

SEMINARIO SOBRE
"RENOVACION DEL PENSAMIENTO SOCIAL
DE LA IGLESIA"

SANTIAGO DE CHILE 1976

INSTITUTO TEOLOGICO
PASTORAL DEL CELAM
Biblioteca

FE Y POLITICA

*Actualidad del pensamiento social cristiano
en América Latina*

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
— CELAM — 1981 170p

PRESENTACION

IGEPAL
Instituto Teológico Pastoral
para América Latina - CELAM
BIBLIOTECA

En el mes de julio de 1976 se desarrolló en Santiago de Chile, bajo los auspicios del Departamento de Acción Social del CELAM y de ILADES, un seminario sobre "Renovación del pensamiento social de la Iglesia". Varias circunstancias, entre ellas la de mayor gravitación fue la intensidad de los trabajos preparatorios de Puebla, impidieron la publicación a su debido tiempo de los trabajos que fueron presentados en aquella oportunidad.

Publicarlos ahora podría parecer extemporáneo. En los últimos cuatro años han pasado muchas cosas, algunas de tanta trascendencia como el acontecimiento de Puebla, con sus precisiones, sus líneas de pensamiento y orientaciones pastorales. ¿En este contexto, puede tener significado la publicación de un trabajo realizado antes de Puebla?

Quizás sea precisamente ésta la circunstancia que hace más valiosa hoy la publicación de este volumen. En él aparece el fruto de una búsqueda sincera y de un diálogo eclesial en el que intervienen personas competentes en diversos campos de la actividad profesional, preocupadas por dar una respuesta a los muchos interrogantes que plantea al cristiano la situación de desequilibrio e injusticia que se vive en América Latina. Esta búsqueda se desarrolla dentro de un clima de seriedad y respeto, con una voluntad firme de no ignorar la realidad por cruel que se presente, pero al mismo tiempo con una inquebrantable fidelidad a la doctrina de la Iglesia. Por ello este diálogo constituye un ejemplo de los muchos esfuerzos que se hacían en el Continente antes de Puebla y que ahora se multiplican felizmente con renovado entusiasmo, siempre bajo la inspiración de la fe tradicional y sin compromisos ilusorios con ideologías de signo a veces más que dudoso.

Los informes presentados por los diversos participantes en el encuentro reflejan el pensamiento de cada uno de ellos y son de su responsabilidad, pero no es difícil advertir que todos se unifican en una misma antropología cristiana, cuyo postulado fundamental es la igualdad esencial de todos los hombres que

excluye toda discriminación de clase, de raza, de nación, de cultura. "No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o mujer, porque todos somos uno en Cristo Jesús" (Gá 3, 28). Los grandes principios de la doctrina social de la Iglesia están presentes en esta revelación. Esa antropología que estructura las intervenciones de los participantes en el diálogo sobre fe y política, muestra asimismo que si el hombre no adora al Único adorable, al Dios de la Alianza y del Amor, comienza a dar culto a lo que no es adorable; y de su idolatría nacen todas las formas de opresión y se engendran las esclavitudes. Un lector atento verá fácilmente la concordancia de estas reflexiones del grupo con la doctrina elaborada y proclamada por el magisterio en Puebla. Es una muestra del "sensus fidei" y del "sensus ecclesiae" presentes en los que buscan la verdad con fidelidad.

Algunos trabajos tienen una actualidad sorprendente, en especial cuando respetuosa y cordialmente critican las posiciones de aquellos que sacrifican la integridad de la fe en aras de una "praxis" tributaria de métodos y postulados incompatible con la trascendencia del Misterio de Cristo. Es interesante ver cómo esa confrontación de posiciones puso una vez más al descubierto las verdaderas raíces ideológicas de ciertas "teologías" latinoamericanas, y cómo es poco lo que éstas han modificado en sus planteamientos fundamentales. Es propio de las posiciones ideológicas ser persistentemente monótonas, y ello le da actualidad a los análisis de algunos de los participantes del grupo de reflexión.

Sirva el estudio de estas páginas para que el pensamiento cristiano penetre cada vez más en la conciencia de nuestros pueblos y lleve a una auténtica liberación integral, fruto de un proceso valeroso, pero no violento.

✠ ANTONIO QUARRACINO
Secretario General del CELAM.

LIBERTAD Y LIBERACION Estudio teológico

PIERRE BIGO

La antropología cristiana toma sus fuentes en una teología, la de la Biblia y de la gran tradición cristiana. El presente informe persigue este objetivo: manifestar cómo el misterio de Dios y el misterio del hombre, por la Encarnación, se vuelven un solo misterio y, a partir de esto, investigar cómo esta revelación se proyecta en todos los campos de la vida social, fundamentando así toda acción que protende a la justicia y a la libertad.

A primera vista, estas dos palabras constituyen una redundancia. Sin embargo, se puede sospechar que tienen un contenido bastante distinto: aquellos que hablan mucho de la libertad, hablan poco de la liberación; aquellos que enfatizan la necesidad de la liberación, hablan poco de la libertad.

¿Sería necesario, entonces, una teología de la libertad que sea, al mismo tiempo, una teología de la liberación y viceversa?

No parece muy feliz la proliferación de las teologías de... Teología es una palabra que se basta a sí misma: "ciencia de Dios", según la etimología de la palabra. Pero no importan las expresiones: es legítimo e incluso necesario abordar el tema de la libertad y de la liberación con un enfoque teológico. Es nuestra intención en estas breves notas.

¿Qué significa la libertad y la liberación a la luz de la fe cristiana?

I. LO ABSOLUTAMENTE ORIGINAL DE LA CONCEPCION CRISTIANA

LIBERTAD Y LIBERACION

Subrayemos, desde la partida, que la libertad, y por tanto la liberación, tienen, a la luz de la fe cristiana, una definición absolutamente *original*, que es contraria a la acepción corriente y que, sin embargo, expresa lo más hondo de las aspiraciones humanas. Esta definición no surge de una concepción abstracta, sino de una larga experiencia, muchas veces sangrienta, de la comunidad cristiana a lo largo de los siglos, bajo el impulso del Espíritu.

Es significativo que esta historia no pueda dissociarse de la historia misma de la revelación de Dios: la conciencia humana accedió progresivamente a una concepción radicalmente nueva a la vez de Dios y de la libertad. La fe en la libertad surge para el cristiano, de lo más íntimo de su fe en Dios. Pasa por las mismas etapas, insinuándose a través de una larga pedagogía, en el mensaje de los profetas y llegando a su plenitud en la predicación evangélica.

En efecto, para que la revelación, en ambos casos, pueda abrirse un camino, hubo que luchar sobre dos frentes: el de las mitologías y el de las filosofías.

1. Las *mitologías* pertenecen al fondo de lo que se llamaría hoy día la "religiosidad popular". Se caracterizan por una contaminación de lo divino por lo humano, y de lo humano por lo divino. Los dioses conocen todas las vicisitudes humanas: tienen una vida sexual, están sujetos a la muerte, entran en conflictos, son la fuente del mal en el mundo. Lo que les afecta repercute sobre los acontecimientos que perturban la existencia humana, por una especie de paralelismo que es todo lo contrario de una relación auténtica. Los dioses intervienen constrañentemente en la existencia de los hombres, divinizando las fuerzas cósmicas, pero también las fuerzas sociales: el rey es el hijo de Dios, las riquezas tienen algo divino, la sexualidad misma forma parte del culto.

En este contexto, la revelación tanto de Dios como de la libertad era imposible, porque era imposible el concepto auténtico de la relación. Una alianza entre Dios y el hombre no podía vislumbrarse, mientras esta interferencia entre lo divino y lo humano ocultaba el misterio de la existencia. La revelación de una relación auténtica de Dios con el hombre sería posible sólo cuando Dios y el hombre, el Creador y la creatura, se ma-

nifestaran en su diferencia radical, si es verdadera, "la unión diferencia", según la expresión de Teilhard de Chardin¹. Viceversa, sólo la diferencia permite la reciprocidad. Entonces, ya no hay contaminación, ya nada de lo propiamente divino es constitutivo de lo propiamente humano, nada de lo "creatural"² es constitutivo del ser divino. En estas nuevas perspectivas puede producirse la revelación fulgurante de una alianza que expresa lo más íntimo tanto de la existencia divina como de la existencia humana.

En esta revelación, al mismo tiempo que la verdadera naturaleza de "su" Dios, el hombre descubre el significado de su libertad, porque se manifiesta el misterio de una relación, *apertura al otro en la reciprocidad*. El Creador ofrece al hombre su Alianza, desde el principio, pues el hombre está creado a imagen y semejanza de su Creador, una Alianza que el hombre puede aceptar o rechazar. La libertad consiste *primero* en que esta Alianza no está bajo el dominio de la necesidad, ni de parte de Dios que la ofrece, ni de parte del hombre que la acepta. Consiste, *en segundo lugar* en que, por lo mismo, el hombre accede a un reino de libertad que es el reino de Dios, plenitud de relación, de reciprocidad y de amor.

Si es que hay una liberación, y la hay, está en esta novedad absoluta: la desmitologización de la relación hombre-Dios. Pues, las mitologías, sacralizando la naturaleza, el poder, la riqueza, el sexo, son fuente de servidumbre del hombre con respecto a las fuerzas cósmicas, fuente de esclavitud, de opresión, de discriminación, de explotación del hombre por el hombre. Las ideologías modernas³, cuando se absolutizan, sustituyen las mitologías y surten los mismos efectos. No se llega a una liberación completa si no se va hasta la raíz de la opresión en el mundo: la adoración de lo no adorable por el desconocimiento del único adorable⁴. Pues, por la creación y por la encarnación,

1. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, 1955, pág. 291.

2. La expresión es de Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1969, 453: "En el secreto más íntimo, se llevó a cabo el proceso de una profunda desmitización, gracias al cual la religión yabvista asimiló ideas y costumbres procedentes de los ambientes culturales más diversos... Pero Israel no tomó parte en esta 'divinización' de la sexualidad. Yahvé estaba por encima de la polaridad sexual, y esto significaba que Israel no podía comprender ni aceptar lo sexual como un misterio sagrado. Lo excluía del culto, porque era un fenómeno *creatural*".

3. Autores tan diversos como el exégeta Von Rad, *op. cit.*, y el antropólogo estructuralista Lévi Straus, expresan la misma intuición: las ideologías son el sustituto de las mitologías en un mundo secularizado.

4. El denario que Jesús se hizo traer llevaba la inscripción: "Tiberio, hijo adorable de Dios adorable". La respuesta de Jesús es primero negación del carácter divino del César: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mc 12, 17).

estos dos actos divinos que constituyen uno solo, el hombre está hecho para lo absoluto. Si no reconoce el único absoluto, absolutiza lo relativo.

Esta liberación se realiza en la historia en dos fases. Es inaudito que Israel haya podido escapar al ambiente religioso cuyo influjo se impuso tanto en Atenas como en Roma, tan orgullosas de su inteligencia o de su poder. Desde la revelación del Sinaí, Dios se propone como el Único. "Oye, Israel, Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es único" (*Dt 6, 4*). No hay ninguna contaminación de lo humano por lo divino ni de lo divino por lo humano en la fe de Israel. Por tanto, *la alianza se puede proponer en términos de libertad, de relación, de amor*. La semejanza divina que se encuentra en el hombre no es confusión: por el contrario, significa el carácter simbólico de la existencia terrestre, la refiere en su totalidad a la plenitud divina como su signo y su figura. Ni el cosmos, ni el poder, ni la riqueza, ni la relación sexual son divinos: pero toda la existencia humana es campo simbólico, todas las relaciones del hombre con la naturaleza y con el hombre remiten a la relación del hombre con Dios. En esta medida, son libertad, es decir relación.

En el mensaje de los profetas, sin embargo, esta revelación no alcanza su plenitud. *El Antiguo Testamento se mueve todavía bajo el sello de cierta mitología*. El pueblo de Dios, después de ser oprimido en Egipto, se vuelve opresor en la tierra de Canaán. Su dios se enfrenta con los otros dioses. Incluso los profetas no han podido superar esta contradicción. De ahí, el carácter dramático de su angustia y de sus gritos cuando las pruebas se abaten sobre el pueblo, cuándo parece ser abandonado por Yahvé.

Sólo Cristo podrá franquear este umbral. Rompiendo los últimos vínculos, propone la adoración de Dios en espíritu y en verdad (*Jn 4, 23*). No sin lucha, no sin tentación, no sin angustia, saca las últimas consecuencias de la revelación del Sinaí: el único Dios se propone a todas las naciones, a todas las lenguas, a todas las razas, a todos los hombres. *Liberación de todo lo parcial* que estaba todavía implicado en la fe de Israel. Por lo mismo, liberación de todas las formas de opresión, de todas las fuentes de conflicto entre los hombres por la abolición de toda iniquidad. El hombre toma conciencia de su libertad en términos nuevos. Fermento cuyo surgimiento parte la historia.

Esta liberación Cristo puede realizarla, porque proyecta toda la existencia humana hacia el horizonte pascual, por el misterio de su muerte y de su resurrección. Remitiendo al juicio

final la liberación definitiva, la realiza desde ya. "El Reino de Dios está cerca...". Pues todo, en la existencia humana, "actividades" y "pasividades", para usar el lenguaje de Teilhard en *El Medio divino*, es sacramento, y puede serlo por la desacralización radical de todo lo contingente. En el sacramento, ya se da la presencia real, y todavía se espera la plenitud de esta presencia. El tiempo del "esjaton" separa esta presencia y esta plenitud; el espacio entre una y otra, es a la vez el de la historia y el de la tentación.

Liberación de alcance insospechable en toda la red de las relaciones que constituye la existencia humana: relación con la naturaleza, relación familiar, económica, política, nacional e internacional. No es pura casualidad que todas las revoluciones modernas, revolución de la técnica, revolución democrática o socialista, hayan nacido en un mundo trabajado a lo largo de dos milenios por los fermentos cristianos. Al fin y al cabo, el fundamento de todas ellas se resume en dos principios, absolutamente ignorados en el mundo pagano y no plenamente conocidos en el mundo judío: el valor del hombre es *incommensurable* comparado con el valor de las cosas; *un hombre vale tanto como otro hombre*.

2. Las filosofías antiguas, incluso en una de sus expresiones más perfectas, la filosofía griega, se mantuvo radicalmente ajena a esta revelación. Basta recordar que legitimaba la esclavitud y *consideraba el esclavo como "indigno de amor"*, por los mismos vicios que manifestaba, consecuencias de la existencia infrahumana que se le imponía. Por tanto, la novedad del Evangelio no podía abrirse camino, sino luchando también sobre este segundo frente. La cruz de Cristo, escándalo para los judíos (en la medida en que se mantenían bajo el dominio de cierta mitología), es también locura para los griegos (*1 Co 1, 23*).

La filosofía antigua, en reacción bien explicable contra la mitología, en su nobleza, percibe algo del Dios único, pero lo coloca en una situación de soledad absoluta: no puede imaginar en él la relación, la libertad, el amor.

Es verdad que los griegos llegaron a una visión muy penetrante: todo el mundo, atraído por la belleza suprema del Ser único, se mueve hacia él en un movimiento de deseo incoercible. *Theos kinei os erómenos*: Dios mueve siendo deseado. Según ellos, todo el dinamismo del ser contingente tiene su fuente en esta forma de amor al ser trascendente. Pero esta intuición profunda expresaba sólo la mitad de la verdad: *los griegos no se atrevieron a poner en Dios el amor para con el mundo*, porque

según ellos, el amor es movimiento, algo imperfecto, indigno del Ser que subsiste por sí mismo, el signo de algo que hace falta. Dios puede ser sólo el motor inmóvil de todas las cosas móviles. En efecto, si es sólo deseo, inspirado por la necesidad, el amor no puede ser divino. Puede serlo sólo si es libre entrega.

Ahora bien, la fe judía y cristiana vencen este obstáculo. El universo se mueve hacia Dios, porque Dios se mueve hacia el universo. Esto no significa que Dios esté sujeto al cambio, pues el movimiento que lo atrae hacia el universo es eterno: Dios es fiel en su amor, inmutable en este sentido. Pero Dios habla, por una palabra que es eterna como El y que es Palabra al hombre, pues no conocemos ninguna otra Palabra en Dios que Cristo mismo. Dios emite su Espíritu, y su Espíritu es eterno como El, y es fuente de la vida en el mundo: pues no conocemos otro Espíritu que el que da existencia al mundo y renueva la faz de la tierra. Por su Palabra, por su Espíritu, *Dios crea ex nihilo*: misterio de creación totalmente ignorado por los griegos. Más aún, esta Palabra viene al mundo y se hace carne, llenando el mundo por el Espíritu: misterio de encarnación igualmente ignorado por los griegos. Creación y encarnación, doble toque divino que, en efecto, es único: pues la creatura tiene desde el principio el sello de la semejanza divina. Misterio que expresa a la vez lo más íntimo de la existencia del hombre y de la existencia de Dios: pues, el misterio de la creación y de la encarnación no pueden disociarse del misterio de la Trinidad. Al fin y al cabo, hay un solo misterio a la vez humano y divino: el misterio de la Alianza de Dios con el hombre y del hombre con Dios. No hay Dios de un lado y el hombre del otro: hacen uno solo.

Ningún panteísmo late en esta visión: el hombre es radicalmente distinto de Dios, Dios radicalmente distinto del hombre. Nada divino entra como elemento constitutivo del hombre; nada creado entra como elemento constitutivo del ser divino. La fe judía y cristiana escapan por completo al monismo, tentación permanente de la filosofía. Pero tampoco caen en ningún dualismo: en Cristo Jesús, el Creador y la creación se unen en un movimiento recíproco.

En esta visión radicalmente nueva, estalla la revelación que la resume toda: Dios es amor (1 Jn 4, 8). Si Dios ama al hombre, esto significa que de cierta forma, necesita del hombre: no en el sentido que le haría falta algo, pero en el sentido de que la plenitud, libremente, se hace pobreza, pidiendo al

hombre su amor. El ser que no necesita de algún modo del otro, no lo ama: experiencia humana y también experiencia divina. Misterio de los misterios. Cuando la Palabra viene al mundo, se reviste de pobreza, misterio de *kenosis* que culmina en la muerte de la Cruz. El amor eterno se manifiesta en el tiempo bajo la apariencia del "hijo humillado" anunciado por el segundo Isaías en sus cantos (*Is 53*), para comunicarnos la plenitud divina de su Resurrección y de su Ascensión.

La manifestación de este amor es al mismo tiempo revelación de la libertad. En él, como en Dios, la libertad no consiste en ensimismarse, sino todo lo contrario en abrirse al otro. Del mismo modo que Adán es el hombre al costado abierto, que ama a su mujer como a su propia carne, Cristo es el hombre al costado abierto (*Jn 19, 34*) que atrae a la humanidad como a una esposa (*Jn 12, 32*). En esta forma nos manifiesta el secreto escondido desde el comienzo en el corazón de Dios.

Ni las mitologías, ni las filosofías podían percibir este misterio: que es misterio de alianza y de libertad: es propio de la fe cristiana acceder por gracia a la revelación inaudita, que transforma la concepción misma de todas las relaciones que constituyen la existencia humana. No es la posesión celosa la que llena al hombre, es la entrega recíproca. La plenitud de la libertad no está en la soledad. Está, al contrario, en la reciprocidad de la relación, pudiendo recibir uno tanto más cuanto más entrega con todos los riesgos que esto implica.

II. HACIA UNA DOCTRINA DE LA LIBERTAD

De esta experiencia única, surge una visión original de lo que es *la libertad* en cada uno de los campos de las relaciones. La fe cristiana no propone una ideología, pero interfiere con todas las ideologías, no por una doctrina confesional, sino expresando lo que está implícito en la conciencia universal, por encima de lo peculiar de cada cultura, y que todo hombre puede percibir en alguna forma cuando se libera de las limitaciones que estrechan su visión de la existencia.

En términos *cósmicos*, la libertad se llama ciencia y técnica. El hombre domina la naturaleza. Pero la relación hombre-naturaleza por ser desacralizada, no deja de implicar un mis-

terio, por el toque divino de la creación. El dominio del hombre sobre las cosas y los animales requiere cierto respeto. La técnica debe mantenerse en ciertos límites, si no quiere dañar y destruir la base material de la existencia. Cierta ideología de acumulación indefinida, propia del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, absolutizando al progreso cuantitativo, provoca daños irreparables, el hombre hoy día lo aprende con estupor, incluso a nivel material y mucho más a nivel espiritual. La relación del hombre con la naturaleza significa libertad, algo recíproco, cierto respeto a las cosas, muy distinto por cierto del respeto a los hombres, pero muy necesario.

En términos *económicos*, la libertad se llama comunidad de los bienes, por una organización pública que asegura efectivamente la distribución de los productos según las necesidades. Así se reconocen realmente los derechos materiales de los individuos sin discriminación y no surgen las distancias infranqueables entre "los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco"⁵.

Dentro de este marco, la libertad significa también relación interpersonal. El intercambio de los bienes en un mercado no es, por sí mismo, una iniquidad, con tal que esté sometido, por intervenciones coordinadas de los poderes públicos, a la ley de la comunidad. La economía atomizada del capitalismo hace del mercado un lugar de enfrentamiento entre fuerzas ciegas de oferta y demanda que no son aptas para determinar el justo precio de las mercancías, y mucho menos la distribución equitativa entre todos los necesitados. La economía masificada del colectivismo pretende esta distribución, pero abolé un intercambio necesario y destruye por lo mismo la relación económica, y, por consiguiente, la relación política: la colectivización de la economía llama a un poder absoluto.

Tampoco el contrato de trabajo es, por sí mismo, una injusticia, si el trabajador y el inversionista reciben cada uno su justa recompensa⁶, la retribución del trabajo teniendo siempre primacía. De no admitir estos principios, se llegaría a una relación de fuerza entre capital y trabajo, fuente de explotación del hombre por el hombre, que no puede ser la base de la paz social. O bien, por el contrario, se llegaría a una colectivización, es decir, a un capitalismo invertido, que no prevé ningun-

5. La expresión se encuentra en *Las conclusiones de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, 1968*, Comisión de Paz.

6. La encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI (1931) determina los derechos recíprocos del trabajador y del inversionista.

na defensa del trabajador contra el Estado, único empresario. En ambos casos, se obstaculizaría en forma definitiva la empresa comunitaria, la cual, cada vez que es posible, significa un modelo de relación superior por la participación de todos en el trabajo y en la inversión.

En términos *políticos*, la libertad se llama democracia. No se puede olvidar que la tradición democrática moderna ha surgido entre teólogos del siglo XVI. Cuando se le preguntó si los indios de América tenían derecho a determinar sus instituciones civiles ellos mismos, el dominico Vitoria contestó claramente: ni los españoles ni el Papa mismo pueden imponerles su régimen⁷. Planteaba así los principios del derecho público y del derecho internacional. Se puede discernir la fuente de esta doctrina en el Evangelio mismo: a partir del momento en que el poder no se propone como divino, es radicalmente desacralizado, las instituciones civiles ya no son obra divina, son obra humana. Compete a cada sociedad determinarlas según la necesidad del bien común. Además, dentro de la misma sociedad, no hay ninguna razón de privilegiar ciertas personas, ciertos grupos, ciertas facciones, o el pueblo mismo definido en forma restrictiva: todos los miembros adultos de la sociedad tienen derecho a participar en la organización y el funcionamiento de las instituciones públicas, así como a gozar de las libertades públicas. Pues, al mismo tiempo que un poder eficiente, una sociedad democrática define espacios de libertad y de responsabilidad para los individuos y los grupos, un espacio de relaciones interpersonales. Una sociedad se empobrece tanto más cuanto reduce sus relaciones internas a la relación con el Estado. Por tanto, el poder público no debe sustituir los individuos y los grupos en lo que puedan realizar: primacía de la persona sobre la sociedad. Tampoco debe desistir de su función de coordinar todas las actividades responsables: primacía del bien común sobre el bien individual.

En términos *domésticos*, la libertad se llama reciprocidad del hombre y de la mujer en la relación conyugal: hay dos sexos, no hay un segundo sexo. Se llama también respeto mutuo de los padres y de los hijos. El educador tiene una función específica con respecto al educando. El primero tiene algo que comunicar y, para comunicarlo de verdad, debe provocar a la participación activa del segundo, en diálogo permanente con él, enseñando y escuchando. No se hace un ser libre: se lo lla-

7. *Relectiones theologicae*, Francisci Victoriae, o.p., especialmente su obra sobre los indios y el derecho de guerra.

ma a la libertad por el ejercicio progresivo de su propia responsabilidad. Así el niño hace el aprendizaje de la libertad, sin olvidar que el ser libre no es aquel que hace lo que quiere, sino quien puede entrar en comunión con los demás.

En términos *culturales*, la libertad significa relación con lo invisible, expresión del misterio de la existencia. El juego, el arte, la religión son a la vez celebración y comunicación. Más que cualquier otra actividad humana necesitan de libertad. Menos que cualquier otra, la relación cultural no puede reducirse a la relación del individuo con el Estado. La libre formación de las comunidades es necesaria más que nunca en este campo en donde la relación tiene significado eminente.

III. HACIA UNA DOCTRINA DE LA LIBERACION

Tomando conciencia del misterio de su libertad, el hombre percibe también en qué sentido encontrará su *liberación*, luchando contra todas las alteraciones que amenazan cada una de sus relaciones.

Desde el principio, misterio de iniquidad, el hombre sabiendo que está hecho para reinar participando en la plenitud divina, busca el reino como si pudiese acceder a ella por sí solo: "Seréis como dioses" (*Gn 3, 4*). Rechaza así la alianza que Dios le propone. Por lo mismo, empieza a prostituirse en todas las formas de idolatrías, destruyendo la relación y por tanto la libertad en todos sus aspectos.

1. Primero la *naturaleza* misma se rebela: "Por ti, será maldita la tierra" (*Gn 3, 17*). Esta rebelión, el hombre moderno, orgulloso de la multitud de esclavos mecánicos y electrónicos que han surgido de su cerebro, la descubre con sorpresa en los fenómenos imprevistos de la polución del aire, del mar y de la tierra, en el agotamiento de sus recursos, en la explosión demográfica, en el desarrollo absurdo de las ciudades monstruosas y de los megalopolis. Se ha perdido el secreto de una relación que las culturas agrarias, pese a la alteración que provoca en ellas la concepción sacral de la existencia, habían preservado.

Si las liberaciones políticas de la revolución democrática desde el fin del siglo XVIII hasta el siglo XX y las liberaciones económicas de la revolución socialista a partir del siglo XX, fueron y son todavía las primeras urgencias, se puede pensar que una nueva época se está abriendo en que el género humano enfrenta un peligro más grande todavía que todos los precedentes, que la amenaza en su sobrevivencia material y espiritual más que cualquier otro.

La adoración del dinero que es propia del capitalismo, "fetichismo de la mercancía" (Marx, *El Capital*, cap. 1, 4), se presenta cada vez más bajo la forma de una idolatría de la riqueza colectiva. El infame Mammón aplasta a los hombres por una rabia de acumulación que puede significar para la humanidad desastres irreparables.

La liberación consistirá primero en luchar contra el pecado de riqueza, ya denunciado por el Evangelio en la parábola del rico insensato (*Lc 12, 16*) que acumula sin darse cuenta que la muerte está a su puerta. No es sólo la muerte eterna que amenaza al hombre moderno, es también la muerte y la inercia de su planeta por agotamiento de sus fuerzas vivas. Más que nunca es necesaria la lección que se desprende de la parábola: "No os preocupéis de vuestra vida, por lo que comeréis, ni de vuestro cuerpo por lo que vestiréis, porque la vida es más que el alimento y el cuerpo más que el vestido" (*Lc 12, 22*). Jesús no nos dice no trabajar. Pero restaura la escala de valores, tan olvidada por la sociedad industrial.

