo. Para eso la Iglesia debe encarnarse y comprometerse con el hombre concreto, debe anunciar, denunciar, conscientizar, dar testimonio del hombre nuevo, inaugurado por Jesús, en el Espíritu.

La Iglesia en América Latina está estableciendo una nueva praxis evangelizadora, que se resume, para nosotros, en:

- ENCARNARSE Y COMPROMETERSE (COMUNION)
- ANUNCIAR Y DENUNCIAR (CONSCIENTIZAR)
- DAR TESTIMONIO DE LO QUE ES ESE HOMBRE NUEVO EN JESUS

1. ENCARNARSE Y COMPROMETERSE (COMUNION)

Sobre el proceso de encarnación y compromiso hemos ya tratado ampliamente en el capítulo anterior, porque es tema ligado íntimamente con el aspecto de la realidad (ver Cap. 1, N. 5. Cómo captar de modo diferente la realidad).

2. ANUNCIAR Y DENUNCIAR (CONSCIENTIZAR)

En cuanto al Anunciar, Denunciar (Conscientizar), vamos a estudiar su contenido y su método.

2.1 Contenido

El primer anuncio que los creyentes deben hacer, es el de la *utopía* cristiana.

Tomamos *utopía*, en el sentido de una meta (ideal), posible, concreta, formidable, fascinante, que ya puede ser colocada en práctica, ahora mismo. Sin embargo, toda concretización de esa meta es siempre limitada, no alcanza a agotarla. Por eso, es una meta dinamizadora que provoca constantemente a las personas y a los grupos a desinstalarse de sus conquistas, superándolas con nuevos pasos. Es finalmente y principalmente una meta que es don y conquista.

Conquista, porque nos compromete plenamente y porque depende de nosotros asumirla.

Es don, porque su gozo es fruto de nuestro esfuerzo y es algo ofrecido, dado por Dios, que actúa con nosotros, que se da (sin paternalismos). Este don y conquista, esta acción del hombre y de Dios, son la realidad de una nueva alianza, primicias del Reino.

La *utopía* puede ser sintetizada en:

- Llegar a la plena comunión de vida con el Padre
- entre todos los hombres
- por Jesús
- en la fuerza del Espíritu
- asumiendo la historia
- todo por una mediación visible eclesial.

O, en otra formulación:

- vivir como hijo de Dios,
- hermano de los hombres
- Señor de la historia

La *utopía* es primordialmente un anuncio, es la revelación maravillosa que ilumina todo. Que por su "bondad", "apetibilidad", provoca al hombre plenamente, lo seduce.

La *utopía* no es una estructura, una organización, un lugar, un método, un edificio... es *alguien*, en cuya amistad y comunión, todo (hombre, mundo, historia, comunidad), encuentra su plenitud de ser.

De todo eso se concluye que es ilógico e imposible establecer una denuncia cristiana profética, tener un criterio de evaluación de la realidad, si no se presupone un anuncio fundamental de la *utopía* cristiana, que exige un compromiso efectivo con el hombre, especialmente con los más necesitados.

Todo el proceso de partir de la realidad se hace, para los cristianos, aceptando ya, como punto primero (implícito o explícito), la Revelación, la fe, la vocación de todos o la comunión *trinitaria* y consecuente realización plena del hombre, en una sociedad, nueva, según la dimensión de Cristo.

Partir de la realidad, es saber que Dios ya está actuando en las personas, desde siempre. Nunca se comienza con nadie, en ningún lugar, desde cero. Ya el primer anuncio de la fe, debe partir de una identificación de los valores que Dios y la

persona elaboraran. Quizás hay que leer esa realidad, descubriendo su código. La falta de un código adecuado no quiere decir la falta de valores evangélicos en las realidades... Un anuncio desconectado de la vida real de las personas, puede ser clase teórica sobre fe... mera doctrina, pero no un proceso comprometedor. Un anuncio en otro código, ininteligible, es algo que se pierde, no llega a nadie.

La utopía aparece así como un cuadro referencial básico, para dar sentido y unidad a todos los anuncios particulares que se hacen. Suponiendo, pues, ese cuadro, creemos que en América Latina, el Anunciar, Denunciar (Conscientizar) prioritarios son en torno de estos puntos:

- La salvación como liberación integral
- el encuentro con Dios en el compromiso histórico
- la caridad como esencial
- la opción preferencial por los pobres y pecadores
- la realidad escatológica como plenitud de la vida individual y social.

2.1.1 LA SALVACION COMO LIBERACION INTEGRAL

En la historia de la salvación, la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión... El amor, mandato supremo del Señor, es el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo (Med. Justicia Nº 4).

"Así como otrora Israel... experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros... no podemos dejar de sentir su paso que salva cuando se da el verdadero desarrollo que es el paso para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas... (Populorum Progressio Nn. 20-21)".

La realización total del hombre, su humanización plena, es ser identificado con Cristo.

Así, la gracia de Cristo abraza a todas las dimensiones de la existencia humana. Ella está presente (aceptada o rechazada) en todo hombre.

Ella debe ayudar a las personas y grupos para que, por mediación visible de la CEB, consigan observar, criticar, transformar la realidad personal, familiar, social, económica, políti-

ca, cultural, profesional, etc., inventando diariamente una historia nueva, lugar de libertad y de comunión creadora.

La consecuencia lógica y obligatoria de que la salvación es liberación integral, es que el hombre debe encontrarse con Dios en una tarea amplia, de entrar de lleno a construir la historia, de acuerdo con esta vocación. Por eso, pasamos a estudiar:

2.1.2 EL ENCUENTRO CON DIOS EN EL COMPROMISO HISTORICO

El hombre encuentra a Dios en la historia, no de modo definitivo e irreversible, pero de modo auténtico.

La creación es la primera acción salvífica, es una comunicación de Dios (Ef 1,3) por eso todo el mundo está grávido de Dios. Los salmos celebran a Dios como creador y salvador (Ps 135.136.74.93.195). La obra de Cristo es narrada en un contexto de creación (Jn 1). El, todo fue creado y salvado (Col 1,15.20-1 Cor 3,21-23). El hombre debe continuar la creación a través de su trabajo y participar en el proceso salvífico.

La Iglesia debe sacudir las conciencias, para que los cristianos sepan reconocer la situación concreta (Paulo VI - Justicia en el mundo) y capacitar a los hombres para que lean los signos de los tiempos donde Cristo se hace presente e interpela al hombre, exigiendo una respuesta de comunión y compromiso con los hermanos.

En este sentido, el anuncio de la fe, está orientado para comunicar en la historia de la liberación humana, la presencia viva y el anuncio de Cristo liberador, que llama al compromiso con El y con la humanidad, hasta la plena comunión con el Padre. Anuncio explícito del Mensaje de salvación que interpela al hombre y le pide una opción, lo obliga a desarrollarse plenamente, crecer hasta la madurez en Cristo, liberarse de condicionamientos, opresiones, esclavitudes, para crecer, saber darse e integrar lo bueno de los demás, ser plenamente hombre, en comunión y en servicio de todos, para que todos se salven... Este hombre se entiende en la dimensión de Cristo, que se hace en todo igual a nosotros, menos en el pecado, nos anuncia todo el Reino, nos transmite la filiación divina, nos reúne en Iglesia, nos da su misión al servicio de todos, especialmente de los más necesitados.

El compromiso con la realidad obliga a un crecimiento en la fe y en la adultez en ella. Obliga a pensar y a convertirse.

De otra parte, la fe vivida por la Comunidad Eclesial elabora una expresión histórica, que se traduce en modos de pensar y actuar y que se proyecta en las estructuras de la vida global (económica, política, cultural, etc.). Pero con los cambios de vida, cambian también los modos de pensar y actuar, las formas de gobernar y vivir. Las expresiones de fe ya no sirven, entonces, para revelar y transmitir aquella misma realidad, como siendo un valor real de fe, capaz de transformar la vida.

Los valores nuevos cuestionan la eficiencia de las fuerzas tradicionales, porque ellos están naciendo fuera del ambiente de fe... porque los cristianos dejaron de comprometerse con la historia de nuestro tiempo, se quedaron con las fórmulas pastorales y de fe de ayer, que representaban la respuesta al compromiso histórico de ayer. Por eso, ya no son aptas para traducir a nuestro momento, el valor de la fe, que siempre permanece. De eso surge la crisis. Es precisamente comprometiéndose con la historia hoy, que se podrá encontrar los caminos de la fe para hoy. Esto provoca un trabajo de crítica, de purificación, asimilación e integración de los nuevos valores de la cultura humana.

La experiencia de la fe, las verdades del Evangelio, son contestadas, muchas veces, no en ellas mismas, sino en su formulación histórica ya superada por la vida que evolucionó. Es un error identificar la fórmula tradicional, con su contenido. Muchas veces se prefiere ignorar la evidencia que se impone, para no cambiar la formulación de la verdad, del compromiso. Quizás hay mucha generosidad perdida como testimonio, porque el compromiso ya no es con la historia, sino con los museos... porque son expresiones de generosidad que no llegan a la vida real que se está desarrollando ahora... se quedan en el pasado (edificante, pero sin la fuerza de hablar a la vida de hoy, al hombre de hoy).

La revelación y la realidad son dos polos que en su conflicto permanente producen la luz de la verdad que ilumina al hombre en su camino a través de la vida.

La renovación de la Iglesia deshace precisamente una síntesis anterior existente. Introduce valores nuevos que no eran captados o subrayados suficientemente por los cuadros anteriores. La renovación se impone, se produce, cuando el ritmo de vida toma otros rumbos. Este cambio o necesidad de cambio de vida encuentra su expresión más fuerte en los tipos proféticos, en la juventud, en los artistas, escritores, líderes, etc., que tienen mayor sensibilidad y disponibilidad... Las nuevas

formulaciones del compromiso histórico nacen del deseo de vivir al nivel de las exigencias de hoy. Nacen del deseo de "conservar" las verdades que siempre orientan a la vida de los hombres y que ahora no consiguen más despertar su interés, pues la vida cambia. Entonces van en búsqueda de una nueva síntesis que valoriza la fe y la realidad porque la vida es esa síntesis, siempre nueva, siempre dinámica y siempre fiel a lo esencial (el hombre y su destino).

NOTA: La falta de compromiso histórico puede ser ejemplificada así, en estos anti-mandamientos:

- convéncete de que todo está bien. Hay orden en el mundo, porque tú te sientes bien y tienes lo necesario. No hay que reflexionar mucho sobre lo que está pasando en el ambiente. Tu país necesita de masas que sigan dócilmente lo que dicen los líderes, sin presentar ninguna crítica, porque se puede atrasar el progreso de la patria.
- coloque en la técnica y en el progreso la salvación del pueblo. Acepte que el desarrollo está de hecho en función de pocos y que únicamente algunos participan efectivamente en las decisiones del conjunto.
- debes estar convencido de que nada puedes hacer para cambiar la situación del mundo en general y de tu área en específico.
- no te preocupes que haya represión violenta sin enjuiciamiento (sin justicia), delante de la violación de los derechos humanos, nada tienes a decir...
- debes creer en todo lo que dicen los MCS.
- sigue pensando que la dictadura es necesaria y permitirá a lo largo la verdadera participación popular.
- vive tu vida. No te metas en nada.

2.1.3 La caridad como esencial

El creyente está llamado a ser y actuar. La caridad, amor a Dios expresado en el amor al prójimo es algo decisivo para la salvación. Es acción, es praxis. Es problema clave para todo hombre. Se trata de salvarse o perderse. Por eso hay que hacer un juicio cristiano sobre las verdaderas raíces de la acción humana.

Cristo vino para revelarnos que el hombre está destinado a la total comunión con Dios y a la más completa fraternidad con los demás hombres (I Jn 4,7-8). Salvar es alcanzar la plenitud del amor. Es amar como Dios ama. El pecado es rechazar el amor, la comunión, la fraternidad, desde ahora, es negarse al sentido mismo de la existencia humana. No querer servir es ya negar el amor. Omitir una acción en favor del otro, es ya rechazarlo expresamente (I Jn 3,14).

En caridad verdadera, la Iglesia está llamada a testimoniar, a colocar hechos proféticos, establecer una praxis de vida cristiana profética y comprometida, que celebra y actualiza la pascua de Cristo.

La caridad, en otros tiempos, fue traducida por una pluralidad de obras de misericordia, mirando responder especialmente a los casos particulares y dando una solución de orden personal a cada caso. En función de esa dimensión de la caridad, la Iglesia, progresivamente, estableció instituciones específicas y poderosas para dar eficacia a su caridad. De eso nacieron los hospitales, las escuelas, los orfanatos, los cementerios católicos, etc.

Cuando hemos llegado a una sociedad más universalizada, cuando todo el mundo actúa sobre todos, cuando estamos metidos ahora en dimensiones globales, ¿cuál sería la expresión de macro-caridad? ¿cuál el tipo de caridad eficaz no por su atendimento cuantitativo, sino eficaz por ir a las raíces de los males y sanarlos en su punto de partida originario?

La gran pregunta es ahora, ¿cómo, dónde, la caridad debe ser explicitada hoy, en América Latina? ¿Cuáles las obras de misericordia de nuestro tiempo?

En esta línea las CEB deben hacer una amplia reflexión, no a priori, sino partiendo de la situación concreta en que están (ver el punto en que tratamos sobre el METODO, 2.2).

2.1.4 OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

En el Sínodo de Evangelización, los obispos dicen:

"Nuestra acción debe dirigirse, en primer lugar, a aquellos hombres y a aquellas naciones que, por diversas formas de opresión y por la índole actual de nuestra sociedad, son víctimas silenciosas de la injusticia, son privadas del derecho de hacerse escuchar (emigrantes, obreros, campesinos, refugiados, perseguidos, víctimas de la represión y hasta de torturas)".

En esta opción por los más necesitados, se expresa el anhelo de la Comunidad Eclesial de integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana. Aquí se revela la conciencia de la vocación original de América Latina.

En el Reino de Dios que predicó Jesús, los más débiles, los pobres son los predilectos, sin que por ello nadie quede excluido de la llamada del Señor. Nuestra solidaridad con la ascensión humana de los que tienen menos posibilidades, es signo del anuncio de la Buena Noticia de Liberación (Encuentro socio-pastoral de Montevideo, Conclusiones - 1968, en Igl. Lat. 391).

La proclamación de la Buena Nueva a los pobres, por Jesús y hoy por la Iglesia de América Latina, no es un programa socio-político determinado. Es verdad que hubo casos en que se redujo el Evangelio a lo social y político, pero en el conjunto de los casos se puede notar que se buscó, mucho más, establecer una experiencia profética de la responsabilidad eclesial en la historia presente a la luz del Evangelio.

Es fuera de duda que Jesús se dirigió primeramente a los pobres, afligidos, hambrientos. La originalidad de su mensaje está en que su proclamación quería abrirse a todos los hombres y llevarlos a una liberación total, que alcanzaría su plenitud en la resurrección.

Dios, en Jesús, llama al hombre a un más "allá" de su historia. Pero, Dios viene al encuentro del hombre, en el plan mismo de su historia, para salvarlo allí mismo, y no fuera de ella, pidiéndole que con ella se comprometa y no sin ella. Esa historia está hoy aplastando a muchos hermanos. En eso debe el discípulo de Jesús comprometerse: QUE TODOS SEAN LIBERADOS, PARTICIPANDO EFECTIVAMENTE EN LA PROPIA LIBERACION.

Para fundamentar lo que decimos, el texto de Lc 4,18-19 es básico. El repite Isaías 61,1-3a e Is 58,6 (al final). Lucas suspende la citación de Isaías, cuando se orienta hacia la condenación de los paganos, porque él se coloca en una visión universalista, la de Jesús. Según Lucas, la liberación se hace primero por el perdón salvador que Dios ofrece a todos los hombres en Jesucristo. Esta predicación está en el centro de su predicación y el testimonio apostólico:

Lc 25,47; Hech 2,38-5,31-13,38; Mt 11,4.

Ella exige el arrepentimiento y la fe, salva del pecado y abre las puertas del Reino y la comunión con Cristo Resucitado:

Hech 10,43-26,18; Col 1,13-14.

El pobre es el que no tiene trabajo para sobrevivir y sin nada tiene que ser mendicante. Es el que en la sociedad está sometido a los poderosos. El que sin apariencia y sin cultura no 'pesa' y por eso no tiene nada que decir. Se vuelve un hombre de deseos y de esperanzas.

El hambriento es el que se queda sin el alimento necesario y que no tiene los medios de procurarse el pan que mata su hambre. El afligido es un hombre sometido a una tristeza profunda y persistente y que se manifiesta externamente.

La fe, nos manda ayudar a los más necesitados, porque esa caridad es algo concreto, práctico. Pero, hay que ir más allá del hecho y buscar sus raíces... El pobre es fruto, finalmente, del pecado. El pobre no cayó en paracaídas... él fue engendrado... si buscamos con perseverancia hasta las últimas consecuencias, encontramos el 'hecho generador' de toda miseria, de todo sufrimiento del hombre, etc. ... encontraremos el pecado de alguien. Por eso Jesús vino en primer lugar a salvar a los pecadores. El quiere su conversión: Lc 15; Mt 9, 12-13; Lc 19, 1-10.

La liberación del pecador, del pobre, es un signo de la presencia del Reino. La realidad de ese Reino ya está presente, por lo tanto, en la salvación de los pecadores.

Atender al pobre es solucionar las consecuencias. Convertir al corazón del hombre, cambiar el pecador, es llegar a las CAUSAS.

Por eso, la acción de la Iglesia, es realmente civilizadora. En su misión religiosa, la CEB, sabe que está construyendo una historia nueva. Ella comienza actuando en el corazón y en la mente de los hombres y orienta su acción para que alcance también las expresiones colectivas y estructurales de la vida social (nacional e internacional).

Este anuncio de Jesús y de su Iglesia, es un proceso educacional (educación en la fe). Desencadena una catequización de fondo, que mira a una creación (restauración, conservación, desarrollo) de un ambiente más humano que:

- valore la dignidad del hombre, en la dimensión de Cristo
- intensifique lazos comunes de servicio y de amor que unan a todos
- establezca una conciencia social crítica
- posibilite la participación efectiva de todos en las decisiones comunes
- viva en la justicia y caridad social.

El hombre es llamado a actuar esta concientización y transformación, pero solo Dios da el crecimiento, y por eso hay que estar en comunión con El y dejarse uno evangelizar por su mismo anuncio evangelizador, que pone cada uno a servicio del amor de los demás. Uno se realiza, se salva en comunión (LG 9).

2.1.5. La realidad escatológica como plenitud

Solamente la realidad escatológica dará la dimensión completa y definitivamente realizadora del hombre.

Así, por lo tanto, las promesas escatológicas presentan al Reino de Dios excluyendo toda injusticia. Por todo eso, la salvación atañe al hombre plenamente. La lucha por una sociedad justa concuerda con la historia de la salvación. El desarrollo integral se extiende desde la posesión de los bienes de los cuales el hombre tiene necesidad, hasta la plena comunión con Dios. Cristo liberando del pecado, libera de la raíz de la injusticia social. Es en la obra salvífica de Cristo que la historia humana, la lucha contra todo lo que despersonaliza al hombre (diferencias sociales, miseria, explotación) tienen su origen y alcanzan su plenitud.

La escatología es la fuerza motriz de la historia de la salvación. La vida cristiana gana fuerza a partir de la dimensión total futura en que será plenamente explicitado su valor (ahora iniciado, ya presente en semilla).

De cada acontecimiento podremos tener una visión histórica centrada sobre el futuro y animada por la esperanza de Cristo que dará la plenitud de lo que esperamos. En cada acontecimiento podemos así vislumbrar el hombre nuevo que estamos intentando crear, a través de los presentes esfuerzos.

Esa visión escatológica abre cada uno a la comunión con todo lo positivo de la historia del hombre. Lo coloca en comunión con todos los justos, desde Abel... Relativiza los métodos, da mayor valor a toda vida humana, ya que cada uno

es definitivo, indestructible. Propicia un nuevo aprecio a la contemplación, a la oración de alabanza y acción de gracias, da a cada acción la posibilidad de desarrollar todo su potencial, porque se abre a la edificación de una historia realmente trascendente.

2.2. PROCESO CONCIENTIZADOR

Cuanto al método del ADC, la primera observación que nos parece importante para nuestra praxis Latinoamericana, en ese particular, es que ADC deberá ser en el futuro, cuando sea necesario a nivel amplio (como hasta ahora se hizo) pero, siempre complementado por una acción correspondiente, desde las bases. De otro modo, es una paternidad irresponsable —se engendran hijos, sin educarlos... estos pueden terminar como marginados, criminales, etc.

Las grandes denuncias y diagnósticos de tipo amplio (mundial, nacional, regional) que se están haciendo en nombre de la Iglesia de un país (de una región) comprometen a lo mejor a los obispos y los grupos reducidos que firman o divulgan dichos documentos. Pero, el proceso de complementarlas a nivel de CEB, debe comprometer continuamente a todos los creyentes, precisamente para ayudar en su tarea de conversión personal y comunitaria.

Tuvimos en América Latina, una gran cantidad de pronunciamientos proféticos, en los últimos años. Eran declaraciones a un nivel tan amplio, que servían para indicar el criterio cristiano en los problemas, pero que no acompañaban adecuadamente al proceso de conversión que las personas y estructuras deberían realizar. Daban la falsa conciencia a la Iglesia de haber cumplido su deber... pero su misión no estaba completada.

Es papel típico de la Comunidad Eclesial (especialmente a la CEB), y la dimensión educadora en la fe, que presuponiendo los grandes anuncios y las grandes denuncias, lleva a las personas concretas (con la ayuda de la comunidad) a asumir en sus vidas esa voz profética, y permitir que ella dé frutos.

El ADC es la simiente (semilla es la Palabra de Dios), pero supone preparación del terreno —supone regar, abonar la tierra, defender la semilla de las plagas y finalmente recoger los frutos.

Este cultivo toca a la CEB. El método educador para eso es fundamentalmente la concientización, a través de un proceso de partir de la vida e iluminarla con el Evangelio (con la propia opción de fe del grupo).

La concientización es un cuestionamiento, con sus consecuentes descubrimientos, es un anuncio comprometido. Por ella, el hombre se interroga de forma crítica dentro de una acción transformadora y firma sus objetivos personales y comunitarios esenciales en la historia. Es una concientización abierta y no instrumentalizadora del hombre, en función de una ideología.

La concientización ha sido siempre inseparable de la liberación al igual que la teoría y la práctica están indisolublemente unidas en la praxis. La práctica sin teoría es activismo, y la teoría sin la práctica es inútil. La liberación se da en la historia a través de una praxis social radicalmente transformante, que evita a un tiempo el idealismo y el objetivismo mecanicista. El idealismo es con frecuencia el error de los cristianos. Creen que la liberación se vive en el interior de la conciencia de cada cual, y que el cambio de las estructuras se deduce del reajuste de la vida moral, privada.