2. Consecuencia directa de la idolatría primitiva del misterio de iniquidad, *las relaciones interhumanas* se alteran en todos los campos. El ser humano se vuelve violento contra su semejante. Los seres humanos más débiles, la mujer, el niño, el esclavo, el extranjero, el pobre, serán las víctimas de esta iniquidad. El hombre, haciéndose rival de Dios, se vuelve enemigo de sus semejantes.

a) El *poder* aplasta a los súbditos, sacralizándose o absolutizándose, pues la secularización del poder no significa su desacralización, si el poder olvida que tiene por encima de sí una ley que lo juzgará: "El poder, escribe Soljenitsin, en el *Archipiélago Gulag* (Seuil, París, pág. 113), es un veneno; esto está comprobado desde milenios. Que nadie obtenga nunca un poder sobre los demás. Para el hombre que cree *que existe algo por encima de todos nosotros* y que, por tanto, tiene conciencia de sus límites, el poder no es todavía mortífero. Pero para la gente que no reconoce esta esfera superior, el poder es un

veneno letal. Nada puede salvar de su contagio". Lo que expresa aquí Soljenitsin es exactamente lo que afirmaba Jesús frente a Pilatos: por encima de tu poder hay quien te juzgará: "No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto" (Jn 19, 11).

La liberación es primero la lucha contra todas las formas del absolutismo, dentro del capitalismo que se vuelve cada vez más dictatorial, no pudiendo el pueblo soportar en la libertad las desigualdades que se profundizan entre las clases sociales, o dentro del colectivismo que implica la dictadura, como lo prueban la teoría y la experiencia, cualquiera sea la sinceridad de declaraciones contrarias: mientras el Estado es el único inversionista, no puede definir y respetar las libertades públicas.

b) Consecuencia del mismo misterio de iniquidad: el rico se vuelve violento contra el pobre, explotándolo, marginándolo, creando entre él y sí mismo una distancia infranqueable (Lc 16, 26). El pecado de riqueza, entre clases y naciones, sigue destruyendo la comunidad humana. La liberación requiere una lucha contra esta forma de injusticia, entre las clases y entre las naciones.

c) La relación *cultural* también se prostituye: ya no celebra y no comunica el misterio de la existencia, el sentido del universo, sino que al contrario tiende a ocultarlo: la invasión de la pornografía es la negación de los valores que persigue la cultura. ¿Quién se atreve hoy día a luchar para liberar al hombre de esta nueva forma de esclavitud?

Es así como cada relación necesita de su liberación respectiva a través de una lucha contra la iniquidad que la perturba. A veces, lucha contra los individuos y los grupos que explotan a sus semejantes. Pero si, en esta lucha, se pierde de vista que no se está combatiendo primordialmente contra hombres, "sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires" (Ef 6, 12), se está agudizando la enemistad que se trata justamente de combatir, y se llega a una violencia que destruye toda posibilidad de reconciliar a los hombres. El enemigo del hombre mismo, es la iniquidad. La lucha entre naciones o entre clases, es necesaria a veces al servicio de la justicia⁸. Pero el cristiano, si mantiene su visión de la libertad, sabe que la lucha tiene como fin, no la guerra o la violencia, no la supresión de la relación, sino al contrario, la restauración de ella en una estructura de libertad bajo el signo de la justi-

8. La expresión es de Pablo VI, *Mensaje sobre la paz*, 1º de enero de 1970.

cia y del amor. Y lo sabe, porque toda relación, a la luz de su fe, es signo y sacramento de la alianza libremente propuesta por Dios y libremente aceptada por el hombre.

Las ideologías y las estrategias son necesarias para la eficiencia en esta lucha. Pero, por naturaleza, persiguen *un* aspecto de la liberación. Si lo persiguen en forma exclusiva, se vuelven a su vez fuente de violaciones de la libertad en otros campos. Es su tentación permanente perder de vista el conjunto de relaciones que deben liberarse. La fe cristiana las cuestiona, devolviéndoles su significado, manteniendo la visión global que está por encima de todas. Les presta entonces un servicio insustituible, protegiéndolas contra su tendencia totalizante.

Por lo mismo, las defiende contra su tentación absolutizante. Pues la ideología se transforma casi espontáneamente en una cosmovisión que pretende definir el misterio de la existencia en su totalidad. Se vuelve entonces "religión laica"⁹, inventando a su manera nuevos dioses.

Toda "teología de la liberación", si se quiere usar la expresión, debe por tanto ser teología de liberaciones, pues todas las relaciones humanas están amenazadas por una forma propia de alienación, y no debe perderse de vista los diversos frentes sobre los cuales hay que luchar, si no se quiere, enfrentando una alienación específica, engendrar alienaciones tan temibles en otros campos. Debe enfatizar también la distinción entre la salvación, conversión íntima del corazón del hombre y de la sociedad, y las liberaciones temporales que son su efecto, no disociando y no confundiendo el signo y el misterio, so pena de llevar a nuevas formas de absolutización y de opresión.

Por "la visión global que la Iglesia tiene como propia"¹⁰, global en el sentido de considerar todas las formas de la libertad y no una sola, global también en el sentido de referir las liberaciones terrestres necesarias a la única liberación plena, el cristiano está protegido contra esta doble tentación. Y lo está porque tiene una *doctrina social*, sabiduría que se alimenta en todas las ciencias sociales sin concederles nunca la última palabra, que está en diálogo con todas las ideologías, que se deja cuestionar por ellas y las cuestiona a su vez, sabiduría cuyo fin último es devolver a cada una de las relaciones su sig-

9. Paul Ricoeur, *Christianisme social*, septiembre-diciembre 1966, pág. 506.

10. *Populorum Progressio*, 1967, N° 13.

nificado de sacramento, precisamente porque las desacraliza todas. Esta doctrina es *mediación* necesaria entre la fe y la realidad. Una teología de la liberación que no da un espacio a esta doctrina, en renovación constante sobre la base de una misma experiencia de Dios a lo largo de la historia, corre el riesgo de desembocar en cualquier ideología sin discernir su tendencia innata a absolutizarse. No hay doctrina social cristiana sin teología de la liberación. No hay teología de la liberación sin doctrina social cristiana ¹¹.

En esta forma, la fe cristiana puede ser fuente de libertad y de liberación, no sustituyendo las actividades y las luchas necesarias, pero inspirándolas a todas para que persigan la meta: el reino de Dios, es decir, la plenitud de la relación y de la libertad, a través de sus figuras terrestres y temporales.

11. Sobre este punto clave, ver el diálogo entre el P. Gustavo Gutiérrez y el P. Pierre Bigó en el encuentro de Bogotá (noviembre de 1973), dentro del libro: *Liberación: diálogos en el Celam* (Celam, 16), pág. 258; G. G. "No hay manera de relacionar la perspectiva de la fe... con la liberación política, si no estamos atentos a lo que el P. Bigó llamaba el eslabón y que también podría llamarse mediación... Para no confundir o yuxtaponer, son necesarias las mediaciones. P. B. Le pregunto sobre un punto: lo que usted acaba de decir ¿no ha desaparecido del cuadro mental de muchos cristianos en América Latina? G. G. Yo creo que sí... El eslabón o la mediación de que se disponía ya no satisface más. Y ese vacío muchos lo están llamando, yuxtaponiendo o confundiendo los niveles"...

IGLESIA, MUNDO, LIBERACION

A propósito de ciertas corrientes teológicas en América Latina

P. ANÍBAL EDWARDS

En diálogo franco con algunos teólogos en sus publicaciones recientes, la presente reflexión trata de discernir lo positivo y lo negativo de ciertas concepciones teológicas y filosóficas que inspiran, explícita o implícitamente, muchos cristianos hoy día en América Latina.

Gracias a un profundo conocimiento de los filósofos en los que estas corrientes tienen sus raíces, el P. Edwards señala los errores que se cometen en la interpretación de estas fuentes tratando así de volver a los fundamentos de la filosofía y de la teología dentro de la gran tradición cristiana.

Del Encuentro Latinoamericano de Teología celebrado en ciudad de México del 11 al 15 de agosto de 1975, surgió un amplio volumen (658 págs.) con las comunicaciones y debates más importantes a juicio de los editores. Su título: *Liberación y Cautiverio* (México, D. F. 1975).

Las comunicaciones son enormemente disparejas, no sólo en cuanto al rigor expositivo, sino simultáneamente, en cuanto a la fe que transluce.

Sin embargo es posible percibir ciertos elementos comunes. Por de pronto, la preocupación por plantear todas las dimensiones e implicaciones de la fe (evangelización en la aceptación que el 8-12 del 75 le daría Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*)

no sólo a partir de un *presente histórico* indiferenciado, sino concreto y estigmatizado por las urgencias y necesidades propias de nuestro continente latinoamericano.

Habrán expositores que expresen cautamente su inquietud ante la vehemencia de algunas posiciones que surgen de esta preocupación, previniendo probablemente a la luz del Vaticano II (que señala como las dos actitudes incompatibles a la fe eclesial "todo sincretismo y falso particularismo" A.G. Nº 22: subrayado por mí), la necesidad y deber teológico de *abrirse al diálogo* con otras religiones del mundo (Cf. Luis González Morfin, *op. cit.*, págs. 476 s.).

Sin embargo existe unanimidad en el hecho registrado por Leonardo Boff:

"La teología de la liberación nació de una profunda experiencia espiritual: la sensibilidad y el amor por los pobres que componen las grandes mayorías de nuestro Continente" (*op. cit.*, pág. 142).

Incluso Pablo VI parece aludir en el Nº 32 de su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* a este origen de la teología de la liberación latinoamericana, cuando previene contra *reduccionismos* de la plenitud de la fe viviente eclesial:

"No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a cuestiones dramáticas que llevan consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal...".

De hecho Boff efectúa ya sin mayores explicaciones este reduccionismo, en lo que agrega a renglón seguido del texto recién citado:

"Los pobres, en su determinación económica..." (*op. cit.*, pág. 142).

Es cierto que puede tratarse de una afirmación *asertiva*, y en este caso interpretable como "una coincidencia" entre la noción neo-testamentaria de "pobre" y la marxista. Pero la Escritura no determina el sentido de "pobre" en un ámbito *exclusivamente económico*. Pese a que la comunicación de Boff es bastante más matizada que la de Assmann, sin embargo abundan en él los síntomas de una asunción poco crítica de presupuestos teóricos provenientes de un "sistema cerrado" de análisis histórico marxista. Aunque también reconocemos estos síntomas en la comunicación de Raúl Vidales (*Evangelización y liberación popular*, págs. 209-233), sin embargo él ha logrado

rescatar para el espacio de la fe elementos tan fundamentales como el de la *gratuidad* (*op. cit.*, pág. 218) que las expresiones de "funcionalidad histórica" de J. L. Segundo (*op. cit.*, pág. 94) ni de Assmann dejan en claro, y expone además la idea bíblica de "pobres" en forma más exacta (*op. cit.*, pág. 225).

Crisis de civilización

Es preciso que atendamos a un *suceso humano* complejísimo y realmente *histórico*, que es como un nudo gordiano donde se encuentran y cruzan la mayor parte de los complicados hilos del mundo forjado por nuestra civilización actual. Precisamente porque se trata de un *suceso humano*, es susceptible de múltiples aproximaciones: estadísticas, sociológicas, síquicas, económicas, jurídicas, culturales, religiosas, etc. Todos los grandes movimientos de nuestra época toman posición ante él, así como todas las variantes de nuestra técnica toman irremediamente posición ante el problema del "equilibrio ecológico"...

Es el problema de la miseria e injusticia que afecta a millones de hombres que se encuentran despojados no sólo de condiciones elementales de vida humana (alimentación, higiene, habitación, acceso a los logros de la técnica y cultura, etc.), sino también de los medios elementales para hacer notar su situación y exigir aquello que todo derecho atribuye como mínimo para un ser humano.

Los medios de comunicación masiva han contribuido a gravar el impacto de las diferentes formas de injusticia y desnivel existentes en el ancho mundo. Han desatado los mecanismos de comparación, de apetencia, etc., alimentándolos con imágenes e ideas múltiples.

Rebelión juvenil

La *experiencia humana* actual, está marcada ya desde temprana edad, por el estigma de este desnivel enorme, y por la situación infra-humana de una gran mayoría de la población mundial. Aspiraciones fundamentales e irrenunciables del hombre de todos los tiempos, se encuentran en un estado de perplejidad y de urgencia. La juventud de los países desarrollados, o perteneciente a estratos más favorecidos en nuestro continente, se plantea ante los medios de comunicación masiva, el sentido

concreto de esos principios o ideas con que en la época de la ilustración se formulaba lo específicamente humano: libertad, igualdad, fraternidad. La época más receptiva de la vida —la adolescencia—, experimenta a diversos niveles de hondura e intensidad el conflicto de un lenguaje que habla de “derechos humanos” y los proclama con solemnidad, y por otra parte ve correr el lenguaje de la vida, como si el otro hablar fuese vacío y sin sentido eficaz.

Fenómenos como las comunas juveniles, consumo de drogas, movimientos esotéricos, extáticos, Jesus People, etc., son otras tantas expresiones de perplejidad, tomas de posición de rechazo ante la vida que ofrecen las generaciones mayores: hay múltiples síntomas reveladores que un buen porcentaje de la juventud con acceso a los medios favorecidos en nuestra época, no se siente en su casa en el mundo que se les abre.

Nadie como la juventud para percibir cuando algo no marcha en lo humano, o llega una carga demasiado elevada de conflictos y contradicciones: no existe computadora tan sensible para lo humano como la juventud misma. Las reacciones son diferentes: evasión, rebeldía, protesta, búsqueda, etc. Sin embargo, la juventud sólo llega hasta ahí: sabe detectar cuando lo humano no anda: necesita ayuda para detectar qué es lo que no anda y cómo es posible intentar una superación. Por eso es también la juventud cera dúctil para toda crítica destructiva, aniquilante. Por eso también siente una atracción instintiva hacia el desplante, la seguridad terminante, el inventario claro y simple en blanco y negro. Por eso es la juventud fácilmente *manipulable*, si el esquema que se les ofrece es plausible, porque algunos síntomas reales corresponden a los datos sentidos y percibidos dramáticamente.

Cuando hablamos de juventud, no hablamos simplemente de un período biológico, aunque en la mayoría de los casos se produzca la coincidencia, sino más bien del *período específicamente humano de búsqueda y apertura* a la vida real en todas sus manifestaciones; a la realidad total. Es un período de generosidad idealista, altruista.

Dos elementos existenciales estigmatizan esta experiencia de juventud. Por una parte *la urgencia*: es preciso hacer algo y hay poco tiempo. Por otra parte, la búsqueda dramática de salida y el sentimiento de *desamparo e impotencia* unido al de energía y vitalidad, conducen a mirar cómo actúan otros hombres, cómo han planteado la solución de este problema flagrante.

Es un hecho, que las *tácticas de manipulación* tienen en cuenta estos dos existenciales y los refuerzan mutuamente: acentúan la *urgencia* para obstaculizar una consideración serena, quieta y objetiva del problema y de los medios factibles de solución; y presentan soluciones fáciles, simples, claras etiquetas que los síntomas reales hacen plausibles a primera vista.

De ahí la necesidad de proponer, con todos sus matices, la forma como la Iglesia, desde siempre y desde el Concilio, ha planteado las cuestiones actualmente más disputadas, y de discernir, a la vez, el significado y la ambigüedad de ciertas formulaciones: es lo que intentamos hacer en las páginas siguientes. Por su misma radicalidad, las corrientes recientes cuestionan los puntos más esenciales y más difíciles de la filosofía y de la teología.

I. LA CONSTITUCION HISTORICA DE LO HUMANO

Nadie pone en duda hoy que *lo específicamente humano* tiene una constitución *histórica*. Lo *nuevo* del lenguaje en el Vaticano II radica en no poca medida precisamente en estructurar sus formulaciones, dando conscientemente por sentado este hecho. Lo *conflictivo* de su lenguaje —para personas formadas en el currículo filosófico y teológico habitual hasta entonces en la Iglesia—, tiene su origen, también en este hecho. Porque el Vaticano II ha dado por sentado el hecho del carácter histórico, “peregrinante” de lo humano y lo divino de este único orden sobrenatural de pecado y redención en que vivimos. Sin embargo se ha abstenido de desglosar reflexiva y sistemáticamente *todas las implicaciones* teológicas de este hecho. Simplemente se ha contentado con arrojar luz sobre algunas repercusiones de este hecho, para la toma de posición activa y responsable del creyente ante el mundo en que vive.

La detección de esta situación conciliar motivó la calificación de Karl Rahner sobre el Vaticano II como “*un nuevo comienzo*”. En efecto, este reconocimiento expreso realizado por el Concilio, sobre el *carácter histórico* de lo humano, en toda su amplitud, y sin embargo renunciando a un planteo reflexivo y sistemático, ponía sobre los teólogos una tarea de re-plantea-

miento de los currículos teológicos y de las relaciones entre filosofía y teología. Re-planteamiento total, desde los mismos principios o inicios. Caía sobre la responsabilidad de los teólogos y pensadores creyentes, el planteo de una hermenéutica de lo humano y lo divino en el horizonte histórico, una reestructuración total de los currículos tradicionales. Sin embargo, y esto es para un creyente auténtico decisivo, este re-planteamiento nada tiene que ver con un “borrón y cuenta nueva” respecto del pasado, es decir, con una negación de toda validez positiva de las tomas de posición ante la realidad y de sus interpretaciones teológicas y filosóficas realizadas por la Iglesia en épocas anteriores.

No significa, pues, una *negación dialéctica* de toda positividad en la vida de fe de épocas anteriores.

Simplemente se trata de asumir en toda su concreción el carácter histórico de lo humano: las opciones de fe en épocas anteriores, la hermenéutica de sus aproximaciones a la realidad, tuvieron sin duda elementos positivos, salvíficos en su época y para ella; sin embargo *lo histórico* es constitutivamente “nuevo” respecto a lo que le precede, y “distinto” respecto al futuro. Lo humano-histórico permanece *lo mismo* en y dentro de lo constantemente nuevo del camino, de la peregrinación. Permanece lo mismo, sin ser nunca igual —podemos afirmar con el lenguaje de Heidegger. De ahí la insistencia frecuente del texto conciliar y de los textos del magisterio en general, en reafirmar la continuidad con las enseñanzas del magisterio en épocas anteriores: *lo doctrinal* es y permanece *lo mismo* —es decir, la apertura y aceptación incondicional de la acción salvífica de Cristo, tal como la ha revelado definitivamente *el depósito de la fe*—, sin embargo esta misma apertura y aceptación incondicional sólo obtiene su forma definitiva con la muerte (Cf. K. Rahner, *Teología de la muerte*. Cuestiones Disputadas, Herder).

Durante esta peregrinación humana, esta apertura y aceptación incondicional *no es igual* para un hombre que para otro: por eso existen diversos carismas en el Cuerpo viviente de la Iglesia; no es *igual* para una época y para otra: por eso la Constitución DV afirma por una parte, que la “economía cristiana, por ser alianza nueva y definitiva, nunca pasará” (Nº 4), pero agrega:

“Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones” (Nº 5).

Es decir: el magisterio da por sentado que en el curso de la historia el hombre puede comprender “cada vez más profundamente la revelación”.

El *desarrollo doctrinal* de la Iglesia no es otra cosa que la expresión del vaivén inherente a esta comprensión cada vez más profunda. Hay “vaivén” y no simplemente “linealidad”, porque las *repercusiones salvíficas* de una verdad están condicionadas históricamente. De manera que el magisterio eclesial acentuará en cada época, aquellas verdades o errores que tengan mayores repercusiones salvíficas positivas o negativas.

En relación a la *indefectibilidad* de la Iglesia, la garantía asistencial del Espíritu de Cristo evita una *desviación substancial* de los pasos históricos concretos de la Iglesia orientada por el magisterio eclesial. Implica, por lo tanto, que el magisterio eclesial —como custodio e intérprete del depósito de la fe— no proclamará con su última autoridad, teorías o líneas de acción atingentes a lo específicamente humano de la fe y costumbres, substancialmente desviadas respecto de la acción salvífica de Cristo.

No obstante no quedan excluidas defecciones, claudicaciones, negligencias en el seno de la Iglesia. Por eso reconoce el texto conciliar, sin ambages, la “constante necesidad de purificación” del pueblo de Dios en el curso de su peregrinación en esta tierra. Grandes teólogos como von Balthasar y Karl Rahner, retoman ante este motivo, los planteos patristicos e incluso veterotestamentarios (Oseas) de la Iglesia como “casta meretrix”, etc.

Discernimiento

En realidad, el Concilio se propone hacer, lo que la Iglesia creyente ha hecho en todos los tiempos: *discernir* a partir de su propio presente histórico (el motivo de “los signos de los tiempos”) las líneas de concreción salvífica que tiene el depósito de la fe. Es un *discernimiento programático*. Una *relectura* de toda la historia salvífica a partir de lo *impensado* en otras épocas anteriores: a partir del presente y de su novedad propia.

Lo doctrinal no ha perdido su validez. Pero el planteo expresamente histórico del Concilio, significa un rechazo a esa costumbre casi incorregible de presentar y concebir lo doctrinal al modo de una constelación platónica con propia consisten-

cia "fuera de la historia", como un esquema hecho y acabado, un recetario estereotipo, y por lo mismo, susceptible de ser formulado como una "ley" que sustituya *la buena nueva*.

No se trata de negar la aptitud real, concreta y objetiva de una "legalidad", también en el campo salvífico. Se trata, en cambio de verla en su relevancia y estatura concreta: como un momento reflexivo ulterior al suceso histórico de lo humano. *No se trata de negar la existencia de una ley objetiva*, como veremos más adelante. Se trata de considerarla desde la única perspectiva en que opera realmente como *instancia* para el hombre concreto, histórico. La hermenéutica más elemental nos ha llevado a reconocer en Occidente, que ninguna constelación platónica "liga" real y objetivamente al hombre, que los lazos que ligán realmente, arraigan en *la tierra de la historia*. Eso ha llevado a Dilthey y luego a Heidegger a hablar del culmen del pensamiento metafísico en Hegel y de su consumación y agotamiento con Nietzsche. Para ellos, pensamiento metafísico equivale a ese *platonismo* de esquemas y recetas hechas y acabadas de una vez para siempre. Equivale a *ahistórico*. Más adelante, al confrontar con algunos puntos de vista de teólogos de la liberación, volveremos sobre este punto de la ley objetiva de lo humano.

La fe cristiana no se identifica con ningún sistema

Ya dijimos que el *discernimiento* ha sido la actitud de la Iglesia, desde la época apostólica hasta hoy. Pero el discernimiento cristiano de fe, parte del hecho asumido y aceptado, de que la revelación de Dios en Cristo se cerró con la muerte del último apóstol y está contenida en los libros canónicos de la Escritura, que sólo el magisterio de los sucesores de los apóstoles en comunión con Pedro interpretan con autoridad que liga a todos los creyentes. Este hecho implica, también, que ninguna época histórica está por sí sola más próxima o más alejada de esta salvación en Cristo. Es cierto que no se excluye a cada creyente del deber y la responsabilidad de discernir personalmente sobre su propio camino y aporte al Cuerpo de la Iglesia. En cambio, una larga experiencia histórica eclesial nos previene de identificar y mezclar la sabiduría de Dios con la sabiduría de este mundo. Ya en la época patristica nos prevenían los apologetas y Padres de la Iglesia, contra una supervaloración de la sabiduría griega y de la belleza de Homero. Pese a la enorme apertura y admiración de los Padres griegos

y latinos por la cultura helénica, no faltaron la prevención contra los intentos de armonizar e igualar los textos de Homero con las Escrituras, o la sabiduría de los filósofos helenos con la de los libros sagrados (Cf. Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1966, ver sobre todo el capítulo titulado *Heiliger Homer*).

En el medio evo, será la tendencia del neo-aristotelismo, que Tomás de Aquino combatió en Siger de Brabante, que a la luz de la filosofía aristotélica transmitida por los árabes, recortaba y cuestionaba la fe. En el Renacimiento no faltarán estas tendencias de reducir la fe a la medida de la antigüedad clásica (Cf. Hugo Rahner, *op. cit.*, pág. 372, nota 6). Con el racionalismo de la época de la ilustración, abundaron los esfuerzos por reducir lo que entonces parecía "irracional" en el depósito de la fe. Contra esta tendencia reaccionará con vehemencia Pascal desde el lado católico, y Kierkegaard en el siglo XIX desde el protestante.

Hoy se trata, en cambio, de armonizar el depósito de la fe con la teoría marxista de lo humano. Como puede observarse, no es algo muy nuevo en el contexto de la historia eclesial. En todos estos casos se trata de un defecto en el *discernimiento*, del que ya San Hipólito romano nos previene, refiriéndose a los gnósticos de su época:

"Ellos celebran a su profeta Homero y armonizan en su temeridad los escritos no-santos con los santos" (*Elenchos V.* 8, 1, citado por Hugo Rahner).

Por eso, el autor anónimo de la *Exhortación a los helenos* señala el peligro de identificarse con las seductoras obras de la antigüedad, incluidas las de Platón y Aristóteles:

"Ninguno de aquellos que saben discernir con prudencia, preferirá el bello lenguaje de estos dos filósofos a la salvación de su alma" (*Cohortatio ad gentiles*, 36).

Este buen discernimiento (*agathé frónesis*) no lleva a darles la espalda a lo verdadero, bueno y bello de la gran cultura griega, como insistirán todos los santos Padres. Al contrario. Clemente de Alejandría plantea como un deber y responsabilidad del creyente, la apertura máxima al Logos en toda su amplitud. Sin embargo también plantea la necesidad del discernimiento (Cf. *Stromata VI*, 11, 89, 1).

Como veremos, un mínimo de este discernimiento implica y exige *el no tener por más verdadera* otra toma de posición que la establecida en la fe en Dios, en Cristo y a través de su Iglesia.

A quien no posee la gracia de la fe, le parecerá esa formulación "abstracta, irracional, absurda, etc.". Pero quien la tiene, entenderá que esa formulación cristaliza en una enorme conciencia de la imposibilidad de identificar y mezclar cualquier visión sistemática acabada —cualquier *sabiduría de este mundo*— con la sabiduría de Dios contenida en el depósito de la fe. El creyente sabe que su facultad cognoscitiva no agota ni puede agotar la riqueza de la realidad concreta —que es la de este *único orden sobrenatural* en que vivimos de pecado y redención— e histórica; sabe que es imposible alcanzar aquí en esta vida un conocimiento terminante, acabado, capaz de cuadrangular la realidad en blancos y negros "puros"; que un "sistema acabado" es una utopía. Su discernimiento recogerá *lo positivo*, donde quiera lo encuentre, y lo liberará, desprenderá lo exclusivo, terminante, "puro"...

Explicitaremos más este punto al profundizar el significado de los históricos de la fe y al tratar el tema de la relación de la fe con las ideologías.

II. HACIA UNA HERMENEUTICA DE LO HISTORICO

Un solo orden humano

Dado que lo histórico es *lo específicamente humano* considerado en su *dinámica* propia y concreta, y para el creyente esta dinámica es la del *único orden sobrenatural de pecado y redención* plenamente revelado por Cristo y en El, se entiende que la fe vivifica e ilumina *desde dentro* la interpretación de la realidad histórica concreta.

Toda imagen global de la historia —sea la de las grandes religiones de la humanidad que la presentaban antes de que surgieran las filosofías de la religión, sea la de éstas— tiende por definición a *la universalidad*: i.e. a presentar *el sentido ecuménico, cósmico, total* hacia donde se encaminan los sucesos.

Para la fe eclesial de todos los tiempos, *la historia salvífica* es revelación del sentido último, definitivo de *la historia cósmica*. La "teologías" podrán haberlas separado hasta conver-

tirlas a veces en "dos pisos" paralelos e independientes entre sí; pero no lo ha hecho así el magisterio eclesial ni consta esa separación total en el depósito de la fe.

Ya la misma textura de las Escrituras canónicas es significativa: comienza con *la creación* y concluye con *la Parusía* que significa el término definitivo de la *historia cósmica* y el advenimiento de "nuevos cielos y nueva tierra" garantizados ya por *la resurrección corpórea* de Cristo. De ahí la insistencia del magisterio de todos los tiempos en afirmar la resurrección *corpórea*, aun cuando renuncie a *explicar cómo*: el hecho es central.

Teología positiva y teología especulativa

También es significativo que la teología que ha contado con aprobaciones globales del magisterio, se ha entendido a sí misma *en primer lugar* como *intérprete de la historia salvífica*, es decir, como *teología positiva*. Recién en un momento ulterior ha emprendido la reflexión sistemática recogida de su mirada a la historia salvífica: *teología especulativa*. Esto ha correspondido no sólo de hecho a la teología patristica, sino expresamente a la de Santo Tomás hasta la actualidad.

Por eso, el Vaticano II no hace más que proclamar la convicción de fe de la Iglesia de todos los tiempos, cuando dice:

"La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas: las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio" (Const. *Dei Verbum* N° 2).

El neo-racionalismo de nuestra época, ha hecho olvidar a muchos teólogos que *la autoridad* del magisterio eclesial y *la validez que atribuye* a sus propias formulaciones *no se fundamenta en el rigor concluyente y sistemático de las razones* que aduce para apoyar sus certidumbres, sino en *las afirmaciones positivas de éstas*. En ellas se manifiesta la acción del Espíritu de Cristo que guía indefectiblemente a la Iglesia, para que no deje de ser en ningún momento *lo que es*: presencia real y eficaz de Cristo Salvador. Las *certidumbres de fe* que el magisterio eclesial proclama con autoridad, *son teológicas* en el sentido más auténtico y real de la palabra, pero *no son teológicas* en el sentido académico del vocablo. Al menos no lo son necesariamente, aunque a través del trabajo privado de los teólogos, puedan llegar a serlo. Eso explica el hecho conocido por quie-

nes han estudiado teología, de que muchas afirmaciones que el magisterio ha proclamado como *irrenunciables*, han sido simultáneamente explicadas con argumentos escriturísticos poco concluyentes y satisfactorios para los exégetas actuales.

En otras palabras, *la certidumbre de fe* que el magisterio proclama en sus formulaciones con *su última autoridad*, es un *conocimiento válido*; pero no es primariamente un conocimiento "sistemático", al menos necesariamente. De hecho, la Iglesia no ha apoyado directa y positivamente ningún "sistema" cognoscitivo, sino al contrario, ha evitado entrar en el lenguaje de escuelas teológicas en sus afirmaciones con autoridad última; y ha fomentado más bien la "justa emulación" entre las escuelas intra-elesiales (Pío XI, *Studiorum Ducem*).

Lo nuevo estuvo siempre presente

También ha hecho olvidar aparentemente, el neo-racionalismo actual a muchos teólogos, que cada afirmación realizada con su última autoridad por el magisterio eclesial *ha estado contenida en la conciencia de fe de la Iglesia de todos los tiempos*. Quizá en forma subyacente y subliminar. Pero ha estado ahí real y objetivamente (Karl Rahner insiste en este punto).

De ahí que el "paso hacia atrás" para interrogar o escuchar a la historia, es no sólo necesario y propio de quien piensa —como afirma Heidegger— sino por lo mismo también, de quien piensa la liberación sobrenatural de Cristo.

Hugo Assmann, ha leído sin duda a Heidegger cuando afirma:

"...es necesario a veces dar paso atrás, olvidar un momento lo que quizá ha surgido como iluminación..." (*op. cit.*, pág. 295).

De hecho, también la palabra "iluminación" de proveniencia agustiniana y escolástica, ha sido retomada por Heidegger como es sabido (*Lichtung*). Pero más adelante veremos como el sistema categorial disyuntivo que Assmann asume sin crítica y como dogmáticamente cierto (en este contexto se expresa con la disyunción alternativa de "teoría-praxis" como si fuesen dos casilleros completamente separados y paralelos), lo lleva a recortar el sentido dado por Heidegger al "paso hacia atrás". Para Heidegger esto no está reducido a un "a veces" como para Assmann, sino que revela una *necesidad* de lo específicamente humano, que surge del *pensar* (Cf. por ejemplo, Heidegger *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969, pág. 66).

También el pensamiento teológico intra-elesial está *necesitado* por su misma índole a mirar hacia atrás. Pero así como para Heidegger ese paso atrás corporiza la *apertura hacia el futuro*, también para la teología intraelesial. Por eso repite con frecuencia Karl Rahner, que fuera discípulo de Heidegger, que la experiencia de la fe es apertura a Dios como *futuro absoluto*.

En este sentido se podría también formular la tarea cognoscitiva de la experiencia de fe intraelesial, con la expresión heideggeriana de "pensar lo impensado" de la misma, a partir de lo cual lo pensado en el pasado obtiene su ámbito esencial (Cf. *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pág. 38).

De hecho, *lo histórico* no cabe en un esquema disyuntivo entre lo "puramente pretérito y lo puramente nuevo". El pensamiento alemán ha percibido como ninguno esta imposibilidad. Precisamente porque *lo histórico es presencia dinámica de lo específicamente humano*, su núcleo último posee esa índole no susceptible de esquematizar adecuadamente: siendo *el mismo* en cada momento histórico, no es nunca *igual*, es decir, se auto-manifiesta en forma siempre "nueva", sin dejar de ser *lo mismo* (Heidegger en quien cristaliza una matizada *filosofía de la historia* que pasa por Hegel, Dilthey, Georg Simmel, etc., distingue constantemente entre lo mismo = *das Selbe* y lo igual = *das Gleiche*).

Sólo un ilusionismo fantástico puede imaginarse *lo nuevo* en la historia como una "destrucción total" del pasado, a la manera de Bakunin. Y si pretende fundarse en Heidegger, sólo podrá aducir el vocablo material "destrucción", pero no el sentido que le da al referirse a la metafísica. Porque para Heidegger, como ya antes para Dilthey, la metafísica culminó con Hegel y se agotó definitivamente con Nietzsche. Pero es el contexto heideggeriano —muy diferente al de Dilthey en este punto— metafísica viene a ser sinónimo de *platonismo abistórico*, y por eso plantea un pensamiento más radical que fundamente el pensar el ser de los entes (= metafísica) y significa por lo mismo su superación.

Interpretación cristiana e interpretación marxista de lo histórico

En una conferencia dada en la Universidad Católica, me referí a la impronta teológica que marca no sólo el pensamiento del primer Heidegger, sino toda su obra. Su planteo de *la ex-*

perencia ontológica debería ser una seria advertencia —desde el punto de vista del rigor del pensamiento reflexivo— para muchos teólogos ingenuos que asumen superficialmente y sin crítica seria muchas “categorías hechas” y “recetas” que sólo calzan en realidad con el marxismo actual y su visión de la realidad histórica (prescindimos aquí de las modificaciones y cambios realizados por el marxismo actual al pensamiento de Carlos Marx. Fenómeno que hace ya medio siglo constataba Ernst Troeltsch).

En efecto, a partir de ese “pre-juicio” (en el lenguaje de Hans Gadamer) de atribuir al marxismo el monopolio de la interpretación y categorización de lo histórico, muchos teólogos de la liberación de nuestro continente se ven obligados a *recortar y reducir* el suceso de la fe intraeclesial, hasta darle cabida dentro de ese esquema.

En efecto: la experiencia heideggeriana de la *angustia y de la nada como apertura al suceso del descubrimiento del ser en la verdad*, es una advertencia enérgica a todo sistema cerrado y apodíctico. En el prólogo a la 3ª edición de su trabajo *De la esencia del fundamento*, despejará Heidegger los malentendidos acerca de sus formulaciones de la “nada”: no es un “nihil negativum” sino el “no del ente”, es decir, del pensamiento representativo, del sistema cerrado (Cf. *Wegmarken*, Frankfurt 1967, pág. 21). Es en realidad, la nada de los “ismos”, que Heidegger trata con dureza, de los recetarios hechos y de las *respuestas prefabricadas*. En otras palabras, es la “nada” del “se dice” y del “se hace”, la renuncia a todos los apoyos estereotipos y simultáneamente la tensión máxima hacia la *apertura total* del suceso en el que el ser se descubre. Esa apertura máxima posibilita una toma de posición, una opción *personal* en su sentido más pleno.

III. HACIA UNA HERMENEUTICA DE LA FE

El Vaticano II no sólo ha planteado expresamente la *realidad histórica* de lo humano, de la revelación sobrenatural, y de la realidad de la Iglesia peregrinante. Como lo afirmamos antes, esto estaba implicado en la conciencia de la Iglesia de

todos los tiempos. La siguiente afirmación de Tomás de Aquino está abierta coherentemente a este planteo:

“Aunque nos elevemos por la revelación a conocer algo, que de otra manera desconoceríamos, sin embargo no conocemos de otra manera que a través de los datos sensibles...” (In *Boet. de Trin.* q. 6 a. 4 corp.).

En lo referente al acto de fe, ha acentuado la Iglesia su índole de *contacto, comunicación, intercambios personales*. Es una realidad que la conciencia creyente ha *sabido* siempre, aunque no haya logrado explicarla o con frecuencia se haya reprimido por un excesivo “legalismo, racionalismo”, etc.

Diálogo entablado

Joseph Ratzinger acentúa la significación de *diálogo entablado* con Dios en Cristo en su Iglesia aquí-ahora de la fe, en su comentario a algunos capítulos de la *Constitución Dei Verbum* (Cf. Lthk, *Das Vatikanische Konzil*, t. 2, págs. 206 ss.). De ahí la insistencia conciliar: Dios quiso comunicarse a sí mismo por medio de la revelación divina (“... seipsum... communicare voluit” DV N° 6); por eso dialoga sin interrupción con la Esposa de su Hijo dilecto (“...sine intermissione... colloquitur” DV N° 9), etc.

La experiencia de la fe es “locura y absurdo” para quien se cierra a este *diálogo entablado* y en la medida en que se cierra y atrinchera dentro de los “fuertes y fronteras” de algún *sistema* racional.

La Iglesia ha proclamado su certidumbre de que el acto de fe no es ciego, sino inteligente, y su obsequio, razonable. Pero esto no quiere decir que deba someterse a los esquemas racionales elaborados por el hombre. La relación es exactamente contraria, enseña el Vaticano II. La razón radica justamente en la *índole dialogal* de la fe, en su carácter *personal*.

Una auténtica *comunicación* inter-humana renuncia cada vez más a la interferencia de esquemas hechos, pre-fabricados en ese diálogo. No sabe explicar el porqué de esa apertura y confianza en otra persona; tampoco sabe explicarse adecuadamente a la otra persona: aunque no entienda sus razones en forma adecuada, algo, un conocimiento más hondo, le dice que también tiene sus razones y que podrá entenderlas alguna vez. Al menos a veces. Otras veces sobrevendrá la certidumbre moral del error, del mal camino tomado, y se entablará el diálogo sincero y surgirá la iluminación o el desencuentro parcial...

En un trabajo leído el 19 de febrero de 1976 ante la reunión de jesuitas chilenos, aludí al aspecto comunitario y social implicado necesariamente en *lo personal* del diálogo de fe. (Salió mimeografiado con el título: *Presupuestos bíblicos y teológicos de la opción por la fe y la justicia*).

Y en otro publicado en *Mensaje*, N° 249 junio 1976 (*El Vaticano II y el Pluralismo*) aludí a la soberana libertad del magisterio eclesial ante “la letra establecida de ordenamientos teóricos y prácticos” (Cf. *op. cit.*, pág. 222). Registré algunos ejemplos de su deshinibida libertad ante sus propias formulaciones doctrinales. Este testimonio de su propia historia, atestigua la importancia primordial del *diálogo viviente y concreto* con Dios en Cristo, que ella custodia e interpreta con autoridad.

Sólo desde esta perspectiva concreta del *diálogo entablado de la fe* recobran su verdadera consistencia palabras como “trascendencia” en el ámbito de la fe y de la Iglesia. Para el *Documento de Quebec* (13 de abril de 1975) de los cristianos para el socialismo, estas palabras sólo significan *evasión* (Cf. los números 21 y 22). La revista del Instituto Pastoral del CELAM, Medellín, Teología y pastoral para América Latina, marzo 1976, transcribe el documento y un preciso comentario aparte de P. Bigó S.J., que señala la decidida y cerrada asunción del lenguaje sistemático marxista en él.

Apertura de la fe: historia y persona

Sin embargo es cierto: la apertura de la opción de fe, no es un *salto fuera* de la historia. De hecho es, más bien, un *ir abriéndose*, purificándose para la apertura total en el acto positivo de la muerte.

Nacemos y crecemos en un contexto histórico y social, cultural y religioso muy concreto, y nuestro mismo *lenguaje humano* manifiesta un *en-cuadre* estructural, que en occidente se ha mostrado por siglos refractario a la reflexión histórica, a formular lo dinámico y fluyente de lo humano. Así lo piensa Heidegger, cuando plantea la contextura del lenguaje específicamente humano como el *en-cuadre*, tierra, cielo mortales e inmortales —de esos cuatro—, pero que en occidente manifiesta la “costumbre casi incorregible de presentar ‘el ser’ como algo contrapuesto” (Cf. *Wegmarken: Zur Seinanfrage*, pág. 239) a la historia, con propia consistencia, que cae sobre el hombre como una constelación de ideas platónicas o como el lenguaje sideral para los pitagóricos.

La afirmación de Heidegger no carece de fundamentos, sobre todo si tenemos en cuenta la distinción clara que establece entre los *grandes pensadores* y las *tendencias globales* de una época. El “se dice” y “se hace” corresponde a esas tendencias globales y a sus estructuras. Es preciso, naturalmente, tenerlas en cuenta. Pero en ningún caso dan estas tendencias estructurales *la última y decisiva determinación de lo personal*.

Esto corresponde al núcleo mismo de la *antropología cristiana*, a esa cierta “concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo” —como afirma Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (N° 33).

En este punto se apartará el creyente de cualquier variante de un *positivismo* (Comte, etc.), empirismo, pragmatismo, sociologismo (Durkheim) y marxismo, que considere lo *humano-personal* como una mera resultante de urgencias, experiencias, funciones utilitarias, presiones sociales, situaciones económicas, etc.

Por eso *la educación* auténtica es —en la concepción de la Iglesia— una progresiva liberación de la médula más propia, personal e irrepetible de cada hombre, con el fin de entregar a la humanidad su aporte insustituible; es decir, de realizar en la vida su propio *carisma personal*. Por eso también, ninguno de estos elementos anula completamente la *responsabilidad personal* y el hecho de que el destino definitivo de cada hombre está en sus manos y es indelegable.

Ni en sus épocas más tristes ha pensado el magisterio —haciendo uso de su última autoridad— en alternativas totalmente disyuntivas, en blanco y negro “puros”. Por eso, esta concepción antropológica no es idéntica a una destitución total de importancia y de gravedad a los condicionamientos estructurales de la comunidad humana. (Cf. El desarrollo más extenso en mi trabajo arriba citado: *Presupuestos bíblicos y teológicos de la opción por la fe y la justicia*).

Denuncia cristiana y denuncia maniquea

Probablemente Leonardo Boff no ha querido decir lo que se entiende en su trabajo, cuando al referirse a la fe-praxis afirma:

“Detecta gracia y pecado” (*op. cit.*, pág. 138), y más adelante:

“La primera y fundamental tarea de la teología es... denunciar el pecado y las ilusiones de la situación, rechazar el sistema imperial de poderío... (ibid. págs. 138 s.).

Es tal la enormidad de estas afirmaciones, que no parece plausible que las haya querido formular un teólogo doctorado en Munich. Porque Boff sabe, seguramente, que no es de ninguna manera cierto el que sea posible “*experimentar la gracia*” y afirmar apodícticamente la situación de pecado de un prójimo, excepto si él mismo lo confiesa. También sabrá que el famoso “caso dogmático” no implica el poder del magisterio de la Iglesia para afirmar de alguien que está privado de la gracia santificante. De hecho se ha abstenido la Iglesia de declarar con su autoridad última que ni siquiera Judas se encuentra en el infierno, ni otro hombre en particular.

Además esa reducción dialéctica de la primera y fundamental tarea de la teología, salta fuera de todo lo que ha enseñado el magisterio eclesial. Parece más cercano a la mentalidad de algún dogmático inquisidor, que a la de los seguidores de Cristo, a quienes les legó la misión de anunciar “la buena nueva”.

La teología moral intra-eclesial distingue netamente entre *pecado material* y *pecado formal*. Jamás se ha atribuido, sin embargo, la ilusión de declarar quién esté concretamente en *pecado formal*.

Es cierto que la Iglesia ha afirmado con autoridad no sólo la existencia de una “ley natural” sino su cognoscibilidad por parte de los hombres. Pero esta afirmación no es igual a la de una cognoscibilidad adecuada, que agote todas las posibilidades e implicaciones concretas de la ley natural por parte del hombre. Jamás se ha atribuido esa capacidad el magisterio eclesial, al menos cuando hace uso de su autoridad última. Al contrario: el reconocimiento expreso de su propia índole histórica en el Vaticano II implica que jamás intentará una tal afirmación. En realidad, la autoridad suprema del magisterio en asuntos de “costumbres”, atañe a una iluminación concreta, histórica y condicionada por las circunstancias, de la *ley natural*, más allá de los principios universales del decálogo. Pero una enorme distancia separa la declaración del *camino objetivo* y *normalmente obligatorio*, de una identificación automática con el *pecado formal*. Los hombres de Iglesia han conocido la “epikeia”. Lejos de fundarse mezquinamente y farisaicamente en “resquicios” de la ley, se funda en el *diálogo personal de amor*: porque la ley no ha sido hecha para esclavizar al hombre, ni puede agotar la riqueza personal singular de cada hombre.

Este punto es central en la enseñanza de los evangelios y de Pablo, y de la Iglesia.

Esta actitud permanente de la Iglesia, nada tiene que ver con una minimización de lo que atenta contra el “orden natural”. Expusimos en un trabajo anterior (*El Vaticano II y el Pluralismo*, Mensaje N° 249, junio 1976, págs. 218-223) la interpretación de Karl Rahner acerca de *la tierra germinal* de todos los atentados contra el “orden natural”: la concupiscencia. El pluralismo de opciones humanas fundamentales, antitéticamente opuestas entre sí, tiene su origen en la *concupiscencia* (Cf. *op. cit.*, pág. 223).

“La interna textura ‘concupiscente’ del hombre y la textura de su mundo, se corresponde necesariamente” (Schriften t. 8 Benzinger, Einsiedeln, 1968, págs. 660 s.). Por eso, dice Rahner, la declaración de “inculpabilidad” hecha por el Concilio de Trento respecto a la concupiscencia, tiene más importancia de lo que parece.

No significa esta declaración de inculpabilidad un despejar de toda responsabilidad al sujeto humano. De ahí que habla Trento de “resistir virilmente” su proclividad pecaminosa. La importancia de esta declaración de inculpabilidad, radica en su *apertura a un juicio realmente más matizado hermenéuticamente*, y por lo mismo menos dogmático, simplista e intransigente que el de otras perspectivas.

En efecto: las estructuras de nuestro mundo secular proyectan en no poca manera con su carácter “impersonal” esta neutralidad proclive al pecado, al egoísmo, a la injusticia. La estratifican. Resistir virilmente a la concupiscencia, significa resistir a esta proclividad de muchas estructuras.

Ya afirmaba en 1923 el teólogo y metafísico Erich Przywara:

“...un juicio histórico-filosófico que sólo conoce ángeles y demonios, es sospechoso de partida...” (*Religionsphilosophische Schriften*, Johannes-Verlag, 1962, pág. 160).

El juicio histórico se matiza mucho a partir de una auténtica opción de fe intra-eclesial: pierde su intransigencia, su fanatismo consciente o inconsciente.

Rebeldía y amor

El *Documento de Quebec* no trepida en reducir la persona del Jesús histórico a “el subversivo de Nazareth” (N° 20).

Es cierto que Jesús no se sometió a ningún "sistema humano cerrado"; ni al de los fariseos ni al de la reducción rabínica del "prójimo" dentro de los marcos del judío creyente. Pero ¿enseñó la subversión? ¿Cómo se explica entre otros muchos ejemplos, el "dad al César...", o las cartas de Pedro, o de Pablo (Romanos, Filemón, etc.)? ¿Enseña acaso la Iglesia, que *lo humano está radicalmente corrupto desde dentro*, de manera que sólo sea susceptible de saneamiento con un borrón total y cuenta nueva?

En este punto se revela una toma de posición bastante común entre muchos "teólogos de la liberación". Ya vimos que el escándalo anterior ante el dramatismo de muchas situaciones humanas se explica. Pero no deja de ser una *enfermedad*, un engeguimiento de la fe y del amor. Hay lugar para la protesta en la vida de todo creyente sincero, como la hubo en la vida de Cristo, y luego en la de Pablo. Pero nunca fue el motivo central de su "obediencia hasta la muerte" al Padre. Siempre fue el amor en toda su positividad el motivo, y sigue siéndolo. El creyente auténtico sabe —casi podría decirse "por instinto"— que el camino del amor, de la comprensión, del respeto mutuo a todo precio, no sólo es el auténtico, sino también *el más eficaz*. Esto no significa pasividad, claudicación de energía e incluso de indignación. Pero significa que el amor no se ha convertido en palabra vacía o sectorial, supeditada a la falta de ingresos económicos o al cargamento de injusticias que lleva "una clase". El amor tiene *rostro personal*. No se puede amar una "estructura" ni una "clase social". Es cierto: el amor ha de ponerse más en obras que en palabras. Pero de nada vale mistificarlo, desposeerlo de su consistencia personal, porque a la larga se desenmascarará como lo que realmente era desde un principio: una táctica para llegar al poder.

Fe e ideologías

Esta es entre otras muchas, una palabra mágica, esgrimida para todo. No es éste lugar indicado para una consideración de la palabra "ideología" y su sentido, desde que Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) la introduce. (Un compendio sintético se encuentra, por ejemplo en *Handlexikon zur Politikwissenschaft*. Rowohlt 1972, t. 1, págs. 154-160. Klaus-Georg Riegel le sigue ahí la pista hasta sus indicios en Francis Bacon (1561-1626), pasando por Claude A. Helvetius (1715-1771) y Paul H. von Holbach (1723-1789), Karl Marx (1818-1883),

la crítica de Max Weber a Marx, el intento de mediación de Max Scheler (1874-1928), la sistematización de las concepciones de Marx y Scheler hecha por Karl Mannheim (1893-1947), sus precisiones en Theodor Geiger (1891-1952), hasta Arnold Gehlen).

Hugo Assmann dice que "no es muy difícil detectar esquemas ideológicos liberales, neoliberales e incluso de evasión en eminentes teólogos" (*op. cit.*, pág. 295). Alude a ciertas referencias hechas por Leonardo Boff sobre el último libro de cristología de Schillebeeckx, y trae también como ejemplo, "el último libro de Hans Küng, exponente claro de un pensamiento neoliberal" (*ibid.*). A continuación agrega:

"Detectar, pues, estos trasfondos ideológicos de la teología es importante; pero no nos olvidemos de que por más que discutamos a ese nivel teórico, en ningún caso el enunciado sobre el amor... contiene en sí mismo su criterio de verdad. El criterio de verdad de todas las cosas referentes al cristianismo no está dado al interior de los dogmas ni de las formulaciones abstractas, sino únicamente en la referencia a la verificación, en la historia, de ese amor (*ibid.*).

Este párrafo trasluce una opción hermenéutica común a varios de estos "teólogos de la liberación". Más adelante consideraremos *la reducción* operada aquí al convertir la teoría en "*pura función*" de la praxis histórica concreta, y por lo mismo, la disolución de todo "criterio de verdad" que no sea re-flejo de lo concretamente dado en la praxis histórica.

Ahora atendemos a lo que se deja traslucir de su entendimiento de "ideología". El acuerdo de los "teólogos de la liberación" en el sentido de "ideología" es mínimo. Pero ese mínimo es suficientemente claro e importante. Viene a coincidir no con la concepción de ideología del Marx joven, sino con su reducción en el Marx posterior, que retoma la concepción de Holbach, hábilmente ordenada en su concepción: *ideología es un instrumento para asegurar el poder*, por medio de la engañosa ficción de la determinación espiritual de la filosofía, religión, arte, derecho, economía, ciencias y todas las ramas de la cultura.

La "superestructura" así creada, no es "nada más" que expresión ideal de las relaciones materiales dominantes en un momento dado; es decir, expresión de aquello que constituye a una determinada clase social en dominante.

Dicho más simplemente, para los "teólogos de la liberación" que nos ocupan aquí, el "trasfondo ideológico" de una

teología la desenmascara como *función servil de una clase dominante*.

Juan Luis Segundo parece darle a "ideología" una acepción más amplia —cuando habla de "otras ideologías para seguir adelante en el compromiso, abandonando el cristianismo" (*op. cit.*, pág. 97)— pero que no excluye esta significación. Por eso afirma también:

"Lo europeo es la teología de la no-liberación; los europeos, por ideologías, ya hacen teología sin darse cuenta de la no-liberación" (*ibid.*).

Segundo reconoce también la existencia de un "plano ideológico" (*op. cit.*, pág. 98) y un legítimo "diálogo ideológico" (*ibid.*), que lamenta ver cortado por el rumbo tomado por los gobiernos latinoamericanos. En este punto, sus formulaciones son más matizadas que sus juicios históricos.

Creo que en la perspectiva teológica intra-eclesial, la significación de este vocablo tan socorrido —"ideología"— oscila entre dos concepciones.

Una de ellas se refiere a aquello más propio y específico de *lo humano*, presente en la experiencia de todo hombre, en la experiencia de *su propia mismidad*. Se trata de algo que escapa en su constitución más propia al dato empíricamente chequeado y cuantitativamente registrable. De algo que está más allá de todo "ismo" empirista, positivista, irracionalista, materialista: de algo que en occidente ha pasado a llamarse lo *metafísico*. El racionalismo consumó en la época de la *ilustración europea* la "captura y monopolización" en un *sistema cerrado de lo metafísico*. Por eso Dilthey —pese a su heroico intento de realizar una síntesis entre el positivismo anglo-francés y la tradición alemana del espíritu—, al heredar la aversión al "dogmatismo metafísico" que dominaba en el positivismo anglo-francés, identificará metafísica, con "sistema dogmático", es decir, con *ideología*. Pero a diferencia de Marx, para Dilthey la realidad humana está decisivamente determinada o impregnada por su dimensión espiritual, pese a las confusiones y vacilaciones que le provoca su positivismo de la vivencia irracional...

Es sabido el influjo que alcanzó el dogmatismo racionalista sobre los estudios filosóficos y teológicos intraeclesiales, que prácticamente asumieron el esquema curricular propuesto por Cristián Wolff.

Pero un examen histórico leal de los grandes pensadores eclesiales, incluido Tomás de Aquino, nos revela que no pretendieron ni siquiera en sus obras pedagógicas, realizar un "sis-

tema cerrado" de pensamiento (Cf. Sobre este punto mi artículo en *Teología y vida*. Vol. XVII, 1976, Nº 1-2: *Tomás de Aquino y la pedagogía*, págs. 48-64).

Lo *metafísico* planteado por los grandes pensadores ha sido muchas veces reconocido por el magisterio de la Iglesia con su última autoridad, *pero nunca en cuanto perteneciente a un sistema cerrado*. Por eso observamos el sumo cuidado del magisterio, en épocas de controversia entre diversas escuelas teológicas, de *no asumir el lenguaje sistemático* de una de ellas, cuando aprueba su sentencia.