De otra parte, hay un extremo opuesto a evitar —es lo que llamamos objetivismo mecanicista. El cree que la transformación de las relaciones en los modos de producción, que constituyen la infraestructura, bastaría para crear 'ipso facto', una sociedad nueva y un hombre nuevo...

En otras palabras, el problema de la transformación y liberación del mundo, no es solamente cambiar el corazón de los hombres, ni solamente la infraestructura (superestructura y estructura), sino que es cambiar todo eso conjuntamente y globalmente.

Para nosotros, esta acción de cambio se realiza a través de un método concientizador:

- descubrir la realidad en que uno vive (el conjunto, la globalidad)
- a través del reconocimiento y crítica de los aspectos parciales de la misma realidad
- ver cómo las partes están integrando el conjunto, mirando hacia cuál meta
- cuestionar si esa meta es la UTOPIA CRISTIANA.
- entonces, después de ese análisis crítico, hay que intervenir eficazmente en la historia.

La concientización, es así, para nosotros:

- no una simple toma de conciencia
- sino, una toma de conciencia de las causas reales de los acontecimientos
- una toma de conciencia de las posibilidades de actuar concretamente en una situación determinada, para solucionar el problema, para responder a una exigencia concreta.
- es un proceso por el cual los hombres se preparan a interrogarse de forma crítica, en una acción transformadora de ellos mismos, de las estructuras sociales y de la propia historia.

La concientización conduce a la esperanza y no a la angustia estéril. Ella es vida, dinamismo y cuestionamiento.

El cuestionamiento al cual nos referimos, supone un paso de la conciencia ingenua a una conciencia crítica, a partir de los valores de la fe. Esto supone muchos pasos concretos. En esta nota, queremos dar algunos ejemplos del proceso, según son desencadenados a nivel de la CEB.

Vamos a establecer un paralelo entre las actitudes de la conciencia ingenua y la conciencia crítica:

CONCIENCIA INGENUA

a) Acepta los hechos como algo ya acabado (voluntad de Dios, etc.). Sin buscar sus causas y prever sus consecuencias sociales.

b) Acepta la estructuración de la vida en clases organizadas según su jerarquía de sangre, raza, cultura, poder económico, político. Así unos han nacido para dominar y triunfar y otros para servir y ser esclavos...

c) Acepta en la práctica, sin grandes denuncias la mentalidad de que uno debe vencer

CONCIENCIA CRITICA

a) Descubre la importancia de las causas segundas y se interroga sobre las consecuencias de los problemas, sus raíces históricas, las estructuras sociales.

b) Subraya la verdad de que todos los hombres son fundamentalmente iguales y llamados a una comunión verdadera de hermanos según lo cual las diferencias son muy accidentales y no justifican las discriminaciones raciales, culturales, económicas, etc.

c) El hombre debe vivir y salvarse en comunión. Debe participar en las decisiones de

CONCIENCIA INGENUA

en la vida a cualquier precio; de aceptar las competencias despiadadas, la exigencia de triunfo individualista (de personas o grupos). Cada quien debe conservar y desarrollar lo suyo... 'Cada uno para sí y Dios para todos...', así se pensaba, así se decía y así se vivía.

d) La política es misión de especialistas, o algo sucio, peligroso... La Iglesia nada tiene que ver con todo eso, por lo menos de modo directo y explícito.

e) Acepta el mito del desarrollismo económico, como camino para tener mucho para distribuir entonces más a todos (¿cómo puede uno distribuir si no tiene nada, o se tiene poco? Cuanto más se tenga, más se podrá distribuir a todos).

f) Se acepta un método de formación basado en que las generaciones anteriores enseñaban a las nuevas con su experiencia y principios. Los demás deben aprender de eso.

CONCIENCIA CRITICA

su destino social. Debe caminar junto con los demás, preocupándose que nadie se quede olvidado, aplastado 'Todos por todos y Dios por cada uno'.

d) La política en su sentido general de comprometerse para el bien común es considerada como consecuencia lógica de la fe cristiana. El compromiso político partidario es compromiso de todo hombre. En determinadas circunstancias de bien común, hasta la CEB como tal ya no tiene miedo de lanzarse en acciones directamente para cuestionar el poder, denunciarlo, cambiarlo (considerando que esa posición es menos mala que la esclavitud y el pasivismo).

e) ¿A qué precio se hace la suma de los bienes que se quiere distribuir? ¿Quién determinará cómo distribuirlo? ¿Con cuál jerarquía debe entenderse para ello? ¿Cuándo? ¿Para quiénes? ¿Están todos de acuerdo en esperar? ¿Mientras se espera, cómo deben vivir las personas?

f) Hay que exigir la participación de cada uno en su proceso de educación, asumiendo los problemas de hoy, dándoles respuestas de hoy, no de ayer. Las instituciones

CONCIENCIA INGENUA

La Iglesia tiene instituciones para educar a la juventud. Se transmitía todo lo que los jóvenes tienen necesidad de saber, para triunfar en la actual sociedad.

g) Los MCS son instrumentos de la técnica, para la mera diversión de las familias y de los hombres. Son vehículos de cultura. A lo mejor hay que vigilar para que no presenten violencia ni pornografía.

CONCIENCIA CRITICA

educacionales deben pasar por un gran cambio... quizás están gastando plata, personal, tiempo en función de mantener los privilegios de pocos. Las estructuras de muchos institutos educacionales llevan más a dar nociones, pero no educan... muchas veces desarrollan la mente, pero no la voluntad de las personas. Hay programas de educación impuestos que llevan a respaldar una sociedad egoísta, cerrada, opresora. Es la cultura del tener más y no del ser más.

g) Más allá de la moralidad del 6º y 9º mandamientos, los MCS son peligrosos porque manipulan y masifican al pueblo transformándolo en mercado consumidor de mercancías y de ideologías de los poderosos.

—silencian o deforman la verdad, expresan los intereses de la clase dominante y de los grupos económicos y políticos opresores.

—crean un mundo artificial.

—responden únicamente a los intereses de una sociedad de consumo.

—mantienen en el pueblo una conciencia pasiva, crítica, acomodada.

—defienden el status quo a precio de una realidad silenciada o deformada.

—mantienen el equilibrio entre los polos de dominación y

CONCIENCIA INGENUA

h) La familia fue considerada como una expresión social cerrada sobre ella misma, sobre su prestigio, su poder... Se afirmaba por la repetición de los modelos de pensamiento del pasado. Padres y educadores consideraban la educación de sus hijos más como práctica de dependencia y obediencia y menos como experiencia de libertad educadora. La religión venía por tradición familiar. La familia condicionaba y predestinaba el futuro de los hijos (matrimonio, profesión, etc.). La mujer tenía un papel de sumisión al hombre.

CONCIENCIA CRITICA

prolongan la explotación del pueblo.

Los MCS deben ser instrumentos de liberación para:

—captar la realidad, identificando las causas de las contradicciones sociales.

—establecer un diálogo libre, objetivo, justo, creador.

—captar la realidad y sus problemas, expresándola fielmente, según los hechos.

—cambiar la realidad por intervenciones críticas del pueblo dentro de la historia y por la participación en la creación del proyecto de una nueva sociedad libre, justa.

h) La familia debe hacer una opción creadora, rompiendo con los modelos de pensamiento y comportamiento del pasado y que no sirven ya al crecimiento integral de sus miembros. Padres e hijos hacen de la vida un proyecto a ser realizado en diálogo permanente bajo el liderazgo de cualquiera de sus miembros, dependiendo de la situación concreta en que se encuentran... Padres e hijos buscan la propia felicidad, solidarios con la lucha por una felicidad global y colectiva de los demás. Se trata de vivir la fe como un cuestionamiento de la vida a la luz del Evangelio, de los signos de los tiempos y como respuesta valerosa a los desafíos del mundo. La familia respeta las

CONCIENCIA INGENUA

CONCIENCIA CRITICA

elecciones de los hijos para que ellos sean responsables por sus propias decisiones, tomadas en diálogo con los padres y hermanos. Familia en la cual el hombre y la mujer son igualmente libres, responsables, respetados y escuchados. El amor es inicio de una historia común, que lleva a superar el egoísmo y abrirse a los demás, comprometiéndose con una historia humana comunitaria, justa, evangelizadora.

Se llega así a una visión amplia y objetiva de las relaciones entre los sexos.

Por eso, el proceso concientizador exige:

- el descubrir los valores existentes
- explicitar su contenido evangélico
- denunciar la presencia del pecado existente, mezclado con los valores
- completar el anuncio de la fe, donde no aparece
- integrar los grupos en la dimensión de vida y misión eclesial.

El camino práctico se hace a través del método de revisión de los hechos de vida, que es examinar un hecho, una realidad, juzgarla iluminándola con los ejemplos de Jesús, con su palabra y la praxis de la Iglesia.

3. GENERAR AL HOMBRE NUEVO SEGUN JESUCRISTO

3.1. Superar el proyecto histórico del hombre dominado.

El proceso histórico del hombre dominado, lo hace objeto de la historia, con conciencia ingenua, viviendo en relaciones de posesión y consumo.

En esa mentalidad el hombre se evalúa por lo que tiene o consume (carro, bebida, viajes, mujeres, ropas...). Sus idea-

les son el suceso, el hombre ídolo, el hombre poder, que manda, que conquista, que sabe competir.

Es una situación de dominación. Los que piensan, deciden, lo hacen en función de ellos mismos, utilizando a los demás, los que no piensan, los que solamente ejecutan órdenes y se dejan utilizar... Es el mundo en que el hombre acepta ser como los demás, deja de pensar, se deja manipular, se torna esclavo de una clase poderosa, de una raza 'superior'. El hombre no se arriesga para cambiar las cosas, prefiere la propia pasividad... se acomoda, no mira en profundidad, no quiere libertarse de los condicionamientos familiares, escolares y sociales.

Quien hace este mundo, quien acepta esta sociedad, peca y es esclavo de su pecado (Jn 8,32). El cristiano anuncia un proyecto de hombres libres, sujetos de la historia, con conciencia crítica, viviendo en relaciones de comunión y amor
ES UN PROYECTO DE:

- hombres que piensan, deciden, viven en justicia y comunión (Jn 8,36)
- hombres que se miden por aquello que son, y que desean ser, por su capacidad de amar y de darse, de colocarse al servicio de los hermanos, de construir amistades auténticas y permanentes
- hombres constructores de una sociedad más humana en la cual todos tengan oportunidad de ser más hombres
- hombres que se sacrifican por los demás, que respetan a la dignidad del otro. Hombres que saben colaborar
- hombres que no aceptan pensar con la cabeza del otro. Hombres originales, críticos, que no se dejan manipular o dominar
- hombres que están siempre prontos a asumir los riesgos de sus esfuerzos para construir una nueva manera humana de vivir, que aceptan cuestionarse continuamente, que saben autocriticarse, que no tienen miedo de descubrir su propia esclavitud
- hombres que están comprometidos en un proceso progresivo de liberación en lo que atañe a su vida familiar, escolar, social, política, cultural.

Este es un proyecto de sociedad en que el poder cultural (familia, escuela, Iglesia, MCS) ayuda a ver la realidad para

criticarla y para cambiarla. El poder económico es participación en la posesión de los medios de producción, en los centros de decisión y de lucro. El poder político establece leyes liberadoras, la autoridad es servicio al desarrollo integral del hombre, supone y mantiene representación popular en el gobierno. El poder militar es vivido como un pueblo que se defiende y se sirve.

3.2. HOMBRE NUEVO QUE ASUME LA PRAXIS DE JESUCRISTO

Para el cristiano, su praxis, es, en último análisis, mirar a la realidad con los ojos de Cristo y asumirla según sus criterios fundamentales. Así, pues, podríamos resumir la praxis eclesial liberadora:

CONCIENTIZAR, LLEVANDO LOS HOMBRES A ASUMIR EL DINAMISMO, EL AMOR Y LOS CRITERIOS DE CRISTO, EN LA HISTORIA DE HOY.

La CEB ha establecido, en su praxis de evangelización liberadora, estos puntos orientadores:

A—PARTIR DE LA REALIDAD

B—ENCARNARSE CON LOS PEQUEÑOS (COMUNION DE VIDA Y DE DESTINOS)

C—DINAMIZAR Y TRANSFORMAR LA REALIDAD

D—ESCOGER AGENTES PARA ESTA MISION (MULTIPLICARLA)

E—INAUGURAR UNA COMUNIDAD QUE ES SEMILLA; SACRAMENTO DE LA UTOPIA (ANUNCIO, DENUNCIACION, COMPROMISO)

F—PAGAR EL PRECIO DEL CAMBIO

G—VIVIR EN LA ESPERANZA Y ALEGRIA

Esta es una presentación analítica de los puntos arriba indicados (A B C D E F G H, como praxis de la CEB, como evangelizadora en la liberación).

A—Partir de lo que existe (de lo que se tiene como personal, medios, etc) y no de lo que se quería tener. Por ejemplo,

NOTAS: N.I la CEB en una experiencia evangelizadora (según el modelo de Jesús)

pló, aceptar quién vino, y no llorar por los que deberían haber venido y no vinieron...).

Así lo hizo Jesús:

- al nacer y educarse en una familia pobre común
- al predicar su palabra usando de los medios e instrumentos de su tiempo y de su cultura
- al escoger sus apóstoles y discípulos entre personas comunes de entonces, pescadores, pecadores, etc.
- al formarlos en la vida, en contacto con todos
- al fundar su Iglesia y mandarla a los hombres concretos de todos los tiempos y lugares.

B—Encarnarse (por amor, hacer comunión vital, sin paternalismo, sin dictadura) con los pequeños. Hacer comunión de vida y de destino con ellos. Creer en la capacidad de las personas. Darles oportunidades de ser gente con nosotros.

C—Dinamizar y transformar la realidad, desde dentro. Abriendo la comunidad y cada hombre, para todas las relaciones, en línea de promoción y liberación.

Jesús vivió una vida de hombre común. Anunció a todos su Mensaje. Valorizó a todos, especialmente a los pequeños, a los olvidados, despreciados, etc. Creó una comunidad de humildes, a servicio de todos, especialmente de los pobres. Anunció un Mensaje de conversión (liberación) a Dios, al hermano. Esto pide un corazón nuevo, una vida individual y socialmente nueva, porque abre a todos hacia una utopía maravillosa, el Reino de Dios. Jesús dio atención a problemas concretos del pueblo liberándolo en todos los niveles, por ejemplo, con relación al prójimo (amor y perdón); con relación al mundo (asumiéndolo, para libertarlo del pecado y de sus consecuencias como enfermedad, miseria...) con relación a Dios (perdonando los pecados, enseñando a orar, a amar, etc., liberando de una religión ritualista, hipócrita, etc.).

D—Escoger los agentes de transformación, para comprometerlos como fermento del mundo. Profundizar la comunión con pequeños grupos de amigos no para separarlos del conjunto, sino para comprometerlos todavía más con todos.

Jesús se dedicaba al pueblo y al pequeño grupo. Cuanto a su CEB, Jesús:

- escoge a cada uno personalmente, como amigo y miembro de su equipo (In 1,35,52). Forma un grupo plura-

lista (Mateo, antiguamente comprometido con el status quo, y Simón, zelota, del grupo de liberación violenta; un joven como Juan, un hombre mayor como Pedro...)

—valoriza el aporte de cada uno, en su originalidad y en su colaboración con el conjunto

—convive personalmente con los suyos. Confía a los Doce sus secretos más íntimos. Dialoga sobre los problemas del ambiente donde están y del pueblo. No forma a los Doce, separándolos de la vida, sino insertándolos en la realidad

—provoca conocimiento interpersonal en su grupo. Lleva a que ellos tengan contactos profundos entre ellos y con los demás. Hace que descubran sus valores y los puntos que tienen en común

—respeta las etapas de la formación. Lleva el grupo a sacar fruto de todo lo que pasa (errores propios, oposiciones de los enemigos, acontecimientos comunes de la vida, etc.). Ayuda al grupo a descubrir por el mismo camino a seguir

—prepara sucesores, no herederos. Las personas están finalmente comprometidas con un ideal (Jesús y los hombres), esto da continuidad al grupo (no es una mera nostalgia, que da al grupo la unidad, sino la persona de Jesús, la persona del Espíritu, la misión y el amor entre ellos y de ellos hacia todos los hombres llamados a la comunión con Dios y entre ellos)

—les da una misión universal, rompiendo toda barrera de nación, religión, lengua, cultura, etc.

—permanece para siempre con su grupo, en la fuerza del Espíritu y marca con todos una REVISION final, como paso último para el encuentro definitivo e irreversible.

E—Inaugurar una comunidad que es semilla y sacramento de la Utopía. Una comunidad que vive lo que anuncia por palabras, que anticipa en su convivencia cotidiana, la experiencia del amor y comunión del reino de Dios, denuncia todo pecado. Asume las consecuencias de su compromiso con el hombre y con Dios. La opción por el compromiso liberador es expresión máxima del mandamiento de amor.

Jesús explicita estas líneas, en su predicación y vida. Por ejemplo: la parábola del buen samaritano, que se acerca

del hombre oprimido y se hace su prójimo (cf I Cor 13). Jesús se solidariza con aquellos que objetivamente tienen necesidad de ayuda (judíos, romanos, cananeos, pecadores, samaritano, etc.). En Mt 25,31 nos previene de que seremos juzgados por nuestro amor al hombre, por nuestra capacidad de crear condiciones fraternales de vida.

F—Pagar el precio del cambio.

Como dice el pueblo: 'no se hace una tortilla, sin romper los huevos'. Por el Mensaje anunciado y testimoniado, por el compromiso liberador con los hermanos, hay que vivir en una situación conflictiva, soportando ser objeto de broma, de crítica y de persecución, y perseverando en la misión con alegría y valor.

Jesús tuvo la previsión de todo eso en las tentaciones del desierto, en las profecías de Simeón. Sufrió la oposición de los poderosos. Tuvo enfrentamientos sucesivos en su vida pública. Pasó por la pasión y muerte. Esta fue la experiencia de la Iglesia apostólica y de los mártires. Es la situación de la Iglesia en todos los momentos de la historia en que debe dar la cura por los oprimidos.

G—La CEB vive en la esperanza y alegría, porque sabe que su acción se hace con poder de Dios que ya venció y vencerá definitivamente (Resurrección). Por el Espíritu que hace nuevas todas las cosas (Apoc 22). Por la comunidad enviada y asistida por Dios, que es fermento eficaz en la historia, anunciando y educando, salvando, porque por su vida, misión y Eucaristía, hace actuante eficazmente, intensivamente, la realidad del Señor Jesús.

La línea de optimismo y de esperanza con relación al hombre y su historia se justifica, porque el Señor Jesús ya venció la muerte, envió su Espíritu y Dios está actuando desde dentro de la historia misma. (Mt 28, Jn 16).

La comunidad de Jesús es mediadora para que los hombres establezcan la unidad de la historia y el Reino, hasta que todos lleguen a la plena comunión de vida con el Padre, entre ellos, por Jesús, en la fuerza del Espíritu (ver la Oración de Jesús en el jardín de los olivos; la última cena; la oración sacerdotal de Jesús, Jn 17).

NOTA: N. 2 — Ejemplo de mirar a los desafíos más importantes de hoy, con los criterios de Jesús:

A—DESAFIO ECONOMICO

Nuestra sociedad cree en las élites, ellas son las únicas capaces de hacer progresar al pueblo, porque ellas tienen condiciones de planificar, administrar y decidir.

—Jesús cree en los marginados y opta por ellos, denunciando a las riquezas concentradas en las manos de pocos y luchando por una sociedad en la que todos tengan su oportunidad (Lc 6,20-26; 9,3; 12,13,34; 14,15-24; 16,19-31).

B—DESAFIO FAMILIAR

La familia busca estabilidad y seguridad de cada hombre protegiéndolo contra los peligros de la sociedad.

—La familia de Nazareth enseña a educar para descubrir su misión en la sociedad. A los doce años, Jesús comienza a preocuparse por las cosas de su Padre, que son las causas del pueblo. A los treinta años, abandona la familia para entregarse totalmente al pueblo, por el cual da su vida (Mt 23,9; Lc 2,41-52; Lc 12,51-53).

C—DESAFIO POLITICO

La finalidad de cualquier gobierno es mantener el orden constituido y reprimir severamente todos aquellos que amenazan la seguridad.

—Jesús cuestionó el orden de su tiempo, predicando un mensaje de liberación al pueblo, de todo y cualquier tipo de dependencia. Por eso fue preso y muerto como peligroso (Jn 18,14; Lc 23,1-5; Mt 26 y 27).

D—DESAFIO RELIGIOSO

La religión tiene la misión de defender el orden, la autoridad y la moral, siendo un gran factor de estabilidad social.

—Jesús rechaza cualquier religión connivente con el orden y la autoridad que oprime al pueblo y predica un nuevo orden en que la única ley es el amor y en la cual la autoridad solo tiene valor cuando sirve a la colectividad (Mt 23,11; Lc 4,16-30; Lc 10,25-37; Lc 7,18-23).

E—DESAFIO DEL AMOR HUMANO

La mujer se presenta como gratificación sexual del hombre y en los MCS funciona como atracción publicitaria a servicio de la sociedad de consumo.

—Jesucristo considera hombre y mujer como sujetos de la historia y con igualdad de derechos, denunciando cualquier utilización de uno u de otro en el relacionamiento personal y colectivo (Jn 8,1-11).

F—DESAFIO EDUCACIONAL

La escuela tiene la misión de preparar a los jóvenes para competir y vencer en la vida, a través de una profesión que les garantice la seguridad económica y el bienestar.

—Jesucristo critica severamente la casta de los doctores y se educa para servir al pueblo sin depender de profesión, sin preocuparse por el día de mañana (Mt 23; Lc 2,46; Lc 12).

G—DESAFIO CULTURAL

Difundiéndose una cultura que garantiza la cohesión y la permanencia de la situación existente, considerada buena y digna de ser conservada.

—Jesucristo predica un Mensaje y asume actitudes que van de encuentro a la situación existente, denunciando la situación social y religiosa y avalando la situación política de su sociedad (Mt 13, 3-23; Lc 10).

SINTESIS Y CUESTIONAMIENTO A PARTIR DE LA 2ª PARTE

Hemos dicho que la praxis eclesial en América Latina partió de una encarnación (compromiso, comunión), que llevó a un nuevo anuncio-denuncia realmente concientizadores para creación de un nuevo hombre, en la dimensión de Jesús.

Pero, la cuestión muy práctica debe ser ahora colocada y respondida:

¿A QUE NIVEL, LA COMUNIDAD ECLESIAL DE AMÉRICA LATINA se concientizó?, ¿está anunciando, denunciando la realidad y creando el hombre nuevo?

Nuestro modo de ver, es el siguiente:

Los temas de la TL, como slogan, como aspiración de libertad individual, comunitaria y estructural, alcanzaron a cubrir todas las áreas más significativas de América Latina, en los últimos años. Son temas que no se pueden subvalorar por ninguna acción y reflexión pastoral. De muchas partes del mundo, las referencias a América Latina, insisten en la misma materia, considerándola como original, generadora de muchos aspectos nuevos para la teología y la pastoral.

El término y el tema de la TL cubre una amplitud muy grande, que muchas veces confunde la aplicación pastoral.

Cuando en las diferentes áreas de América Latina se habla de TL, hay que cuidar para saber claramente de cuál TL se pretende tratar y cuáles reflexiones, actitudes, consecuencias, se están, de hecho, intentando cubrir con el referido término... La TL, no es una escuela, sino una corriente con varias direcciones y énfasis en desarrollo.

Se puede decir que los grupos de CEB, en general, aceptan algunas intuiciones de la TL, como arriba hemos indicado, pero no todo lo que en nombre de ella se propone. Parece, además, que muy pocas personas leyeron los principales textos y escritos fundamentales sobre liberación. Menos todavía los digirieron. Pocos tienen preocupaciones con ortodoxia y fidelidad a los postulados de la TL. Todos se sienten un poquito dueños de ella, y pasan a generar sus propios descendientes. En general, se practica con libertad y frecuencia un libre examen a ese propósito. Cada quien establece sus consecuencias pastorales de su propia captación de la TL... algunos lo hacen con amplia explicación doctrinal y mínima experiencia pastoral. Pero, mucho de positivo se saca de todo eso. De modo general, lo que más comunmente se queda como TL en las CEB, es:

- el compromiso vivencial con los injuriados, los pobres, los oprimidos
- la reflexión que se compromete, es decir, la búsqueda de la experiencia de la fe comprometida con los más pobres, tomando eso como evangelización
- descubrimiento de que la fe y el anuncio del Evangelio tienen una relación esencial con la política
- que hay relación intrínseca entre la liberación socio-política, económica, cultural y la salvación de Jesucristo

—que encontramos a Dios, en nuestra historia y que la fe no es alienante

—que la experiencia de la fe y las exigencias de la misión no se agotan en la liberación socio-política

—que la situación de los pobres, explotados, etc., en América Latina, es un pecado que pide liberación.

Comprometerse en eso, es una experiencia evangélica y espiritual

—hay necesidad de cambios profundos y globales de las estructuras socio-económicas de América Latina. La realización y el modo de eso dependen de la factibilidad concreta de los países y de los momentos históricos

—la liberación supone un hombre nuevo, en la dimensión de Jesús.

La CEB insiste en que no basta que estemos de acuerdo con la meta final, para poder trabajar juntos. Es importante también que cada método usado, cada instrumental colocado en acción, tenga coherencia íntima, con los principios y la meta. Esta no es algo a vivir al final como un apéndice glorioso de la vida, sino algo que ya se vive desde ahora, aunque de modo imperfecto, limitado, pasajero (sentido de UTOPIA). Entonces la meta ya está aquí y ahora siendo conquistada y explicitada en la vida de las personas y de los grupos.

Por eso mismo, las CEB tienen siempre mayores dificultades, si no imposibilidad de actuar conjuntamente con otros grupos ideológicos y políticos que aceptan LA LUCHA DE CLASE, en la línea de la praxis marxista, que radicaliza el conflicto amo-siervo, de Hegel, Marx, Lenin.

Se tiene primero la intuición, después la seguridad, de que LA COMUNION, la reconciliación, son más exigentes que la lucha. La lucha con efecto existe y continuará, pero el cristiano la interpreta en otras categorías, como dialéctica de la síntesis. Es esta que provoca, que convoca, no la lucha. El hombre está llamado fundamentalmente a la dinámica del amor. Acepta la conflictividad, pero no tiene el derecho de odiar, de aniquilar al adversario. (Volveremos a tratar sobre eso, más ampliamente, en la 3ª parte de este trabajo).

La metodología de acción, supone diagnóstico e instrumental para hacerlo. Ciertamente es necesario un acercamiento entre la teología y la racionalidad científica positiva. Esto

coloca problemas metodológicos y filosóficos nuevos. La fe está libre para usar cualquier análisis o racionalidad que tengan real valor científico, pero jamás las utiliza sin darles una nueva dimensión. Así, por ejemplo, el análisis marxista tiene una relación estrecha con sus categorías filosóficas. Por eso, para asumir sus elementos válidos se deben revisar todas sus categorías.

3ª PARTE — EL PRECIO DE LOS CONFLICTOS Y NACIMIENTO DE UN NUEVO MODELO ECLESIAL

La realidad de América Latina se diagnostica por la Comunidad Eclesial como situación de pecado, injusticia institucional.

La aspiración de los pueblos de América Latina para la liberación, es un reto a la Iglesia para actuar de modo coherente con su diagnóstico.

La praxis liberadora es altamente conflictiva y llena de riesgos para la Comunidad Eclesial. Este es el precio de la liberación.

1. CONFLICTOS

1.1. Por la tarea liberadora

El primer conflicto que surge en la Comunidad Eclesial es por la desproporción existente entre la tarea liberadora (que tiene alcance nacional, mundial) y la pobreza, la debilidad de los agentes de transformación y sus instrumentales de acción.

No son los poderosos del mundo (los mismos opresores) quienes normalmente quieren salvar a los oprimidos...

Estar del lado de los injuriados, es estar del lado de los 'menos' en todo... de los inadecuados para cambiar el conjunto. Es colocarse en una desproporción humanamente loca... es desencadenar la ira de los mayores poderes contemporáneos, sin poseer defensa proporcionada. Es colocarse en situación de esperar milagros, porque el conjunto de la lucha sólo puede ser superado victoriosamente, con alguna fuerza diferente de las conocidas y hasta ahora catalogadas y utilizadas. Es la desproporción entre David y Goliath...

La tarea liberadora es igualmente conflictiva, por la pobreza de los frutos que hasta ahora consiguió en América Latina.

La reflexión fue amplia y 'llena de coraje'. La aplicación práctica, cuando es posible, se queda, en la mejor de las hipótesis, limitada a hechos particulares, que piden toma de posición inmediata (denuncia, presión no violenta, etc.) y que se agotan pronto sin mayores continuidades. Esos compromisos sirven como toma de conciencia, como explicitación de un compromiso que estaba muy a nivel de principio, pero no alcanza a cambiar eficientemente las estructuras de opresión. Las dimensiones internacionales de las estructuras opresoras parecen, a lo mejor, exigir una cruzada militar, que un proceso de concientización, que es lento, desproporcionado a las exigencias agudas de los casos concretos. Este proceso concientizador es individualizante, reversible, desanimador, por estar lejos de una eficacia social deseada y esperada, por las lógicas conclusiones de una reflexión pura sobre la realidad.

En la pastoral liberadora, los únicos pasos inmediatos concretos están a nivel de las CEB y de algunas Iglesias particulares. La aplicación de un ideal liberador a nivel más amplio supone y exige una serie de expresiones estratégicas y proyectos concretos que superan a cada CEB y no fueron asumidos por el conjunto de las comunidades eclesiales nacionales...

1.2. Por parte de los opresores

Ponerse del lado del pobre, luchar contra las estructuras injustas, contra el peso del 'status quo', es buscarse molestias y martirios.

No hay modo de comprometerse con los oprimidos sin ganarse la revancha de los opresores. Como decía un Padre General (Vie Chretienne, mayo de 1975).

'Si queremos trabajar por la justicia, seriamente y hasta las últimas consecuencias, surgirá pronto la cruz en nuestro horizonte. Pues, aun siendo fieles a nuestro carisma sacerdotal y religioso, aun actuando con prudencia, veremos levantarse contra nosotros aquellos que en la sociedad industrial de hoy, practican la injusticia, los que, sin embargo, son considerados excelentes cristianos y que pueden haber sido nuestros bienhechores, nuestros amigos y hasta miembros de nues-

tras familias, ellos nos acusarán de subversivos y de marxistas, nos retiran su amistad y por lo tanto su antigua confianza y su apoyo financiero. ¿Estamos listos para asumir esa responsabilidad, a retomar el camino de una cruz más pesada, a cargar las incomprendiones de las autoridades civiles y eclesiásticas, de nuestros mejores amigos? ¿Estamos listos para ofrecer un verdadero testimonio en nuestra vida?'

Los opresores, tarde o temprano, acaban por presionar fuertemente a las comunidades de Iglesia que ellos sienten que se desolidarizan del "status quo" y se ponen del lado de la mayoría oprimida. Esos gobiernos opresores, usan presiones como:

- crear confusión de ideas, divulgando declaraciones contradictorias de grupos cristianos y de obispos, para así desmoralizar cualquier frente único de opinión
- presentarse como defensores del auténtico cristianismo y de la Iglesia universal, que ellos proclaman ultrajada por los renovadores de su país (que son o ingenuos, u hombres de muy mala fe)
- dar grande importancia, hasta la psicosis, sobre la gran amenaza que el comunismo está representando para el país y, por lo tanto, la urgencia de todos de unirse en una nueva cruzada cívico-religiosa, defensora de la fe y de la sociedad cristiana, así tan peligrosamente amenazada por los nuevos bárbaros
- infundir miedo a través de apresamientos, torturas, destierros, muertes y opresiones múltiples lo que jugó un papel estratégico importante:

 - sea impidiendo una visión de conjunto de la realidad
 - sea desviando la atención y agotando del dinamismo de las fuerzas vivas y todavía libres, para atender esos casos urgentes, dolorosos y trágicos.

Un gran conflicto nace, pues, porque los oprimidos intentan colectivamente romper las relaciones de dominación para liberar todos los hombres de la alienación que fue creada (dominación, opresión).

Hay conflicto de clases (con denuncia de esas relaciones esclavizadoras, con el consiguiente rechazo de los opresores...). De otra parte, la comunión cristiana a la cual todos son llamados, significa alegría de vivir, fraternidad.

Ligar estas dos cosas, supone tensión, choques, conflictos. Pero el cristiano consigue vivir la experiencia de ambas cosas y hacer una síntesis peculiar.

Los elementos que ayudan en esa integración son:

- La profundización y experiencia más profunda y comunitaria de la verdad de que Dios nos amó cuando eramos pecadores (por lo tanto, en la peor de las situaciones). A pesar de opresores, pecadores, todos son 'aceptados' por Dios para convertirse (a Dios y a los hermanos, lo que significa una conversión global). Por eso, el sacramento de la reconciliación debe ser celebrado hoy, desde la individualidad de cada hombre, hasta la complejidad de las relaciones sociales. Esta reconciliación tiene su pleno sentido por la Eucaristía.
- La máxima celebración cristiana es la Eucaristía, que comienza con una celebración penitencial. Los cristianos que se reúnen para celebrar, no significa que están fuera de todo conflicto. Pueden estar socialmente de lados opuestos (serán 'enemigos' de clase). Cierto es que no se debe hacer una reconciliación superficial pretendiendo negar las diferencias y conflictos. La reunión eucarística no es como una licuadora que hace de todos una pasta anónima, compleja e indefinible... La Eucaristía no destruye las opciones auténticas que las personas hicieron... Ella da posibilidad de que los hermanos, a un nivel diferente (El nivel de la Asamblea de Cristo) puedan dialogar, escuchar al otro con confianza, con respeto, con serenidad... Pueden así los cristianos sentirse solidarios en la Eucaristía y deben reencontrarse fuera de ella, en campos opuestos. Pero la celebración de la Eucaristía significa que hay en su posición la aceptación de la persona del otro, la confianza en el hermano.

Aunque la Eucaristía no solucione los problemas y conflictos que contraponen los hombres entre ellos, ella da el sentido último de toda lucha —la comunión, la reconciliación eliminando la dominación (el egoísmo, que es la raíz última de toda opresión, de toda esclavitud...).

La Eucaristía cambia los conflictos aún sin solucionarlos.

Los cristianos aprenden de Cristo cómo entrar en el conflicto amando a los enemigos a punto de dar la vida por ellos.

Esa reunión de hermanos, quizás por ahora enemigos, salva la comunidad de la tentación de referir la liberación y el amor a un futuro mítico (al paraíso, a la sociedad sin clases).

La Eucaristía termina con el envío de los cristianos a su misión, la de liberar a los hombres y de hacer concreto el amor del Padre. (Puede haber situaciones en que ocasionalmente la celebración es imposible... por una realidad urgente o extrema. - La debilidad humana puede justificar la prudencia de por ahora, no reunir hermanos que están a punto de conflicto abierto... pero lo que se acepta por ahora, por una circunstancia extrema, no puede jamás ser tomado como principio... se queda siempre el desafío del amor cristiano, que es el amor a los enemigos, la esperanza de la comunión definitiva en el Señor, cuando todos nos hayamos plenamente convertido).

1.3. Por parte de los oprimidos

Hay que contar también con la conflictividad por parte de los mismos oprimidos. Ellos, muchas veces, están acomodados en su realidad, aunque sea una realidad opresora. Para salir de ella hay que pagar un precio de sufrimiento... uno tiene que convertirse, correr riesgos, privaciones, luchas... nadie puede ser liberado. O uno asume su liberación, o jamás estará libre.

Lo que pasó con Moisés y el pueblo de Dios, en el desierto, pasa también ahora... los que comienzan a marchar hacia la liberación pronto se acobardan y se cansan:

—Estábamos muy bien en el Egipto... teníamos casa, comida, paz, trabajo... El ejército y Faraón nos defendían. Ahora no tenemos ninguna seguridad en este desierto. Nos falta todo: comida, casa, rumbo. Ni sabemos si llegaremos... hemos sido locos... hemos seguido a un loco.

Muchas veces, los oprimidos se vuelven contra los que intentaban concientizarlos y liberarlos...

Nadie puede actuar por los oprimidos o llevarlos a acciones inmediatas, a corto plazo, sin que ellos hayan captado su esclavitud, estén dispuestos a salir de ella y a pagar el precio de su liberación. Deben pasar por el proceso de muerte, sin el cual no hay resurrección ni misión.

1.4. Por parte de la comunidad eclesial

A nivel de la misma CEB, de la Iglesia diocesana o nacional, surgen con frecuencia muchos conflictos, de diferentes tipos:

- conflictos para quien está concientizado y quiere comprometerse con los pobres, sentir que es miembro de una Iglesia que no está toda ella comprometida con los pobres (no siempre estuvo del lado del oprimido...). No puede tener entonces la gloria de hacer parte de un grupo brillantemente revolucionario, simpático... No tiene el honor de seguir a jefes heroicos, a líderes valorados por la juventud de hoy... al contrario, saberse hermano de explotadores, no poder negar el propio origen, ni la actual familia, aguantar su peso incómodo y antipático, es la gran dificultad de muchos renovadores... Quizás en esta hora no hay que preguntar demasiado a los que dejan a la Iglesia, porque se van... sino preguntar a los que se quedan, ¿POR QUE SE QUEDAN?
- conflicto al dejarse cuestionar por la comunidad eclesial, aun cuando ella no es tan auténtica, ni tan lúcida... aceptar la difícil comunión con la jerarquía (afectiva y efectiva).
- conflicto para superar la tentación de no querer escuchar a la propia comunidad eclesial, teniendo delante de ella un cierto complejo de superioridad... aceptar la diversidad de opciones de sus hermanos de fe, en cuanto a proyectos históricos posibles (cuando este pluralismo debe ser aceptado entre los creyentes como normal y síntoma de un saludable pluralismo...). Pasar de una ética de cristiandad uniforme, para una ética política en una sociedad pluralista
- conflicto por permanecer en la comunidad eclesial... (es una 'señora fea, pecadora, quizás, pero es mi madre...') el gran criterio y apoyo para ser fiel a Dios y al hombre, es permanecer en la comunión eclesial auténtica, en el núcleo de la misión de Cristo y de su Espíritu.

Es cierto que a la Iglesia, radicalmente por su servicio jerárquico (según las cautelas dadas por la teología) toca, en última instancia, juzgar de la autenticidad y oportunidad

de toda misión eclesial, de toda voz profética, de los anuncios asumidos y presentados en nombre del Señor, pidiendo la opción vital de los demás. Pero, hay que tener presente, que muchas veces, la fuerza profética de una posición, o anuncio, el testimonio de una vida o de un grupo, no siempre es captado de modo pronto y lúcido por algunos obispos... Sus 'antipatías', sus 'hostilidades', sus 'peros' mientras no comprometen explícitamente su autoridad no significan el juicio que exige la obediencia de la fe. Hay momentos en que los pioneros, los hombres de Dios, deben caminar sin total apoyo... nunca jamás deben desobedecer, pero no es raro haya que aguantar incompresiones, sospechas y oposiciones.

La Iglesia, es la pluralidad de sus miembros, es imprevisible, pues tiene en ella la fuerza del Espíritu que hace nuevas todas las cosas. Por eso, es nueva en cada momento, aun cuando todo humanamente indicaría su fracaso. Sus dificultades internas y externas son finalmente integradas por la fuerza de Dios.

1.5. *Por parte de quien se compromete*

La traducción del compromiso con el hombre, supone una crítica de las acciones pastorales que comunmente desarrollamos. Supone revisión de nuestras prioridades y proyectos, de nuestros métodos y estrategias... No siempre actuamos con amor y fe... las luchas pueden, sobre la marcha, cargarse de odio, venganzas, egoísmos... aún cuando las intenciones iniciales eran santas y generosas.

Uno puede dejarse envolver por ideologías falsas, ser llevado por la tentación del suceso a cualquier precio (eficiencia pronta) por el paternalismo, populismo, arreglos pacificadores, uno puede dejar que lo hagan de tonto útil... puede dejarse maniobrar... Uno puede equivocarse en su diagnóstico. No toda generosidad es lúcida para interpretar con precisión cada hecho.

Uno puede equivocarse en la elección de los medios, como en la oportunidad circunstancial de la acción... No toda acción pastoral es para este momento la más indicada. No todos los apóstoles son dotados de la astucia de la serpiente, para evitar los envolvimientos ambiguos. No todos los comprometidos en la lucha consiguen verdadera pureza de intenciones para construir el Reino de Dios y no el propio reino.

2. *Los riesgos*

Entre los principales peligros para el compromiso liberador en América Latina, considerándolos a nivel de la CEB, notamos:

2.1. *Diagnósticos universales sin dimensión local*

Cuando una CEB se enfrenta con el problema de la opresión, la ve en línea mundial, nacional, sin, muchas veces, subrayar suficientemente la acción sobre lo inmediato local. No siempre se consigue pasar de los análisis globales, para lo más urgente, que son los análisis locales concretos y en el momento histórico presente de cada realidad.

La tentación más común es entonces gastar el tiempo y las energías de los grupos cristianos, en reflexiones sobre los problemas (en general, como hemos dicho, problemas internacionales o nacionales, fuera del ámbito del grupo mismo, sin relación directa y comprometedor con él) juzgados con un radicalismo revolucionario, pero sin plantearlos y solucionarlos. La imposibilidad de encarnar la solución de los mismos en hechos inmediatos proporcionados a las posibilidades del grupo, llevan a un vacío de la temática (pérdida de interés) pues la praxis no se puede hacer en teoría. Debe hacerse en acciones prácticas... Pero, ¿cuáles acciones se pueden desarrollar en la mayoría de las naciones de América Latina? ¿Cuáles acciones se pueden desarrollar en nivel mundial? Con esto pasamos al segundo punto.

2.2. *Reflexión sin praxis*

El diagnóstico de pecado de una realidad exige un anuncio y una denuncia, por parte de la comunidad eclesial. Pide compromiso con el hombre para que sea sanada esa injusticia en su raíz misma, en el corazón del hombre (egoísmo) y en sus expresiones estructurales institucionales, en la mentalidad de pecado establecido como status (ambiente normal) de la vida social y global de las personas. La reflexión que no es praxis, acaba siendo catalogada como mero estudio académico o como piadosa jaculatoria, nada más...

2.3. *Eficacia alienante*

La concientización de los oprimidos es generalmente hecha a través de pasos concretos, por los cuales descubren sus valores de acción, clarifican sus metas, ganan confianza en sus capacidades, se unen y llegan a las raíces de los males, identifican proyectos posibles, aceptan la lucha...

Entonces la prisa renovadora exige eficiencia, esta lleva a algunos a actuar por los oprimidos, tomando decisiones por ellos, haciéndolos decir y actuar no por sus convicciones, sino por el prestigio, fuerza moral, del líder "concientizador".

Este es un proceso tentador, in-auténtico (no tiene raíces, no libera verdaderamente) y hasta puede tornarse injusto, pues como la liberación tiene su precio (persecuciones, desprestigio, quizás cárcel, tortura, etc.), nadie debe ser llevado a eso, si no lo acepta como consecuencia probable de su compromiso... si uno se compromete y le toca pagar el precio de su opción, es un héroe, un mártir. Pero si actúa por presión (de cualquier tipo que sea), si fue manipulado y ahora le toca la cárcel, el sufrimiento, ya no es un "héroe" (puede ser mártir y algunas veces ni eso), sino alguien que en nombre de la liberación fue oprimido de otro modo, pero en último análisis, oprimido.

2.4. *Ideologización de la fe y de la Iglesia*

La fe cristiana ilumina, da fuerzas, lleva al compromiso con los hermanos y con la liberación. Siendo esto verdad, con frecuencia, los liberadores caen en la tentación de querer acortar, a cualquier precio, el camino largo, difícil de un proceso auténtico de liberación (que concientiza, respeta los pasos de los demás, acepta los contra-golpes, se recupera de los errores cometidos, etc.)... se piensa entonces jugar con la Iglesia, en línea de estrategia. Se trata de proponer en nombre de la fe, la solución que los especialistas, los grupos de vanguardia revolucionaria creen ser las mejores. Esto es presentado como exigencia de la fe; como lugar concreto en el cual la comunidad de Iglesia debe gastar todo su prestigio espiritual y moral, para hacer que dichos planes tengan resultado inmediato. La Iglesia aparece, entonces, en primer lugar, como fuerza social. Su evangelización pasa a ser confundida con la lucha a corto plazo para el triunfo de un proyecto político cualquiera.

Se confunde un testimonio de fe dado por un cristiano guerrillero, por ejemplo, con su juzgamiento político... Y se toma su dedicación, su muerte, como aval del juicio político (de la opción política particular que él había hecho...).

Pero la misión evangelizadora de la Iglesia es de índole religiosa y debe alcanzar la raíz más profunda del comportamiento humano y mediante eso debe llegar hasta la dimensión política... La acción pastoral debe ayudar a distinguir los signos de los tiempos, promover compromiso con el hombre oprimido, dar criterios nuevos en la captación y juzgamiento de la realidad.

La fe cristiana considera toda la existencia humana, hasta sus aspectos políticos como símbolo y figura de la realidad escatológica y trata de transformarla para que se torne en este sentido señal y sacramento de la liberación integral del hombre y de todos los hombres. Esta acción es más amplia y profunda que un método y un compromiso partidista. La Iglesia es más de orden profético, fiel al absoluto de Dios y su designio sobre el hombre y menos diplomática, o política en el sentido estricto, que tiene que buscar la eficiencia inmediata.