En otras palabras: advertimos en la historia de las formulaciones doctrinales del magisterio, *una clara disciplina para no dar indicios de aprobación de ningún sistema cerrado de pensamiento*.

Este hecho es significativo y obliga a los teólogos a una consideración seria. Es por eso, que teólogos como Erich Przywara, y después de él, Karl Rahner, consideran *el exclusivismo y "dogmatismo" de un sistema cerrado* y terminante, como presencia histórica del pecado, del querer ser como Dios, como un cerrarse a la auténtica apertura y diálogo personal incondicional con el Señor, más allá de todo esquematismo y trinchera humana.

Pero en este punto, tanto el magisterio eclesial, como los pensadores intraeclesiales de real valor, reconocen que en este *dogmatismo* de "sistema cerrado", *afirma más de lo que permiten los datos de la experiencia humana*. De modo que en este sentido, si se entiende globalmente "ideología" como una superestructura donde se afirma ilusoriamente más de lo dado en la experiencia humana, el magisterio eclesial lo mismo que teólogos como Karl Rahner, coincidirán con el marxismo en la *connotación peyorativa y negativa* del sistema de tales afirmaciones.

En cambio, si se entiende por "ideología" simplemente ese plexo no encuadrable en esquemas de la *realidad específicamente humana*, que el instrumental positivo y empírico no puede registrar y agotar adecuadamente, entonces las posiciones del magisterio eclesial junto con el creyente sincero, divergirán fundamentalmente de las del marxismo ortodoxo.

Para este último, *lo específicamente humano* obtiene su determinación última y decisiva en elementos *ajenos al núcleo personal-humano-singular*. El magisterio eclesial y el creyente, en cambio, sin desconocer el influjo y la importancia de esos elementos ajenos al núcleo personal-singular, sin negar su importancia, *no les atribuye un rol decisivo último*.

Esta toma de posición diferente e irreductible, condiciona la apreciación diferente de la otra acepción de "lo ideológico".

Para la hermenéutica histórica de un creyente que no se sitúa fuera del ámbito intra-eclesial, existe un ámbito legítimo de "lo ideológico", como parece darlo por supuesto J. L. Segundo. Son los condicionamientos sociológicos, culturales, nacionales, religiosos, etc., en que cada hombre crece y se desarrolla, incidiendo en lo que Dilthey llama su propia "visión del mundo" (*Weltanschauung*).

El Vaticano II reconoce, por eso, la "sociedad pluralística" (G.S. Nº 73 ss.), la "pluralidad de las culturas" (G.S. Nº 53) con las que entra en comunión, que enriquece al mismo tiempo a la Iglesia y a las diferentes culturas (G.S. Nº 58). Incluso reconoce en la *Constitución sobre la Liturgia* que el culto divino ha de tener en cuenta esta divergencia significativa para la expresión litúrgica.

Nada hay de peyorativo en esto, ni significa una claudicación de su doctrina tradicional (Cf. por ejemplo DH Nº 1).

Esta actitud eclesial de apertura a "todo cuanto de verdadero, de bueno y de bello, hay en la comunidad humana" (G.S. Nº 74), renunciando a encuadrarlo en un sistema terminante, cerrado y férreo, es en realidad mucho más realista y ecuánime ante lo humano, que el desesperado intento de esquemizarlo apodóticamente.

Tan cierto es esto para una consideración científica seria, que cuando se trata de determinar en sus rasgos distintivos un "sistema capitalista" de un "sistema socialista", no hay dificultad, hasta el momento en que se trata de verificar su existencia real concreta. Porque resulta que en los mismos países catalogados como "capitalistas" por antonomasia, se dan muchísimos elementos que *no corresponden al sistema capitalista puro*, sino más bien al socialista; y a la inversa. Ese mismo hecho atestigua la ineptitud de esas "miras, anteojerías, esquemas", para dar en esa forma de *sistema cerrado* un juicio adecuado y ecuánime de la realidad histórica.

Sin embargo, desde la perspectiva de quienes han dado un *asentimiento incondicional* (y por lo mismo "religioso", aunque no lo adviertan) a una ideología como sistema cerrado, se explica que para ellos, la teología sólo tenga la función psicológica de intensificar el impacto de esta posición: deberá pintar a los adversarios de la misma, con los colores emotivamente impactantes de lo demoníaco, del pecado formal...

Para aproximarse a la *ideología* en el sentido negativo-peyorativo de *sistema cerrado*, ayudará por ejemplo, el trabajo

de Karl Rahner, *Ideología y cristianismo* (*Schriften zur Theologie*, Bd. VI, págs. 59-76). Respecto a la otra acepción legítima dentro del ámbito intra-eclesial, cabe citar también a Rahner:

"Todo enjuiciamiento de la existencia humana, sólidamente realista, que se extienda en el espacio y tiempo, sabe que lo así llamado ideológico es un trozo de la realidad, sin el cual tampoco tendría consistencia lo demás en el hombre, porque él no es capaz de existir en su así llamada naturaleza, sin cultura..." (Cf. *Schriften*, Bd. X, págs. 566 s.: *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*).

Fe y cultura

En efecto, las discusiones implicadas en esa palabra cultura para el pensamiento de Rahner y para el pensamiento intra-eclesial en general, abarcan *lo comunitario*, lo económico, lo político, lo educacional, lo artístico; pero abarca también esa relación de *apertura al Absoluto*, que en la fe cristiana impregna y unifica simultáneamente todas estas múltiples dimensiones de las ciencias humanas. Es por eso, que lo "religioso" en la fe eclesial, *no es "una dimensión más"* entre todas estas dimensiones de las ciencias humanas, no es la dimensión de un determinado "tipo psicológico, sociológico, cultural, económico de hombres. *Lo religioso* es la dimensión que atraviesa e impregna todas estas perspectivas parciales de lo humano y las unifica en la *única síntesis real* capaz de plantear su *unidad interna*.

El "re-ligare" de lo religioso —de la opción de fe intra-eclesial— se manifiesta ya en la *apertura de cada una de las disciplinas parciales de lo humano*, una apertura mutua hacia un tratamiento y *planteo interdisciplinar* que se automanifiesta progresivamente como *intelección de la fe* y patentiza así el horizonte propio de *lo teológico*.

En este contexto se entiende la afirmación de Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, cuando se refiere a la liberación que la evangelización anuncia y se esfuerza en poner en práctica:

"No puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios" (Nº 33).

Es preciso notar, que en este texto se ha empleado la palabra "cultura" en un sentido más restringido —podríamos llamarlo el sentido que tiene esta palabra en la *sociedad secular*— que el precisado en el N° 20 de la misma exhortación.

Aun si dispusiésemos de los textos que sirvieron de base a la redacción de *Evangelii nuntiandi*, la crítica textual así entendida no nos llevaría más adelante de lo que el texto definitivo expresa con claridad meridiana en este punto. Nos basta, pues, citar el otro sentido más amplio de *cultura*, que habla por sí solo:

"Posiblemente podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (N° 20).

La humanización ¿fin del hombre?

Cabe confrontar con esta formulación, una de J. L. Segundo, cuando se refiere a la primera época de la teología de la liberación:

"Esa teología que descubre una dimensión esencial de la teología de todos los tiempos, que es la voluntad de Dios de liberar y de humanizar al hombre y que pone al servicio de este proceso el sábado, es decir, todo lo que es Revelación e Iglesia, y que por lo tanto, el criterio que debe tener el sábado es el hombre, a cuyo servicio está..." (*op. cit.*, pág. 97).

Al analizar esta formulación, intentaremos *respetar el contexto de lo dicho*. Esa es la primera regla hermenéutica, que no nos da ni puede darnos ningún título para afirmar en forma terminante lo que Segundo *quiso decir*.

Una primera ambigüedad encabeza el texto: Segundo afirma que la teología de la liberación "descubre una dimensión esencial de la teología de todos los tiempos". La ambigüedad se hace tanto más patente si se tiene en cuenta la ingenua y casi fanática convicción de algunos representantes de esta corriente, de haber descubierto la pólvora. En buena teología intra-eclesial, sabemos que ni los teólogos ni el mismo magisterio eclesial pueden "descubrir" nada que no haya estado con-

tenido de alguna manera en la conciencia creyente de la Iglesia de todos los tiempos. Los teólogos y el magisterio eclesial pueden "interpretar" lo que ya estaba contenido en esta conciencia eclesial. Pueden sacarlo de un trasfondo oscuro y subliminar, a la luz de la formulación expresa, de la reflexión teológica. Son estos matices los que la hermenéutica actual destaca, siguiendo a Heidegger, cuando habla de "desencubrir", "recordar", "iluminar" lo que de alguna manera ya está ahí operante en el pasado, hacia el futuro, es decir, en la historia.

Para la teología intra-eclesial, eso que está presente y operante en la fe de la Iglesia de todos los tiempos, posee de hecho ya una "dimensión esencial", aunque no refleja en el sentido cartesiano del término: es decir, aunque la certidumbre de esta conciencia no sea una certidumbre así llamada "científica". Este punto es importantísimo y fundamental, sobre todo que los representantes de la teología de la liberación parecen haberlo olvidado, y parecen desacreditar toda *certidumbre natural* —empleamos esta expresión sólo en cuanto se opone a la certidumbre científica, es decir, no en cuanto opuesta a "sobrenatural"— al ámbito de lo ilusorio y fantástico primitivo.

La afirmación de que "es la voluntad de Dios de liberar y de humanizar al hombre" es intachable. Pero su ulterior determinación es enormemente ambigua. Segundo parece unidimensionalizar la dinámica de la redención, como si su término y centro último y decisivo fuese el hombre, *su humanización*. Es cierto, pero sólo en parte. Porque el término y centro último y decisivo de la liberación y redención en Cristo es la "participación en la vida divina". En otras palabras, el término y centro de unidad del proceso no es la humanización, sino *la divinización*. Cristo es el centro, porque *es Dios*. Aun a riesgos de fracasos a "corto plazo", de acusaciones de "evasión" y de "espiritualismos" y de acentos ilusorios en la "trascendencia" como acusa el Documento de Quebec, el creyente cristiano y el teólogo intra-eclesial, no puede renunciar a esta afirmación central.

La experiencia de la fe es y permanece respuesta humana (consciente y libre) a Cristo que se automanifiesta en el *misterio pascual* (Cf. Vaticano II: SC, donde explicita esta formulación como el misterio de la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo), como el *único Mediador*.

Ya el Papa Gelasio I formula las bases de una antropología cristiana cuando dice, refiriéndose a Calcedonia, de Cristo: El es todo Dios y todo hombre, y "lo que corresponde a la hu-

manidad, el Dios hombre lo hace suyo y lo que corresponde a Dios, el hombre Dios lo posee" (Cf. *Denzinger-Schonmetzer*. Barcelona 1963, N° 168, 4). La fe como respuesta personal a la Persona de Cristo, no puede reflexionarse unilateralmente encuadrándola sólo en lo "inseparable" de su divinidad respecto de su humanidad; debe a la vez reflexionar simultáneamente, lo "inconfundible" entre ambas naturalezas en Cristo. (Este punto lo planteé expresamente en mi trabajo *Presupuestos bíblicos y teológicos de la opción por la fe y la justicia* en sus repercusiones respecto al mandamiento principal). No es el hombre el centro de la creación, es decir, el "hombre puro", sino Cristo. En este contexto se advierte el sentido positivo e irrenunciable de las formulaciones tridentinas sobre la humanidad de Cristo como "instrumento", pero a la vez las limitaciones inherentes a esta conceptualización, que nos obliga a limar enormemente la idea de instrumentalidad.

Karl Rahner ha acentuado con razón la importancia de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios (Cf. *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, Schriften Ed. 3, págs. 47-60). En este mismo contexto cristocéntrico ha explicado el sentido del énfasis eclesial en la resurrección corpórea de Cristo. No integrar este momento irrenunciable de nuestra fe en la reflexión teológica, sería realmente una "evasión" y fuga hacia un neo-platonismo de espiritualismo puro. Pero el pensar que la redención de Cristo tiene como última meta la "humanización" del hombre, significa saltarse todas las controversias teológicas en torno del agustinismo jansenista y del bañecianismo, que Henry de Lubac ha expuesto magistralmente. Significaría despojarlas de todo sentido vital y auténtico para nuestra fe. Porque si bien el único orden sobrenatural en que vivimos históricamente no destruye la naturaleza y la supone, sin embargo, su sentido concreto significa que el hombre ha sido llamado a ser muchísimo más que "humanidad pura", aun cuando no deje por ello de ser auténticamente humano.

La funcionalidad del mensaje cristiano

Otra ambigüedad realmente más cargada de consecuencias, radica en la relación metafórica establecida por Segundo entre el hombre y el "sábado". Dice Segundo: "...el sábado, es decir, todo lo que es Revelación e Iglesias".

¿Quiere decir Segundo que *lo religioso* propio de la experiencia de fe, es algo así como un "segundo piso" gratuito, es cierto, pero "inútil", *completamente separado del orden immanente de lo humano*? Si fuera así, entonces pensaría la relación hacia Dios desde un ámbito extraño, alienado de la concepción teológica intra-eclesial. Porque dentro del ámbito teológico intra-eclesial, Dios es, ciertamente El que está *esencialmente* más allá de este ámbito intramundano; *pero en cuanto impregna y determina esencialmente todo este ámbito intramundano*. Esa es, precisamente, la concepción central y fundamental de Erich Przywara y su aporte insustituible a la teología católica, que motivó a Karl Rahner a calificar de "profético" en su *laudatio* a Przywara (con ocasión del homenaje que le hiciera la ciudad de Düsseldorf).

Hay indicios en la ponencia de Segundo, que conduce peligrosamente a la sospecha de esta concepción de *lo religioso* como "cosa de sacristía y día domingo". En efecto. Cuando plantea *lo positivo* de la teología de la liberación, afirma: "Por el lado positivo, se trata de una teología que descubre una dimensión hasta entonces olvidada o muy escondida del mensaje cristiano: *la funcionalidad histórica* de todo el mensaje cristiano, de toda vida de la Iglesia" (*op. cit.*, pág. 94, subrayado en el texto).

Y agrega que ni el mensaje cristiano ni la vida de la Iglesia "tiene sentido para otra finalidad" que sea llevar a la historia, a una sociedad, a condiciones de vida que sean cada vez más humanas (*ibid.*).

Esta formulación suena claramente a *una reducción* de la fe a lo intramundano; a mejorar sus condiciones. Se insinúa claramente una *inversión total* del sentido de la fe; no significa ésta ya un situarse consciente y libremente —un reconocer como el sentido ontológico último de la existencia humana— *en servicio incondicional de Dios y de su plan salvífico*. Al revés: Dios y su plan salvífico son un "servidor y un servicio" para el hombre.

Al comentar Heidegger el grito de Nietzsche —"Dios ha muerto"—, pregunta: "¿Cuál Dios?" (Cf. *Nietzsche*, Pfullingen 1961, I, 321). Y responderá que el dios "moral" (*ibid.*), *el dios al servicio del hombre* y de sus caprichos, es decir, el dios pietista. ¿No es realmente una teología de este dios *al servicio del hombre*, definitivamente la teología de un "dios muerto"?

Por eso agregará Heidegger:

"Nietzsche debe ser dejado fuera de la cuestionable compañía de esos ateos superficiales, que niegan a Dios, cuando no lo encuentran en la probeta de reacciones químicas, y que en lugar del dios así negado, hacen de su 'progreso' un 'dios'. No debemos confundir a Nietzsche con esos 'sin dios', que ni siquiera pueden ser sin-dios, porque jamás han luchado por un dios ni pueden luchar" (*op. cit.*, pág. 322).

La expresión de Segundo —"funcionalidad histórica"— es enormemente ambivalente. Es cierto que más adelante aboga por el respeto a las "propias reglas" (*op. cit.*, pág. 97) de la teología. Al hacerlo, lo expresa "con una frase del lenguaje marxista" (*ibid.*): "la autonomía relativa de la teología" (*ibid.*). Es posible que en esta formulación de Segundo sólo tenga un carácter "pedagógico", es decir, que esté orientada al determinado público al que se dirige, un público marxista. De hecho, aunque no he seguido la historia de esta expresión compuesta, no me parece tan probable que los intérpretes de Santo Tomás —al referirse a su concepción de las "causas segundas"— o los intérpretes del magisterio de la Iglesia hasta sus formulaciones sobre las relaciones entre la fe y la razón en el Vaticano I, hayan sacado la expresión "autonomía relativa" del lenguaje marxista. Pero esto, en realidad, no tiene tanta importancia como la ambigüedad en que queda flotando la idea de "funcionalidad histórica" subrayada en el texto de Segundo.

En efecto, Segundo plantea aquí una posición ambivalente y no resuelta en sus formulaciones. Por una parte, parece afirmar taxativamente que la "funcionalidad histórica" de todo el mensaje cristiano es la "iluminación de la praxis" (pág. 100).

Por otra parte, se apoya en esta "autonomía relativa" de la teología, para advertir que sólo vuelve "creadora a la persona" (pág. 101) si no se la concibe como aprendizaje de recetas hechas, i.e.: "que no se puede instrumentalizar la Biblia... tampoco se puede instrumentalizar a la jerarquía eclesial... " (*ibid.*).

Sin embargo, las razones que aduce para explicar este "no se puede", insinúan nuevamente, que no se dirige a *cristianos* sino a no-creyentes: son argumentos pedagógicos válidos para quienes *no han tenido una comunicación interior* con la Biblia, con la jerarquía eclesial y con la "vida de la Iglesia" (*ibid.*).

Pareciera que Segundo ha adoptado la actitud que en la época patrística se llamaba "catequizar a los rudos": les habla en su lenguaje; por eso les dice que esa instrumentalización "no

se puede hacer", y aduce un *argumento funcional*: si se intenta, los resultados serían exactamente contrarios al intento.

Debemos, pues, atender a dos problemas fundamentales en la *hermenéutica de lo histórico*: el momento de *gratuidad* y el de las relaciones *teoría-praxis*. Recién entonces quedará decantada la ambigüedad de formulaciones como "funcionalidad de lo histórico" (Segundo) o de expresión es como las "funciones" del "quehacer teológico" (Boff, *op. cit.*, pág. 140), o que la teología de la liberación, como "reflexión es ya realidad segunda, *función de la vida*" (*ibid.*, pág. 143, subrayado por mí). Lo haremos en los párrafos siguientes.

Palabra de Dios o palabra humana

Ahora, en cambio, quisiéramos señalar otra ambigüedad en la que insiste Leonardo Boff. En dos ocasiones insiste enfáticamente en que la Sagrada Escritura *no es "in recto" palabra de Dios, sino palabra humana* (*op. cit.*, págs. 135 y 149).

No niega Boff que en esa palabra humana se concrete la Palabra divina (pág. 135): "Pero esta no se encuentra en el mismo nivel que aquella; en caso contrario tendríamos un diccionario divino, una gramática divina y una semántica divina" (*ibid.*).

Pero esta distinción es tan falaz como afirmar que en Cristo la divinidad se encuentre sólo *in oblicuo*, y la humanidad sólo *in recto*: es decir, implica nuevamente establecer un esquema de "dos pisos", para uno la "trascendencia" de lo divino, en el otro, la "inmanencia pura" de lo humano (Boff emplea también la expresión "in oblicuo" para designar el modo de presencia de la palabra de Dios). Aunque Ernest Troeltsch entre otros teólogos evangélicos acuse, muchas veces con razón, a algunos textos teológicos católicos de concebir las relaciones entre natural y sobrenatural como "dos pisos", su acusación es injusta en lo que se refiere a grandes teólogos católicos o a las formulaciones del magisterio eclesial. Este último ha evitado siempre la esquematización deísta en un sistema cerrado, que atribuye el ámbito de la "inmanencia pura" a lo humano, y el de la "trascendencia pura" a lo divino.

Erich Przywara llega a presentar el punto neurálgico para un *diálogo ecuménico* entre la concepción católica y la protestante de Dios, en este punto: él ve en la concepción protestante la tendencia inherente a presentar las relaciones con Dios

en forma alternativa, “o Dios-en-nosotros (inmanentismo) o Dios-sobre-nosotros (trascendencia pura)”. Muestra, en cambio que la posición católica proclamada por el magisterio eclesial de todos los tiempos, entiende siempre la opción de fe como “Dios-en-nosotros (inmanencia)-y-sobre-nosotros (trascendencia)”. Esa es la idea central que atraviesa toda su obra.

Por eso, la Iglesia de todos los tiempos ve en el *misterio de Cristo* —que Calcedonia formula como unión “inseparable e inconfundible” entre lo humano y lo divino— la médula y el centro de todo el depósito de la fe.

Es cierto que la Escritura “es palabra humana con todos sus límites y fases de construcción dentro de la cual el Espíritu concretó su Palabra reveladora. La palabra humana refleja condicionamientos ideológicos, económicos, políticos y religiosos que fueron asumidos por la Palabra divina” (*op. cit.*, pág. 149).

Pero también es cierto lo que afirma *con propiedad* y no sólo metafóricamente la Constitución sobre la Revelación Divina: que esa Palabra es real y objetivamente “*Dei Verbum*”.

La Palabra divina no es ni puede ser una mera *función liberadora de y para* la palabra humana, como los condicionamientos ideológicos, económicos, políticos y religiosos no son determinaciones decisivas y últimas de lo humano, y como lo *religioso* no es simplemente un condicionamiento más entre los ideológicos, económicos, etc.

Lo gratuito: permanencia y novedad

La *hermenéutica de lo humano en su propio contexto histórico*, ha puesto en jaque a todo *esquematismo causal-determinista* propio de los “ismos” de un racionalismo, empirismo, positivismo, marxismo, etc. Ha detectado su ineptitud para *entender* la complejidad dinámica y fluyente de lo humano-histórico. Ha desenmascarado a estos “ismos” como ilusorios *neo-platonismos abistóricos*, más o menos larvados.

Por eso Heidegger al referirse al suceso (Ereignis) de la revolución del ser en la verdad, interpreta el *enunciado del fundamento* (Satz vom Grund) como un “salto hacia el ser en cuanto ser, es decir, en cuanto fundamento” (*Der Satz vom Grund*, Pfulligen 1957, pág. 96). Es “salto”, como Kierkegaard también veía en la opción por la fe un “salto”. Sin embargo, es un salto dentro de la historia y sin salirse de ella y de sus con-

dicionamientos: ese es el suceso *histórico* siempre nuevo del descubrimiento y encubrimiento del ser en la verdad. Precisamente por esta índole histórica afirma: “Lo permanente en el pensamiento es el camino” (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pág. 99).

Sin embargo, lo *impensado* por el racionalismo —vendrá a decir Heidegger— es que esta *facticidad histórica* de lo humano no se deja captar originariamente en la desatada búsqueda causal-determinística del *porqué*. En este contexto atiende a esos versos del poeta y místico Angelus Silesius a quien mencionan Leibnitz y Hegel: “la rosa florece sin porqué...” (Ohne Warum. Cf. *Der Satz vom Grund*, págs. 68 ss.). En la décimotercera lección se referirá al fragmento 52 de Heráclito, que Diels-Kranz traduce así:

“La época de la vida (eón) es un niño que juega; mueve acá y allá las piezas del tablero: el regimiento del niño” (*Fragmente der Vorsokratiker*. 12 Aufl. 1966, I, 162).

Heidegger comenta:

“¿Por qué juega el niño... avistado por Heráclito en el eón? Juega porque juega. El “porqué” se sumerge en el juego. El juego es sin “porqué”... Sólo permanece juego: lo más elevado y más hondo” (*op. cit.*, pág. 188).

El juego está colmado de sentido, de “porqué”, y sin embargo es *gratuito*, rebasa toda esquematización meramente funcional, determinístico-causal.

Tampoco faltan en Platón aproximaciones a lo humano-histórico desde la perspectiva del juego (Cf. *Las Leyes*, VII, 803 Cs.).

En este contexto, se entiende la importancia hermenéutica que le atribuye Hans Georg Gadamer *al juego* en la hermenéutica filosófica (Cf. su obra actualmente clásica: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, págs. 97 ss.).

De hecho, el intento apasionante y dramático de ese pensador infatigable y clarividente que es Ernest Troeltsch por plantear *una filosofía de la historia*, permanece —pese a su fracaso— un monumento gigantesco y clásico, un testimonio amplísimo de la ineptitud de todo esquematismo causal-determinista para enfrentar con ecuanimidad y sin contradicciones internas lo humano-histórico. Me refiero a su obra *El historicismo y sus problemas* (*Der Historismus und seine Probleme*, Neudruck, Scientia Aalen 1961, 1961).

En síntesis, la teología intra-eclesial rehusará enérgicamente a considerar la Palabra de Dios como función para el hombre,

y la teología como función de sus condicionamientos históricos exclusivamente. Rehusará también la antropología intra-eclesial la consideración de *lo humano* como una meta resultante de condicionamientos ideológicos, sociológicos, económicos, políticos, etc.

Hay en lo humano-histórico una *dimensión de gratuidad*, que es la dimensión de lo específicamente humano, del diálogo entablado, personal, y de la libertad.

Esta dimensión escapa a todos los esquematismos racionales, causal-determinísticos. Esta dimensión no está exenta ni inmune a los influjos y condicionamientos ideológicos, políticos, etc., como ya lo hemos insinuado con claridad. Pero *no recibe de éstos su determinación última, decisiva, terminante.*

Teoría-praxis

El problema de la relación teoría-praxis, central para toda antropología que se respete y para toda concepción de lo humano-histórico, es otro de los puntos enormemente cuestionables en los planteos de la teología de la liberación.

En el Documento de Quebec hay una posición muy neta y coherente respecto a este problema. Pero está situada netamente, también, fuera del pensamiento intra-eclesial. Además, ha debido pagar su coherencia con la total arbitrariedad e inaplicabilidad a juicios históricos concretos. Todo está netamente etiquetado, con "clichés" que nos son familiares por su simplismo. Esquemas como ese, sólo pueden impactar a quienes están predispuestos por otras razones a aceptarlos, o a adolescentes de secundaria que no se han dedicado a estudiar. Sobre las implicaciones de este lenguaje en el contexto marxista, y sus repercusiones teológicas, recomendamos el trabajo de Pierre Bigó S.J. (*Medellín, Teología y Pastoral para América Latina*, marzo 1976, págs. 36-49).

Entre los teólogos que hemos venido considerando aquí, llama la atención la ambigüedad y simpleza global de sus planteos al respecto.

Ya aludimos a la vehemencia juvenil con que Leonardo Boff atribuye a la teología la capacidad de detectar la gracia y el pecado. Ni los más exaltados y audaces teólogos representantes del "dogmatismo" más exorbitado, se habrían planteado así su propia misión. Varias páginas de su ponencia se dedican a prescribir no sólo la tarea de la teología, sino también de la Iglesia y jerarquía:

"...no toca a la Iglesia... a ella toca..."

Pero prescindiendo de los pintorescos aires de Zaratustra de este preceptismo, quedan muchos problemas irresueltos en la relación teoría-praxis. Se ven sus sinceros intentos por pensar dentro de la Iglesia, pero el esquematismo asumido dificulta enormemente. Por de pronto, afirma Boff que la teología, desde la perspectiva de liberación, "parte decididamente de la fe":

"Fe originariamente es un modo de ser, una actitud fundamental que no se reduce a ninguna otra más originaria y fundamental" (*op. cit.*, pág. 134).

Aunque más adelante colocará los condicionamientos religiosos, como uno más entre los ideológicos, económicos, políticos, etc. (Cf. *op. cit.*, pág. 149), aquí da su acepción auténtica a lo *religioso*:

"Por ella (la fe) el creyente vive e interpreta su vida y su muerte, el mundo, la historia, el otro, la sociedad, etc., como *religados* permanentemente a Dios y en el cristianismo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, por la mediación de Jesucristo como el sentido verdadero y plenificante de todo" (El paréntesis y el subrayado son míos, *op. cit.*, pág. 134).

Pero esta ambigüedad sobre el lugar propio de *lo religioso* va unida a la ambigüedad de su planteo de la fe. A continuación agrega:

"En este sentido, la fe es una experiencia y una praxis" (*ibid.*).

Pero poco más abajo sigue:

"La fe-praxis nunca se da a secas y pura. Viene ya mediatizada dentro de una teología..." (*op. cit.*, pág. 134).

Pero si la fe es "una actitud fundamental que no se reduce a ninguna otra más originaria y fundamental", ¿entonces cómo explicar *que en ese estado no se da nunca*, sino siempre mediatizada "con todos los condicionamientos enumerados más arriba"? (*Op. cit.*, pág. 133).

La respuesta la tenemos precisamente en esa concepción de las relaciones entre Dios y el hombre, que mostramos más arriba como inaceptable en la concepción de la fe intra-eclesial. Boff nos habla de una doble inmediatez —la de la fe hacia Dios, y la de las historizaciones ante el mundo: volvemos al esquematismo de la relación de fe como "pura trascendencia", y la relación de lo humano-histórico como "pura imanencia":

"No siempre es fácil rescatar la fe, que nos pone inmediatamente delante de Dios, en medio de sus historizaciones que

nos mantienen inmediatamente delante del mundo" (*op. cit.*, pág. 135).

La falacia de esta formulación y su contexto, radica en el planteo *disyuntivo* entre una presunta inmediatez hacia Dios por la fe, y la inmediatez del hombre en el mundo. Ya aludimos al plantear algunas observaciones sobre la *hermenéutica de la fe*, a un texto de Tomás de Aquino en su comentario al "De Trinitate" de Boecio. Esa formulación de Tomás, así como toda la concepción dentro del ámbito intraeclesial de la fe, no ve en estas relaciones "dos pisos", como si la relación hacia Dios fuese ahistórica y sólo la relación hacia el mundo fuese "histórica".

El magisterio eclesial ha presentado en forma cada vez más decidida y precisa la automanifestación de Dios *en, dentro y a través de lo creado*. Es cierto que se manifiesta como El que está esencialmente más-allá, como *El Señor* de todo. Pero no de otra manera que a través de *datos sensibles*, incluso en la manifestación mística más elevada: lo directamente percibido son palabras, imágenes, etc., creadas. Cada creatura, hasta la más insignificante, es apta para manifestar a Dios, en la medida en que *es*, como lo más íntimo y consistente de su ser.

Nuevamente vemos entrar en movimiento la *disyunción*, cuando Boff se refiere al amor. Afirma que *está en la médula* de la teología de la liberación (*op. cit.*, pág. 143), y que no es su resultado, sino "su punto de arranque" (*ibid.*). Todo parece muy bien. Pero inmediatamente agrega:

"Y el amor es una praxis y no una teoría" (*ibid.*).

Aunque no se ha detenido a desentrañar lo que entiende por "teoría", hay indicios suficientemente claros en el contexto. Para inferir que Boff entiende por tal una reflexión cartesiana, científica, y por lo mismo, *un momento ulterior*, reflexivo y sistemático: *ulterior* en relación a la certidumbre natural, en el sentido que la empleamos más arriba. La *certidumbre natural* es la certidumbre dialogal, de comunicación inter-personal; jamás podrá tener un creyente, por inteligente y habituado que esté a la "reflexión científica", una *certidumbre científica* que le confirme su opción matrimonial con su novia, por ejemplo, o que le confirme adecuadamente la lealtad de sus amigos, etc. Y sin embargo, su certidumbre natural es tan poderosa, que ningún argumento "científico" podría removerla. Si requiriésemos una "certidumbre científica" para cada opción importante, de vida o muerte en nuestra vida, entonces quedaríamos todos confinados a la inacción y cavilación hamletiana.

Es ya un "pre-juicio" (en el sentido de H.G. Gadamer) que no resiste un examen pausado y penetrante, atribuir a la "certidumbre científica" un valor existencial mayor, al de la certidumbre natural. En este sentido tiene Boff razón cuando afirma de la teología de la liberación:

"Como reflexión es ya realidad segunda..." (*op. cit.*, pág. 143).

La falacia insertada en el contexto, sin embargo, radica en que para Boff, la teología como "reflexión" es igual, idéntica a la "teoría".

En la concepción de los griegos, y también la concepción intra-eclesial de la realidad humana, la "teoría" es *un momento interior* que ya impregna la *certidumbre humana*, que hemos llamado "natural" para distinguirla de la "científica". Por eso ha afirmado la Iglesia siempre que *la fe es un acto inteligente*. La dinámica de la inteligencia es, en esta concepción, *visión, contemplación, "teorizar"*. Y sin embargo implica también *una toma de posición libre, una opción*, que es opción inteligente. Lo propio del *acto específicamente humano* consiste, precisamente, en que contiene e implica estos dos momentos inseparables, aunque inconfundibles, *como suceso histórico fáctico*. Esa es la experiencia, el dato originario. Recién en un momento ulterior y reflexivo es posible desmenuzar esa unidad existencial separando sus elementos. Lo originario en toda toma de posición específicamente humana, es la *contemplación (teoría)-en-la-acción (práctica)*. Por eso el acto de fe es perfectamente válido —y en muchísimos casos enormemente más valioso— aun cuando quien lo realiza sea analfabeto, o no conozca los mecanismos de la lógica aristotélica o hegeliana, etc. El *amor* plasmado en él, *no es sin embargo ciego*, carente de inteligencia (teoría en el sentido originario).

Lo *auténticamente humano* no es esquematizable ni como "pura teoría" ni como "pura praxis" ni como combinación dialéctica de ambas "dimensiones puras".

Ya hemos aludido al hecho de que la aproximación más sutil y propia a la validez histórica y fáctica de lo *auténticamente humano*, radica en su *gratuidad inherente*. Es decir, en eso a primera vista inexplicable y súbito que no es traducible en términos de *función*. Una toma de posición humana que es mera resultante causal-determinística de condicionamientos sociales (presión social) económicos, etc., deja de ser libre, es decir, responsable; en cuanto tal, no es un *acto humano*, sino sólo un acto-del-hombre, conforme al lenguaje de la teología moral.

Una toma de posición humana ciega, puramente instintiva, tendencial, impulsiva —carente por lo mismo del momento de “teoría”, de visión, inherente a lo humano— deja por lo mismo de ser *acto humano responsable*.

En otras palabras, lo *auténticamente humano* de una opción o toma de posición no es *ni función de lo subjetivo y tendencial, ni de lo objetivo y dado como resistencia a esa subjetividad*: ni es función de la vida como subjetividad, ni es función de la vida como objetividad del medio.

De ahí que tampoco la reflexión científica sea pura “función de la vida” como afirma Boff (*op. cit.*, pág. 143).

El fenómeno humano es complejísimo. Pero bien vale la pena discutir acaso sea tan adecuada su esquematización en términos de una “circularidad dialéctica de praxis-reflexión” como lo da por sentado apodóticamente Leonardo Boff (*op. cit.*, pág. 144). Nosotros no lo creemos así, aunque bien es posible que simplemente no sepamos a qué “dialéctica” se refiere Boff. Esa palabra es una etiqueta mágica. Ya ha demostrado Ernst Troeltsch, en qué medida ha torcido y falseado este vocablo Karl Marx en relación a Hegel, y luego la tradición deudora de Marx, en relación a Marx mismo.

Luego viene otro punto importante a la consideración. Sobre el criterio de discernimiento de la fe, Boff afirma lo siguiente:

“El criterio de discernimiento, entre otros tantos, más fecundo y eficaz es la misma praxis de fe...” (*op. cit.*, pág. 135).

Formulación bastante ambigua hasta cierto punto. Digo así, porque para un teólogo que se sitúa dentro de la tradición viviente intra-eclesial, *el criterio* fundamental e irrenunciable es una intelección más honda de los signos de los tiempos a la luz de la interpretación y custodia del depósito de la fe realizada por el magisterio de la Iglesia. Su “paso hacia atrás” para asomarse a la *historia* e iluminar la proyección hacia el futuro del presente, detectará y agradecerá y estudiará *cada una de las tomas de posición del magisterio eclesial en su carácter de custodio e intérprete autorizado* del depósito de la fe.

Resulta ya bastante dudosa la posición mayoritaria de un grupo de teólogos que parece sólo interesada en detectar lo “humano, demasiado humano” de la jerarquía eclesial, y no parece interesada en aprovechar su aporte fundamental e imprescindible, que les viene *por el mismo legado de Cristo*. Apparentemente, esta dimensión fundamental legada a los sucesores

de Pedro y de los Apóstoles en comunión con él, ha dejado de existir para Boff.

El magisterio eclesial

En efecto, afirma Boff:

“La Revelación consiste originalmente en la autocomunicación de Dios dentro de la situación del hombre. Es una Vida que se autodona a otras vidas. Las verdades surgen como traducción racional de la revelación-acto. Ellas son ya interpretaciones de un hecho-revelación, dentro del horizonte histórico o ideológico en que se mueve el hagiógrafo o su comunidad, aunque todo eso va asistido por la inspiración del Espíritu. Esto quiere decir: la *auctoritas*, los datos ‘revelados’ son hechos y contruídos. La función principal de la teología no consiste en ser una interpretación (verdades reveladas), sino de percibir y decir la Vida divina como hoy se está comunicando en la situación del hombre, a la luz de los que desempeñan en su hoy de otrora la misma función (Biblia y Tradición)” (*op. cit.*, pág. 148).

Es cierto que la revelación es originalmente autocomunicación de Dios y vida que se autodona a otras vidas. Lo mencionamos al atender al momento de comunicación personal, dialogal de la fe. Pero ¿deberemos dar razón a la crítica de algunos teólogos protestantes, que sólo ven en las formulaciones dogmáticas del magisterio eclesial una “traducción racional”, y su “auctoritas” como “hechos y contruídos”? Olvida al parecer Boff, que la *mediación de Cristo*, *mediación viviente*, *es mediación a través de la Iglesia* por él instituida, con Pedro y los Apóstoles y sus sucesores. Su interpretación y custodia del depósito de la revelación no es una “construcción racional” simplemente, sino una *mediación viviente*. La adhesión incondicional de la opción de fe, es *adhesión incondicional al Dios vivo*, *en el Cristo viviente en la Iglesia viviente que opera vivientemente comunicando vida*.

Esta Iglesia viviente abarca a todo el Pueblo de Dios, pero sigue teniendo validez ese “quien a vosotros oye, a mí me oye”. Por muy inconfundible que sea la Persona de Cristo de la persona de los sucesores de Pedro y los Apóstoles, sin embargo, en cuanto custodios e intérpretes del depósito revelado, y haciendo uso de esa potestad legítima, es el Cristo viviente el que actúa inseparablemente a través de ellos.

Como lo ha explicitado últimamente la Constitución Dei Verbum, no vale para la Iglesia católica el erigir en principio

la "sola Scriptura" y el minimizar la interpretación viviente del magisterio como "una interpretación de una interpretación de una interpretación".

Quien ve así las formulaciones del magisterio eclesial, no ha entendido bien la opción de fe de la Iglesia católica. Quien cree que la presencia del Cristo-histórico es ontológicamente mayor, más próxima e inmediata en la época cronológica de su vida histórica que la actual en la Iglesia de hoy, no ha entendido lo que la Iglesia quiere decir cuando habla de la "normatividad de la época primera de la Iglesia hasta la muerte del último apóstol", ni ha entendido el misterio pascual, ni el misterio de la Presencia del Resucitado en cada momento histórico, ni ha entendido el misterio del Pueblo de Dios que abarca a todos los hombres de buena voluntad, desde Adán hasta el último creyente.

Ya aludimos a lo inseparable, aunque inconfundible entre la historia salvífica y la "historia mundi", y en los demás trabajos míos que he citado me refiero también a que la Iglesia, para ser ella misma, *necesita de un saber que no está contenido en el depósito de la fe*. Por eso no es el sonido material de la siguiente afirmación de Boff, el que contiene la falacia, sino los pre-supuestos del contexto. Dice de la teología:

"Ella no está centrada solamente en las fuentes de la fe, sino también en la *historia mundi*, porque esta es portadora de la historia de la salvación" (*op. cit.*, pág. 148).

Ya la misma determinación de la *historia mundi* como portadora de la historia de la salvación, delata una toma de posición, un prejuicio. Porque sabemos en la fe, que el único orden real y concreto de esta historia mundi en que existimos, es *de hecho sobrenatural*. Por muy inconfundibles que sean historia salvífica e historia mundi, son simultáneamente *inseparables*: resulta en realidad tan arbitrario afirmar que la una es portadora de la otra, como a la inversa.

También afirma Boff:

"Creer no es adherirse a frases abstractas sobre Dios, sus designios sobre el misterio de la salvación, sino que es comprometerse y entregarse a una Persona que es Padre y Amor" (*op. cit.*, pág. 148).

Cabe preguntarse: ¿son las formulaciones del magisterio eclesial meras "frases abstractas"? Boff no lo afirma expresamente, pero es lo que fácilmente puede inferirse del contexto. Habría que analizar detenidamente el sentido de esa expresión "frases abstractas". Es evidente que también el magisterio em-

plea el lenguaje humano. Tiene en cuenta multitud de condicionamientos históricos concretos. Aunque jamás ha ratificado con su autoridad última un "sistema cerrado" de interpretación de la realidad, sin embargo, no puede ni es su intención —por que no lo necesita— *salirse de la historia*. Debe tener en cuenta multitud de implicaciones sutiles, teológicas, en cada una de sus formulaciones. Por lo mismo, para el creyente común, sus formulaciones son difícilmente accesibles en general. Pero ¿no es precisamente la tarea de la teología mostrar la concreción, las implicancias concretas de su lenguaje? Interviene naturalmente un momento crítico, que evalúa los límites de lo dicho, y la importancia de lo "no dicho". Límites e importancia en lo positivo y en lo negativo. Pero la actitud de fondo será la de la opción de fe, *un diálogo entablado en la caridad*, y no un mero enjuiciamiento protestatario y despectivo.

CONCLUSION

Hemos desarrollado algunas reflexiones en torno al tema Iglesia-mundo, tratando de decantar ciertas implicaciones irreducibles de nuestra *opción de fe eclesial y católica*. Para hacerlo en forma más concreta, hemos tomado como referencia ciertos planteos en boga entre los así llamados teólogos de la liberación. No nos ha animado una mera "*reactividad agresiva*", sino simplemente el deseo de detectar las enormes lagunas inherentes a algunos de esos planteos, en lo hermenéutico, antropológico y en la inteligencia misma de la fe intra-eclesial, y simultáneamente plantear la tarea abierta a una reflexión del tema Iglesia-mundo en el ámbito de la fe.

APUNTES ACERCA DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

SR. RICARDO ARIAS

La convicción democrática retrocede peligrosamente, incluso entre los cristianos, en la época reciente, pese a que todos los regímenes se refieren a la democracia, pero usando la palabra con epítetos que la limitan y la distorsionan. El presente trabajo expresa los fundamentos de esta convicción y hace algunas sugerencias para una nueva práctica de la democracia que podría hacerla más creíble y más factible.

Una vez más la democracia como organización de la vida política se encuentra a la defensiva en América Latina. Contados son los países de la región en los cuales se dan efectivamente las instituciones indispensables de la democracia: subordinación de las fuerzas armadas a la autoridad civil, separación de poderes del estado, elección periódica de los detentores del poder, vigencia de partidos políticos competidores, libertad de medios de opinión pública.

Esta situación de hecho se acompaña de críticas, formuladas desde diversas perspectivas ideológicas, que expresan y promueven profunda desconfianza en la validez de la democracia, al menos para América Latina. De una manera u otra, estas críticas destacan la supuesta incapacidad de la democracia para la realización de grandes y urgentes tareas nacionales, tales como el cambio de estructuras sociales, la promoción del desarrollo económico y el afianzamiento de la identidad cultural.

El propósito de estos apuntes es de presentar algunas reflexiones sobre dos temas en torno a los cuales se suelen articular

las críticas antes mencionadas: el tema del pluralismo, sus dimensiones y sus límites, y el tema de la autoridad, su efectividad y sus restricciones.

Validez de la democracia

Como estas reflexiones se desarrollan a partir de la convicción que la democracia sí es válida como organización de la vida política en América Latina, es necesario comenzar por exponer, aunque sólo sea someramente, las razones de semejante convicción. Cinco razones pueden aducirse:

Una razón es de origen helénico: el diálogo es propio a la naturaleza humana y por ello las normas legales necesarias para la vida de los hombres en sociedad han de ser discutidas, tanto en su formulación como en su aplicación.

Una razón es de origen cristiano: todos los seres humanos son igualmente personas y por ello las formas de convivencia bajo las cuales los hombres acometen su realización han de respetar su dignidad personal de sujetos inteligentes y libres.

Una razón es de carácter histórico: el reconocimiento progresivo de libertades es un vector decisivo de la historia, sobre todo a partir de la época moderna, y es en función del mismo que se definen opciones básicas en política.

Una razón es de carácter latinoamericano: la independencia de las naciones de América Latina se dio con un compromiso político liberal, que ha marcado profundamente su cultura y que desde entonces se ha mantenido vigente como aspiración a través de múltiples conflictos internos.

Una razón es de orden práctico: la alternativa a la democracia es en una forma u otra la dictadura, que organiza la vida política de la sociedad en base a una antinomia insuperable entre gobernantes y gobernados y por ello hace de la

arbitrariedad y de la violencia las formas predominantes de las relaciones de poder.

Estas razones en su conjunto justifican una convicción en la validez de la democracia, a partir de la cual se puede reflexionar sobre el pluralismo y la autoridad. Pero como las críticas que se le formulan a la democracia parecen dejar actualmente poco margen para reflexiones positivas, no está de más señalar que por lo general las mismas, si bien apuntan hacia problemas reales que no deben soslayarse, adolecen de una evidente falta de ecuanimidad.

En efecto, estas críticas se elaboran muchas veces sin juicio comparativo y sobre todo sin experiencia comparativa. Se destacan fallas de la democracia a la luz de criterios que no se aplican a los regímenes opuestos y muy particularmente sin experiencia vital de dichos regímenes equivalente a la que se tiene de la democracia. Además, en estas críticas se le suelen atribuir a la democracia deficiencias que no son específicas de la misma, sino de cualquier estado moderno o que resultan de las características de un pueblo determinado cualquiera que sea el régimen político que adopte. Y por otra parte se callan los fracasos de orden social, económico y cultural que pueden atribuirse a las dictaduras de América Latina, de izquierda como de derecha.

Finalmente, estas críticas no toman en cuenta que por su naturaleza la democracia requiere el ejercicio del pensamiento crítico y de la competencia en la acción y permite la expresión del mismo. Facilita así un proceso de idealización de valores y también un proceso correspondiente de frustración, en el contexto de los cuales las críticas se refuerzan mutuamente y se radicalizan. Por lo contrario, el ambiente represivo de las dictaduras con su disciplina del pensamiento y de la acción promueve, por un tiempo al menos, una ilusión de unidad y logro que no está sujeta internamente a críticas radicales y a veces a ninguna crítica.

La misma falta de ecuanimidad nos advierte que queda amplio margen para reflexiones positivas sobre aspectos fundamentales de la democracia.

Apuntes sobre el pluralismo

Es claro que la democracia se caracteriza por el pluralismo. Pero el pluralismo no se justifica solamente en la medida en que

condiciona la organización democrática de la vida política. Se justifica más fundamentalmente en la medida en que condiciona el desenvolvimiento de la creatividad humana. Y por ello la democracia y la creatividad humana se encuentran estrechamente vinculadas en función del pluralismo.

Al evaluar la democracia hay que tomar en cuenta éste vínculo. En el orden científico, tecnológico y organizativo, con sus muy claras consecuencias sociales y económicas, los regímenes democráticos han demostrado históricamente un grado de creatividad muy superior al de otros tipos de régimen. Y sin marcada creatividad en estos órdenes es muy difícil, por no decir imposible, que se afiance la identidad cultural de una nación en el mundo contemporáneo.

En régimen democrático el pluralismo tiene diversas dimensiones que conviene destacar. En un primer lugar, el pluralismo se expresa a través de una diversidad de focos de iniciativa y de participación. Los partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones profesionales, las Iglesias constituyen ejemplos de estos focos. Pero el pluralismo se expresa además a través de una diversidad de planos en los que pueden darse los focos antes mencionados, como por ejemplo el plano político, el económico, el cultural y el religioso. Si bien es verdad que existe una compleja interacción entre estos planos, la democracia reconoce la autonomía relativa de los mismos. También se expresa el pluralismo a través de una diversidad de contornos que engloban varios planos y múltiples focos. El estado, la nación y la sociedad son algunos de estos contornos. La diferenciación entre ellos, que se da en régimen democrático con mayor efectividad que en otros regímenes, tiene importantes implicaciones políticas, como por ejemplo cuando se ha de escoger entre medidas de estatización, nacionalización o socialización de medios de producción.

La democracia se caracteriza por un pluralismo de múltiples dimensiones, pero ello no significa, sin embargo, que no reconozca límites al mismo. Si por definición la democracia busca incluir el mayor número posible de opciones, quedan excluidas de la misma —en cierto sentido se auto-excluyen— las posiciones que son excluyentes de las demás, ya sea porque niegan el pluralismo en alguna de sus formas fundamentales, ya sea porque niegan la expresión temporal del pluralismo, o sea la reversibilidad relativa de decisiones.

La aplicación de tales límites en lo concreto es difícil, pues se presta sin lugar a dudas al desarrollo de un dogmatis-

mo larvado que frena y puede llegar a imposibilitar un proceso transformador al interior de la democracia. Los límites específicos han de ser tales que permitan el surgimiento de nuevas opciones al margen de las opciones ya reconocidas como compatibles con la democracia. Además, el reexamen periódico de dichos límites debe permitir tomar en cuenta la evolución del régimen, así como la evolución de las opciones que se han formulado.

Una de las claves para resolver en la práctica esta dificultad es tener en cuenta que al interior de la misma organización democrática la amplitud de los límites puede variar según que se trate de individuos o de grupos más o menos organizados. También puede variar según que se trate de actividades culturales, económicas o políticas. Y puede además variar según que la integración socio-económica y el consenso en torno a objetivos comunes sean mayores o menores.

A propósito de las dimensiones y de los límites del pluralismo en la democracia, cabe considerar el llamado a la democratización de estructuras e instituciones, de acuerdo con el cual la vigencia de la democracia exige la implantación de la misma en la empresa, en la universidad y en otras entidades básicas de la sociedad.

En la democracia la organización política tiene el carácter de "última" instancia. Sus objetivos son comunes a todos los ciudadanos y sus funciones afectan el conjunto de la vida de cada uno. Y es por ello que se justifica la igualdad fundamental en el orden político. Las otras organizaciones, por lo contrario, tienen un carácter de instancias "intermedias". Sus objetivos son especializados y sus funciones involucran muy diversamente a quienes participan en ellas. De allí que no se pueda justificar en las mismas una igualdad similar a la que caracteriza el orden político democrático.

De hecho, sin embargo, el impacto de estas organizaciones intermedias y de sus desigualdades inherentes, sobre la vida política, puede conducir al surgimiento de privilegios y generar poderes paralelos a los poderes públicos. Se desvirtúa entonces la democracia y termina por corromperse. Para impedir tales consecuencias es necesario que gracias al desarrollo de contrapesos internos y de una reglamentación fiscalizadora las organizaciones intermedias se estructuren de una manera compatible con las exigencias de la democracia.

El llamado a la democratización se revela, en consecuencia, ambiguo: inválido en cuanto propugna uniformidad entre la

organización democrática de la vida política y la organización de otras dimensiones de la vida social, pero válido en cuanto busca la compatibilidad entre los diferentes tipos de organización. En este orden también la sociedad democrática es pluralista, mas su pluralismo tiene límites.

Apuntes sobre la autoridad

En razón de sus características propias, particularmente de su pluralismo, la democracia más que las otras formas de organización política requiere que en su ámbito el mando se ejerza con autoridad y no solamente con poder. El ejercicio del poder escueto, sin atención a los valores que legitiman y a los procedimientos que legalizan, entorpece en vez de facilitar las tareas de un gobierno democrático y se revela a la postre contraproducente. Por ello, en la democracia el mando ha de ser normalmente ponderado y su misma ponderación invita a esforzarse por asegurar su efectividad.

Para hacer más efectiva la autoridad, el estado democrático debe desarrollarse en el sentido de integrar al conjunto de los poderes públicos —Ejecutivo, Legislativo y Judicial— un poder planificador. No se trata únicamente de una nueva función del Ejecutivo. En la medida en que un Plan Nacional postula objetivos globales, el consentimiento parlamentario es indispensable. Y si el Plan ha de poseer carácter normativo, es de esperar que influya en la resolución judicial de ciertas categorías de conflictos. Además, en régimen democrático la tarea de planificación debe ejercerse gracias a un proceso de concertar las principales agrupaciones sociales, económicas y culturales del país, posiblemente a través de un Consejo de Planificación.

La reducción de esta tarea a una función exclusiva del Ejecutivo la torna ineficaz bajo un régimen democrático. O bien con miras a ejercerla eficazmente el Ejecutivo recorre cada vez más a poderes extraordinarios o de excepción que terminan por desequilibrar el funcionamiento de la democracia. A la raíz de dicha reducción se encuentra una concepción excesivamente centralizadora y burocrática del estado que se compagina mejor con un régimen de dictadura que con un régimen democrático. La democracia, por ello, no solamente debe esforzarse por integrar un poder planificador, sino al mismo tiempo por rediseñar su ordenamiento. Su pluralismo la predispone a desarrollar formas de planificación que logren conciliar la disciplina de una racional

lización de conjunto y las iniciativas de comunidades de base, en lugar de exacerbar su antagonismo como en las sociedades planificadas de tipo dictatorial o totalitario.

También para hacer más efectiva la autoridad, es evidente que el estado democrático tiene que revisar su ordenamiento con respecto a la seguridad nacional y por ende con respecto a las fuerzas armadas. Dos factores, entre otros, deben señalarse a propósito de la importancia que han adquirido las políticas de seguridad nacional en América Latina durante los últimos años. En primer lugar, en el estado moderno, sobre todo en este siglo, se ha dado una creciente compenetración entre la dimensión de "relaciones exteriores" y la dimensión del "interior". Las preocupaciones de defensa se han interiorizado y la contraposición entre lo nacional y lo extranjero se ha sobrepuesto a la divergencia de sectores dentro de la sociedad. Este fenómeno se ha manifestado en América Latina en la medida en que las naciones de la región, en vez de encontrarse subordinadas pura y simplemente a una superpotencia y en este sentido ubicadas al margen de una participación directa en las rivalidades y los conflictos mundiales, han adquirido un creciente margen de autonomía y se han visto expuestas directamente a los mismos y hasta involucradas en ellos.

En segundo lugar, al ritmo de intentos revolucionarios más frecuentes y organizados, las alteraciones políticas en América Latina se han acompañado de serias alteraciones socio-económicas, al menos potenciales, en lugar de darse dentro de un marco de relativa estabilidad socio-económica como en el pasado. En este contexto de conmociones globales, las fuerzas armadas tienden a asumir, más allá de su papel tradicional como uno de los posibles agentes de alteración política, un papel de garantes de la continuidad de la sociedad nacional al mínimo nivel de orden vital. Y asumen este nuevo papel, sin despojarse del anterior, no como si lo hicieran por delegación política y debieran por ello rendir cuentas, sino como una especie de función inherente que se justifica por sí misma.