2.5. *Ingenuidad de dejarse manipular*

No falta, igualmente, en nuestro panorama, el riesgo de dejarse manipular. No se puede ser ingenuo y desconocer la gran concientización que los partidos y grupos marxistas (leninistas, maoísta, cubano, ruso, etc.) están promoviendo en el continente, especialmente en medio de la juventud universitaria y estudiantil en general. En algunos países, es en la línea de actuar con los grupos cristianos, especialmente a través de las CEB existentes, que intentan moverse, estableciendo una táctica de acción, con elementos como los siguientes:

- el marxismo y el cristianismo pueden caminar juntos, pues tienen los mismos ideales
- el cristianismo no dispone de estrategias y tácticas comprobadas, en cambio, el marxismo sí. Entonces podemos valernos de su tácticas y estrategias para las metas cristianas que tenemos en común. El partido tiene entrenamiento adecuado, métodos eficientes, para actuar en la transformación de la realidad

- hay que comprometer al sacerdote y al grupo cristiano, para que en caso de reacción de la policía o del gobierno, la Iglesia (diocesana o nacional) tengan que salir al campo y poner la cara para oponerse al sistema y esto es tácticamente muy importante, para comprometer la Iglesia a lanzarse (salir de sus dudas e indecisiones)
- las comunidades cristianas deben ser homogéneas, es decir, según la clase social de las personas, para que realmente puedan promover un enfrentamiento de clases, sin el cual no hay cambio de estructuras
- no existen posiciones prácticas sin ideología. Toda actitud es ideología, porque no agota el Evangelio. Entonces, no hay que tener miedo de tomar posiciones ideológicas. Estas pueden después ser complementadas por otros movimientos y otros apóstoles
- el ministerio sacerdotal debe confundirse con el liderazgo de orden político-social-cultural y dejar la parte espiritual alienante (sacramentos, oración, etc.). El sacerdote debe usar su liderazgo en favor del pueblo
- la mediación de la Iglesia, hoy tiene que ser de orden político-social, porque ella ya está en posición política (respaldando el "status quo")
- hay que comprometerse en lo más urgente. Ahora es salvar al hombre, con quien puede colaborar con eso.

En general, no hay amor a la Iglesia, ni a los cristianos, sin utilización de ambos. Los que penetran en las CEB y en los grupos cristianos, no se interesan por participar en grupos de oración, ni se sienten ligados al conjunto de la Iglesia. Para ellos, todo lo que se refiere a la vida eclesial, en su historia y en realidad, es alienación, culpa, hipocresía, etc. La Iglesia es culpada de todos los males del pueblo, pues no promovió al hombre pobre, estuvo del lado de los poderosos, hizo alianzas culpables y pecaminosas. Cualquier problema se reduce a la opresión del gobierno. Toda solución es derrotarlo... Jesucristo es visto únicamente en su programa de denuncia de las estructuras sociales y no en la globalidad de su mensaje. El pecado, es siempre de orden socio-político. La salvación tampoco escapa a ese orden. La escatología no cuenta, o es exclusivamente terrena. La jerarquía es siempre alienada, opresora, ignorante (ridícula).

Muchos cristianos de valor, se dejan halagar por grupos que llegan hasta sacarles declaraciones progresivas y siempre más comprometedoras... hasta el momento en que ya no pueden volver atrás. En ciertos momentos es mucho mejor un sacerdote muerto por la causa, que un luchador más.

3. El nuevo modelo de Iglesia

En los últimos años y especialmente después de Medellín, la Iglesia en América Latina, sintió por el dinamismo de muchos —verbal y operacional— que estaba invitada por el Espíritu a revisar su lugar en el Continente, y asumir una misión nueva de fermento en la historia de nuestros pueblos. La Iglesia permitió y ayudó:

- al despertar de un espíritu crítico sobre ella misma, sobre su modo de evangelizar, sobre sus métodos, sus instituciones, su cara histórica.
- el establecimiento de un clima de mayor libertad y creatividad pastoral.
- en la formación de un ambiente de optimismo, esperanza y unidad renovadora.
- a explicitar, por menos en germen, una teología latinoamericana nacida de la vida pastoral concreta del Continente, que a partir de entonces se desarrolla siempre más, en torno a los siguientes puntos:
 - fe y compromiso político (TL)
 - CEB y religiosidad popular
 - agentes y destinatarios privilegiados de la evangelización (pobres, jóvenes, familias).

Se nota que a partir de entonces, en América Latina, ya no se siguen los pasos europeos o de otras partes del mundo (como líneas globales), al decidir los caminos para el futuro y al establecer las prioridades e instrumentos de trabajo.

Es la primera vez que damos este paso, desde nuestro descubrimiento.

La línea de pastoral, el tipo de Iglesia, que se definen siempre más, todavía no llega a formar un modelo eclesial completo, pero ya explicita tendencias bien claras, como de:

- no ser un modelo conservador

—ni un modelo de tipo desarrollista (eufórico, triunfalista).

Parece que será mucho más de tipo *liberador y reconciliador*.

3.1. No de tipo conservador

El modelo conservador está ligado a una cristiandad ya muerta o por morir, idealizando un tipo de Iglesia institución poderosa y auto-suficiente, cuidando más de ella misma que de los hombres y del compromiso con la historia.

Dentro de ese modelo, se considera que la tradición de la Iglesia tiene experiencias históricas ricas, que dan la solución para los problemas de hoy. Entonces, hay que conocer bien cómo la Iglesia actuó en cada momento y ser fiel a lo que ella ya hizo. En esta línea no se da valor suficiente al hoy de la historia, para el cual debemos crear nuestra presencia profética y descubrir nuestras respuestas.

Los signos de los tiempos son entendidos como un desafío para la Iglesia reforzar sus cuadros. Entonces el mayor problema es la falta de vocaciones sacerdotales y religiosas, es la necesidad de movilizar nuevas energías y disponibilidades de los seglares, en función de la organización eclesial, para que los cuadros operacionales no se queden vacíos, para que la institución tenga más fuerza, dé más seguridad a sus miembros, delante de un mundo que se desarrolla y se vuelve poderoso y lejano de la *Iglesia* (ni se da cuenta de su existencia... ya no la hostiliza).

La preocupación de la caridad alcanza a una dimensión de casos personales —perdón individual de las ofensas, asistencia a enfermos, distribución de géneros alimenticios, ropas... y lo que sea urgente a los necesitados.

El pobre es un hecho existente (no se pregunta mucho de dónde vino, ni quién engendró la miseria). Se busca dar una ayuda concreta y personal a los individuos sufridos y necesitados.

Esta Iglesia tiene actitudes derrotistas y pesimistas. Está atemorizada con los resultados del Vaticano II y Medellín. Para salvar a la Iglesia de la desintegración, hay que definir claramente sus límites, aclarar con precisión qué se puede o no se puede hacer, para que así se salve lo esencial. Hay que

hacer leyes claras y minuciosas. Dejar claro en lo que tiene uno que creer, en qué no puede estar. Qué libros no debe leer, etc. (Índice, clasificación moral de los espectáculos, etc.). Publicar "Vademécum" para sacerdotes, religiosas y laicos, para que en cada momento uno tenga claro cuáles son las actitudes a tomar... La jerarquía debe gastarse más en la vigilancia que en abrir caminos realmente nuevos. No se debe arriesgar en nada.

Este clima de miedo, de protección, quita el dinamismo creador e indirectamente prohíbe cualquier acción que no tenga como finalidad fortalecer a la Iglesia institucional. Lo más importante es entonces salvarla como está hoy (sería algo como enterrar los talentos). Esto puede hasta determinar un verdadero oportunismo, de en cada situación decidir siempre por lo que promueve a la institución eclesial - histórica (ganar prestigio para sus líderes, subsidios para sus organizaciones e instituciones, limosnas para sus pobres, privilegios para su clero y edificios) y no para lo que realmente sirve al hombre en su vocación integral...

3.2. Ni de tipo desarrollista

El modelo desarrollista es eufórico, confía en una sociedad técnica, industrial, que busca una renovación de la Iglesia a gusto de la secularización (problema de los ricos y poderosos, no de los pobres de América Latina).

Las soluciones o propuestas para el momento en que estamos son de este tipo, más o menos:

—lo que hay que hacer es practicar con caridad lo que todos tienen que cumplir, por ser miembros de la sociedad, es decir, cumplir el deber de uno, según su estado de vida, su profesión, etc. La fe y la comunidad cristianas solamente adicionan una dimensión sobrenatural a una acción cuyo contenido es determinado por el tipo de sociedad en que un cristiano vive. Finalmente es la sociedad que profetiza a los cristianos y no estos a ella.

Esta nos parece una tendencia pastoral teológica que consolida las estructuras establecidas y liga las CEB, con el grupo dominador mundial, su mentalidad, sus proyectos históricos. La Iglesia se consigue (cuando lo consigue), un lugar en la

sociedad, no es de fermento, de voz profética, sino que es un lugar de folclor, de apoyo a la sociedad desarrollista y técnica.

En este tipo desarrollista, los signos de los tiempos son la ciencia, la tecnología, la industrialización, el desarrollo. Todo esto interesa a la Iglesia, especialmente bajo el punto de vista moral. (Los detalles de cualquier problema deben ser dejados al estudio de los especialistas).

La miseria es algo que debe ser solucionado por el progreso y la técnica, sin verse sus orígenes en la injusticia de las estructuras.

Así, en cuanto a la tecnología, ciencia, economía, los cristianos desarrollistas han cambiado rápidamente de un desprecio radical por todo eso, a un entusiasmo irracional por la sociedad tecno-industrial de sus países. Son optimistas del mundo social en que viven, se alegran por su expansión. Creen que el progreso será la felicidad de todos. Son propagandistas de ese mundo, de esa sociedad burguesa, justificándola... aun cuando saben que ella es considerada por otros pueblos del mundo, como injusta, cruel e inconsciente de la miseria que está creando. Parecen ver la técnica sin el pecado. No se sienten culpados delante de la miseria de otros continentes. Su teología y su espiritualidad no los hacen conscientes de ese pecado y de que son cómplices del mal... tienen una conciencia falsa. El escándalo no es que la miseria exista entre los pueblos subdesarrollados, sino que sea mantenida por un sistema de relaciones internacionales en los cuales las naciones desarrolladas ganan todo (privilegios, bienes, posibilidades).

Ofrecen ayudas a los demás, pero no llegan a la raíz de los males y además adormecen la conciencia de los donadores que pueden así continuar viviendo en su esquema mental y estructural, sin una auténtica conversión global. En este sentido, más que ayuda a los necesitados están dando ayudas a ellos mismos.

El gran escapismo para los adoradores de la sociedad técnica es "el comunismo". Si no existiera todavía, se debería inventarlo, porque él tiene el mérito de desviar la atención del problema de conversión de la sociedad. El coloca el problema en una fuerza internacional poderosa. Da a todos una conciencia tranquila, porque se sienten que luchando contra el comunismo, están luchando contra el materialismo, el ateísmo...

Así, la autonomía del seglar, el respeto por el mundo, por el valor inherente de la realidad, de la técnica, de la ciencia,

etc., pueden estar simplemente cubriendo los vicios burgueses de la sociedad (capitalista o marxista) que están manipulando el mundo, todo para su propio bienestar. El crecimiento propio y no la solidaridad es finalmente el último criterio de acción.

3.3. *El modelo liberador en la reconciliación*

La conflictividad de hoy en lo social, está colocando la Iglesia en la gran oportunidad de darse una cara nueva, de revisarse y convertirse al hombre.

Los signos de los tiempos son: hambre, miseria, esclavitud, opresión, evasiones, etc. Ellos desafían a todos los hombres de buena voluntad y especialmente a la caridad eclesial. Hay estructuras de pecado en el mundo.

Hay que descubrir el contenido de la caridad en el contexto de la vida cristiana hoy. Hay que prestar atención a los signos de los tiempos que están escritos en los acontecimientos materiales y en lo que acontece en la conciencia individual de los cristianos y en sus CEB. El Espíritu Santo inspira lo que nos vino por la Biblia y la Tradición y sugiere cómo debe ser aplicada en el contexto de la vida de hoy, la auténtica caridad de Cristo. (Para que los cristianos no solamente prediquen sobre la caridad, sino que la vivan en términos de hoy y según las exigencias del momento).

Esta caridad en acción, en América Latina de hoy, es liberación integral del hombre (liberación del pecado que es la esclavitud de la cual el hombre mismo es autor), las esclavitudes psicológicas, del miedo, de las angustias, de la rutina, de la pereza, de la psicosis, del prejuicio, de las restricciones sociales, del sistema de dominación que a todos oprime, incluyendo a los dominadores, del sistema económico, que tiene el lugar central en la dominación mundial.

Las transformaciones científicas, técnicas e industriales no son simplemente cambios materiales. La nueva sociedad técnica cambió radicalmente el problema de la caridad. No es ya cómo hacer la iglesia simpática y aceptable al hombre de hoy, porque ella cuida de los pobres y de los problemas del pueblo. No es desde una práctica "propagandística" aunque generosa de la caridad que se debe conseguir llevar los hombres a la Iglesia, sino que se trata de que la Iglesia lleve a todos sus hijos y los demás hombres del mundo (actuando como fermento en la historia) a colocarse al servicio de los más necesitados.

No se puede pensar en renovar a la Iglesia independientemente de su misión en el mundo. Es precisamente a través de la autenticidad y de la caridad en su misión, que la Iglesia se renueva. La misión de la Iglesia debe determinar cuáles son sus estructuras necesarias, etc., y eso hace parte esencial de la renovación.

3.3.1. Características del modelo

Este modelo de Iglesia, que se ve nacer en América Latina, NO QUIERE SER de:

- una Iglesia cerrada, buscando tener monopolio de la verdad y procurando imponerla a cualquier precio
- una Iglesia legalista, jurídica, moralista
- una Iglesia aliada de los ricos y poderosos del mundo
- de una Iglesia distribuidora de medios de salvación individual solamente
- de una Iglesia en que la autoridad se presenta como un poder sobre las personas
- de una Iglesia en que las organizaciones se multiplican siempre en función de nuevas devociones, del prestigio exterior de la institución
- de una Iglesia que vive únicamente buscando el cielo

Al contrario, ella está intentando establecer esta PRAXIS de:

- Iglesia abierta al diálogo interno, ecuménico y con el mundo Iglesia que despierta en todos sus hijos una conciencia crítica, y que llama a todos a que participen en la vida y misión comunes.
- Iglesia que descubre la voluntad de Dios en la historia, a la luz de las Escrituras y de los signos de los tiempos. Iglesia que como el propio Evangelio, ella es mensaje y testimonio de justicia y de amor.

En este tipo de Iglesia, los cristianos que se lanzan en la lucha por la justicia, son movidos por amor auténtico, aun cuando de su amor hablan pocas veces, de modo explícito. En ellos hay una cierta aversión romántica, ideologizada de algunas iglesias. Predicación como decía Ronaldo Muñoz (Concilium

1974, pág. 438) que por tanto tiempo ha impulsado a las obras asistenciales como bálsamo para la miseria, cubriendo con una falsa reconciliación, los conflictos estructurales de la sociedad.

- Iglesia profética, comprometida con los débiles y oprimidos, que denuncia y anuncia. Iglesia muy presente en la base misma de la vida humana, actuando como fermento renovador, unificador de esfuerzos, liberador de toda esclavitud (desde el corazón del hombre, hasta los niveles internacionales).
- Iglesia animadora de la creación de un proyecto nuevo de la historia, personal y colectivo, en marcha para un futuro abierto.
- Iglesia en que la autoridad se presenta como servicio. Descentralizada, porque coloca su centro animador en el amor y no en un código de leyes.
- Iglesia comunidad que busca vivir y hacer vivir el mensaje liberador de Cristo. Ella debe, como Jesús, tomar sobre sí la realidad del hombre, y por su vida, misión, sufrimientos y la gracia de Dios, liberar a los hombres de la perdición y abrir caminos de salvación, dar empuje a todas las liberaciones humanas (religiosa, espiritual, material, cultural, etc.) como pasos, símbolos eficaces, acumulativos de la liberación plena. Por eso mismo, la vida cristiana es global. El hombre es llamado a una radical comunión con Dios, como Padre. En Jesús, cada hombre es hermano de los demás hombres. En el Espíritu es desafiado a ser señor de toda la creación, sujeta al servicio del hombre, de los demás, construyendo una historia digna de su fraternidad, de su filiación, de su destinación total (2 Cor 3,21-23). Esta creación, marcada por los pecados, debe ser liberada, el hombre, fundamentalmente debe convertirse. Las líneas de la historia, las estructuras deben ser transformadas al mismo momento que un corazón nuevo se restablece en cada hombre, llamado a identificarse con Cristo, en una lucha pasional de conversión, de una actitud egoísta, a una vida de entrega y búsqueda.
- Iglesia que camina para el cielo, procurando establecer en la tierra el Reino de Dios, a través de la creación de una sociedad libre y fraterna, en la cual se unen indisolublemente por la acción del Espíritu y la fe en Jesucristo:

- la superación de la miseria y la posibilidad del desarrollo espiritual
- la justicia en favor de los oprimidos y el amor universal
- el esfuerzo liberador concreto de los hombres que deben asumir su destino y hacer su liberación y el reconocimiento de la acción liberadora de Dios.
- las realizaciones históricas de justicia y fraternidad entre los hombres y la marcha hacia la plenitud futura del Reino de Dios.

3.3.2 La reconciliación

Lo que mueve a los hombres desde lo más íntimo y existencial de él es la comunión, el amor (sea según el modelo Padre-Hijo, hermano-hermano, hombre-mujer).

Esta búsqueda de comunión es en el hombre algo como marca de fábrica, exigencia de origen, pues fue creado a imagen y semejanza de Dios, que es Trinidad (Comunión de Tres Personas distintas, en la unidad de una única naturaleza. Dios es Comunión absoluta, plena, definitiva, beatificante, comunicante...) Dios es la síntesis suprema de la total socialización y la plena personalización.

Dios, por Jesús reconcilia todas las cosas (I Cor 15,28). La reconciliación actuada por Dios, en Jesús, está esencialmente en la historia del mundo, que a partir de ahora pasa a incluir entre sus componentes irreversibles el acontecimiento de Dios hecho hombre y muerto para salvar a todos. Tal reconciliación encuentra permanente expresión histórica en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, para la cual el Hijo de Dios convoca a sus hermanos de todos los pueblos (LG 7) como cabeza de ella (Col 1,18). Es su principio de autoridad y de acción que la constituye sobre la tierra como mundo reconciliador (Paulo VI 8.12. 1974).

La Iglesia comprometida con la reconciliación, creyendo en ella, porque cree en el hombre y cree en Dios, tiene que enfrentarse con la mentalidad corriente de "vencer" al enemigo, al opresor, cuando la dinámica fundamental de la Iglesia, su desafío básico, es de convertirla.

El pensamiento que más se divulgó en América Latina sobre la necesidad de la liberación, la presentó como una

fuerza que debe denunciar las injusticias, luchar contra los opresores de modo eficaz. Con esto, muchos concluyeron que contra la violencia institucionalizada, se justifica otra violencia (la de los buenos, de los liberadores...) y que finalmente sólo se puede triunfar liquidando al enemigo. Por eso, muchos han sacralizado el conflicto, considerándolo no solamente inevitable, sino fuente única de salvación, dinámica a proponerse, camino único de salvación.

Sea que las raíces del conflicto puedan ser encontradas en las relaciones de producción (Marx), o que derive de la repartición desigual de la autoridad y de la estructura dicotómica de cualquier grupo dividido entre los que mandan y los que obedecen (Dahrendorf), o que se vea en ese conflicto una propiedad de toda sociedad en cuanto sistema o totalidad de elementos diferenciados o jerárquicamente ordenados (Balandier), o que se interprete de cualquier otra manera, el conflicto permanece omnipresente... Sería el punto final del dinamismo renovador. Parece que se quedó la mentalidad de supresión del adversario, según el modelo conflicto del señor-esclavo (Hegel, Marx, Lenin), traducido por la lucha de clases.

Precisamente en esto vemos que la posición cristiana tiene su originalidad, "locura para muchas inteligencias estratégicas", y cruz para quien debe asumir la actitud de Cristo. El cristiano desafía para la reconciliación, más allá de la oposición entre las personas. Para nosotros la lucha liberadora no supone ni exige la destrucción de los adversarios, sino su conversión verdadera a partir de la cual (hecha en justicia y amor) se le ofrece la comunión eclesial. (Nadie tiene derecho de echar piedras sobre el hermano).

En este sentido la posición cristiana es más integral y global. Mientras el marxismo se queda en la oposición dialéctica que intenta la destrucción de una parte opuesta (es también la dinámica del capitalismo), el cristianismo busca la conversión de ambos en una nueva unidad, difícil, siempre en conflicto, permanentemente reorganizándose.

El Cristo y su comunidad salvadora y salvada, la familia definitiva de los hijos de Dios, de los hermanos, es la comunión dinámica del hombre llamado a la comunión con todos los hombres, con el mundo y con Dios. La vocación íntima del hombre es ser individuo y comunidad, pueblo y persona. Ninguno de esos dos términos puede ser olvidado o destruido en función del otro. Es una comunión dinámica, fecunda, que da

al hombre el permanente eje de su historia y al mismo tiempo el rumbo (semilla) de su total realización con el mundo (como Señor) con los demás (como hermano), con Dios (como Hijo) Cristo es el modelo y el camino de este proceso. Su encarnación es la naturaleza divina y humana en la unidad de una persona. La comunidad eclesial formada y dinamizada por El prolonga en la historia el misterio de la encarnación y por eso hace aquí y ahora una comunidad nueva, partiendo de lo cultural-histórico existente. La Iglesia es como un cuerpo, un pueblo, una persona específica, sujeto responsable en la historia, con acción que trasciende al mismo operar humano, sin anularlo. El humano plenamente asumido es causa de la manifestación de toda la presencia del divino. Cristo vino en un proceso de encarnación, muerte, resurrección, Cristo aceptó el conflicto no para matar al opositor, sino para morir por él. No colocó en la cruz a sus enemigos (fariseos, sacerdotes, romanos) y a los pecadores... sino a sí mismo. La muerte expiatoria que reconcilia tiene fecundidad propia, por el amor.

Por su resurrección Jesús establece una vida nueva en la historia. No una vida mejorada (mejor salario, mejor casa, etc.) sino la vida en plena comunión con Dios, los hombres, el mundo, para que todo y todos estén en función de la plena felicidad de cada uno según la vocación fundamental de hijo y hermano.