En respuesta a estos desarrollos y para evitar un totalitarismo de la seguridad nacional al que tienden a conducir, el estado democrático debe prever la participación de los militares en un Consejo de Planificación. De esta manera su preocupación por la seguridad nacional ha de formularse en el contexto del proceso gracias al cual se concertan las principales agrupaciones del país, y no al margen y por encima del mismo. Además, en la implementación de un Plan Nacional ciertas tareas de tipo técnico y

científico podrían ser encomendadas específicamente a las fuerzas armadas, a la vez como medio de promover su perfeccionamiento profesional y de hacer uso óptimo de sus recursos humanos y materiales.

Por otra parte, en situaciones de crisis que afectan al conjunto de la sociedad y hacen peligrar el orden público fundamental, no es suficiente que el Ejecutivo recurra a medidas de emergencia, tales como la suspensión de garantías u otras semejantes. Estas medidas, que generalmente restringen el ejercicio de las atribuciones del Poder Legislativo y del Poder Judicial y asignan funciones especiales a las fuerzas armadas, buscan restablecer el orden, pero rara vez aportan solución a los problemas que se encuentran a la raíz del desorden. Sería necesario que el régimen democrático previera el funcionamiento de un Consejo de Estado, con participación de los más altos personeros de los poderes públicos y de las fuerzas armadas, con miras a supervisar el restablecimiento del orden en circunstancias críticas, a proponer medidas generales de solución a los problemas que suscitan las crisis y a gestionar consenso en torno a dichas medidas. En el contexto de un organismo semejante, sus integrantes pueden avisarse mutuamente acerca de la existencia de estorbos y atascos institucionales provenientes de la misma diversidad de poderes y funciones, y evitar así crisis endógenas de la organización democrática.

El esfuerzo por asegurar la efectividad de la autoridad democrática debe acompañarse de un renovado sentido de las restricciones que es necesario mantener, pues todo poder humano está sujeto y aún propenso a extralimitarse. Las instituciones indispensables de la democracia, enumeradas al inicio de estos apuntes, expresan de diversa manera dicho sentido de las restricciones necesarias. Y el pluralismo de la sociedad democrática promueve un sistema de pesos y contrapesos gracias al cual los excesos de poder se dificultan y el equilibrio se favorece.

Con frecuencia se presupone, sin embargo, que las restricciones al poder estatal han de ser de carácter puramente nacional. Las doctrinas de la "auto-determinación de los pueblos" y de la "no-intervención" implican dicho supuesto. En la medida en que contradicen la subordinación de una sociedad a los intereses de otra, formulan una reivindicación de indiscutible validez. Pero también se usan estas doctrinas como manera de negar en la práctica la solidaridad humana y la responsabilidad por los valores de civilización. Se puede así reconocer, por ejemplo, la interdependencia económica y tecnológica, mientras se rehuye

toda interdependencia en el orden político, aun cuando se trata del respeto o de la violación de los derechos humanos por parte del poder estatal.

Si a las dictaduras puede convenir un nacionalismo semejante, que encubre su opresión, a los estados democráticos les interesa insistir en el reconocimiento y la reglamentación internacional de ciertas formas de interdependencia política, tanto para servir de freno a las rupturas del orden democrático, como para servir de estímulo al surgimiento de la democracia.

Camino hacia la democracia

La democracia es por naturaleza un régimen inacabado, abierto a transformaciones que lo perfeccionen en respuesta a cuestionamientos que el mismo suscita o, al menos, permite. De allí que haya siempre que plantearse la democracia como un régimen en camino. Pero además, hoy en día, en América Latina el problema del camino o los caminos hacia la democracia, a partir y a través de los regímenes militares que predominan, es de primera importancia.

En relación con este tema, lo que normalmente se discute son las posibilidades de insurrecciones o de revoluciones democráticas. Y es claro que en "el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañificase peligrosamente el bien común del país" —como se expresa Pablo VI en *Populorum Progressio*— no se puede descartar este recurso. Pero con demasiada frecuencia la discusión sobre el mismo no pasa de ser retórica o bien temeraria. Y de todos modos su influjo práctico queda por necesidad restringido a círculos poco numerosos, sobre todo de dirigentes.

Se requiere, por lo tanto, reflexionar sobre el camino hacia la democracia desde una perspectiva adicional. Las personas y los grupos de convicción democrática no pueden aceptar el estilo de vida, mezcla de sometimiento y silencio, que impone la dictadura. Tienen que identificar tipos de actividad que sean edificadores de la democracia y accesibles a círculos numerosos, particularmente de niveles intermedios, para emprender los mismos a título de recursos próximos. Los siguientes son algunos de estos tipos de actividad:

El desarrollo de redes de información, si posible públicas o semi-públicas, que comiencen por establecer y difundir los datos sociales, económicos y culturales de mayor significación nacional, para evitar la desaparición de parámetros comunes de discusión o su manipulación unilateral. Se requiere un gran sentido de auto-crítica en esta tarea, so pena de incurrir en una manipulación de signo contrario o de reducirse al chisme de clandestinidad.

La participación en organizaciones sociales, económicas y culturales, en las cuales se pueda promover el ejercicio de la crítica y de la competencia. No se trata de convertir estas organizaciones en sustituto de la democracia suprimida, sino de desarrollar en las mismas y por su intermedio la práctica del diálogo y de la negociación en los asuntos públicos, y al mismo tiempo mantener vigentes dimensiones del pluralismo.

La promoción de actividades artísticas y religiosas que ocasionen la reunión de personas, de muy diversas opciones políticas, en base a intereses comunes no tan directamente afectados por la desconfianza y el temor generalizados. No se busca suscitar encuentros con propósitos solapados, sino ampliar los márgenes de creatividad y ahondar el sentido interior de la libertad en una sociedad reprimida.

El establecimiento de auténticos grupos de estudio que reúnan a personas con convicción democrática común y nexos partidistas divergentes, para esclarecer las bases de un consenso que es menester volver a formular, para discutir y si posible compartir posiciones sobre asuntos públicos corrientes acerca de los cuales la dictadura deja cierto margen de libertad, y para afianzar el respeto mutuo entre personas posiblemente llamadas a competir por el poder en el futuro.

El mantenimiento y la ampliación de espacios de legalidad, a través de la insistencia multiforme en algunas condiciones necesarias, aunque insuficientes, de un régimen de derecho, tales como la consulta previa a la adopción de leyes, el carácter público de los procesos judiciales, etc. En lugar de asumir que la arbitrariedad fundamental del régimen dictatorial hace ilusorio todo recurso legal, es menester extender en la práctica cualesquiera resguardos legales estén al alcance.

La introducción de algunos rasgos característicos de las relaciones que se dan en la democracia entre la oposición y el gobierno, particularmente en lo que concierne al trato con los funcionarios intermedios y con las dependencias bajo su responsabilidad. En la medida en que las arbitrariedades del poder superior "se acatan pero no se cumplen" —como se decía en tiempos coloniales con respecto a las ordenanzas reales— hay niveles de la administración pública que se prestan para el desarrollo de un comportamiento cercano al democrático.

A través de estas actividades y de otras similares, las personas y los grupos de convicción democrática han de buscar, aun bajo una dictadura, un estilo de vida fiel a su convicción. Lo han de hacer por exigencia de autenticidad. Lo han de hacer por humanizar la sociedad en que viven. Lo han de hacer por preparar el inicio de la democracia o el retorno a ella.

CAPITALISMO Y SOCIALIZACION

PROF. ALFREDO MATTE

El presente informe trata de definir un proceso de socialización que pueda cambiar el capitalismo en sus injusticias flagrantes. Se inspira en los grandes documentos eclesiales.

Excursus sobre el término "socialización" antes de Juan XXIII

Pío XI lo usa como elemento de un programa político y de una posición ideológica de tipo marxista. Así, en Cuadragésimo Anno dice: "Los socialistas infieren que la actividad económica, en la cual consideran nada más que los objetos materiales, tiene que proceder *socialmente* por necesidad"... "Sostienen que este perjuicio de la dignidad humana... (inmolar la libertad y otros bienes más elevados...), necesario en el proceso de producción "socializado", se compensará fácilmente por la abundancia de los bienes producidos" (Q.A. 119 - DP/DS - 1964).

Por su parte, Pío XII usa el término como sinónimo de estatización o de expresión de expropiación de propiedad privada hacia algún sistema de administración común por la sociedad, básicamente el Estado. En el último caso, socialización equivaldría a estatización totalitaria (allumfassende sozialisierung). Sobre la primera acepción se puede ver el discurso a las A.C.L.I. de 11 de marzo de 1945: "...lo que hoy se llama nacionalización o *socialización* de la hacienda y democratización de la economía, un arma de combate y de lucha contra el dador privado de trabajo en cuanto tal" (DP/DS 1964, pág. 910). Respecto a la segunda, se puede citar un párrafo del Men-

saje radiofónico a los católicos austriacos del 14 de septiembre de 1952 que dice: "Es preciso impedir que la persona y la familia se dejen arrastrar al abismo en que tiende a arrojarle la socialización de todas las cosas; socialización al término de la cual la terrible imagen del Leviatán llegará a ser una horrible realidad" (*L'Osservatore Romano*, 26 de septiembre de 1952).

Distinto sentido adquiere el término socialización a partir de Juan XXIII. Es dentro de esta nueva acepción que enfocaremos nuestro tema.

I. SIGNIFICADO Y CONTENIDO ACTUAL DE LA PALABRA SOCIALIZACION

No existe una definición conceptual lo suficientemente clara, orgánica y global de lo que es exactamente y cómo funcionaría una sociedad socializada. De aquí, que lo más real y provechoso es aproximarse a la socialización en su dimensión de proceso.

Para su mejor comprensión, lo analizaremos, en primer lugar como un fenómeno en sí y luego como un proceso provisto de una intencionalidad conducente a obtener logros.

Multiplicación de relaciones

No cabe duda de que los adelantos científicos y tecnológicos han estrechado los contactos entre los hombres. Desde la primera vuelta al mundo por una embarcación, hasta la comunicación con satélite, hay un acontecer ininterrumpido de crecientes fuentes de información y de lazos de relación entre los pueblos de la tierra. El avión, el teléfono, la radio, la televisión, los satélites, por una parte, el petróleo, las materias primas o las armas por otra, la lucha por el poder mundial o las campañas contra el hambre y la miseria, han hecho que por primera vez en la historia los hombres se *sepan* pertenecientes a un mismo mundo. Relaciones intelectuales, económicas, espirituales, políticas o deportivas han ido creando una dinámica en que ya nada de lo que ocurra a un sector de la tierra es ajeno a los demás. La cantidad y diversidad de estas relaciones van formando un

complejo que se desarrolla no solamente en el terreno de las personas, sino también de las organizaciones. El siglo XX es el siglo de las grandes organizaciones mundiales, para lo cual se hace necesario la existencia de grandes organizaciones continentales y nacionales. Lo que antes era una relación entre viajeros o grupos que emigraban, hoy es una relación de bloques geopolíticos o de empresas transnacionales con toda la complejidad interna que ello significa. También dentro de los países y dentro de las sociedades se ha ido produciendo una necesidad mutua de los hombres para afrontar tareas cada vez más complejas.

Esta multiplicación de relaciones no es sólo de carácter cuantitativo sino que, y muy importantemente, cualitativo. No sólo hay más relaciones, sino que ellas engendran cualidades diferentes en estas relaciones, por el mismo hecho de su multiplicación. Además se generan dinámicas de sistemas de estas relaciones que van construyendo la inmensa red abierta al cosmos.

Juan XXIII comprobaba el hecho en *Mater et Magistra* cuando señalaba que la socialización "es un progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con diversas formas de vida y de actividad asociada reconocida por el derecho público o privado" (Nº 64).

Cambios profundos y acelerados

Por su parte, *Gaudium et Spes* anota que "el género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre su juicio y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con esas realidades y los hombres con quienes convive" (Nº 4).

Obrá del hombre y no de fuerzas ciegas, es preciso tener presente que este hombre está condicionado por su medio socio-cultural en la lucha por controlar el progreso material, técnico y social. Lo anterior implica que debe reconocer y respetar las leyes propias de este progreso, ya que por la naturaleza misma que reclaman las cosas, no puede eludir absolutamente este con-

dicionamiento. Esta exigencia le es necesaria, además, para asumir responsable y dinámicamente su misión y se erigen para él en un deber moral.

Multiplicación de las asociaciones

Pero, como anotaba Juan XXIII, el proceso de socialización se manifiesta no solamente por la multiplicación de las relaciones de convivencia, sino también por la de las asociaciones y organizaciones a través de las cuales los hombres construyen su destino. Cada una de éstas tienen sus fines particulares a conseguir y su interrelación da lugar a formas de convivencias diversas y variadas que reciben mutuas influencias entre sí y que, a su vez, introducen nuevos matices en las relaciones.

Creciente intervención de los poderes públicos

En efecto, las exigencias propias de las diversas organizaciones producen tensiones internas que repercuten tanto en su dinámica específica como en el modo de ser de la sociedad global. A este nivel, la tensión se manifiesta entre las organizaciones o agrupaciones entre sí y con el Estado. El problema, en este último caso, deriva de la presencia del Estado que aspira a representar a la sociedad en su conjunto, aun cuando es parte de ella, y a gozar de un privilegio de la coacción física para la consecución de sus fines. Se produce aquí una especie de juego de tensiones entre la influencia del Estado y el proceso de socialización mismo, por lo que *Mater et Magistra* señala que "la socialización es reflejo y causa, al mismo tiempo, de la creciente intervención de los poderes públicos".

Cambios cualitativos en las relaciones

Tenemos así que esta intensificación de relaciones y vínculos entre personas, personas y grupos, grupos entre sí, grupos y Estado, es causa de influencias, mutuas entre ellos, que pueden ser muy positivas ya sus aportes cualitativamente diversos y diferentes facilitan el desarrollo multifacético de las personalidades y grupos. A su vez, los tipos de relaciones, de organizacio-

nes y de estructuras que se crean para hacer más fluidas estas relaciones, son reflejo de éstas. Pero, también es cierto que este proceso plantea y origina una serie de conflictos entre las mismas partes que lo conforman.

Gaudium et Spes llama la atención sobre los problemas que significa la transformación que hoy sufre el mundo y que en gran parte se realiza por el fenómeno que estamos analizando: "Como ocurre en toda crisis de crecimiento, esta transformación trae consigo no leves dificultades. Así, mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre consigue someterlo a su servicio. Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo. Descubre paulatinamente las leyes de la vida social, y duda sobre la orientación que a esta debe dar" (4). "De esta manera, las relaciones humanas se multiplican sin cesar y, al mismo tiempo, la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales (personalización)" (6). Refiriéndose al mundo moderno, anota que "brota también el desequilibrio entre el afán por la eficacia práctica y las exigencias de la conciencia moral, y no pocas veces entre las condiciones de la vida colectiva y las exigencias de un pensamiento personal y de la misma contemplación. Surge, finalmente, el desequilibrio entre la especialización profesional y la visión general de las cosas" (8).

Bosquejado así el fenómeno de la socialización es importante señalar brevemente las ventajas, y peligros que encierra, a fin de poder abordar algunas consideraciones acerca de la orientación y conducción de este proceso.

Ventajas y peligros

En primer lugar, es innegable que podría conducir a una mayor personalización del hombre y humanización de la sociedad a través de una expresión de solidaridad efectiva. Pero una inadecuada concepción y estructuración de las organizaciones podría oprimir al hombre en su expresión personal. También la reglamentación de las organizaciones y la deficiente estructuración de la participación del Estado, como la de las personas y organismos en la planificación de la vida social, econó-

mica y política, podría arriesgar la libertad humana. De aquí la preocupación por asegurar al hombre una calidad de sujeto y no de objeto en este proceso.

La socialización como proceso de personalización

Por lo anterior, el proceso de socialización habría que plantearlo como una realización plena de la persona. Como dijo Maritain, "cada ser humano es un individuo igual que el animal, fragmento de una especie, parte de este universo, parte singular de la inmensa red de influencias cósmicas, étnicas e históricas que lo dominan. Y al mismo tiempo es una persona, es decir, el universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y, por ende, un todo independiente frente al mundo".

Este todo implica un complejo de potencialidades y actualidades que se expresan en una personalidad abierta a necesidades y manifestaciones de carácter religioso, espiritual, moral, científico, artístico, político, técnico, etc... El desarrollo de las artes y de las ciencias, de los grandes pensamientos y de las grandes acciones, de lo minúsculo y de lo mayúsculo que ha contemplado la historia, es obra de estas creaturas que, en una u otra forma, han podido expresar alguna o algunas de las facetas antes mencionadas.

Por oposición al individuo, la persona es esencialmente social. De aquí que la plenitudización no puede alcanzarse en soledad sino en sociedad. Por su propia dimensión y naturaleza, se perfecciona "en y con" los demás. Su naturaleza limitada y limitante le exige *ser* en el mundo de Dios y *ser junto* (mitsein) con los otros. Las múltiples relaciones que en los diversos aspectos de la personalidad ofrece la socialización deben significar un mutuo enriquecimiento, un buscar juntos la perfección de todos y cada uno en la perfección de los demás. Es, precisamente, en esta búsqueda y en este florecimiento de interrelaciones, que las diversas potencialidades pueden encontrar oportunidades de actualización unificadora en la multifacetedad del ser humano.

Por eso es que para Teilhard de Chardin la socialización es un fenómeno que tiene base natural y biológica y adquiere su plenitud de sentido en el universo específicamente sobrenatural y cristiano. "La socialización, cuya hora parece haber sonado para la humanidad, no significa de modo alguno para la Tierra el fin, sino más bien el comienzo de la Era de la Persona" (*L'avenir de l'homme*, Ed. du Seuil, 1959; pág. 75).

Socialización y cristianismo

Esta progresiva complejización unificadora es también la que promueve la aparición de una comunidad de destino y da a la humanidad entera su dimensión trascendente. Hablando de la dialéctica que se produce entre la unidad de cada persona humana concreta y la universalidad de la naturaleza humana presente en cada persona, Urs von Balthasar dice que "conduce, considerada en función de la historia, al concepto extremadamente misterioso de una comunicación de todas las personas libres que poseen la misma naturaleza metafísica, en el seno de esta misma naturaleza, de tal suerte que ella desde el punto de vista de su realización histórica, debe desplegarse en una historia en que las personas que forman la naturaleza humana están unidas en una comunidad de destino" (*Théologie de l'histoire, Le signe*, Fayard, 1970, pág. 22).

La propia naturaleza social del hombre, los adelantos de la ciencia y de la técnica, la complejidad de los problemas de la época moderna, han impulsado paralelamente, el proceso de multiplicación de las organizaciones; ya que el hombre, para poder participar en este mundo de relaciones, debe hacerlo cada vez más en forma organizada. Dadas las distintas especificidades de los problemas, la diversidad de las necesidades y de las vocaciones, las diversas funciones a cumplirse, estas organizaciones surgen con características y finalidades impuestas por su misma naturaleza.

El proceso avanza a través de conflictos

Sin embargo, el simple curso del proceso no asegura que este signifique necesariamente un avanzar permanente y sostenido hacia una mayor personalización. Muy por el contrario, es un hecho la diversidad y hasta contraposición de intereses entre los diferentes grupos, personas y asociaciones que surgen en el proceso de socialización. De aquí, la inevitabilidad de conflictos que habrá que constatar y a través de los cuales, precisamente, habrá que tratar de progresar. Este progreso requiere de una libertad creciente en los hombres y organizaciones, aparte del dominio creciente sobre el conocimiento de la naturaleza, forma y significado de los problemas y de los requerimientos de solución propios de cada campo específico. Debe implicar también una participación creciente de las personas en todos los

ámbitos de la sociedad, participación que debe ser estructurada y orgánica a fin de hacer posible el enriquecimiento mutuo de cada miembro y de la sociedad entera.

Por otra parte, la socialización es, necesariamente, recogida por el Derecho, institucionalizada y vaciada en normas cuya coacción y coercibilidad no pueden faltar. Esto pasa a implicar limitaciones en la persona y responsabilidades para el Estado en el orden social. Para dirimir los posibles conflictos, debe surgir aquí el principio de subsidiaridad, aplicado de acuerdo a las normas del Bien Común. Así, el Estado se manifiesta él mismo como un reflejo del proceso de socialización.

Dentro de la visión planteada por Teilhard de Chardin, el Cristianismo aporta un elemento vital para que la socialización sea un proceso de transformación perfecta de la sociedad: el Amor. Hay muchas motivaciones que moverán a los hombres en la orientación de este proceso, pero si él no tiene, en el fondo, una búsqueda sincera de entrega recíproca en la creciente red de relaciones, será difícil avanzar realmente hacia un desarrollo integral de la persona y la sociedad. Solamente la solidaridad, que es la dimensión social del Amor, es la que da un sentido positivo a las interrelaciones humanas de una sociedad que busca su plenitud en Cristo. La solidaridad supone la justicia y la libertad, ya que el Amor no puede ser el fruto de la coerción. Por ello es que una tarea básica que deben asumir los cristianos es la *factibilización* del amor como motor auténtico de un proceso de desarrollo. El mensaje y el mandamiento nuevo de Cristo es el Amor. La espina dorsal, la distinción precisa del Cristianismo es el Amor. "Ved como se aman" es la señal de reconocimiento. Si históricamente no fuera posible que este mandato de Cristo se encarnara y manifestara de alguna manera, en sal y luz de una transformación del mundo, nos asaltaría la pregunta sobre el sentido que podría tener un mensaje del Hijo de Dios que carece de posibilidad de ser realizado. De aquí que, pese a la realidad adversa en que vivimos, con la *factibilización* espléndida del egoísmo, creámonos firmemente que el mundo espera hoy una *factibilización* del Amor como elemento de eficacia en la construcción de una nueva sociedad más humana. Ella debe trabajarse con el apoyo de todas las ciencias y técnicas que ha desplegado el hombre y estudiar profundamente las reacciones, actitudes y conductas del ser humano y sus posibilidades de abrirse y entregarse a un nuevo sentido y forma de vida.

Este paso es, naturalmente, gradual y por ello es que podríamos plantearnos el proceso de socialización como un proce-

so de transformación social y reemplazo, en el caso latinoamericano y occidental, del actual sistema capitalista por una sociedad de carácter comunitario.

Ello nos plantea una serie de requisitos a llenar, etapas y conflictos a superar.

II. ALGUNOS ELEMENTOS PARA EL PROCESO DE SOCIALIZACION

Enfocado éste como un proceso personalizador, quisiéramos indicar algunos elementos, de diferente categoría y relevancia, que nos parecen importantes para su orientación.

1. Una sociedad de personas

Requisito y meta intermedia. Este es un requisito y una meta intermedia. Un requisito por cuanto sin un germen de sociedad de personas no es posible pensar en el proceso como perfecto, dado el carácter de las relaciones que lo constituyen. Es un objeto intermedio para continuar avanzando hacia una nueva sociedad más humana, de modo que los sujetos vayan, a través de la conquista de libertades, perfilándola y concretándola dentro de las limitaciones de la propia naturaleza humana. En este punto es preciso anotar dos obstáculos que se presentan en la práctica y que es preciso superar:

La tentación capitalista. La impregnación individualista del mundo de hoy y la "cultura del bienestar" que ofrece la sociedad de consumo (en términos peyorativos) de corte capitalista. El consumo, en América Latina, es imperioso extenderlo a los millones que viven en la miseria y ésta es una meta urgente. Sin embargo, la mentalidad de la "sociedad de consumo" y las aspiraciones de bienestar para gozarlo individualmente y no "en y con" el prójimo, hacen que la multiplicación de relaciones que implica el fenómeno, no se orienten con fines personalizadores.

La tentación marxista. De otra parte, la tentación del colectivismo marxista para superar las injusticias del sistema ca-

pitalista liberal, hace perder de vista el hecho de que la instauración de un régimen marxista es el aniquilamiento de la persona.

Una respuesta de base cristiana. Ante esta situación, hay que tener presente que ambos sistemas son vertientes de una misma concepción materialista monista del hombre y la sociedad. En ambas hay una negación de la presencia de Dios en el mundo. De aquí que frente a ella hay que plantear un tipo de respuesta que brote de una base radicalmente diferente: la afirmación de que sin Cristo, y sin todo lo que ello involucra en la historia, no hay posibilidad de superar la deshumanización actual.

En este sentido es que podríamos decir que la posición de los cristianos tiene una base propia que los identifica, los une entre sí, y a la vez los distingue, sin separarlos necesariamente, de los no cristianos. Hay un lazo fundamental del cual nacerán sus diversas opciones para transformar el mundo por medio de proyectos históricos que tengan el espíritu de Cristo y que aprovechen todas las ciencias humanas. No se trata, pues, de una posición, de un proyecto histórico de una opción obligatoria. Nada más lejos de la libertad de autorrealización que un planteamiento de este tipo. Lo que se busca es la identificación en la raíz de lo que es un cristiano.

La ética en los medios. Ahora bien, esta base común señala también criterios para fijar metas, elegir medios y optar por estrategias y tácticas concretas. En esta materia es preciso tener presente que hay una ética que impregna los medios para alcanzar los fines y que de esta manera, no sería propio asumir una especie de "tercerismo" en que se pidiera prestado algo de cada una de las vertientes del materialismo monista que se trata de enfrentar, sin analizar previamente esos elementos, muchos de ellos muy positivos y aprovechables cuando no involucran antivalores indesprendibles en su formulación.

Más aún, en el campo de los mecanismos y de las factibilidades históricas, los cristianos tienen la obligación de ser realistas y no plantear posiciones idealistas inalcanzables, porque en esa forma estarían abandonando su propia misión de colaborar a mejorar el mundo *a través y desde* la realidad actual.

Los cristianos son excepcionalmente tímidos para identificarse en estas materias y hasta podría decirse que sufren de complejos. Temen ser calificados de utópicos o ahistóricos o poco científicos. Lo ahistórico es lo que está fuera de la his-

toria y como son los hombres lo que la hacen, todo lo humano está dentro de ella. Lo antihistórico podría ser lo que racionalmente no tiene posibilidad de ser factible en una época dada, por la naturaleza de los conflictos históricos y las disposiciones humanas ante ellos. En estas situaciones, es deber de los cristianos, sin renunciar a la base de su identificación y a la adopción de medios eficientes y éticamente consecuentes con las exigencias del Cristianismo y de la situación que se trata de superar, seleccionar opciones factibles para avanzar hacia una sociedad más humana.

En esta perspectiva en la que vemos los esfuerzos de los cristianos para plantear los fundamentos de una acción destinada a construir una verdadera sociedad de personas.

2. Un análisis de la realidad a enfrentar

El conflicto social es más amplio que la lucha de clases. En un proceso de socialización, entendido como un proceso de liberación y, por lo tanto, de personalización, es preciso conocer *realmente* lo que es el hombre, el contexto que lo rodea, la opresión u opresiones que sufre. En América Latina, concretamente, diríamos que es preciso conocer la naturaleza del conflicto social para encontrar soluciones. Y este conflicto no es simplemente una lucha de clases vislumbrada desde un ángulo económico. El conflicto es mucho más global y la lucha de clases o antagonismos de grupos no es sino la manifestación de algo más profundo que no puede dimensionalizarse solamente desde el punto de vista económico, aunque éste sea, tal vez, el más visible.

La historia misma de América Latina, como la del mundo en general, no se ha desarrollado precisamente como la plantea el materialismo histórico, sino que lo desborda y aun lo deja fuera de ella cuando éste se niega a considerar muchos otros elementos, en ocasiones más decisivos que las relaciones y formas de producción.