La Iglesia es sacramento (germen, testimonio, inauguración) de todo esto. Rechaza el pecado de opresión individualista o masificante, las estructuras injustas, la mentalidad de opresión. Llega al corazón del hombre, su familia, sus intereses económicos, educacionales, laborales, su salud, su ambiente, sus relaciones, su ciudad, su patria, sus dimensiones internacionales.

El hombre desafiado por el amor, es libre, individual y socialmente llamado a una historia libre con Dios y los demás (contra todo determinismo marxista como fenomenalista).

COMO ENTENDEMOS LA RECONCILIACION

La reconciliación no es:

- volver atrás y canonizar el "status quo".
- desconocer todo lo positivo del pasado
- purificar las desviaciones existentes, sin descubrir sus llamados posibles.

Pero es valorar lo bueno que ya existía, desarrollándolo en nuevas proporciones y según nuevas exigencias.

La reconciliación no es volver atrás y conceder todo para que las cosas sigan como eran antes del conflicto, sino que supone que surgió un hecho nuevo... aquella situación fue cuestionada y no puede continuar. Sus defectos deben ser superados, y sus potencialidades desarrolladas.

La reconciliación es siempre un paso nuevo, integrador de los descubrimientos y concretizaciones que nacieron en el conflicto. Es algo nuevo (no la tesis, no la antítesis, sino la síntesis), pues la vida no vuelve atrás.

La reconciliación es don y conquista. Don de uno mismo al hermano, creyendo en él y dándose a él, para que pueda convertirse. Es como la esperanza de la historia, como fe en el hombre, como sumo testimonio de amor, reconociendo al otro como hermano, ofreciéndose como aparcerero que cree en él, que cree que él es capaz de aportar algo... que puede colaborar en la construcción de la sociedad nueva, aunque permanezca insistiendo en aspectos diferentes aunque válidos (aunque colabore con su oposición honesta, realística y verdadera).

La reconciliación es conquista, porque supone que uno tiene que convertirse para pedir la conversión del otro. Uno tiene que hacer lugar en sí mismo, para la verdad del otro... tiene que salir de sí mismo, para colaborar en lo bueno y posible del otro...

Es una conquista, porque convertirse no es un episodio transitorio, sino un proceso permanente de adhesión progresiva a la liberación de Jesucristo en la historia.

SUS NIVELES EN AMERICA LATINA

Queremos distinguir tres niveles, o campos de reconciliación para nuestra acción en América Latina:

- a) a nivel de la sociedad de América Latina
- b) a nivel de la Comunidad Eclesial
- c) a nivel de la Comunidad Eclesial y la sociedad de América Latina recíprocamente.

α) *A nivel de la sociedad de América Latina*

Los que están comprometidos en la lucha social, metidos de lleno en el conflicto inevitable de la renovación, pueden tomar estos puntos, como ayudas para su reconciliación (entendida como desafío, más como un hecho ya completo):

—CONCILIAR lo que es conciliable dentro de la justicia, de la verdad, del respeto al hombre, en su vocación de ser dueño del mundo, hermano de los demás e Hijo de Dios. Por eso es importante que cada persona y grupo se definan por cuál tipo de sociedad está dispuesto a dar su vida... Se quiere construir un proyecto histórico de hombres libres, hijos del mismo Padre, etc., o mantener una sociedad de hombres dominados...

—TERMINAR con lo que es injusto, falso, explotador, sin esto, la reconciliación es una domesticación, nada más.

—ACEPTAR lo que realiza más al hombre y ayuda a cumplir mejor su vocación fundamental y específica, porque es únicamente a través de ese proceso que podrá surgir un pueblo nuevo, un hombre nuevo, una historia nueva, en la cual los hombres puedan construir una sociedad libre, justa y liberadora.

—CREAR una experiencia y explicitación nueva de la realidad social, según los nuevos descubrimientos del hombre, sus nuevas exigencias, sus aspiraciones legítimas.

—SACRIFICAR muchos bienes, en función de la meta y por exigencias de la lucha, bienes como la tranquilidad social y personal, que bien o mal, antes se podía uno conceder, no envolviéndose en lucha por cambios... Correr el riesgo de equivocarse, al reiniciar la vida, dentro de otros esquemas, con instrumentales diferentes, sin saber si resultarán positivos o no.

b) *A nivel de la Comunidad Eclesial*

¿Qué pasos podemos dar en la Iglesia de América Latina para establecer una línea de reconciliación?

Cualesquiera que sean ellos, estarán principalmente en torno de la reflexión, de las actitudes y de las disposiciones que se deben adquirir, purificar o desarrollar (*pensamientos - acciones - sentimientos*).

—En cuanto a la reflexión (*pensamientos*) y acciones:

—ir al núcleo del problema, que está provocando los conflictos. Precisar a dónde está el fundamento de la lucha. No quedarse en las discusiones que aparecieron después, sobre aspectos que no son los originales y que surgieron casi por divagación, por discusiones paralelas y hasta sobre temas periféricos...

—establecer una jerarquía de los problemas pues hay los que son centrales y generadores y los que son periféricos y sus consecuencias. Las posturas delante de los mismos, supone igualmente intransigencia mayor o menor...

—buscar la apertura de horizontes, viendo los problemas en la dimensión global de la vida, de la historia y así descubrir sus auténticas proporciones.

—entender que hasta la fe supone teología, es decir, que los mismos valores fundamentales revelados pueden ser explicitados por sistemas, vocablos, instrumentales racionales diferentes, lo que no destruye la fe, al contrario, le ofrece más ángulos de penetración y extensión.

—colocar las diferencias no siempre en términos totalmente excluyentes ("o uno, u otro"), sino como posibilidad de recíproca complementación (esto y aquello, quizás en proporciones u oportunidades diferentes).

—En cuanto a sentimientos (*disposiciones*):

—en general la práctica enseña que hay en los conflictos intra-elesiales, más prejuicios que argumentos, más intransigencia que error, más fanatismo que falsedad. Hay problemas que nacen, se agudizan y se prolongan, alimentados fuertemente por una dosis de prejuicios que tienen diferentes raíces en la historia de cada uno. Muchas veces son prejuicios inconscientes y no alimentados, pero que siguen llevando a una racionalización de actitudes injustas, exageradas, extrapoladas del contexto de la comunión eclesial, pero todo dicho con términos teológicos y propuesto en nombre de la caridad, de la verdad, etc... hechos que llevan una gran dosis de problemas psicológicos, más que teológicos y morales.

—el prejuicio engendra otros prejuicios y es contaminante. La imaginación acostumbra ser fértil. Los gru-

pos sienten la tendencia de aceptar lo dramático, lo insólito, lo novedoso, lo sospechoso, si de algún modo se sienten en riesgo, por su prestigio, posición, etc.

—es importante preguntar a cada uno, ¿por qué entró en el conflicto existente, y cómo se radicalizó en él?...

¿Cuáles los intereses adquiridos? ¿Cuáles las posiciones que ya no puede o no quiere cambiar, y que están impidiendo una auténtica reconciliación? ¿Qué emociones están en juego?

—¿necesidad de prestigio o poder?

—¿inseguridad en cuanto a la propia aceptación y valorización?

—¿inseguridad de que si las cosas se cambian, uno ya no sabrá qué hacer, cómo vivir?

—¿problema económico?

—¿carrera en juego?

—¿revancha?

—creer que los que no pertenecen al propio grupo, tienen una palabra que vale la pena escucharla, aunque sea para en seguida discordar de la misma.

—creer que a pesar de muchos intentos de reconciliación, todavía se puede hacer una nueva experiencia, un nuevo paso.

—saber que lo que uno mismo propone puede ser positivo, pero no todo lo que propone es siempre lo mejor... y que aún siendo algo de valor, puede estar siendo intentado con métodos e instrumentos injustos o inoportunos.

c) *A nivel de las relaciones recíprocas entre Iglesia y América Latina*

—la iglesia debe conquistar una nueva posición de fermento, ya no de poder paralelo, o de poder superior (*ratione peccati*).

—debe ser mediadora visible de los encuentros de los hombres para que se desarrollen en justicia, paz, verdad, comunión. Sólo en esta línea podrá surgir un pueblo nuevo, capaz de construir una sociedad libre y justa.

—servir a los más necesitados.

—convocar permanentemente a la conversión total. Hombres y estructuras deben pasar por un cambio radical a través de la concientización de los individuos y de los grupos que poco a poco van haciendo su escogencia de un nuevo proyecto histórico a construir.

—inaugurar en su vida eclesial, la experiencia de la comunidad salvada y salvadora, en fraternidad.

—la sociedad de América Latina debe saber que la Iglesia no es, propiamente hablando, ni su aliada, ni su enemiga... ella es la mediadora visible de la comunión plena de los hombres con Dios entre ellos, por Jesús, en el don del Espíritu, construyendo una historia digna de esa vocación global.

—El está en la Iglesia, como está en la vida de los hombres, en las realidades de América Latina. Al mismo tiempo que El la Iglesia, El profetiza al mundo, para que se convierta en la realidad social cuestiona a la Iglesia, para que sea fiel a su misión y testimonio.

—una sociedad puede domesticar algunos miembros de la Iglesia, muchas áreas de su institución visible, en muchos lugares y hasta por largo tiempo... Pero nadie, jamás puede manipular toda la Iglesia, en toda parte, para siempre...

Ella es imprevisible. Está nueva y límpida aún después de muchas infidelidades de sus miembros. Su vocación fundamental es el absoluto de Dios, la vocación definitiva e integral del hombre... Esta, su misión, ella la realizará infaliblemente, porque el mismo Dios la sostiene.

**CONFLICTOS SOCIO-POLITICOS EN
AMERICA LATINA:
SITUACION ACTUAL Y PERSPECTIVAS
EN UNA VISION PASTORAL**

Mons. HELDER CAMARA

1. *CELAM y Medellín: responsabilidad grave para nosotros.*

Sin ningún triunfalismo, más sencillamente, conscientes de nuestra responsabilidad, es bueno tener presente que, dentro de la jerarquía, somos la primera organización a nivel continental. En el examen de los trabajos del CELAM, la hora planificada por excelencia es la Asamblea del Episcopado Latino-Americano, en Medellín (Colombia), del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968.

Medellín es el símbolo de un esfuerzo para llevar a cabo, en nuestro continente, las grandes conclusiones del Concilio Ecuménico Vaticano II. Medellín es el símbolo de una visión clara y audaz de la realidad de nuestro continente, a la luz de nuestros compromisos cristianos. Medellín es el símbolo de la opción continental de la Iglesia de Cristo, que está en la América Latina, delante de la problemática de esta parte del mundo y de esta hora en la cual Dios nos permite vivir y nos llama a trabajar.

2. *Lecciones vivas, sagradas para nosotros.*

Es claro, no olvidamos y no tenemos el derecho de olvidar nunca las lecciones vivas de Medellín: ellas son sagradas para nosotros. Recordemos, pues, por ejemplo, nuestra identi-

ficación latinoamericana; el sentido activo de paz; la crítica a las estructuras rurales y al modo de llegar a la industrialización; la educación libertadora...

El Espíritu de Dios estaba con nosotros al empujarnos a descubrir, en nuestro Continente, el más doloroso de los colonialismos: el colonialismo interno —grupos privilegiados que mantienen su propia riqueza al precio de la miseria de sus conciudadanos.

La mayor grandeza de Medellín es que no había allí teóricos buscando nada más que el diagnóstico de nuestros males: eran pastores, que se adelantaron a reconocer que no era la hora de muchas palabras, sino de más acción.

3. *No teníamos ni tenemos el derecho de ser ingenuos.*

¿Cómo reconocer y proclamar verdades tan graves sin prever las reacciones a la altura de las posiciones tomadas?... ¿Cómo anunciar la decisión de trabajar, de modo pacífico pero con decisión y sin temor, para que las masas marginalizadas de nuestro continente se animen a decir su palabra liberadora, sin esperar las represalias de aquellos que no admiten perder sus privilegios por más abusivos que sean? ¿Cómo interrogar la orden establecida —desorden estratificado, violencia institucionalizada— y sorprenderse si estalla una reacción?... ¿Cómo criar condiciones para nuestra gente organizarse, adquirir una conciencia crítica, pretender participar de las decisiones, querer caminar por sus propios pies y pensar con su propia cabeza y no encontrar tempestades?...

En la medida en que también hubo cuestionamiento de lo que, en las estructuras de la Iglesia, lejos de ser esencial o perenne, son elementos que tuvieron una razón de existir y su utilidad, pero que ahora ya no tienen sentido e impiden la marcha —¿cómo no contar con las reacciones, escándalos, revueltas, cuando sabemos que la Iglesia de Cristo es confiada a nuestra flaqueza, si bien que el Espíritu de Dios la guarda constantemente?...

4. *¿No pasó lo mismo con Cristo?*

¿Qué acusación no levantaron contra El? Dijeron que El y sus discípulos no respetaban la tradición y la ley. El comía con los publicanos y pecadores. Los suyos despreciaban el

ayuno. Cristo no tenía en cuenta el sábado pareciendo incluso que era el día preferido por El para sus milagros.

Fue acusado de poseso, de agitador, de subversivo, de enemigo del César. Si fue condenado por proclamarse Hijo de Dios, en lo alto de su cruz, en tres lenguas, se recordaba que El se proclamara Rey.

¿Qué ilusión pensar que las persecuciones anunciadas por Cristo se referían apenas a los primeros tiempos de la Iglesia y que el ideal para la Iglesia de Cristo es vivir la paz constantiniana con todas sus consecuencias?...

5. *Acusaciones sobre las cuales es necesario estar alerta.*

Cuando nos acusen de horizontalismo por el pecado de denunciar injusticias que aplastan más de dos tercios de la población latinoamericana, acordémonos de que las encíclicas, de León XIII a Pablo VI, al ser cada vez más exigentes en materia de justicia, no están olvidando y abandonando las grandes verdades de fe.

Cuando seamos acusados de olvidar y menospreciar la evangelización y de caer de lleno en la política, preguntémosnos si no es política continuar defendiendo una pseudo-orden social que mal encubre injusticias terribles. Preguntémosnos si la propia neutralidad tiene cabida cuando hay que cerrar los oídos al clamor de nuestro pueblo.

Cuando nosotros mismos nos espantamos con lo que pueda parecer grave crisis dentro de la propia Iglesia, con vacíos y "deserciones" en el orden sacerdotal y en el campo de los consagrados a Dios, con la grave disminución y pérdida de vocaciones para el sacerdocio ministerial y para la vida religiosa, con el establecimiento de la contestación y la quiebra y aparente abolición de la obediencia tengamos en cuenta cómo es constitutivo de la misma Iglesia vivir en conflicto.

Lejos de nosotros el absurdo de perder la esperanza, de apavorarnos, olvidándonos de que, a pesar de confiada a nuestra debilidad humana, la Iglesia es y será siempre de Cristo. El Espíritu Santo no trabajó apenas en la creación del Universo y en los primeros tiempos de la Iglesia: hoy, mañana y siempre El sustenta, inspira y dirige la Iglesia de Cristo.

¿Quién no capta la riqueza que el Espíritu del Señor suscita a propósito de los Ministerios? ¿Quién no descubre que

el Espíritu de Dios empieza a suscitar nuevas vocaciones para el sacerdocio ministerial y para la vida religiosa renovada? ¿Quién no percibe la primavera que representará para la Iglesia el reconocimiento efectivo de la mayoría de edad del laicado?

6. *Amplia credibilidad para las creaciones del Espíritu de Dios*

Para citar un ejemplo —probablemente el mayor y más significativo— de creación del Espíritu de Dios, basta recordar las comunidades de base.

Lejos de temerlas, de mirarlas con suspicacia, de quitarles la espontaneidad por un control excesivo que sería sinónimo de paralización y de muerte, demósele amplio crédito de confianza. Espantarnos con abusos que surjan eventualmente aquí y allí será olvidar que ninguna institución, ninguna época estuvo libre de infiltraciones de abusos.

Las comunidades de base son el instrumento humilde de los planos del Señor: servirán al mismo tiempo para que se renueve y renazca hoy y aquí la Iglesia una y eterna de Cristo, y para que se opere la promoción humana y cristiana de las masas en situación infrahumana en nuestro continente.

La evidente desproporción entre la franqueza de las comunidades de base y la doble e ingente misión que les está confiada, confirma que el Señor Dios continúa exaltando a los humildes.

7. *Las mayores exploraciones*

Tres exploraciones más graves están mereciendo especial repulsa:

—es tiempo y más que tiempo de poner término a las exploraciones en torno al derecho de propiedad. Hasta cuando, con desprecio total de lo que nos enseñan al respecto los Padres de la Iglesia y con exploración de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, la propiedad será presentada como un absoluto, como el más firme e importante de los dogmas como fundamento de la civilización cristiana.

—Es tiempo y más que tiempo de poner término a la exploración del anticomunismo. En nombre del anticomunismo se defiende el capitalismo como soporte, defensa de la civilización cristiana.

Si toda defensa de los derechos más limpios y sagrados, si toda defensa de la justicia fuera interpretada como manifestación de comunismo, termina por haber una propaganda del comunismo.

¿Qué ganancia tendrá el cristianismo con su práctica identificación con el sistema capitalista, como si tocar en las estructuras capitalistas importase en la derrota cristiana?

—es tiempo y más que tiempo de recordar oportuna e inoportunamente, a quien viene para hablar de violencia, que la violencia número uno, la raíz de todas las violencias es la miseria que, cada año, mata más que las guerras más sangrientas y reduce a una situación infrahumana más de 2/3 de la población del continente, tal como ocurre con la población mundial.

8. *Invocación al CELAM*

CELAM, la historia es implacable y Dios nos pedirá cuentas de las gracias que nos concede.

Esfuézate una y más veces para que Medellín se transforme efectivamente y sin tardar en fuente de inspiración para toda la Pastoral en América Latina, incluso de la educación liberadora de nuestra gente sufrida.

A los que piensen que estamos acelerando demasiado la marcha del continente, recordémosles que América Latina ya espera hace 4 siglos y medio...

Quién sabe, CELAM, si Dios se servirá de la pobreza o debilidad de nuestro continente para mostrar un ejemplo vivo de diálogo auténtico, de entendimiento pleno entre la llamada Iglesia institucional y la llamada Iglesia profética, dos manifestaciones complementarias de una sola y misma Iglesia de Cristo.

Delante de arrancadas proféticas tanto más osadas cuanto más absurdas son las situaciones a denunciar en nombre de la justicia, si llegara a faltar comprensión y abertura de espí-

ritu a la Jerarquía, podemos ser responsables de muchos desvíos y radicalizaciones, tal vez frecuente, por parte de los mejores de los nuestros.

Enséñanos, CELAM, la única y verdadera prudencia —la del Espíritu— y enséñanos a despreciar la prudencia de la carne, el egoísmo, y el oportunismo, el carrerismo, la acomodación y el miedo.

¿Por qué, CELAM, no das cobertura plena a la defensa de los derechos del hombre, ofreciendo apoyo total a la labor espléndida que, sobre todo en algunos de nuestros países viene desarrollando la Pontificia Comisión Justicia y Paz?

Las Multinacionales, estableciendo alianza natural con grupos privilegiados de nuestros países, aún agravan más la discriminación entre ricos, siempre más ricos, y Pobres, siempre más pobres. Pero de tu misión, te cabe perfectamente, CELAM, alertar la conciencia internacional ante las maniobras de las Multinacionales, que suelen pasarse en plan amoral y no frenan delante de ninguna medida que prometa éxito.

No temas, siquiera, llegar hasta la denuncia de la presencia incómoda equívoca de la CIA en la vida de nuestros pueblos. Estarás dentro de tu misión siempre que estuviera en juego el destino de hijos de Dios en nuestro continente.

Que, al menos, no nos falte, CELAM, el coraje necesario para arrancarnos de nosotros mismos, de nuestro egoísmo, de nuestra seguridad, de la aureola de prestigio y de poder, para concretizar nuestra opción por los pobres, por los oprimidos.

Lejos de nosotros pretender que los oprimidos de hoy sean los opresores del mañana. Luchemos por un mundo sin opresores, sin oprimidos...

¿Utopía?... Responda por nosotros la Santa Madre de Dios y Madre de los Hombres, la Madre de la Divina Gracia y Madre de los Pecadores, invocadísima de punta a punta del Continente:

"Mi alma engrandece al Señor y mi espíritu exulta en mi Salvador...

¡Manifestando el poder de su brazo, dispersó a los soberbios!

Derribó del trono a los poderosos y exaltó a los humildes.

Llenó de bienes a los hambrientos y a los ricos despidió vacíos".

CUESTIONES PENDIENTES EN LA ACCION CRISTIANA POR LA LIBERACION

Fr. BOAVENTURA KLOPPENBURG, O.F.M.

Esta reseña de cuestiones pendientes nace de una reflexión crítica sobre ciertas actitudes, tendencias y ensayos teológicos de cristianos que, en América Latina, luchan o desean luchar por la liberación económico-social de los pobres. En sus posiciones y afirmaciones hay una serie de problemas todavía no suficientemente resueltos y que necesitan de ulteriores estudios o aclaraciones. Estas cuestiones pueden dividirse en tres grupos:

I. Cuestiones en el terminus a quo

En el proceso del análisis de la situación en América Latina tenemos:

a) La comprobación de la situación de pobreza y miseria y su extensión; y en esto no hay problemas especiales para una reflexión teológica.

b) El diagnóstico de esta situación. Aquí tenemos tres posiciones:

—la causa de la miseria está en una situación de subdesarrollo; el remedio sería una acción de ayuda en el desarrollo;

—la causa de la miseria está en una situación de marginalización; y el remedio sería una acción de integración;

—la causa de la miseria está en una situación de dependencia o dominación de poderosos y ricos sobre los

pobres y miserables; el remedio sería una acción o lucha por la liberación.

Muchos de nuestros cristianos (seglares y ministros ordenados) aceptan esta última posición (arrancando de una supuesta situación general de dependencia), declaran fracasada la ayuda para el desarrollo (que es rechazada como "desarrollismo" paternalista) e inviable la solución integracionista (que sugiere que el sistema social vigente es en sí sano o al menos susceptible de ser corregido). En el análisis de la situación estos cristianos adoptan el método del análisis marxista que, por ser científico, dicen, sería y debería de ser (pues la verdad es una sola) compatible con el mensaje cristiano.

Se admite como indiscutible que de hecho muchos pobres en América Latina viven en una situación de dependencia y explotación por el hombre (es una "situación de pecado" y como tal objeto necesario del profetismo cristiano o de la denuncia) y que, por eso, deben ser liberados. Sin embargo, aún admitiendo eso, surgen varios interrogantes:

1. Si la dependencia es de hecho la única causa de nuestra pobreza y miseria;
2. Si esta dependencia es de hecho fundamentalmente económica;
3. Si el subdesarrollo y la marginalización no son también causa directa y muchas veces única de muchas situaciones de pobreza y miseria; y en qué proporción o en qué áreas de hecho predominan estos factores;
4. Si, por tanto, una acción de ayuda para el desarrollo o un proceso de integración no sería la solución más adecuada y eficiente para áreas realmente subdesarrolladas o marginalizadas (y no primordialmente dependientes o dominadas y explotadas por el hombre);
5. Si el sistema social vigente es de hecho intrínsecamente malo e incorregible;
6. Si el método del análisis marxista es realmente científico;
7. Si este método puede separarse de las otras categorías filosóficas del marxismo;
8. Si semejante análisis de la realidad no nos lleva a un puro economicismo;
9. Si la teoría de la dependencia no está excesivamente dirigida a los dominadores externos (concretamente: al capitalismo de los Estados Unidos) como causa úni-

ca o al menos principal de la dependencia en América Latina.