Instrumentos adecuados para conocer la realidad. Por ello es que, al pretender plantear una visión alternativa que, a nuestro juicio, orienta a los hombres en una búsqueda de los elementos, y formas de conducir un proceso de socialización en las perspectivas en que lo hemos venido planteando, es indispensable disponer de un instrumental para conocer esa realidad, ese conflicto en toda su profundidad y amplitud. Siendo nues-

tra posición radicalmente distinta a la de un marxista y buscando metas diferentes, el método de análisis de la realidad debe ser también otro. Siendo el método marxista un todo coherente en sí mismo (a lo menos así se le presenta a la mayoría), su uso, aún parcial, es inadecuado para las finalidades que perseguimos. Por esto la necesidad de plantearse la urgencia de elaborar algún instrumento de análisis, de acuerdo a nuestros contenidos valóricos, que pueda ser ofrecido a quienes se han comprometido en una transformación social.

3. Proyecto histórico

Como consecuencia de un conocimiento de la realidad y de la constatación de lo que es y de lo deseable, deberían surgir proyectos históricos para tratar de concretar en el tiempo y en el espacio las nuevas condiciones a que se aspira. Estos proyectos, por ser un "avanzar hacia" más que un lograr una meta predefinida y prefigurada (lo que no se aviene con la libertad creadora de los hombres que los impulsarían), y por tender a crear condiciones más humanas, serían un tipo de proyecto histórico de desarrollo.

Para poder entrar a su formulación, creemos que deberían contemplarse los siguientes elementos:

a) Una concepción del hombre y la sociedad perfilados a la luz de un contenido cristiano de los valores que se estiman fundamentales para el proceso de personalización;

b) Criterios básicos para orientar las opciones prioritarias a que deberían tender los proyectos. Por ejemplo, la participación integral, el pluralismo democrático, el traspaso de poder económico a las grandes mayorías y otros sectores que sean considerados como legítimos detentores en función del Bien Común, el control político por parte de ellas, por señalar sólo algunos;

c) Hombres capaces de impulsar este tipo de proyectos a partir de la realidad actual. Es tan frecuente que los cristianos permanezcan en el terreno de las especulaciones respecto a la nueva sociedad, como que demuestren una notable incapacidad para poner en marcha desde el aquí y el ahora y a través de esta realidad adversa un proyecto original;

d) Organización adecuada, con un eficiente apoyo logístico, para avanzar en la concreción de un pensamiento y una estrategia.

4. Una nueva mentalidad

Esta mentalidad no es otra que la nacida de la concepción personalizante y de una habilidad práctica para avanzar a través de la realidad actual. Debe estar presidida por una lucidez de discernimiento en la libertad.

Conciencia crítica liberadora. Por ello, queremos plantear aquí el problema de la conciencia crítica que se precisa para impulsar este proceso de socialización. Quizás si por la falta de instrumentos de conocimiento adecuado de la realidad, o quizás, muchas veces por la influencia del medio ambiente en que vivimos, esta conciencia crítica se ha entendido fundamentalmente y casi unidimensionalmente dirigida contra el sistema capitalista y los elementos que lo conforman. En mucho menor proporción se ha practicado desde posiciones integristas de derecha. En esta forma, la conciencia crítica se ha transformado en una actitud de apreciación política para llegar a resultados prefijados. Para nosotros la conciencia crítica debería ser la aptitud de acceder a la capacidad de discernimiento en la libertad. Con esta finalidad es preciso elaborar los instrumentos y canales adecuados para expresarla no solamente en el nivel de los grandes principios, sino más urgentemente frente a las contingencias a que nos aboca la vida diaria.

Habilidad práctica. Al mismo tiempo hay que considerar que las reformas estructurales y numerosas medidas para la transformación económica, tienen una gran importancia para poder abrir caminos y crear nuevas motivaciones, hoy inexistentes en muchos sectores. La eliminación de las grandes desigualdades sociales la creación de condiciones ideológicas, sociales y políticas para el desarrollo, se ubican en esta perspectiva. Así, la importancia de la reforma agraria en un plan de desarrollo, incide no solamente en el campo de la productividad, sino también en la actitud mental de los beneficiarios y de la comunidad en general para lograr el reemplazo de las viejas estructuras por otras nuevas.

Igual cosa puede decirse de las reformas en materia de educación, vivienda, salud, etc., que excediendo también el campo productivo, tienen gran importancia por la influencia que producen en los individuos y en la sociedad con el fin de que sus motivaciones económicas se basen en criterios más racionales.

El proceso de socialización, asumido en el caso latinoamericano como una transformación del sistema de tipo capitalista en una sociedad de participación (por dar una denominación), debe avanzar a través de la transformación desde ahora de muchas de las estructuras vigentes. Esta transformación, al igual que el cambio de mentalidad, tiene un carácter global, de manera que debe abarcar los aspectos socio-culturales, económicos y políticos. La nueva mentalidad y la transformación de las estructuras constituyen un proceso interrelacionado, por lo que aquella no podrá llevarse a cabo sin que existan las oportunidades de ponerla en práctica. A su vez, las transformaciones estructurales, producto de una nueva actitud mental, irán condicionando el proceso mediante una participación creciente destinada a formar hombres-sujetos.

Estaríamos aquí, nuevamente, ante un proceso de complejización, que no se realizará en forma lineal y progresiva, sino con altos y bajos, éxitos y fracasos y dentro de esa limitante que es propia de la naturaleza humana, con todas sus virtudes y defectos. Esto requiere una permanente autocrítica y devaluaciones a fin de conocer los condicionamientos de la realidad actual y no plantear utopías frustrantes.

En este aspecto, como en todos los anteriores, el cristiano debe ser realista, no en el sentido de limitarse a las posibilidades que hoy parecen muy concretas, sino en el sentido audaz de comprender el mundo, su misión, las exigencias que es capaz de asumir y las factibilidades que puede crear.

LOS MEDIOS DE UNA SOCIALIZACION

PIERRE BIGÓ

Todo proceso de socialización, para ser efectivo, requiere estructuras y políticas nuevas. El siguiente informe trata de abrir algunas pistas en este sentido.

Un proceso de socialización requiere cierta estructura de la economía y ciertas políticas económicas, para realizarse de acuerdo con los valores de la justicia y de la libertad. Es en este terreno como se decide, al fin y al cabo, la forma de socialización que se pretende. De ahí la necesidad de tratar el tema, no de forma exhaustiva, sino indicando algunas pautas.

I. LA ESTRUCTURA ECONOMICA

Antes de determinar las políticas necesarias, es preciso definir el marco dentro del cual se va a actuar. Si se quiere salir de la economía atomizada del liberalismo o de la economía masificada del colectivismo. Una socialización orgánica y armónica requiere una estructura específica: Se puede designar con un término cuyo contenido hay que precisar: una estructura plural de la economía.

A. Pluralidad de actores

Plural primero, en el sentido de que se encuentran actores sociales en situaciones distintas. No todos son asalariados, lo

que implicaría el colectivismo ya que, en este caso, el Estado sería el único empresario. Se descarta esta hipótesis porque la teoría y la práctica prueban que no puede concretarse sin la dictadura. Por mucho que se reflexione sobre el tema, no se vislumbra la posibilidad de evitar la estructura monolítica del poder político una vez que todas las decisiones concentrando la producción y el consumo están en las manos del Estado.

Por tanto, la estructura económica debe implicar trabajadores por su cuenta, campesinos, artesanos, comerciantes, empresarios, profesionales, cuya ganancia no es un salario, sino un beneficio, o sea una diferencia entre un costo de producción o de compra y un precio de venta. Esto implica a su vez el mercado así como el control de este mercado. Implica además que se acepte y se defina el beneficio legítimo, que se rechace y se defina la ganancia sin mérito ni servicio correspondiente: una política coherente deberá garantizar el primero y luchar contra la segunda.

Una estructura plural incluirá entonces un sector dependiente de los poderes públicos y un sector de iniciativa de los individuos y grupos: en el primero, la función empresarial pertenece a hombres nombrados por los poderes públicos, en el segundo, a hombres elegidos por personas privadas.

Autogestión

Este último sector incluirá también un sector comunitario o cooperativo (no intentamos aquí definir la diferencia entre las dos expresiones), es decir, un sector en la que la función empresarial pertenece, en una forma u otra, a la comunidad de los mismos obreros. Dicha empresa comunitaria es posible sólo dentro de un sistema de apropiación de la plus-valía. En efecto, la comunidad obrera debe tener un estimulante que la incentive e incluso que la obligue a conciliar el bienestar de sus miembros (salarios suficientes y trabajo humano) con el servicio de la sociedad global (producto de calidad y barato): el beneficio mayor o menor, según el esfuerzo de rendimiento y según la moderación de los salarios, constituye este estimulante necesario.

Muchos partidarios de la autogestión no parecen darse cuenta de la enorme dificultad del arbitraje, por la misma comunidad obrera, entre estas dos necesidades: la de la obra y la del obrero. Toda persona que ha vivido o ha seguido las crisis in-

vitables de una empresa comunitaria por la tensión necesaria entre estas dos metas (la económica y la social) no pueden tener duda al respecto. Ambos puntos de vista no coinciden, por lo menos a corto plazo. Los obreros, por una tendencia muy comprensible, quieren un salario más alto y un rendimiento más bajo. La obra, por el contrario, necesita de un costo de producción reducido, y por tanto de un salario más bajo y de un rendimiento más alto. Ningún truco puede dispensar de la necesidad de conciliar estos intereses divergentes. Es completamente falso que esta dificultad provenga de las exigencias del cuadro capitalista. Este último, sin duda, puede hacer la vida demasiado dura a la empresa comunitaria por la competencia desleal de las empresas monopólicas que quieren absorberla o destruirla, lo que requiere un control para restablecer la igualdad en la competencia. Lo mismo puede decirse de las exigencias de una planificación, si impone a la empresa comunitaria metas demasiado estrictas. Pero la dificultad es *intrínseca*: deriva de la naturaleza misma de la empresa que debe perseguir a la vez un servicio económico a los consumidores y una promoción social de los productores.

A este punto de vista, hay que reconocer que ni el sindicato de obreros ni el sindicato de empresarios tienen vocación para llevar a cabo la autogestión, ya que, por su naturaleza misma, están persiguiendo sólo de los dos fines que debe perseguir la empresa: defensa de los trabajadores asalariados o defensa de los consumidores. Ahora bien, los intereses de unos y otros no coinciden, por lo menos a corto plazo.

La empresa comunitaria sigue siendo la estructura más humana, cada vez que es posible, ya que hace de los trabajadores los responsables de la producción. Pero no es servir su causa el proponerla como una solución de inmediato universal que permitiría resolver, por sí misma, todos los conflictos intrínsecos de la empresa.

Incluso se puede pensar que sería completamente utópico, en el sentido más negativo de la palabra, sustituir bruscamente el sector público o el sector privado por el sector comunitario. Avanzar en este camino necesita muchas experiencias que puedan iluminarlo y una educación de los responsables que se adquiere sólo por la práctica.

Relación capital-trabajo

Por otra parte, la empresa comunitaria no quita la necesidad de conciliar los intereses del capital, sea colectivo, sea

privado, y los intereses del trabajo. La función capitalista (en parte, distinta de la función empresarial) debe ser asumida por la colectividad o por individuos: pues, la empresa que recibe la ayuda de una inversión debe pagarla, no sólo por la amortización, sino por una plusvalía. Si no, las empresas que reciben esta ayuda estarán favorecidas con respecto a los que no la reciben: el mismo sistema socialista, en la URSS y en los países europeos del Este, llega poco a poco a imponer a las empresas la obligación de pagar un interés por el capital que se les presta.

No es obvio que, en todo caso, sería mejor para la empresa, comunitaria o no, que esta exigencia se presente bajo la forma de un interés fijo por pagar cada año, cualquiera sean los resultados. El pago del interés, exigido en forma cortante, puede volverse casi insoportable cuando la coyuntura en el mercado se pone adversa. Por tanto, puede ser conveniente, para la empresa, que el capital participe en los riesgos de la producción, y reciba, no un interés fijo, sino una parte del beneficio, si lo hay, e incluso que el inversionista corra el riesgo de perder su capital. Está en la naturaleza misma del capital correr estos riesgos, que la comunidad obrera no puede soportar, siendo una necesidad para ella el sueldo vital.

En este caso, sin embargo, es casi imposible que el inversionista no pida algún control sobre la gestión de la empresa, y llegamos a la hipótesis de una participación en el beneficio y en la gestión entre los inversionistas y los trabajadores. Ya la empresa no es simplemente comunitaria.

Propiedad de los bienes de producción

Si se considera que sería una locura establecer sin transición la autogestión en la totalidad de las empresas de un país, por las dificultades que este sistema conlleva intrínsecamente, la cogestión y la coparticipación en los beneficios pueden ser necesarios cierto tiempo, e incluso en forma permanente, en empresas de cierto tamaño.

En este caso, la relación capital-trabajo plantea de inmediato el problema de la propiedad de los bienes de producción.

Se puede preguntar sobre la conveniencia de expresar, en adelante, la relación capital-trabajo en el cuadro de la propiedad privada.

El derecho de propiedad fue pensado, en la doctrina cristiana, como la garantía de un espacio de libertad y de respon-

sabilidad para la persona. Nunca, dentro de la concepción cristiana, puede considerarse como absoluto, incluso cuando se aplica a bienes de consumo o al domicilio. Sin embargo, en este caso, el derecho de propiedad tiene todo su significado.

Cuando se trata de bienes que, por naturaleza, son necesarios para la producción al servicio de la sociedad global, estamos en una situación muy distinta. Se trata de definir los derechos mutuos de varios actores sociales: los trabajadores, los inversionistas, y también la sociedad global, directamente interesada en este servicio que debe prestarle toda empresa.

Dar la propiedad a uno de los tres grupos asociados puede ser contraproducente, sea a los inversionistas, sea a los trabajadores, sea a la colectividad. Una vez que se le confiere la propiedad, el individuo tiende a conducirse en la empresa como si fuese en su domicilio, lo que es simplemente absurdo. Ya el derecho y la jurisprudencia prohíben al empresario (cualquiera sea: inversionista, comunidad de los trabajadores, colectividad) conductas que son normales en el domicilio; por ejemplo, el despedir empleados por razones personales. Por eso, muchos juristas piensan que sería más conveniente expresar la red compleja de derechos que constituye la empresa en un marco jurídico distinto del de la propiedad: la empresa sería organizada como una *institución* sui generis, ni pública ni privada, en la que los derechos de los actores sociales estarían definidos en forma estable, en cuanto a la gestión y a los beneficios, a la fundación y a la liquidación.

Así terminaría un problema teórico irritante y se podría salir de las categorías tanto del capitalismo como del colectivismo. Este marco sería vital incluso para la empresa comunitaria.

En esta hipótesis, la economía sería plural en el sentido de incluir un sector "institucional" (bajo la forma de la cogestión o de la autogestión). Se hablaría de propiedad privada sólo en el caso de la pequeña empresa de tipo artesanal, y de propiedad pública, sólo en el caso de servicios públicos. La empresa nacionalizada encontraría también en la "institución" un cuadro más adecuado, cuando se trata, no de servicios públicos, sino de grandes empresas industriales o comerciales. Vale decir que la "institución" presentaría varios modelos distintos según el origen de la empresa: la iniciativa de los inversionistas, de los trabajadores o de la colectividad municipal, regional o nacional.

B. Pluralidad de áreas

La economía debe ser plural también en un segundo sentido: debe organizarse regionalmente en los dos significados de la palabra región: dentro de la misma nación, deben constituirse regiones relativamente autónomas, y las naciones deben agruparse en regiones plurinacionales.

1. *La regionalización interna.* Todas las economías se plantean el problema de la regionalización. Uno puede preguntarse, ante las tímidas iniciativas en este sentido, si se ha tomado conciencia de la urgencia y de la dimensión del problema.

La necesidad de organizar el espacio en regiones en parte autosuficientes proviene de la incapacidad radical de la sociedad industrial para afrontar las enormes incógnitas del futuro. La tecnología moderna y el mercado universal destruyen la región como tal: imponen por doquiera los mismos cultivos, los mismos productos industriales, la mismas técnicas. Ipso facto, destruyen las culturas que se desarrollan en la región. Ahora bien, la humanidad ha tomado conciencia en estos últimos años de las dramáticas consecuencias de esta universalización: nada menos que la destrucción de las reservas de recursos naturales, la contaminación del aire, del mar y de la tierra, y la desaparición de las culturas tradicionales, así como de los secretos que ellas conservan, cuyo precio es inestimable.

Si se quiere ir contra una corriente tan poderosa, hay que cuestionar desde la raíz una evolución que hace poco todo el mundo consideraba como irreversible. La preservación de la naturaleza y de las culturas, al fin y al cabo del hombre mismo en algunos de sus componentes más esenciales, requiere un nuevo producto y nuevas técnicas que pueden sólo imaginarse desde la región. Requiere la preservación de cierta artesanía, no sólo cuando proponen artículos apreciados en las sociedades más sofisticadas, sino también para la producción local corriente, incluso con cierto rendimiento más bajo. Requiere también la preservación de ciertos cultivos locales. Requiere la creación de una pequeña industria local. Todo esto con una coherencia y con una coordinación de la región para darle a ella cierta autonomía. Como se ve, no se trata sólo de una descentralización con el fin de llegar a una mayor productividad. Se trata de producir algo nuevo y en forma nueva. El salto es cualitativo.

Ciertas producciones modernas, nacionales e internacionales, son compatibles con esta regionalización; por ejemplo, los medios de comunicación que difunden la información a través

de todo el mundo son un progreso indiscutible, factores de una unidad del género humano. Pero el monocultivo para el mercado internacional, la producción sin límites de los automóviles individuales, es radicalmente cuestionable. Además, hay que cuidar para compatibilizar las producciones modernas que deben conservarse con las producciones regionales que deben desarrollarse.

Como se ve, la regionalización es una tarea inmensa. La toma de conciencia de su necesidad imperiosa apenas ha comenzado.

Se puede añadir que la empresa comunitaria probablemente tiene un futuro sólo en este contexto, ya que, a nivel local y regional, la empresa, por su tamaño, se presta más a la autogestión.

2. *La regionalización externa (pactos plurinacionales)* se impone por razones más tradicionales. La eficiencia de la producción moderna, en donde es necesaria, requiere un espacio más amplio que el de la nación, excepto algunos casos de naciones que cubren un subcontinente, como Estados Unidos, Rusia, China, India y Brasil. En efecto, la producción más moderna supone la existencia de una coordinación y de un mercado a este nivel. Los resultados del Mercado Común Europeo y del Pacto Andino ya son visibles, pese a sus enormes dificultades: indican un camino para los países de América Latina que pueden sólo organizar su economía dentro de este marco plurinacional.

La organización económica puede también realizarse a nivel del mercado de un producto determinado: mencionamos sin más la conveniencia de tal organización, ilustrada por el caso del petróleo.

A su vez, los pactos regionales o sectoriales deben integrarse en un orden internacional.

II. LAS POLITICAS ECONOMICAS

Las metas que requieren un conjunto coherente de políticas económicas, son bien conocidas. Se expresan en un triángulo a veces dramático: inversiones tendiendo al pleno empleo, distribución equitativa, estabilidad monetaria. Estos tres efectos se condicionan mutuamente. Nunca se insistirá suficientemente

sobre la necesidad de perseguirlas a la vez y de conciliarlas, so pena de no alcanzar ninguna de ellas. La estabilidad monetaria se persigue en vano, si la actividad económica está demasiado reducida por falta de inversiones y de empleos, y por consiguiente de demanda. A su vez, la producción requiere un nivel suficiente y armónico de todos los ingresos, incluyendo los salarios. Ahora bien, el poder de compra de los salarios se deteriora por la inflación. Ya la encíclica *Quadragesimo Anno* lo hacía observar con tino: un nivel demasiado alto o demasiado bajo de los salarios produce el desempleo. A su vez, el desempleo es causa de inflación, ya que los intermediarios tienden a elevar sus precios cuando no tienen una venta suficiente, cargando sus precios por sus gastos generales incomprensibles.

Situándose en esta perspectiva de armonización de fines contradictorios; y considerando las experiencias de los países del tercer mundo, con sus éxitos y fracasos, se puede esbozar a grandes rasgos un conjunto coherente de políticas económicas tendientes a obtener el desarrollo dentro de un cambio de estructuras.

1. Inversiones tendiendo al pleno empleo

La primera riqueza de una nación es su fuerza de trabajo: dejarla pasiva es una falla determinante cuando se trata de reconstruir un país.

Por eso, ante todo es necesaria una política de *inversión*, es decir, de creación de empleos productivos. Excluido el monopolismo estatal, dicha política debe atender simultáneamente a la inversión privada, y a la inversión pública. La inversión privada corresponde a la producción rentable. Debe ser alentada por un beneficio proporcional al servicio que presta y a los riesgos que corre. Debe ser suficientemente *garantizada*, por contratos estables, contra la amenaza de expropiación. Es demagógico pensar que personas o grupos, van a comprometer su ahorro sin ninguna seguridad con respecto a la amortización de su capital y a la percepción de beneficios legítimos. La inversión privada debe ser también *orientada* hacia las inversiones más necesarias (por ejemplo, hacia la construcción de viviendas populares y no de lujo). Debe ser también *controlada* en sus utilidades, no olvidando que las ganancias más peligrosas no son las de la inversión sino las de la especulación financiera.

La intervención estatal no está desprovista de medios para realizar tanto este control y esta orientación como este discernimiento.

Tiene, en efecto, dos instrumentos eficientes: una política de créditos por el control directo o indirecto que los poderes públicos tienen sobre el sistema bancario; una política aduanera, ya que las medidas proteccionistas de muchos países del tercer mundo pueden ser causa de beneficios ilegítimos o desarrollo según los casos, como a su vez un liberalismo que favorece indiscriminadamente las importaciones, puede obstaculizar la actividad económica nacional.

En los países del tercer mundo, la inversión privada *extranjera* es una necesidad. Plantea problemas graves cuando las empresas multinacionales gozan de una libertad total con respecto a las técnicas que importan, a las utilidades que reciben y al uso que hacen de ellas, sacándolas del país en que se han generado. A la inversa, se hace imposible si las normas que se le imponen son tan rígidas que no se le otorga ningún estímulo. Por consiguiente, una política coherente debería al mismo tiempo darle las garantías necesarias y obligarle a respetar suficientemente los intereses de la nación que aprovecha sus servicios.

En toda nación, la inversión pública tiene de hecho y debe tener una función importante. Su vocación es más bien dirigirse a la producción no rentable o rentable a largo plazo: construcción de escuelas, hospitales, viviendas populares, obras de infraestructura (carreteras, ferrocarriles, extensión urbana, etc...), formación de técnicos. Los empréstitos públicos son su fuente normal. Como son limitados, es conveniente que el estado cubra sobre todo el sector no rentable, dejando la mayor parte del otro sector a la inversión privada, con las condiciones anteriormente dichas. Sin embargo, ciertos sectores de producción son tan vitales para la nación (por ejemplo, explotación de recursos básicos como el petróleo y la minería en general) o confieren tanto poder a sus responsables que deben ser estatales o estrictamente controlados por el estado.

2. Distribución equitativa

Una política económica coherente debe promover también una distribución justa del ingreso nacional entre los productores. Debe, sobre todo, arbitrar el debate constante entre las dos formas de ingreso del trabajo: el salario y el beneficio legítimo.

Siendo un costo de producción, el salario, al subir, disminuye los beneficios; siendo un poder adquisitivo, favorece las compras y los mismos beneficios. Entonces si es demasiado bajo o si sube demasiado, provoca a la larga, en ambos casos, el estancamiento de la economía. El discernimiento del nivel más favorable de los salarios es, en todos los regímenes, el punto más difícil de la política económica.

La distribución justa del ingreso debe tener en cuenta no sólo a los trabajadores, sino a todos los miembros de la comunidad. Su objetivo es crear una igualdad real de todos los ciudadanos ante las necesidades vitales: salud, vivienda, educación, recreo, incluyendo a las personas no activas en la producción (niños, madres con hijos pequeños, enfermos, adultos incapacitados, ancianos); una nación no reconoce sólo el derecho del trabajo sino también el de la necesidad.

Los seguros sociales y la asignación familiar son un elemento necesario en una política de distribución, como el subsidio público en todos los casos en que una persona queda sin recursos por estar incapacitada para la producción. Un sistema de créditos al consumo puede también contribuir eficazmente a un reparto equitativo de los bienes de consumo.

Es obvio que una *política fiscal* es el instrumento principal de una distribución justa. Debe fundamentarse sobre el impuesto directo a la renta: en efecto, el impuesto indirecto (a la venta) agrava la carga tributaria de los más necesitados y, por lo tanto, debería dirigirse sólo a los productos no necesarios (artículos de lujo, tabaco, bebidas alcohólicas, etc.).

Al contrario, el impuesto directo, tanto sobre el capital (impuesto sobre la sucesión, sobre las plus-valías especulativas de los precios agrícolas y de los terrenos urbanos, sobre la fortuna) como sobre el ingreso (impuesto sobre los beneficios de las empresas y sobre el ingreso de las personas), puede y debe ser progresivo, gravando más a las altas fortunas y a los altos ingresos. Tiene un límite ya que, por desgracia, siendo el más justo, es también el más sujeto a fraude. Por tanto, es necesaria una educación de la conciencia en este punto. Pero la experiencia prueba que un control fiscal eficiente y severo puede, a la larga, ser muy operativo, como se ve, por ejemplo, en Estados Unidos.

3. Estabilidad monetaria

Es un hecho comprobado que la estabilidad monetaria no se consigue sólo por el equilibrio del presupuesto fiscal y de

la balanza de pagos, por muy necesario que sean. En muchos países, se han engendrado otros mecanismos eficientes para luchar contra el deterioro de la moneda.

Por lo general, la determinación directa de los precios y salarios no es el medio adecuado. Además de ser imposible, por la multiplicidad de los artículos, provoca la desaparición del producto si es demasiado baja y su proliferación indebida si es demasiado alta.

¿Vale decir que hay que abandonar los precios a las presiones ciegas de demanda y de oferta? De ninguna manera. El mercado no tiene ninguna mano invisible que garantiza la estabilidad. No faltan los medios operacionales para el *control indirecto* de los precios.

Es de notar, primero, que la determinación de muchos precios y salarios dependen directamente de los poderes públicos, en la administración pública, e indirectamente en las empresas nacionalizadas. En esta forma, ya el Estado controla en parte los otros precios y salarios, dada la importancia del sector público o estatal en las economías actuales.

El Estado tiene también un control directo del salario mínimo, de los seguros sociales y del subsidio familiar.

No faltan otros medios para un control de precios. Primero la acción sobre los créditos fomenta o frena la actividad económica, y por tanto tiende a actuar sobre el nivel de precios.

Segundo, el sistema de importación y de exportación puede controlarse en parte por los aranceles aduaneros, con tal que sean selectivos, favoreciendo o desfavoreciendo las importaciones según sirven al consumo necesario o a los productos de lujo, según garantizan beneficios necesarios o provocan ganancias sin causa. Una política no selectiva de aranceles tiene un alto costo porque tiende a disminuir la actividad del país.

Tercero, el aparato fiscal, sobre todo en casos dramáticos, podría ser utilizado a sabiendas.

El impuesto indirecto, que agrava los precios, obliga a un control fiscal, sobre todo cuando toma la forma de un impuesto al valor agregado. El mismo impuesto sobre los beneficios de las empresas y los ingresos de los trabajadores independientes implica un control de los precios de compra y venta. Sería muy fácil, sobre todo cuando existe la obligación para el vendedor de entregar una boleta al comprador, de calcular el margen de beneficio que sacan las empresas. Algunos sondeos permitirían detectar los abusos de ciertos profesionales, comerciantes, intermediarios, y de sancionarlos. En efecto no se ve porque este

tipo de ingreso sería intocable, cuando los salarios no pueden escapar al impuesto. Sobre todo, cuando se trata de inflaciones desmedidas se podría utilizar el fisco para controlar los márgenes de beneficio o los honorarios, cuando los salarios son tan severamente controlados: cuestión de conciencia de parte de los contribuyentes, de imaginación y de voluntad de parte de las autoridades. Aquí está quizás el obstáculo más grande contra la inflación: el fraude fiscal y la inercia de los poderes públicos, sometidos a presiones muy fuertes por los interesados, para no hablar de la corrupción.