II. Cuestiones en los medios

Persuadidos de que en América Latina tenemos una situación de dependencia (y no de subdesarrollo ni de falta de integración); y que esta dependencia es fundamentalmente económica, causada por el sistema capitalista (como status quo), muchos cristianos defienden la necesidad de una acción (o lucha) por la liberación del status quo capitalista (que, como situación de injusticia y violencia institucionalizada, sería simplemente una situación de pecado), para introducir un sistema socialista (es la "revolución", no necesariamente sangrienta, pero sin excluir un eventual recurso a la violencia) adoptando la teoría que concibe la sociedad como dividida en clases antagónicas, irreductiblemente opuestas (opresores y oprimidos). Se acepta por eso abiertamente el concepto marxista de "lucha de clase", de oposición sin reconciliación. La liberación tendría que pasar necesariamente por el camino de la lucha de clases ("praxis revolucionaria") y el "compromiso cristiano" consistiría precisamente en la participación activa en esta lucha ("ortopraxis"). Surgen aquí nuevas preguntas:

10. Si entre el status quo capitalista (explotador del hombre) y el socialismo no habría la posibilidad de una "tercera solución";
11. Si los valores por los cuales se define el socialismo, son de hecho los valores de los socialismos concretamente establecidos;
12. Si "conflictos sociales" y "lucha de clases" son sinónimos (las "clases marxistas" nacen de la posesión o no de los medios de producción; las situaciones conflictivas o los "conflictos sociales", que existirán siempre, tienen otras causas);
13. Si la división de la sociedad humana es apenas dos clases antagónicas (o soy "opresor" o soy "oprimido") no es una excesiva simplificación;
14. Si es evangélicamente posible la lucha de clases entre cristianos;
15. Si los "pobres" del evangelio se identifican con los "proletarios" en el sentido marxista; y si, por ende,

las promesas mesiánicas convergen para la clase proletaria;

16. Si el "pobre" latinoamericano es siempre un "proletario" en el sentido marxista;
17. Si una eventual violencia en la praxis revolucionaria es una actitud evangélica;
18. Si es legítimo restringir el compromiso cristiano a la participación en la praxis revolucionaria en nombre de la fidelidad al Evangelio, de suerte que los no comprometidos en ella serían infieles al mensaje cristiano;
19. Si la fe cristiana no tiene valores prepolíticos;
20. Si es verdad que la auténtica fe cristiana se expresa siempre y solamente en la praxis revolucionaria, que sería la única ortopraxis;
21. Si la praxis u ortopraxis no es tomada como criterio de la verdad (con un concepto puramente pragmático de la verdad) y no solamente como criterio de la veracidad del mensaje evangélico.

III. Cuestiones en el *terminus ad quem*

El resultado de la acción o lucha por la liberación sería una situación de "hombre nuevo", caracterizada por la igualdad social, la libertad, la fraternidad, la corresponsabilidad, la participación activa en la vida política y cultural, etc. Sin embargo, asimismo aquí siguen los interrogantes:

22. Si, aún reconociendo la igualdad fundamental entre todos los hombres, pero dada la evidente diversidad (de personalidad, de inteligencia, de espíritu inventivo y de iniciativa, de carácter, de fuerza de la voluntad, de capacidad física, de cualidades morales, etc.) es de hecho posible una "igualdad social" (sin clases sociales);
23. Si, aún proclamando y reconociendo los derechos universales e inalienables, pero dado que el ser humano vive siempre en una libertad situada (esto es: situada en las mil circunstancias de la vida, anteriores a nuestra existencia individual y no escogidas libremente por el hombre concreto) y dado también que, con la actual multiplicación extraordinaria de relaciones mutuas entre los hombres, los grupos humanos (pequeños y

grandes, aún entre las naciones más ricas y poderosas, como en el caso actual del petróleo) se hacen día a día más interdependientes, es posible la soñada libertad económica o social (sin dependencia, aún económica);

24. Si el "hombre nuevo" de la utopía social o socialista coincide con el "hombre nuevo" anunciado por Cristo y pregonado por San Pablo;
25. Si se considera con suficiente atención el carácter siempre ambiguo y bivalente del soñado bienestar económico y social (pues es a este estado que pretende llegar la lucha por la liberación), sobre todo atendiendo a las repetidas advertencias del Señor y de los apóstoles con relación a los ricos y hartos de este mundo;
26. Si el progreso temporal coincide con el núcleo central del Reino de Dios anunciado por Cristo; o hasta qué punto este progreso está o se orienta al servicio de este Reino;
27. Si no es verdad que, según enseña el Concilio Vaticano II, "a través de toda la historia existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final" (GS 37b); y que "el misterio de la impiedad ya está actuando" (2 Ts 2,7);
28. Si la utopía social economicista, que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social, no se opone frontalmente al meollo del Evangelio;
29. Si es verdad que la Palabra de Dios ya no sería significativa en una situación social liberada (sin pobres, sin oprimidos y sin sociedad que debe ser transformada) en la cual una teología "de la liberación" ya no tendría razón de ser, ni habría posibilidad de una Iglesia "de los pobres", ni necesidad de una "praxis" (entendida como actividad transformadora) u ortopraxis;
30. Si el persistente acento dado al aspecto existencial (significado "para nosotros" de la Revelación) no tiende a menospreciar la dimensión ontológica (significado "en sí" de la Revelación) de la fe;
31. Si una tan acentuada afirmación de la dimensión social y temporal o histórica de la fe no lleva a olvidar su dimensión personal y eterna;

32. Si, al insistir en que el hombre debe ser el artífice y el demiurgo de su historia, se tiene en su debida consideración que la historia del hombre ya tiene su meta final ("éschaton") que le es marcada por el Señor de la historia;
33. Si la pregonada ortopraxis no conduce insensiblemente a la heteropraxis.

EL CONFLICTO EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EVALUACION DE ALGUNOS ASPECTOS POSITIVOS

Dr. ROBERTO JIMENEZ

INTRODUCCION:

Sobra presentar la corriente teológica bajo estudio. El "fenómeno" sociológico de la teología de la liberación inclusive ha rebalsado los límites geográficos de América Latina. Además los "dossier" sobre su estudio se acumulan, en cantidad no despreciable. Como señala un estudioso de esta teología "su popularidad salta a la vista al entrar en cualquier librería 'católica'."

Para estudiar la temática del conflicto, en la forma novedosa en que se presenta en esta teología desde el punto de vista eclesial, hemos desarrollado una metodología sui generis. Con el fin de captar algunas de las contribuciones distinguiremos tres etapas. Una, de exposición en lo posible, objetiva del pensamiento de los teólogos de esta corriente, otra, a manera de un cedazo, consiste en confrontar la primera etapa con la elaboración científica de aquellos autores de reconocido peso dentro de la comunidad científica. En la tercera etapa, hemos consignado algunas contribuciones que surgieron de la confrontación.

A. *El conflicto en la teología de la liberación*

1. Tesis de la Conflictividad del mundo

Como bien señala Hugo Assmann, concebir el mundo como conflictividad "más que una pista es un acento constante" a lo largo de todas las obras de los teólogos de la liberación.

Es cierto que no son muchas las páginas que se dedican al estudio de la problemática, pero es innegable que ella constituye una especie de tamiz para la lectura y la comprensión de los hechos que preocupan a esta teología².

El acento constante en la conflictividad del mundo, según Gustavo Gutiérrez, nace de la utilización en teología de un cierto análisis de la realidad "en la cual está presente el conflicto de la historia"³. Este análisis en palabras de Assmann, es el aportado, por "el instrumental socio-analítico derivado del marxismo"⁴.

Antes de indicar cómo opera la adopción de ese instrumental socio-analítico, señalamos los rasgos esenciales de la conflictividad.

El acento constante en la conflictividad en esta teología, es una reacción al contenido mismo de la Doctrina Social de la Iglesia. Assmann critica la "casi ausencia del aspecto realista de la conflictividad, con su fuerte connotación política, en muchos escritos posconciliares". "Una visión realista del mundo actual no permite ningún optimismo. La reclusión 'ghética' de sectores intraeclesiales condicionó a muchos a una actitud ingenua de cara al mundo. Al abrirse el mundo, ya que todavía hablan de 'Iglesia y Mundo' en vez de 'Iglesia en el Mundo', o 'Iglesia que es Mundo', proyectan conciliaciones fáciles. Nada de recaer en la antigua 'fuga del mundo', es claro. A no ser como 'fuga hacia adelante'. Pero ésta sólo es posible a través de la confrontación de la lucha con el mundo que existe"⁵.

"Se trata de la profunda incapacidad de los sectores oficiales de las iglesias de asumir realísticamente la conflictividad evidente de la historia concreta. El tema de la 'lucha de clases' es, quizás, el tema tabú por excelencia. Acercarse a él significa exponerse a la fácil acusación de estar promoviendo el 'odio'."⁶

Para Gutiérrez, "poco acostumbrados entonces en ambientes cristianos, a pensar en términos conflictivos... A lo antagónico preferimos una irónica reconciliación, una evasiva eternidad. Debemos aprender a vivir y a pensar la paz en el conflicto"⁷.

El "locus" geográfico de esta conflictividad es, por excelencia, América Latina. Ricardo Cetrulo, asiduo colaborador de la revista uruguaya "Perspectivas de Diálogo", es enfático en asegurarlo:

"...mundo en América Latina no significa —como podría ser el caso de Europa— el escenario en que se desarrolla pacíficamente la historia de los hombres a quienes la sociedad industrial colma cada día más de necesidades (reales o ficticias)".

"Mundo es, más bien, el campo de un conflicto cada vez más generalizado y radicalizado..."⁸.

Es también el sentir de Juan Carlos Scannone: "...el mundo que el lenguaje eficaz / de liberación / tiende a instaurar, es un mundo humano, interhumano y de humanización de la naturaleza y, por lo tanto, cultural. Tal diálogo no tiende, por consiguiente, a soslayar, a tapar la conflictividad del mundo real, donde anidan los conflictos de América Latina en las estructuras sociales, políticas, culturales, etc. Por lo contrario, tiende a explicitarlos y elaborarlos, es decir, a hacerles pasar por la labor y el esfuerzo de la lucha y el trabajo"⁹.

Assmann señala dos hechos que, en América Latina, nos ponen en la pista del conflicto. Por un lado, "la historia reciente de América Latina muestra que este mundo no es naturalmente abierto a las transformaciones. Al contrario vivimos hoy un proceso de encerramiento (montaje represivo). Es necesaria una crítica a las nociones organicistas del sistema social 'naturalmente abierto' (T. Parsons, W. Buckley, etc.)"

Por otro lado, "es en la superestructura de nuestros pueblos, y no solamente en la infraestructura, que se petrificaron muchos bloques al cambio... /Es/ indudable que los bloques superestructurales, en especial los representados por 'valores' pequeño-burgueses y por las tendencias al acomodo en la pasividad de las masas populares, tienen mucho que ver, en su génesis y manutención, con tradiciones y valores pseudo-cristianos"¹⁰.

Sin embargo, esta conflictividad del mundo no debe nombrarse en abstracto, como indica el mismo Assmann. En América Latina, "locus" de la conflictividad, se da un conflicto "generalizado entre una conciencia emergente de la opresión que una minoría con poder ejerce sobre una mayoría desposeída, por un lado: y, por otro, las estructuras que expresan y justifican el dominio de unos sobre otros. Los defensores de estas estructuras actuales detentan el poder político y el poder represivo unido al primero, sea a través del aparato militar-policial, o a través de las formas más sutiles de la ma-

nipulación de la cultura: control de la educación, censura de los medios de comunicación, etc."

"Esta noción de 'Mundo' en América Latina no sería completa, si no agregáramos que ese conflicto y ruptura del consenso societario se realizan en la periferia de un imperio: los centros de decisión y poder latinoamericanos no son sino los portavoces del verdadero centro de poder imperial que, a su vez, se articula hacia la periferia mediante los mecanismos de colaboración de las oligarquías locales"

Muy característico de la teología de la liberación es concebir esta doble dimensionalidad del conflicto: ad extra, el conflicto entre naciones ricas y pobres"; ad intra; el conflicto de la lucha de clases.

Centrémonos en este último.

2. El Conflicto de la lucha de clases.

Es cierto, como lo anotaremos más adelante, que el conflicto entre naciones ricas y pobres es concebido como un conflicto de clases, entendido éste en el sentido marxista clásico. Se transpone el ámbito internacional, la lucha de clases que se da en el seno de los países latinoamericanos. Por lo mismo se dice que lo que caracteriza a las relaciones internacionales no es un conflicto antagónico entre naciones, sino entre dos clases con base internacional".

Sin embargo, el "quid" de la problemática de la teología de la liberación sobre la conflictividad está en la base nacional del conflicto: la lucha de clases.

Para un autor como Gustavo Gutiérrez, "si se utiliza en teología un cierto análisis de la realidad en la cual está presente el conflicto de la historia, se llega a la comprobación a través de esos esquemas, de que existe la 'lucha de clases' como un hecho sin que eso signifique que no hayan otros conflictos en la historia: es decir que hay un enfrentamiento de intereses de clase"

La centralidad de la lucha de clases en la conflictividad del mundo, queda mejor expresada en éste otro párrafo de Gutiérrez.

"La fraternidad humana, que tiene como fundamento último nuestra situación de hijos de Dios, se construye en la historia.

Esta historia presenta hoy caracteres conflictuales que parecen oponerse a tal construcción. Entre esos rasgos hay uno que ocupa un lugar central: la división de la humanidad en oprimidos y opresores, en propietarios de los bienes de producción y despojados del fruto de su trabajo, en clases sociales antagónicas.

El "cierto análisis" que señala Gutiérrez no es otro que el marxismo y su concepción de la lucha de clases.

La trayectoria conceptual seguida por los teólogos de la liberación, en cuanto a lucha de clases se refiere, es la misma de Giulio Girardi y Paul Blanchart". En efecto, autores como Juan Eduardo García-Huidobro, Alex Morelli, Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, siguen sus enseñanzas.

a. El hecho de la lucha de clases.

Gutiérrez muy de cerca a Girardi, enfatiza: "Se debe partir de dos comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible.

La lucha de clases forma parte, en efecto, de nuestra realidad económica, social, política, cultural y religiosa. Su evolución, su alcance preciso, sus matices, sus variaciones son objeto de análisis de las ciencias sociales, pertenecen al terreno de la racionalidad científica"

Aún más preciso que Gutiérrez es su discípulo, Juan Eduardo García-Huidobro: "La lucha de clases aparece en primer lugar como un hecho o como una ley histórica derivada de la economía capitalista. Puestas ciertas condiciones, por ejemplo el régimen de propiedad privada de los medios de producción, esta división de la sociedad en clases se vuelve necesaria. Nacen dos grupos sociales, capitalistas y proletarios, como antagonistas irreductibles en el marco social, debidos a sus intereses económicos, políticos, sociales y culturales"

Reconocer este hecho, señalan ambos autores, no depende de nuestras opciones éticas o religiosas. Gutiérrez escribe:

"...tomar conciencia de la lucha de clases desde la perspectiva /latinoamericana/, no quiere decir que ella no esté en el centro de la sociedad: los desposeídos existen por causa de quienes orientan y dirigen esa sociedad. La lucha de clases no es producto de montos afiebrados sino para quien no conoce, no quiere conocer, lo que el sistema produce".

"El que habla de lucha de clases no la 'propugna' —como se oye decir—, en el sentido de crearla de inicio por un acto de (mala) voluntad: lo que hace es comprobar un hecho. Ignorarlo es engañar y engañarse, y además privarse de los medios necesarios para suprimir verdadera y radicalmente esa situación: ir hacia una sociedad sin clases".

"Paradójicamente lo que los grupos dominantes llaman 'propugnar' la lucha de clases es, en realidad, la expresión de la voluntad de abolir las causas que la desencadenan".

Para Giulio Girardi, como también para los teólogos de la liberación latinoamericanos, el hecho macizo de la lucha de clases no se discute: es un hecho comprobado por la ciencia. "Querámoslo o no, la lucha está en las cosas. La alternativa no está en admitir o no la lucha de clases, sino en qué parte nos vamos a alistar".

"Negar el hecho o quedarse fuera de la lucha es en último término una manera de alistarse en las filas del orden establecido".

En el plano eclesial el hecho de la lucha de clases tiene una incidencia fundamental. Gutiérrez, siguiendo a Althusser, señala que la unidad de la Iglesia, como es entendida en el mundo cristiano, es un mito que debe desaparecer, pues "la Iglesia está en un mundo escindido en clases sociales antagónicas, tanto a escala universal como a nivel local. Presente en nuestra sociedad, la Iglesia no puede pretender ignorar un hecho que se impone a ella; más todavía: que está dentro de ella. En efecto, los cristianos son hombres pertenecientes a clases sociales opuestas, lo que significa que la humanidad cristiana misma está atravesada de par a par por esa división social. No es posible hablar de unidad de la Iglesia sin tener en cuenta las condiciones de su situación concretas en el mundo".

b. La lucha de clases como método

Los exponentes más destacados de la teología de la liberación preconizan no sólo el reconocimiento del hecho de la lucha de clases, sino también su aceptación como método. "No hay más macizo que un hecho... es imposible no tomar partido". Paulo Freire en "Carta a un joven teólogo" no trepida en propugnarlo: "Ser hombre del Tercer Mundo significa renunciar a las estructuras de la dominación... Es estar

con los oprimidos, con los 'condenados de la tierra', en una postura de auténtico amor, que no es la de la conciliación imposible entre quien oprime, aplasta, explota y mata y quien es oprimido, aplastado, explotado y amenazado de muerte".

Volviendo a Girardi, él señala que "la lucha de clases es además un método que se impone a las clases oprimidas para liberarse, en el sentido que la transformación de la sociedad pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de lucha de clases oprimidas contra las clases dominantes. Por tanto la lucha de clases expresa el estado de alienación y el método para solucionarlo: una situación impuesta y una iniciativa tomada".

c. La lucha de clases y la violencia

No sería objetivo endosarle a la teología de la liberación el violentismo contenido en las premisas marxistas de la lucha de clases. Sin embargo, también sería ingenuo pensar que, si se opta por una clase social contra otra, no estará presente una cierta dosis de violencia. Los teólogos Gutiérrez y Assmann no lo desconocen: "Ser artesanos de la paz, escribe el primero, no sólo no dispensa de estar presente en estos conflictos, sino que exige tomar parte en ellos, si se quiere superarlos de raíz. Exigencia dura e inquietante para quienes prefieren no ver esas situaciones conflictuales o se contentan con paliativos. Dura también para quienes confunden armonía ficticia. Y, sin embargo, el Evangelio nos manda a amar a los enemigos; en el contexto de América Latina, esto implica reconocer y aceptar que se tiene enemigos de clase y que hay que combatirlos".

Hugo Assmann explica por qué el tema de la violencia es un tema "tabú". "El desbloqueo exige un planteamiento del problema no a nivel ideológico sino a partir de un análisis histórico de la realidad concreta". En América Latina, el "análisis histórico de la realidad concreta" revela que en "la mayoría de las situaciones, un levantamiento violento, a nivel estratégico y táctico, sería insostenible y por ello inmoral".

Tanto Giulio Girardi como Joseph Comblin señalan el aspecto positivo de la violencia revolucionaria de la lucha de clases. "Es una violencia reactiva: réplica a la represión" escribe Comblin. Además, "las perspectivas de cambio en el proceso revolucionario de la lucha de clases, relegan a segundo lugar el problema de la violencia".

Girardi puntualiza que "expresiones como 'rehusar cualquier forma de violencia', 'rechazar la violencia venga de donde venga' son ciertamente seductoras para una sensibilidad humana y cristiana. ¿Pero qué significan en concreto? De nada sirve 'rechazarla' si no se actúa eficazmente para eliminarla. Ahora bien, puede suceder que una condena indiscriminada de la violencia signifique en concreto dejar libre paso a la violencia dominante, la de los ricos y poderosos; asistir inerte a la muerte sistemática de generaciones internas"²⁴.

B. El conflicto en las Ciencias Sociales

1. Visiones globales de la sociedad.

Los teólogos de la liberación tienen razón en sostener que, si se utilizan determinados análisis globales de la sociedad, se tienen diferentes concepciones de ella misma.

En ciencias sociales existen varias orientaciones teóricas generales que sirven de marco a presupuestos ideológicos, investigaciones, políticas, programas, etc.

En sociología, algunos autores han convenido distinguir dos modelos básicos que responden a posiciones respectivamente conservadoras y radicales: el "modelo del equilibrio" y el "modelo del conflicto"²⁵.

Sin embargo, entre ambos modelos existe una amplia gama de posiciones que hacen bastante más complejo el cuadro de las posiciones teóricas. En efecto, siguiendo la clasificación de Eugene Havens²⁶, dentro del modelo del equilibrio (el estructural funcionalismo, fundamentalmente), se pueden distinguir el conductismo, el análisis sicodinámico y el difusionismo. En el modelo del conflicto, a su vez, se distinguen principalmente el estructuralismo neo-marxista y el marxismo propiamente tal²⁷.

Ambos modelos extremos reconocen que, en todas las sociedades, existen orden y conflicto. Pero, para el estructural-funcionalismo, el orden, en definitiva, se debe al consenso en cuanto a valores fundamentales, mientras el conflicto tiende a no ser sino una desviación dentro del sistema. Para el conflictivismo, el orden es sólo el resultado de la coacción y el conflicto se concibe como la manifestación del deseo del dominado de destruir las estructuras de dominio.

Señalar estas orientaciones teóricas permite ubicar mejor la posición de los teólogos de la liberación y su aporte positivo. Es indudable que su concepción del conflicto obedece al modelo marxista. Sin embargo, no basta con resaltar este hecho. La correcta evaluación de la contribución liberacionista exige que sus tesis marxistas sobre el conflicto sean confrontadas con las elaboraciones modernas no marxistas.

2. El modelo no-marxista del conflicto.

Es Marx quien más influencia tiene sobre este modelo. De ahí muchos de los puntos comunes entre autores conflictivistas marxistas y no marxistas.

Lewis Coser, sociólogo de esta corriente, reconoce que "Karl Marx es el teórico clásico del conflicto social. Toda su contribución está basada en la premisa de que los intereses colectivos y las confrontaciones concomitantes de poder son determinantes centrales del proceso social"²⁸.

Marx, al insistir en que los conflictos están en la esencia misma de los sistemas sociales, ha contribuido a mantener vivo en sociología el enfoque del conflicto, en el momento en que, bajo la influencia de Talcott Parsons, el énfasis del pensamiento teórico se desplazaba hacia el funcionalismo normativo y, por ende, hacia los estudios del ajuste y del consenso sociales.

Empero, la contribución de Marx termina precisamente en el momento en que describe el factor determinante de los conflictos.

Como es de sobra conocido, la tesis de la conflictividad, de observancia marxista, hace descansar los conflictos en la infraestructura económica. La evolución de las técnicas productivas determina modos de producción, que engendran clases sociales: unas, que detentan los medios de producción y que, en virtud de eso, son dominantes, otras, que sólo poseen su fuerza de trabajo que venden a los dueños de los medios de producción. La clase propietaria utiliza al Estado para mantener su dominación sobre la clase proletaria, y ésta resiste tal dominación. De este modo el conflicto es engendrado por la lucha entre clases.

Esta división del conflicto a factor único (el económico) ha sido abandonada por los teóricos no-marxistas del conflicto

(inclusive por algunos marxistas contemporáneos). Estos autores tienden a considerar los conflictos como determinados por factores múltiples.

* * *

El modelo no marxista del conflicto social nació, no sólo por la contribución de Marx, sino también por el acicate de las deficiencias del estructural-funcionalismo. En efecto el funcionalismo normativo enfatizó demasiado que "lo normal en la sociedad es la integración, organización, cooperación del funcionamiento equilibrado del sistema", reduciendo los conflictos a problemas psicopatológicos propios de comportamientos "derivados".

Los primeros intentos de superar la concepción funcionalista de los conflictos sociales nacieron de hombres como Ralph Dahrendorf, Lewis Coser, Pierre Van den Berghe, John Rex, Johan Galtung, Raymond Mack; Richard Snyder, Kenneth Boulding", entre los más destacados.

Con Lewis Coser y Ralph Dahrendorf como arietes, estos autores no sólo han señalado el carácter central de los conflictos en las sociedades modernas", sino también han puesto de relieve que los conflictos tienen un influjo positivo en la estructura social. Coser argumenta que los conflictos sociales pueden ser desintegradores y, por ende, disfuncionales, pero que no siempre lo son, ya que, al igual que los valores y las instituciones, pueden contener elementos "funcionalmente positivos".

Según él, "el conflicto puede servir para eliminar los elementos disgregadores de una relación y restablecer la unidad. En cuanto que el conflicto significa una descarga de la tensión entre elementos hostiles, posee una función estabilizadora y se transforma en componente integrativo de dicha relación... La dependencia mutua de grupos hostiles y toda la gama de conflictos que sirvan para unir el sistema social al eliminarse mutuamente, impiden la desintegración..."

Desde otra perspectiva, Dahrendorf sostiene una tesis similar: "Mi tesis es que la misión constante, el sentido y efecto de los conflictos sociales se concretan en mantener y fomentar la evolución de las sociedades en sus partes y en su conjunto..."

Para Dahrendorf, los conflictos son indispensables como un factor del proceso universal de cambio social. Siempre que faltan se reprimen o se revuelven en apariencias, el cambio se hace lento o se paraliza". COSER ilustra adecuadamente esta tesis: "...el conflicto no sólo genera nuevas normas y nuevas instituciones, sino que actúa como estimulante directo en la esfera económica y tecnológica. Frecuentemente los historiadores económicos llamaron la atención sobre el hecho de que gran parte del adelanto tecnológico se debió a los conflictos derivados de la actividad sindical, en lo que se refiere a elevar el nivel de salarios. Por lo común, ante un alza de salarios se sustituyó la mano de obra con la inversión de capital, incrementándose en consecuencia el volumen de la inversión. De este modo, la existencia de un gremialismo militante en las minas de carbón estadounidenses constituyó una explicación parcial de la extrema mecanización a que se llegó en los yacimientos carboníferos de ese país"

Por conflicto, los autores bajo examen entienden todas las relaciones contrarias, estructuralmente originadas de normas y expectativas, instituciones y grupos. Así definido el conflicto, todas las sociedades históricamente conocidas conocen conflictos que no se producen por obra de la casualidad ni pueden ser eliminadas a voluntad. "La capacidad explosiva de funciones sociales dotadas de expectativas contradictorias. La incompatibilidad de normas vigentes, las diferencias regionales y confesionales, el sistema de desigualdad social que llamamos estratificación y la barrera universal entre dominadores y dominados constituyen elementos de la estructura social que provocan necesariamente conflictos"

Como bien indica Coser, no todos los sistemas sociales contienen el mismo grado de conflicto y tensión. Cada una de las fuentes de conflictos tiene preeminencia en situaciones y coyunturas históricas determinadas. El hecho que un sistema social sea más susceptible de sufrir conflictos depende de muchos factores.

No obstante el factor en la estructura social que proporciona siempre nuevo vigor a los conflictos es el "conflicto de clases". En términos de Dahrendorf, "entre partes supra y subordinadas en las sociedades en conjunto"

"Sin negar la importancia de la multiplicidad empírica en las diferencias de categorías entre los hombres, que son causa de conflictos, me atrevería a afirmar que todas las desigual-

dades de categoría podrían reducirse al desigual reparto del poder en los grupos sociales, de modo que los conflictos / de clases / aquí considerados son siempre conflictos en razón del poder y acerca del mismo. Todas las demás desigualdades de categoría que pueden presentarse como punto de partida estructural inmediato, es decir, como objeto de conflictos —diversas gradaciones de prestigio social e ingresos, desigual reparto de la propiedad, formación intelectual, etc.— no son más que efluvios y formas especiales de la desigualdad más universal del reparto del poder legítimo”.

La descripción de las causas, o de la fuente de los conflictos no nos revela la evolución de los conflictos en las distintas sociedades. Importante es destacar las dimensiones y los factores de variabilidad de los conflictos sociales: la intensidad y la violencia. Los conflictos pueden ser o más o menos intensos y más o menos violentos. Ambos aspectos pueden variar independientemente uno del otro: no todo conflicto violento es necesariamente intenso y viceversa.

La violencia se refiere a los medios que usan los bandos antagónicos. Los extremos en la escala de violencia son claramente visibles: la guerra internacional, la guerra civil, las revueltas, en un extremo, y en el otro las disputas parlamentarias y ciertos tipos de diálogos “cortesés”. Entre uno y otro extremo se da una amplia gama (huelgas, competencias, etc.).

La intensidad se relaciona en el grado de participación de los afectados en los conflictos. La intensidad es mayor, cuando los costos de la derrota son cuantiosos”.

3. El conflicto de la lucha de clases.

Algunos marxólogos eminentes, han criticado de manera convincente la concepción de la lucha de clases sustentada por los marxistas y, a su zaga, por algunos teólogos de la liberación. La crítica se centra, sobre todo, en la validez científica (en sentido empírico) de la lucha de clases como hecho “macizo”, según la expresión de Gutiérrez.

Para Georges Cottier, “Marx cree entregar un análisis y una explicación sociológica y, sobre todo, económica de la estructura y del funcionamiento de la sociedad capitalista y de su necesaria evolución. Pero, junto al análisis científico, su explicación se apoya sobre una filosofía preconcebida que sir-

ve de tamiz a la lectura y comprensión de los hechos. Esto se interpreta dentro de una visión global recibiendo una colaboración y una significación determinada”.

En el caso de la lucha de clases, se trata de una tesis teórica, y no de algo que proviene de la observación y descripción de hechos. A primera vista, los elementos involucrados en la teoría coinciden con la realidad, dando la impresión que la teoría es producto de la experiencia vivida. “Sin embargo, mirando las cosas de más cerca, es justamente lo contrario. Los hechos, la experiencia vivida, se ven engullidas por una teoría, que les da un significado nuevo, que no se encuentra en aquellos”.

No nos compete en este trabajo hacer un análisis exhaustivo de la doctrina marxista de la lucha de clases, sino estudiar, en la perspectiva científica del modelo del conflicto, las intuiciones de Marx al respecto. Se trata de separar los elementos sociológicos (aquellas categorías, hipótesis y teorías que admiten la posibilidad de una comprobación empírica) de aquellos, filosóficos (que, por su naturaleza, escapan a esa posibilidad).

Cottier acertadamente indica que, por el hecho que una teoría no descansa enteramente sobre el análisis empírico, no se sigue que sea falsa. Se hace necesario ver si la construcción teórica no podría considerarse como un conjunto de hipótesis que haya que verificar, o por lo menos, en no pocos casos, de la cual habría que ver su compatibilidad con los datos proporcionados por la experiencia.

La experiencia actual nos señala que varios elementos que componen la teoría de la lucha de clases son sacados de la experiencia vivencial, por ejemplo, la “conciencia de clase” obrera como concepto sociológico-científico, depurado de su contenido filosófico marxista”. “Es la conciencia de pertenecer al mundo obrero, de lo que implica comunidad de destino, de condiciones semejantes de vida y de valores, a la vez que de los sufrimientos y combates””. Esta conciencia arranca de la experiencia de la fábrica en la condición asalariada (o de la exclusión de posiciones de autoridad dentro de la industria).

“Según los países, esta conciencia está marcada más o menos acentuadamente por la sensación de marginación de la sociedad global a la que se pertenece; se siente la exclusión de la participación, al menos en toda su amplitud, de los bienes materiales y culturales de esta sociedad que se ha con-

tribuido a crear, pero cuyos frutos están reservados a una minoría privilegiada. Es cierto que la producción masiva amplía rápidamente el número de los que pueden alcanzar bienes de consumo antes inaccesibles. Pero se mantiene la distancia entre privilegiados y masa trabajadora, y, sobre todo, ésta se siente excluida de la participación en las responsabilidades y decisiones en asuntos que conciernen a su propio destino. En una palabra, se siente frustrada y explotada”⁴⁶.

Marx dio en el clavo, además, cuando intuyó “que sólo los hombres que articulan sus intereses comunes en la acción común tienen una probabilidad de cambiar su destino colectivo”⁴⁷.

Sin embargo, esta conciencia no se da igual en todos los miembros de la clase obrera. Está demás señalar que la conciencia de clase encuentra su máxima expresión en la de los líderes. Como lo observa Raymond Aron la conciencia de clase no se da nunca para la totalidad de los obreros”.

Pertenece también al campo de la evidencia el hecho de que la conciencia de clases implica una cierta idea de la relación con las otras clases. Como lo señaló también Marx, esta relación toma un carácter conflictivo, “de lucha, en las sociedades capitalistas. La clase obrera se concibe a sí misma como en lucha con la burguesía”. “El hecho de que los derechos obreros se han conquistado generalmente bajo la presión de la lucha (esta afirmación deriva de la historia del movimiento obrero); las duras relaciones humanas en la fábrica; las penurias de la vida familiar, cuyo presupuesto modesto contrasta con la publicidad con que la sociedad estimula la necesidad del lujo; una vida moderna competitiva; el espectáculo de la competencia... Todo esto conduce a pensar que la lucha tiene, en la existencia humana, un lugar preponderante...”⁴⁸.

4. Lucha de clases y violencia.

El concepto de lucha de clases de Marx supone el conflicto violento como parte integrante. Que la pugna entre las clases debe siempre adquirir manifestaciones violentas —formas de guerra civil— constituye un supuesto que Marx no pudo eliminar. El material empírico que ha acumulado la sociología del conflicto permite llegar a la conclusión inversa, que el conflicto de clases no siempre toma rumbos violentos. El fenómeno de la institucionalización del antagonismo de cla-

ses muestra que la clase oprimida también puede lograr cambios estructurales por vía de la negociación”.

Sigue en pie que el énfasis que Marx puso en la violencia, ha servido para que los sociólogos miren más allá de los efectos negativos, que por cierto se dan en los conflictos violentos. Hoy día se reconoce que la violencia, como modalidad del conflicto, puede cumplir funciones societales que resulten, a la postre, positivas.

Tanto postular la violencia como único recurso de cambio social, como negar su función posible parcialmente positiva para la sociedad en circunstancias determinadas, son posiciones extremas que poco ayudan a la inteligencia científica de la dinámica social.

C. Evaluación de algunos aspectos positivos.

Algunos autores, cuya competencia está fuera de toda duda, están de acuerdo en señalar que las críticas a la doctrina social de la Iglesia en materia de conflicto, no carecen de todo fundamento, “por cuanto ésta, con frecuencia, deja de mostrar la raigambre histórica de sus enunciados dogmáticos, o sacar de ellas sus consecuencias sociales o políticas”⁴⁹.

1. Los conflictos como elementos constitutivos y beneficiosos de la realidad social.

Los reproches, como se vió en A. 1, apuntan a la “cuasi ausencia del aspecto realista de la conflictividad en muchos escritos posconciliares”⁵⁰. Gustavo Gutiérrez comprueba, no del todo sin razón, que hasta ahora se ha insistido más en los aspectos personales y conciliares del mensaje evangélico y que la teología parece haber eludido el carácter conflictual de la historia”.

Alberto Methol Ferré anota (en “Liberación: Diálogos en el CELAM”, op. cit., p. 267): “...me parece un rasgo típico de la Iglesia Católica, una tentación continua, el convertir la lucha de los contrarios en una especie de unidad de los complementarios, disolver las oposiciones de los contrarios en los complementarios”.

Cualesquiera que sean las explicaciones de este fenómeno”, no cabe duda que la insistencia en la armonía y en las soluciones pacíficas de los conflictos, ha llevado a olvidar en

las directivas pastorales, la inevitable conflictividad de la sociedad. El conflicto social es una realidad que se impone el observador de la realidad social latinoamericana.

Negar o soslayar la existencia de los conflictos es negar en definitiva lo beneficioso que puedan ser. Se ha visto en las páginas anteriores, que los sociólogos han insistido precisamente en la "funcionalidad" de los conflictos. Funcionalidad que en términos neutrales (esto es, no en referencia a un sistema tal en equilibrio), puede referirse al aspecto integrativo de una sociedad o bien al aspecto evolutivo (de cambio) del todo societal o de sus partes.

Toda sociedad que no conoce conflictos es una sociedad sin vida, estática, sin historia, por tanto, una utopía.

Como señala Dahrendorf, "lo asombroso y anormal no es la presencia, sino la ausencia de conflictos; y tenemos buenos motivos para sospechar si nos encontramos con una sociedad u organización social que parece no tener conflictos"³³.

Generalmente se cree que el conflicto supone siempre violencia.

Esto se manifiesta, más o menos claramente, en los mismos textos pontificios. En algunos de ellos se advierte a los obreros de no caer en las tentaciones violentistas que implica la "aspereza de la lucha"³⁴. Pero, principalmente, se advierte en la condenación "a la práctica de la lucha de clases y su interpretación marxista"³⁵.

Al respecto, dos anotaciones. En primer lugar, un análisis sereno, científico, permite distinguir entre conflictos y violencia. Los conflictos no son necesariamente violentos, no son necesariamente destructivos³⁶. En segundo lugar, es necesario también disociar el conflicto de clases y la violencia, que en ocasiones implica tal conflicto³⁷.

Ahondaremos en este último punto en el siguiente aporte de la teología de la liberación.

2. Las clases y sus conflictos en nuestras sociedades.

Usamos el título de la obra famosa de Dahrendorf para señalar este nuevo aporte de la teología de la liberación. Para Alberto Methol Ferré, la teología de la liberación reintroduce el análisis de las clases sociales "en el saber teológico prudencial de la historia efectiva"³⁸.

Ciertamente no fueron ellos los primeros en utilizar el análisis de clases, pero en el contexto eclesial ellos insistieron en el aspecto conflictivo de las clases sociales y en su carácter de fuerzas dinámicas que contribuyen al cambio de la sociedad.

La Iglesia no desconoce la existencia de las clases: pero su concepción está marcada por una orientación "funcionalista" de las clases. Para Methol Ferré esta noción de clases está "diluida o fusionada" con las instituciones 'profesionales' de distinta índole, con la división del trabajo³⁹. Así entendidas las clases sociales, resulta normal insistir en su aspecto cooperativo más bien que conflictivo. A este aspecto se refiere la crítica, cuando señala el "interclasismo" de la Iglesia.

La minimización de los conflictos puede haber llevado a cierto sector de la Iglesia a despreciar el valor positivo del conflicto entre las clases sociales⁴⁰.

Interesa recalcar aquí que, si no se conciben las clases "como agrupaciones que intervienen en los conflictos" (Dahrendorf), difícilmente se puede apreciar una de las "finalidades" de los conflictos: evitar la "osificación del sistema social, forzando a la creatividad"⁴¹.

NOTAS

- 1 ASSMANN, Hugo: "Opresión, liberación. - Desafío a los Cristianos", Montevideo, Tierra Nueva, 1971, 208 p.
- 2 Uno de los rasgos que caracteriza a la teología de la liberación es el uso, más o menos sistemático, de categorías "conflictivas": lo político, la dependencia, la lucha de clases, la liberación, la revolución, etc.
- 3 En CELAM: "Liberación Diálogos en el CELAM", p. 87, Bogotá, CELAM, 1974, 442, p.
- 4 ASSMANN, Hugo: "Liberación - Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", en Stromatta, Nos. 1 y 2, Enero-Junio de 1972, pp. 161-193
- 5 ASSMANN, Hugo: "Opresión, liberación. - Desafío a los cristianos", op. cit., p. 70.
- 6 ASSMANN, Hugo: "Conciencia cristiana y situaciones extremas de cambio social", en Instituto Fe y Secularidad (I.F.S.): "Fe cristiana y cambio social en América Latina", Salamanca, Sígueme, 1973, 428 p.
- 7 GUTIERREZ, Gustavo: "Evangelio y praxis de liberación", en I.F.S.: "Fe cristiana y cambio social en América Latina", op. cit., p. 235.
- 8 CETRULO, Ricardo, s.j.: "Teoría y práctica de la política de desarrollo de la Iglesia" en Perspectivas de Diálogo, N° 46, 1970, pp. 182-186.
- 9 SCANNONE, Juan Carlos, s.j.: "La liberación latinoamericana. - Ontología del proceso auténticamente liberador" en Stromatta, Nos. 1 y 2 Enero-Junio de 1972, pp. 108-150.
- 10 ASSMANN, Hugo: "El aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina" en IDEM: "Teología de la praxis liberadora", Salamanca, Sígueme, 1973, p. 271, pp. 121-138.
- 11 CETRULO, Ricardo: "Teoría y práctica de la política de desarrollo de la Iglesia", art. cit., p. 182.
- 12 Del mismo modo como lo concibe la teoría marxista de la dependencia estructural.
- 13 GUTIERREZ, señala que: "No tener en cuenta sino el enfrentamiento entre naciones disimula y, finalmente, suaviza la verdadera situación. Por eso la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa su análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolló a nivel mundial" ver "Evangelio y praxis de liberación" en I.F.S., op. cit., p. 240.
- 14 GUTIERREZ, Gustavo, art. cit., en "Liberación: Diálogos en el CELAM", op. cit., p. 89.
- 15 GIRARDI, Giulio, s.d.b.: "Amor cristiano y lucha de clases", Salamanca, Sígueme, 1971, p. 102.
- 16 GUTIERREZ, Gustavo: "Teología de la Liberación - Perspectivas", p. 341.
- 17 GUTIERREZ, Gustavo, op. cit., pp. 341-342. Alex Morelli abunda en lo mismo: "La lucha de clases es un hecho, forma parte de la realidad sociopolítica. Los primeros responsables del enfrentamiento a que lleva la lucha de clases no son los que luchan por la liberación de sus opresiones, sino los que mantienen a una parte de la sociedad en una situación intolerable. La lucha de clases quiere solamente romper las causas de la explotación y, para poder satisfacer las reconocidas básicas de todos los hombres, suprimir en la sociedad la división entre opresores y oprimidos en "Nuevos elementos para una teología de la liberación", en Contacto, N° 5, Octubre de 1972, pp. 57-68.
- 18 Véase cita anterior.
- 19 GIRARDI, Giulio, s.d.b., op. cit. p. 93. Según este autor la Iglesia ha tomado partido por la clase dominante, pues tradicionalmente ha impugnado la lucha de clases. Girardi señala los siguientes argumentos sustentados por la "tradición cristiana" en contra de la lucha de clases.
— "Las diversas clases no tienen intereses contrapuestos sino convergentes".
— "Las dificultades que se dan, no son debidas al sistema, sino a la debilidad de los hombres; por lo tanto pueden ser eliminadas dejando intacto al sistema."
— "La división de clases no es... un desorden, sino que expresa una diversidad de capacidades, de tareas que están inscritas en la naturaleza de las cosas y por tanto traduce la voluntad de Dios".
— "Los objetivos de la lucha de clases son condenados por romper el orden establecido por la naturaleza y por Dios, creando una situación de anarquía, de desorden artificial".
— "La lucha de clases tiene como motivo fundamental el odio, el resentimiento el egoísmo de los trabajadores, de los pobres. Se establece una identificación entre lucha y odio; la lucha despertaría un desencadenamiento de instintos, de pasiones, de resentimientos, de una voluntad de venganza: por tanto se opone a un elemento tan fundamental en la vida cristiana como en el amor".
— Finalmente se condena la lucha de clases "por los medios de los que se sirve, que son medios de violencia, de sangre, de abuso de poder de las masas organizadas". Ver op. cit., pp. 86-87.
- 20 Cfr. GUTIERREZ, Gustavo, op. cit., p. 346.
- 21 GIRARDI, Giulio s.d.b., op. cit., p. 94. Ciertamente, las observaciones de Girardi, sobre la posición de la Iglesia en materia de lucha de clases tiene ciertos visos de verdad. Sin embargo, olvida que, hoy en día, la argumentación de la Iglesia en contra de esta lucha de clases, es mucho más profunda. A modo de ilustración mencionemos la posición de Jerarquía chilena. Los Obispos chilenos dicen que para el marxismo "...el conflicto sustancial y último de la historia humana, es el conflicto económico, la lucha de clases y la consiguiente pugna política... Debemos subrayar el carácter ideológico, reconstituido y artificial de lo que el marxismo —y a su zaga, los "cristianos por el Socialismo"— llaman 'lucha de clases'. No se trata de una realidad ni de una evidencia (de lo que cualquier observador encuentra en la lucha social de cada día, que es innegable). Se trata de una compleja y artificiosa elaboración superpuesta a ese hecho a partir de ciertas categorías ideológicas y filosóficas. La así llamada lucha de clases sería una síntesis dialéctica inconciliable, que dividiría a la humanidad en dos mundos excluyentes y cerrados entre sí, de los cuales cada uno es la negación cabal del

- otro, como lo pide el método dialéctico / marxista /. Esta pugna entre contrarios —explotadores y explotados— sería el hilo central de la historia, y sólo por la exacerbación de esa antítesis, y luego por su estallido revolucionario, se engendraría la síntesis, la sociedad sin clases, el 'reino de la libertad' producto final de la destrucción de la burguesía por el proletariado y de la dictadura de este último" en CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE: "Fe cristiana y actuación política", doc. cit., p. 14, Separata Tierra Nueva, N° 7, Febrero de 1974, p. 27.
- 22 Citado por Assmann, Hugo: "Opresión. - Liberación - Desafío a los cristianos", op. cit., p. 86.
- 23 GUTIERREZ, Gustavo: "Evangelio y praxis de liberación", art. cit., p. 235.
- 24 ASSMANN, Hugo. op. cit.
- 25 COMBLIN, Joseph: "Développement ou révolution?" en Cultures et Développement. Separata, p. 11.
- 26 GIRARDI, Giulio s.d.b., op. cit., pp. 68-69.
- 27 Ralph Dahrendorf los llama "teoría de la integración" y "teoría de la dominación" respectivamente. Cfr. "Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial", p. 207, Madrid, Rialp., 1962, p. 339.
- 28 HAVENS, Eugene: "Modelos de desarrollo. - Enfoque sociológico (algunos problemas de método)" en Cuadernos de Ciencias Políticas, Universidad de Los Andes, Bogotá, N° 4, Julio de 1974, pp. 9-25.
- 29 Aún la clasificación de Havens es incompleta, sobre todo en lo que se refiere al "modelo del conflicto". En América Latina, tanto en la corriente marxista como en la no marxista, se reconocen otras corrientes que no son puramente estructurales. Por el lado marxista, se conoce el estructural-historicismo (versión revisada del materialismo histórico) y por el no-marxista, el estructural-culturalismo. Esta última reacción contra el economicismo del materialismo histórico postula lo cultural como englobante, y determinante de las distintas esferas sociales.
- 30 COSER, Lewis: "Nuevos aportes a la teoría del conflicto social", Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 249.
- 31 De estos autores ver:
- DAHRENDORF, Ralph: "Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial", op. cit.
- IDEM: "Sociedad y libertad - Hacia un análisis sociológico de la actualidad", op. cit.
- COSER, Lewis: "Las funciones del conflicto social", México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- IDEM: "Nuevos aportes a la teoría del conflicto social", op. cit.
- VAN DEN BERGHE, Pierre: "Dialectic and functionalism. Toward a theoretical synthesis" en American Sociological Review, t. XXVIII, N° 5, Octubre de 1963, pp. 695-705.
- REX, John: "Problemas fundamentales de la teoría sociológica", Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p. 251.
- GALTUNG, Johan: "A structural theory of aggression" on The Journal of Peace Research, I, 2, 1964, pp. 95-115.
- MACK, Raymond - SNYDER, Richard: "The analysis of social conflict. - Toward an Over view and synthesis" en The Journal of Conflict Resolution, I, 2, Junio de 1957, pp. 212-248.
- BOULDING, Kenneth: "Conflict and defense", New York, Harper and Row, 1962.
- 32 Algunos de estos autores tampoco han escapado al sesgo-conflictivista que contiene como riesgo esta tesis. Para muestra un botón: "...haciendo un balance, la coacción, el conflicto y el cambio parecen ser realmente atributos societales más básicos que el consenso y el equilibrio" en HORTON, John: "Order and conflict theories of social problems as competing ideologies" en American Journal of Sociology, N° 6, Mayo de 1966, pp. 701-713.
- 33 COSER, Lewis: "Las fundaciones del conflicto social", op. cit., p. 80.
- 34 DAHRENDORF, Ralph: "Sociedad y libertad", op. cit., p. 118.
Es revelador el hecho de que Dahrendorf, desde una perspectiva "marxiana", trata de conciliar marxismo y estructural-funcionalismo y Coser, desde una perspectiva funcionalista, concilia estructural-funcionalismo y marxismo.
Sin embargo, estos dos autores representan dos tendencias dentro de una misma corriente. Coser se centra casi con exclusividad en las funciones integrativas del conflicto social. Dahrendorf, en cambio, se centra, en la función transformadora del conflicto.
Coser, en una obra posterior, modifica su perspectiva, acercándose más a la perspectiva dahrendorfiana. Cfr. "Nuevos aportes a la teoría del conflicto social", op. cit., passim.
- 35 Después de Marx, esta tesis ha sido sustentada por Georges Sorel, Raymond Aron y otros. Del primero ver "Reflections on violence", Londo, MacMillan, 1967, p. 286.
- 36 COSER, Lewis: "Nuevos aportes a la teoría del conflicto social" op. cit., pp. 26-27.
- 37 DAHRENDORF, Ralph: "Sociedad y libertad", op. cit., p. 120.
- 38 *Ibidem*, p. 192. Indiquemos que este es el típico conflicto que preocupa a los teólogos de la liberación. Cfr. *supra*.
Una concepción distinta sobre la causalidad de los conflictos la encontramos en la obra del sociólogo inglés John Rex (op. cit., p. 153), para quien los conflictos básicos se derivan del acceso a los medios de vida.
- 39 *Ibidem*. El sociólogo argentino Gino Germani ilustra este tipo de conflicto en América Latina.
"Los conflictos más evidentes son los que se establecen entre los grupos recientemente movilizados del estrato inferior y los que poseen el poder político y económico, puesto que las élites gobernantes no aceptan como 'legítimas' las actitudes de participación recién descubiertas por las primeras. Las viejas élites continúan orientándose de acuerdo con las expectativas tradicionales".
"Los conflictos no surgen sólo entre grupos situados en diferentes posiciones dentro de la jerarquía de poder, el prestigio y la economía, sino también entre grupos pertenecientes a la misma élite. Es bien conocido el rol de la burguesía naciente y otros estratos de la clase media en el enfrentamiento con los grupos que monopolizaban el poder con anterioridad...". Ver "El cambio social y los conflictos intergrupales" en HOROWITZ, Irving (Comp.): "La nueva sociología", pp. 172-189, 2 Vol., Buenos Aires, Amorrortu, 1969, p. 275.
- 40 Anotemos que, cuando Hugo Assmann y otros teólogos de la liberación, estratégica y tácticamente, se muestran prudentes en la actual coyuntura latinoamericana, se ubican en esta dimensión de los conflictos.

- 41 COTTIER, Georges, op.: "¿Cuál es el valor del 'análisis marxista'?" en Tierra Nueva, Nº 3, Octubre de 1972, p. 24.
- 42 *Ibidem*, p. 28.
- 43 Para Ralph Dahrendorf, "la conciencia de clase en el sentido de los intereses manifiesto constituye una categoría real", que designa "las directrices conscientes de conducta que dan lugar a una relación de oposición entre dos grupos de personas. En "Las clases sociales y su conflicto en la sociedad", op. cit., p. 219.
- 44 COTTIER, Georges, art. cit., p. 27. Basándose en una investigación extensiva sobre la clase obrera francesa Alain Touraine, distingue entre una conciencia obrera y una conciencia proletaria. Mientras esta última se constituye "por un sentimiento de exclusión y de explotación" la conciencia obrera, se constituye en una "defensa de intereses de clase y a la vez apunta a la sociedad industrial: a la racionalidad y el progreso contra la irracionalidad y las contradicciones del sistema capitalista". Cfr. TOURAINE, Alain: "La sociedad post-industrial", Barcelona, Ariel, 1969. Citado por MORENO, Fernando: "Notas sobre la teoría marxista de las clases sociales", en Tierra Nueva, Nº 15, Octubre de 1975.
- 45 COSER, Lewis: "Nuevos aportes a la teoría del conflicto social", op. cit. p. 143.
- 46 *Ibidem*.
- 47 ARON, Raymond: "La lutte de classes", Paris, Gallimard, 1964.
- 48 En el modelo conflictivo de Dahrendorf, la noción misma de clase intuye la posibilidad de conflicto, de lucha: "...hemos calificado a las clases como fuerzas actuantes en los conflictos sociales" op. cit. p. 201.
- 49 Algunos sociólogos conflictualistas estiman que el conflicto de clase en la sociedad moderna ha sido aislado en el interior de la industria de tal modo que ya no afecta a la sociedad en su conjunto.
- 50 COTTIER, Georges, o.p.: "¿Cuál es el valor del 'análisis marxista'?", art. cit., p. 28.
- 51 Los teólogos de la liberación desconocen este hecho. La lucha de clases preconizada como método de cambio revolucionario descansa sobre el supuesto, empíricamente insostenible, de que la lucha de clases implica un proceso investigable de agudización hasta la explosión revolucionaria.
- 52 FESSARD, Gastón, s.j.: art. cit., p. 51.: "Crítica a la teología de la liberación de Vinlel Cosmao y de Giulio Girardi".
- 53 ASSMANN, Hugo: "Opresión, liberación. - Desafío a los cristianos", op. cit.
- 54 GUTIERREZ, Gustavo: "Teología de la liberación. - Perspectivas", op. cit. pp. 57 y 68-69.
- 55 René Coste esboza, una de ellas: "Hay que comprender la preferencia de la Iglesia por los medios no violentos del diálogo y la negociación y su resolución de no admitir más que los de la justicia, la verdad y el amor, aún tratándose de la lucha más justa. Al hacer esto, la Iglesia defiende al trabajador contra tentaciones en las que estaría a punto de caer, en medio de la aspereza de la lucha. La injusticia, la mentira y el odio degradan siempre a quien se entrega a ellas. En nombre del hombre mismo y en nombre de Jesucristo, la Iglesia debe defender firmemente el principio de que no todos

los medios son legítimos" en "Iglesia y vida económica", op. 233. Bilbao, Mensajero, 1973, p. 262.

- 56 DAHRENDORF, Ralph: "Sociedad y libertad", op. cit., p. 105.
- 57 COSTE, René, op. cit.: a esta creencia ni siquiera escapan los teólogos de la liberación.
- 58 JULLIEN, Jacques: "les prêtres dans le combat politique", p. 57, Les Editions Ouvrières, 1972, 156 p. Muy acertada es la pregunta de Jullien sobre este párrafo de la Populorum Progressio: "¿Existe una visión no marxista de la lucha de clases?".
- 59 Hacemos nuestro el pensamiento de René Coste: "El conflicto puede ser benéfico, y no conduce necesariamente a la violencia. El quererlo negar cuando existe, sería una concepción errónea de las exigencias evangélicas de amor y de paz. Por el contrario, es preciso hacerse consciente de él y mirarlo muy frente a frente. La justicia se consigue a punta de combate: y conste que no decimos a punta de bayoneta", op. cit., p. 212.
- 60 Somos conscientes que el conflicto de clases, en términos de lucha de clases (entre oprimidos y opresores) en el sentido marxista, entraña una dialéctica de la violencia que la filosofía marxista le imprime. ¿Se pueden disociar los elementos científicos de los filosóficos, en el marxismo? Los marxólogos no lo creen.
- 61 METHOL FERRE, Alberto: "Políticas y teología de la liberación", en CELAM: "Liberación: Diálogos en el CELAM", op. cit., p. 164.
- 62 *Ibidem*, p. 173.
- 63 Es la parte de verdad en el siguiente texto del apologista de la violencia, Georges Sorel: "Nos enfrentamos hoy día con un hecho nuevo e imprevisto: una clase media que busca debilitar su propia fuerza. Desaparece la carrera de esos capitanes que hicieron la grandeza de la moderna industria; abriéndose paso a una aristocracia ultracivilizada que pide que la dejen vivir en paz. Es posible evitar la amenazadora decadencia si el proletario se aferra con obstinación a las ideas revolucionarias. Las clases antagónicas se influyen una a otra de un modo parcialmente indirecto, pero decisivo. Todo puede salvarse si el proletariado, por el uso de la violencia, reintegra a la clase media algo de su antigua energía" en "Reflections on violence", op. cit., cap. 2, parte II, citado por COSER, Lewis: "Nuevos aportes...", p. 25.
- 64 COSER, Lewis: *ibidem*.

PARTICIPANTES

1. **ALLIENDE, Luco Joaquín.** Equipo Pastoral Maipú - Chile. Arzobispado de Santiago, Casilla 30-D. Tels. 80558 y 63275 anexo 1. Residencia: Vergara 352. Tel. 63849.
2. **ANTONCICH, Ricardo.** Secretario de la Comisión Episcopal de Acción Social. Azángaro 260, Apartado 363, Lima 1. Residencia: Chancay 750, Apartado 10226, Lima 1.
3. **ARIAS, Reyero Maximino.** Universidad Católica - Facultad de Teología. Seminario Latinoamericano - Centro de Documentación. Diagonal Oriente S. A. 3.300 - Casilla 114-D, Santiago de Chile. Tel. 428040. Residencia: Crescente Errázuriz 1914. Tel. 43771. Santiago de Chile (Ñuñoa).
4. **BAMBAREN, Gastelumendi Luis.** Presidente de la Comisión Episcopal de Acción Social. Obispo Auxiliar de Lima. Arzobispado de Lima - Apartado 1512, Plaza de Armas s/n Lima. Tels. 281195 - 275980. Residencia: 458840.
5. **BIGO, Pierre, S. J.** Instituto Pastoral del CELAM - Apartado Aéreo 1931. Tels. 331626 y 381728, Medellín, Colombia. Centro Bellarmino: Casilla 10445, Santiago de Chile.
6. **BRAVO, Carlos.** Universidad Javeriana, Carrera 10ª N° 65-48. Tel. 551055. Bogotá - Colombia.
7. **+CAMARA, Helder.** Arcebispo de Olinda e Recife (Brasil). Presidente da Comissão Episcopal do Secretariado Regional do Nordeste 2 (Pernambuco, Olagoas, Peraiba e Rio Grande do Norte).
8. **COMBLIN, Joseph.** Diócesis de Talca. Residencia: 2 Poniente 1394, Correo Casilla 7. Tel. 32718, Talca - Chile.
9. **CULHANE, Eugenio S. J.** U.S.C.C. Office of Justice and Peace 1312 Mass. Ave. N. W. Washington, D. C. 20005. EE. UU. Tel. (202) 659 6817. Residencia: 1726 New Hampshire, Ave. N. W.
10. **DE LORA, Cecilio. S. M.** Secretario General CLAR, Calle 78 N° 12-16. Apartado Aéreo 90710. Tel. 550-504, Bogotá, Colombia. Residencia: Carrera 13A N° 37-45, Apartado Aéreo 8034. Tel. 458877, Bogotá. Colombia.
11. **ELIZONDO, Virgilio.** Mexican American Cultural Center. (M.A.C.C.). P. O. Box 28185. Tel. 512-732-2156. Residencia: San Antonio, Texas, 78228. USA.
12. **FERRERA, Forino Ricardo Antonio.** Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. José Cubas 3543, Buenos Aires. República Argentina. Tels. 50-6748 y 50-6428.
13. **FLORIA, Carlos Alberto.** Universidad Nacional de Buenos Aires. Comisión Argentina de Justicia y Paz. Revista "Criterio". Juez Tedin 2935. Tel. 837871, Buenos Aires.
14. **GERA, Lucio.** Facultad de Teología - Universidad Católica - Buenos Aires. José Cubas 3543. Buenos Aires. Tel. 536429. Residencia: B. Lamarca 3860, Buenos Aires.
15. **GREGORY, F. Affonso.** Director de CERIS. Rua Dr. Julio Oltoni, 571. Residencia: 20.000. Rio de Janeiro, R.J. Brasil. Tel. 245 1464.
16. **GUTIERREZ, González Juan.** Seminario de Santo Toribio. Sucre 1200 - Apartado 1833. Pueblo Libre. Tels. 617500 y 612180, Lima, Perú.
17. **GUTIERREZ, Gustavo.** Universidad Católica de Lima. Apartado 3090 Lima 1 - Perú. Tel. 814094.
18. **JIMENEZ, C. Roberto Mauricio.** CEDIAL, Calle 88B N° 32-43 Bogotá, Colombia. Tel. 567689.
19. **KAPKIN, Ruiz David.** Seminario Mayor de Medellín. Apartado Aéreo 4567. Tels. 490240 y 493063. Residencia: Cra. 37 N° 47A-46. Tel. 390093, Medellín.
20. **KARLIC, Estanislao Esteban.** Estudio Teológico del Seminario de Córdoba. Facultad Teológica de la Universidad Católica, Bs. As. Vélez Sarsfield 539. Tel. 45873, Córdoba (Arg.). José Cubas 3543. Tel. 506748. Bs. As. (19). (Arg.). Residencia: Av. H. Irigoyen 98. Tel. 21016 Córdoba (Arg.).
21. **KLOPPENBURG, Boaventura.** O. F. M. Instituto Pastoral de CELAM. Apartado Aéreo 1931, Medellín - Colombia. Tels. 381626 - 381728 - 387035.
22. **+LOPEZ, Alfonso.** Secretario General CELAM. Calle 78 N° 11-17, Tel. 35-70-44.
23. **LOZANO, Barragán Javier.** Seminario de Zamora. Mina 39. Tels. 2-01-67 y 2-22-32 Jacona. Mich-México. Sociedad Teológica: Insurgentes Sur 4135. Tel. 5-73-30-00. Tlalpan, D. F. México. Residencia: Pino Suárez 28 Sur. Zamora-Mich. Tel. 2-1459, México.
24. **MARINS, José R. Princ.** Leopoldina, 336. Tel. 2621971. S. Paulo (SP), Brasil.
25. **+McGRATH, R., Marcos Gregorio.** Arzobispo de Panamá. Arzobispado 386, Panamá, 1 R.P. Tel. 62-7400. Residencia: Calle 85 N° 48, Panamá. Tel. 26-0906.
26. **MEJIA, Jorge.** CELAM, Facultad de Teología de la Univ. Cat. Argentina. Rodríguez Peña 846. (Sección Ecumenismo del CELAM), Bs. As. Residencia: M. T. de Alvear 1733 5-B. Tel. 443854.
27. **METHOL, Ferre Alberto.** Dpto. de Laicos - CELAM - Buenos Aires, Rodríguez Peña 846- 2º piso, Of. 6 y 7. Tel. 447713. Residencia: Brecha 557, Montevideo.
28. **MORENO, Valencia Fernando.** ILADES. Casilla 14446, Santiago - Chile. Residencia: A. Bellet 303, Santiago. Tel. 43950
29. **MUNOZ, Ronaldo.** Facultad de Teología - Universidad Católica - Santiago de Chile. Fac. Teol. Casilla 114-D, Santiago Chile. Residencia: Yungay 315 Población Joao Goulart, Santiago - Chile.
30. **PATINO, Santacoloma Luis Enrique.** Confederación Latinoamericana de Religiosos. Secretario General. Oficina: Calle 78 N° 12-16 (102) Bogotá. Tels. 550504 y 555258. Residencia: Calle 72 N° 10-88, Bogotá. Tel. 494308.
31. **PEREZ, Esquivel Adolfo.** Servicio para la Acción Liberado-

- ra en América Latina. Orientación-no-violenta. Perú 630 5º piso. Dpto. 19. Tel. 34-4395. Bs. As. - Argentina. Residencia: España 890 - San Isidro, Prov. Bs. As. Argentina. Tel. 747-4425.
32. +PEREZ, Morales Ovidio. Secretario General del Episcopado. Torre a Madrices, Edificio Juan XXIII, 3er. piso, Caracas. Tels. 813319 y 820836. Residencia: Seminario San José, El Hatilla, Caracas. Tels. 778300 y 778332.
33. PELTON, Roberto. Universidad de Notre Dame. Room III Memorial Library, Notre Dame University. Notre Dame, Indiana (46556). EE. UU. Tel. (219) 283 - 3733. Residencia: Mission House-Notre Dame, Indiana (46556) EE. UU. Tel. (219) 234 - 1067.
34. +PIRONIO, Eduardo F. Presidente del CELAM, Calle 78 N° 11-17. Tel. 35-7044. Residencia: Rivadavia 2783. Tel. 4-5792. Mar del Piata, Provincia de Bs. As. Argentina.
35. POBLETE, Renato. CELAM. Calle 78 N° 11-17. Tel. 357044, Bogotá. Residencia: Centro Beliardino - Almirante Barroso 24. Casilla 10445. Santiago de Chile, Tel. 68442.
36. SCANNONE, Juan Carlos. Facultad de Filosofía y Teología (Univ. del Salvador - Area San Miguel). Av. Mitre 3226 - San Miguel Bs. As. Argentina. Tels. 667-1992/1993/1997.
37. VEKEMANS, Roger. S. J. CEDIAL (Tierra Nueva). Calle 17 N° 4-68, Of. 401, Apdo. Aéreo 20134. Tel. 834496, Bogotá, D.E. 1 - Colombia. Residencia: Calle 142 N: 93-41. Apdo. Aéreo 90790. Tel. 545842. Suba, Bogotá, D. E.
38. VELEZ, Correa Jaime. Secretario de Sección-no-creyentes-CELAM. Calle 78 N° 11-17. Tel. 357044, Bogotá. Residencia: Carrera 10ª N° 65-48. Tel. 551055, Bogotá.

INDICE

| | Página. |
|---|---------|
| Presentación | 5 |
| La conflictualidad, el compromiso cristiano y la reconciliación Alfonso López Trujillo | 9 |
| AMBIENTACION | |
| Reflexiones en torno a la Reconciliación Eduardo F. Pironio | 21 |
| Discernimiento Espiritual Pierre Bigo, S. J. | 33 |
| NIVEL SOCIOLOGICO | |
| Elementos para una teoría del conflicto social Affonso Gregory | 39 |
| Algunas consideraciones acerca del conflicto social en América Latina Renato Poblete, S. J. | 47 |
| NIVEL CIENTIFICO-POLITICO | |
| La iglesia y el sistema de la seguridad nacional José Comblin | 67 |
| Sobre el conflicto Político Carlos Floria | 87 |
| Análisis político del conflicto social en América Latina y Compromiso cristiano Fernando Moreno | 102 |
| NIVEL FILOSOFICO | |
| El hecho social como fuente del pensamiento filosófico Luis Armando Galván | 125 |
| Análisis filosófico del conflicto social Jaime Vélez, S. J. | 171 |
| Actualidad de la Iglesia en América Latina Alberto Methol Ferré | 201 |
| | 385 |

| | Págs. |
|---|-------|
| NIVEL TEOLOGICO-PASTORAL | |
| Comprensión teológica de la historia y compromiso cristiano Carlos Bravo, S. J. | 233 |
| Compromiso cristiano en los conflictos sociales en América Latina Javier Lozano Barragán | 241 |
| Iglesia y conflictividad social en América Latina José Marins | 275 |
| Conflictos socio-políticos en América Latina: situación actual y perspectivas en una visión pastoral Helder Cámara | 347 |
| Cuestiones pendientes en la acción cristiana por la liberación Boaventura Kloppenburg, O. F. M. | 353 |
| El conflicto en la Teología de la Liberación: Evaluación de al- gunos aspectos positivos Roberto Jiménez | 359 |
| Participantes | 382 |