Al fin y al cabo, las tres metas fundamentales: la inversión, la distribución, la estabilidad monetaria dependen sobre todo de una política fiscal y de una política de créditos.

Una política fiscal adecuada es necesaria primero para las inversiones públicas, muchas veces más importantes que las inversiones privadas; segundo para la distribución justa, por el efecto de redistribución del ingreso que deben tener los gastos del Estado y por la fuente principal donde debe sacar sus recursos: los ingresos y las fortunas más altas; tercero para la estabilidad monetaria, por el control de los ingresos que no provienen de un salario.

Una política de créditos tiene un efecto directo sobre las inversiones, pero también sobre la distribución, a través del crédito al consumo o a la vivienda, y sobre la inflación por la emisión de moneda bancaria, en todas sus formas, que provoca. Ahora bien, la masa de créditos depende en gran parte de los gobiernos, ya que la mayoría de las inversiones son públicas en los países más desarrollados, y que el sistema bancario, incluso privado, no puede arriesgarse en un volumen de operaciones que no tengan cierto respaldo del banco central. Habría que cuidar para que la selección de los créditos otorgados se haga según las necesidades del bien público.

En donde existe un poder suficiente, un proceso de socialización profundo es posible, por un cambio de las estructuras y por la puesta en marcha de políticas eficientes; su condición necesaria es una toma de conciencia solidaria de todos los actores sociales, y una voluntad decidida de parte de los poderes públicos. Con la presión de los medios de comunicación de masa y de las fuerzas espirituales de las Iglesias, ¿no sería posible realizar estas dos condiciones?

APORTES PARA UNA NUEVA SOCIEDAD

DR. SALVADOR BUSACCA

Por todas partes, la sociedad industrial, bajo su forma capitalista o colectivista, está cuestionada. El autor discierne los grandes rasgos de una comunidad humana que dé respuestas a los interrogantes de los expertos y de los jóvenes acerca de la sociedad de consumo.

Introducción

Desde hace más de dos décadas la ilusión de un acrecentamiento cuantitativo del bienestar y del desarrollo humano, estuvo muy unida con la idea de que los mismos encontrarían adecuada o plena respuesta con el fabuloso desenvolvimiento de la ciencia y la tecnología, la producción económica y la ganancia. Tal ilusión comenzó a derrumbarse mucho antes de la crisis del petróleo. Esta no hizo otra cosa que poner en evidencia la endeblez de la orgullosa sociedad industrial.

A la imprevista explosión de la ciencia, la tecnología y la producción económica siguieron una ampliación de la brecha entre los países más pobres y más ricos, el caos urbano, la destrucción progresiva de los recursos y ambientes naturales, una concentración del poder sin precedentes, la febril carrera armamentista, con sus instrumentos cada vez más sofisticados y mortales, el mal uso del tiempo libre, la desaparición incesante de cuanto sea creación personal o de pequeñas comunidades, la cosificación del hombre y una crisis de los valores mediante los cuales éste se identifica. La sociedad de consumo, el poder de dominación, la cultura tecnológica y la explotación del espacio vital para el hombre son los rasgos prominentes de esta situación.

Algunas de las consecuencias negativas reseñadas sobre el desarrollo científico y tecnológico han dado origen a críticas agudas y a resistencias crecientes en cuanto a aceptar la neutralidad y validez de cualquier experiencia o realización en este campo del saber. Y esta reacción se puede apreciar no sólo en el mundo profano sino también en el propio sector científico tecnológico: aquí, a la creencia hasta ahora casi dogmática sobre los beneficios incuestionables de toda la producción, en el largo o mediano plazo, sucede la duda que da lugar a expectativas más prudentes y autocríticas renovadoras. Y aun el mismo método científico, como presunta condición e instrumento ineludible del estudio e interpretación de la realidad, no escapa al cuestionamiento por teorías del conocimiento que toman distancia frente a la "racionalidad científica", o por la convicción de que ciertos descubrimientos tienen a veces su origen en especulaciones teóricas que nada tienen que ver con los esquemas preexistentes del saber científico-tecnológico. Hace crisis también la llamada "mística de la tecnología" fundada en la opinión de que la aplicación de formas "avanzadas" es el único camino para resolver las necesidades del crecimiento económico.

La creencia de que sí es posible producir técnicamente una cosa nada impide realizarla —como si el hacer estuviera exenta de toda moral y ética—, aunque sea postergable o destruya a la humanidad, tropieza cada día más con la oposición de quienes piensan que sólo deberíamos preocuparnos y sacrificarnos por lo que es realmente necesario para el hombre y sus urgencias vitales, para su hambre de alegría y paz, belleza y bien, verdad y autenticidad, para la calidad de la vida. Lo que está sobre tapete no es solamente la desproporción alarmante entre los medios y fines, sino la reafirmación de una escala de valores conformes con nuestra mejor tradición humanista y las mejores búsquedas del hombre contemporáneo y el rechazo del reinado de la razón instrumental.

El saldo de la terrible experiencia contemporánea nos previene una vez más, ante la tentación que a lo largo de la historia ha invadido a todas las disciplinas de creer que poseen una lógica interna capaz de autoabastecerse a sí misma sin relaciones con la ética y del derecho. La racionalidad de los medios es considerada suficiente y los fines pasan a ser infravalorados, aniquilados o considerados como formando parte de etapas inmaduras de la humanidad. Las consecuencias de esta amnesia de los fines últimos y esenciales del hombre está a la vista, y estamos transitando por las más variadas "éticas": de la situación,

del cargo, del desarrollo, del cienticismo, etcétera, todas ellas con la pretensión de justificar muchas veces, lo injustificable: el desprecio del hombre por el hombre aunque se lo oculte apelando a los más sagrados valores.

Volviendo a lo que es el nudo central de estas reflexiones, deberíamos pensar en los términos en que la cuestión fue respondida en el coloquio sobre Cultura y Ciencia de la UNESCO, en 1971: "Distinguir la investigación científica desinteresada de sus aplicaciones, que pueden tanto servir al progreso del hombre como perjudicarlo, convirtiéndose en un peligro para su vida personal y social y para la especie humana en su conjunto".

Pues no creo en la desideologización de los presupuestos de la ciencia y, mucho menos, de la tecnología, no me cabe la menor duda de que las respuestas al problema dependerán del modelo de sociedad, implícito o explícito, que tengan los dedicados a esas tareas. Empero este simple enunciado lleva a interrogantes cruciales que exceden el marco de este trabajo.

La ilusión tecnológica llevaba consigo otro presupuesto cual era el de que las naciones que estaban en la vanguardia del progreso técnico difundirían espontáneamente sus beneficios a través del mercado a todos los estratos sociales. La sociedad del consumo —modelo primigenio de los países de alto desarrollo industrial— lo ha impedido y seguirá impidiendo porque se apodera de una buena parte de los frutos de aquel para destinarlo a lo innecesario, consolidando la desigual distribución de la riqueza, provocando comportamientos irracionales de la producción, aumentando la dependencia interna y externa y desintegrando las instituciones.

Si el hombre ha de encaminarse hacia una sociedad digna de su origen y destino, los productos de la ciencia y la tecnología podrán ser menos espectaculares pero más centrados en la calidad de la vida, la autonomía de la persona y las naciones, el respeto por el estilo cultural de cada pueblo, la no dosificación. Una sociedad en la cual el ser más, esté por encima del tener más. Esta posición nos lleva necesariamente al trasfondo del problema que constituye una cultura o pseudocultura que hunde sus raíces en la tecnología y sus productos y que ha alcanzado una expansión planetaria como ninguna de las precedentes: la ha logrado hasta ahora. Aquí nacen los ingentes obstáculos que plantea toda solución cuyo carácter sólo sea nacional. Y, sin embargo, de algún lado ha de partir la misma ya que la esperanza de un nuevo modelo de sociedad o de desarrollo a nivel mundial no parece posible en lo inmediato. El desarrollo no tie-

ne por qué seguir un proceso líneal o etapas rígidas de crecimiento. Hay, pues, un desaffo a la imaginación y al coraje de los países, o del conjunto de países de América Latina, si es que queremos cambiar el rumbo o iniciar un camino nuevo.

I. LA SOCIEDAD DE CONSUMO

1. El fin de una ilusión

El fin de una ilusión científico-tecnológica coincide con el cuestionamiento que desde diversos ángulos comienza a hacerse a la sociedad de consumo, uno de sus productos más significativos.

Preguntémonos, empero, si se la cuestiona porque tiene como proyecto dar a los pueblos el mayor consumo posible y realizar el máximo esfuerzo en tal sentido. No, por cierto. Hacerlo sería una necedad ya que ello constituye una de las funciones obvias de todo conglomerado humano desde que la historia existe. De lo que aquí se trata, es de una estructura social que propone y lleva adelante un crecimiento económico con formas específicas, con modos y cantidades que configuren una singular experiencia desconocida hasta hace muy poco por la humanidad. Se trata de un proyecto que postula que la felicidad del hombre está indisolublemente unida al crecimiento económico indefinido.

En concreto, su oferta se reduce a aumentar en forma indiscriminada e "infinita" la cantidad de bienes materiales y culturales cosificados. Le da lo mismo, en los hechos, producir chicles, alojamientos, armas, vestimenta, artículos pornográficos, cosas superfluas o indispensables con tal que estas cosas se reflejen en las estadísticas del "Producto Bruto" y la "Renta per Cá-pita" y sean manifestaciones de la "cultura tecnológica", la trinidad del "dios" del crecimiento indefinido. Lo cierto es que la renta per cápita suele no tener nada que ver con el nivel real de vida de la mayoría de la población y que aunque suba el producto bruto, puede suceder que muchos pasen tribulaciones.

"Este tipo de sociedad es un sistema económico que exige un consumo cada vez mayor, indefinidamente creciente. Es una sociedad que se mantiene gracias a un equilibrio dinámico que

evoca en cierto modo el modelo de la bicicleta: la desaceleración amenaza su estabilidad y si se para cae"¹.

Podemos decir que esto lleva a privilegiar una escala de valores contradictoria de una visión cristiana de la sociedad, y aun antagónica de todo auténtico humanismo. Nos internaliza los valores de un modelo de sociedad cosificada.

¿Cuáles son los rasgos más sobresalientes de este tipo de sociedad?

a) Una estructura alienante

La sociedad de consumo es una estructura integrada cuyo rasgo saliente es una subordinación visceral del hombre a los objetos y la cosificación creciente de la existencia humana en todos sus aspectos. Las cosas no se hacen para el hombre sino el hombre para las cosas. Se manifiesta, pues, como una estructura social diferenciada de toda otra ya que en ella, a diferencia de lo que se ha dado en otros tiempos, el consumo alienante se apodera de todo el ser y de toda la comunidad.

La presencia de este tipo de sociedad no se vincula necesariamente con el hecho de haber alcanzado la "madurez" de la etapa denominada post-industrial, o con una estructura altamente tecnificada, o con un crecimiento que asegure rentas per cápita significativamente importantes. Y que esto es así, lo demuestra la experiencia de varios países donde importantes estratos de la población accedieron a la misma sin haber alcanzado aún un fuerte desarrollo industrial o su modernización refleja. Los nuevos productos pudieron ser adquiridos local o nacionalmente sin necesidad de altos índices de ingreso para cada uno de los habitantes basta que provoque incitaciones en los sectores medios y altos.

La capacidad de importar productos excedentarios se ha mostrado como una variable que no depende del desarrollo logrado, como tampoco de él depende el posterior proceso de sustitución de algunos o muchos de los productos importados, sustitución de que son responsables especialmente empresas extranjeras o extranjerizadas que encuentran una rentabilidad y comodidad mayores produciendo donde se encuentra el mercado consumidor que trayendo los artículos desde las casas matri-

1. Bastos Avila, Fernando S.J., *La sociedad de consumo. Crisis y alternativas*. Artículo mimeografiado, Río de Janeiro, 1976.

ces. Es digno de observar cómo el crecimiento de la sociedad de consumo ha coincidido con el avance de variadas empresas transnacionales en los países en "vías de desarrollo", las que abandonando los sectores llamados "estratégicos" o "básicos", se han dedicado al equipamiento, a los bienes no durables, a la alimentación y al dominio de la química y la industria farmacéutica.

Un análisis muy superficial puede llegar también a la conclusión de que la sociedad de consumo, en los países "no desarrollados", o periféricos no es más que un espejismo ya que se disipa apenas aparecen los síntomas de las crisis económicas contemporáneas. Es de comprender mal la estructura industrial y la cultura del mundo moderno. Con la crisis no se disipará el deseo, sino que la escasez llevará a acentuarlo. Además, como se verá más adelante, inflación, recesión y desempleo van más allá de simples fenómenos coyunturales —cortos o largos— y forman parte de la estructura misma de la sociedad del consumo que obstaculiza todo proceso auténtico de acumulación de capital para el desarrollo.

b) *Un estilo de vida antisolidario*

La sociedad que está en consideración estimula un estilo de vida antisolidario en el que desaparece la relación entre el tú y el yo, esa auténtica relación por la cual se define la persona humana como ser existencial, y destruye toda posibilidad de comunión entre hombres, puesto que en el ascenso por la escalera consumista, se aplastan estos los unos a los otros y nadie tiene tiempo para nadie, nadie está a disposición de nadie. En esa sociedad desaparece el amor verdadero, que es don, reciprocidad, gratuidad.

Si la búsqueda ansiosa o "infinita" del consumo nos lleva a la incomunicación con nuestros semejantes, a ver en ellos constantes competidores de una posible abundancia material con presupuestos intelectuales, a ser lobos entre lobos, ratas entre ratas, nos hallamos ante una socialización perversa² que debe

2. "Uno de los aspectos típicos que caracterizan a nuestra época es la socialización entendida como un progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con diversas formas de vida y actividad asociada, y como institucionalización jurídica. Entre los múltiples factores históricos que han contribuido a la existencia de este hecho se han de contar los progresos científico-tecnológicos, una mayor eficiencia productiva y un nivel de vida más alto en los ciudadanos.

La socialización es, al mismo tiempo reflejo y causa de una creciente intervención de los poderes públicos aun en los sectores más delicados, como

merecer la denuncia lúcida de los cristianos y de todos aquellos comprometidos con el destino del hombre.

Como se echa de ver, no se trata sólo de la escasez de los recursos naturales, lo que constituye ya una de las grandes situaciones problemáticas del mundo actual entre ellas el del pa-

los relativos a la sanidad, la instrucción y educación de las nuevas generaciones, la orientación profesional, los métodos para la reeducación y readaptación de sujetos deficientes de cualquiera manera, pero es también fruto y expansión de una tendencia a asociarse para la consecución de objetivos que superan la capacidad y los medios de que pueden disponer los individuos aisladamente. Semejante tendencia ha dado vida, sobre todo los últimos decenios, a una rica serie de grupos, de movimientos, de asociaciones, de instituciones para fines económicos, culturales, sociales, deportivos, recreativos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las comunidades, como en el plano mundial.

"Pero, al mismo tiempo la socialización multiplica las formas organizativas y hace que sea cada vez más circunstanciada la reglamentación jurídica de las relaciones entre hombres de cada sector. Consiguientemente, restringe el radio de libertad en el trato de los seres humanos individuales, y utiliza medios, sigue métodos y crea ambientes externos, ya obre por iniciativa propia, ejercite su responsabilidad y afirme y enriquezca su persona. ¿Habrá que deducir que la socialización, al crecer en amplitud y profundidad, hará necesariamente de los hombres autómatas? Es un interrogante al que hay que responder negativamente.

"La socialización no ha de considerarse como producto de fuerzas naturales que obran fatalísticamente; sino que, como hemos observado, es creación de los hombres, seres conscientes, libres e inclinados por la naturaleza a obrar con responsabilidad, aunque en su acción se ven obligados a reconocer y respetar las leyes del desarrollo económico y del programa social y no pueden esquivar del todo la presión del ambiente.

"Por lo cual creemos que la socialización puede y debe ser realizada de modo que se obtengan las ventajas que trae consigo y se aparten o frenen los reflejos negativos. Para este fin, sin embargo, se requiere que en los hombres investidos de autoridad pública presida y gobierne una concepción del bien común; concepción que se concreta en el conjunto de las condiciones sociales que permiten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su persona. Creemos además necesario que los organismos intermediarios y las múltiples iniciativas sociales, en las cuales tiende a expresarse y actuarse la socialización, gocen de una autonomía efectiva respecto de los poderes públicos y vayan tras intereses específicos con relaciones de leal colaboración mutua y subordinación a las exigencias del bien común. Pero no es menos necesario que dichos organismos presenten forma y substancia de verdaderas comunidades y que por lo mismo los respectivos miembros sean ellos considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en su vida.

"En el desarrollo de las formas organizativas de la sociedad contemporánea, el orden se realiza cada vez más con el equilibrio renovado entre una exigencia de colaboración autónoma y activa entre todos, individuos, grupos, y una acción oportuna de coordinación y de dirección por parte del poder público.

"Si la socialización se mueve en el ámbito del orden moral siguiente las líneas indicadas, no trae, de por sí, peligros graves de opresión con daños de los seres humanos individuales; en cambio, contribuye a fomentar en ellos la afirmación y el desarrollo de las cualidades propias de la persona; además se concreta en una reconstrucción orgánica de la convivencia que nuestro predecesor Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo anno* proponía y defendía como condición indispensable para que queden satisfechas las exigencias de la justicia social" Juan XXIII, encíclica "*Mater et Magistra*").

voroso tema del hambre, sino de algo más profundo y que se daría aun en la abundancia: estamos en presencia de una estructura social que separa al hombre del hombre, que priva a éste del bien más importante, la capacidad de sentirse dueño de sí para desparramar el gozo de la solidaridad.

La experiencia real nos enseña que, para vivir la plenitud de la capacidad humana, sólo es posible hacerlo en una gozosa solidaridad, en el sentimiento de la comunión fraterna que poco tiene que ver con la sumatoria de las cosas. ¡En la experiencia vital del que es verdaderamente libre!

La cosificación que produce la sociedad de consumo suele alcanzar a los símbolos y objetos más excelentes o estimados por el hombre: desde las creencias religiosas hasta el arte, desde las canciones de protesta hasta los ideales revolucionarios, desde el sexo hasta la moda. Personas que encarnaron y simbolizan ideales de transformación pasan a ser simples objetos de adorno en numerosas casas de familias aparentemente satisfechas. Se comercializan y cosifican tanto los productos como los servicios y las ideas.

c) *Agudiza la tensión social*

El consumo excesivo y exhibido sin pudor por ciertos sectores sociales pesa fuertemente en el ánimo de quienes no tienen ninguna o poca posibilidad de gozar del mismo, exacerbando de este modo el sentimiento profundo de sus escaseces, sentimiento que transita entre la envidia y la rebeldía, entre la injusticia y la esperanza.

Sociedad del consumo e injusticia distributiva forman una carga para todo el sistema social y económico.

Con cierta negligencia se ha manifestado que el problema de la sociedad de consumo es una cuestión sin importancia o marginal para los que no tienen siquiera acceso a los bienes elementales. Desde distintos enfoques espero demostrar que es esta una falsa óptica.

El efecto-demostración de los que poseen bienes superfluos, excedentarios y opulentos en forma significativa despierta apetencias inalcanzables para los pobres; ven cómo aquellos despilfarran y, lógicamente, aspiran a imitarlos. Y mientras tantos sólo consumen imágenes y fantasías perturbadoras para su vida individual y familiar y para la construcción de una sociedad más humana y justa.

Por otra parte, se ha comprobado que, cuando los sectores marginados pueden acceder a ciertos niveles superiores de poder

adquisitivo, este no siempre se orienta hacia la compra de los bienes más indispensables o socialmente deseables.

Sin embargo, esta tensión social, lleva, paradójicamente a una situación que puede ser beneficiosa para el destino humano y es el grado de alienación. Estimo que los pobres y marginados que no han subido los escalones importantes en la sociedad del consumo —y esto vale tanto para las familias como para los países— están en mejores condiciones para liberarse del encandilamiento que ella produce. Tienen poco o nada que perder y en todo caso, no demasiado; por ello, cualquier programa de reordenamiento del consumo, con la consiguiente reconversión industrial, y una pedagogía adecuada podrán mostrarles cómo por un nuevo camino los bienes básicos estarían más al alcance de sus manos. En cambio, compruebo diariamente que la alineación de quienes están empeñados en la carrera de la vía ostentosa y en el prestigio del poder económico, se torna cada vez más difícil de superar sin una gran conversión interior, puesto que la sociedad de consumo, al desarrollar el egocentrismo, produce nuevos determinismos estructurales y subvierte los valores más vitales junto con una cuota excesiva de miedo a cualquier cambio social.

Basta tender la vista hacia el mundo para comprobar que el proyecto del neoliberalismo o el del desarrollismo economicista que tiende a ser el modelo de algunos países llamados socialistas han probado la falencia histórica de su objetivo al brindar el logro de la felicidad por medio de un cuento de nunca acabar en la oferta de cosas. Hasta el mismo tiempo libre logrado en algunas regiones de la sociedad post-industrial y de consumo parece servir con frecuencia más a la degradación, el tedio y la neurastenia que al desarrollo de la capacidad de gozo, libertad y creatividad.

Los que estamos en las "vías del desarrollo" tenemos motivos para intuir ante la experiencia que salta a los ojos de quienes deseen verla, que este modelo de sociedad, capaz, sí, de permitir a millones de seres humanos una abundancia material sin precedentes, no va unido a ninguna dicha envidiable, ni acompañado por pruebas de fraternidad, paz e integración familiar y comunitaria, debido a la perversión de sus finalidades. Los denominados países "desarrollados" exhiben el más desenfadado individualismo en pos de la carrera por el ascenso social y económico (el famoso "status" extranjero aun en la palabra), las perturbaciones cotidianas en las relaciones más elementales, la creciente desintegración de la vida familiar (por carencia de espacio tiempo y valores comunes), el desorden psíquico, bio-

lógico, ecológico y social, la evasión de multitud de jóvenes en la droga y el sexo, las dificultades sin precedentes para la reflexión y la contemplación aplastadas estas por el vértigo, el ruido y la inmediatez. Este es el saldo de la sociedad de consumo tanto en las estructuras capitalistas como socialistas. Es curioso observar cómo ambas sociedades tienden a estar animadas por los valores de consumo lo que no es de extrañar puesto que tienen en común las mismas bases materialistas y la misma penetración planetaria de la cultura tecnológica de éste.

d) *Desigualdad en la asignación y afectación de los recursos*

En una sociedad signada por la escasez, donde hay en todos los países sectores marginados de los bienes elementales para la subsistencia, la desviación de ingentes recursos hacia producciones superfluas y excedentarias, no se compadece con el derecho, la moral y la justicia. No es admisible la producción de lujo y la innecesaria en perjuicio de los bienes básicos, tanto económicos como no económicos, del desarrollo, el equipamiento individual excedentario en desmedro de las urgencias de los equipamientos colectivos (transporte, vivienda, energía materias primas estratégicas, industrias claves, etc.), el crecimiento económico indefinido con deterioro de la calidad de la vida. ¿No bastarán, para reflexionar, algunos ejemplos concretos?

La carrera comienza o sigue con el o los autos, con mansiones lujosas en la playa, el campo o la montaña, con el crucero o la motonave, con colegios cada vez más caros para los hijos, sin que cuente demasiado la calidad intelectual y moral de la educación con tal que los mismos tengan y den prestigio social con fiestas infantiles costosas que rivalizan con la de los adultos, con "chiches", muchos "chiches".

Junto con esto, para que nada falte al mito, surgen las correspondientes exigencias que se van arraigando: ropas, revistas especializadas, clubes cerrados, espectáculos privados, crecientes compromisos sociales donde sobra de todo menos la amistad verdadera. Destaquemos también —porque no mencionarlos— los recordatorios del día del padre, la madre, la novia, etc., como si para amarlos y agasajarlos necesitáramos alguna fecha fija por lo demás no sería tal si no se obsequiaban cosas.

A medida que crece la sociedad del consumo en los países latinoamericanos retrasa el crecimiento económico de todos los

sectores de la población puesto que una parte importante de los excedentes o los frutos de la productividad son desviados de las exigencias de inversiones básicas.

De hecho, la sociedad de consumo conduce a limitar la cantidad de personas que puedan gozar de los bienes que ofrece y esto lleva a establecer como prioridad no sólo la estimulación del apetito de consumir en el sector privilegiado de la población, sino la protección del mismo y aprovechar el bajo costo de los servicios personales debido al deterioro de la relación de los ingresos para los sectores marginados del poder político y social.

*Como consecuencia, los caprichos de las minorías postergan las necesidades vitales de las mayorías, y esto, vuelvo a repetirlo, vale tanto para los individuos como para las naciones entre sí*³.

Como se ve, la sociedad de consumo no puede ni debe reducirse a un problema meramente individual; con ella y por ella está gravemente comprometido el proyecto del hombre.

e) *Planeación de la obsolescencia*

Para poder realizar este programa de crecimiento a cualquier precio, la sociedad de consumo debe planear cuidadosa y científicamente la obsolescencia de sus productos. Todo se fabrica para usar y tirar lo antes posible. Si "envejecen" por la moda, aunque todavía sean cosas útiles, deben tirarse porque al hombre de la sociedad de consumo se le ha internalizado que conservar las cosas y exhibirlas en estas condiciones significa perder prestigio ante amigos, vecinos, clientes: significa perder "status". Lo importante es seguir exhibiendo cosas nuevas a seres que no se aman, pero que deben estar enterados de que uno sigue ascendiendo en la escalera, no se ha parado ni retrasado.

La moda se convierte en algo sagrado que inficiona hasta a la juventud, aun a la protestaria, especialmente por medio de la ropa, la música y la exaltación del sexo.

Hay que dar paso a continuas novedades por medio de la forma, el contenido, el color, el sonido, la invención técnica diversa, en una expansión ilimitada cuyo único valor de selección se realiza según los indicadores del lucro, el éxito y la efi-

3. "Todo hombre tiene derecho a lo que necesita, y todos los demás derechos sean los que fueren, comprendido en ellos los de propiedad y libre comercio, a aquel derecho quedan subordinados" (Pablo VI, "Discurso" en la audiencia general del 9 de julio de 1969. *L'Osservatore Romano*, edición en español, Buenos Aires, 12 de julio de 1969).

ciencia. Muchas cosas terminan su función con el primer uso y el pasado puede convertirse en algo sin sentido ridículo. A través de una vasta red de propaganda se presiona psicológicamente a comprar más de lo deseable y necesario.

Una especie de enamoramiento adolescente preñado de admiración por lo recién fabricado es mantenido celosamente por la publicidad experta en el manejo de cuanto excita los más incultos mecanismos del deseo y en las reglas del juego de la sociedad contemporánea.

Las innovaciones más importantes suelen ser previstas del exterior a las empresas transnacionales que las manejan en forma monopólica, discrecional y sin competencia.

La planeación de la obsolescencia, se convierte en un "demonio" interior para importantes sectores industriales acuciados por la necesidad de inventar nuevos atractivos para el consumo, ante el apremio de aumentar la producción y la ganancia si no se quiere caer en el riesgo de desaparecer del mercado.

Empero esto no significa que el desarrollo integral y balanceado deba estancarse y no deba propiciar nuevos bienes y servicios siempre que el cambio implique descubrimientos técnicos importantes destinados a bajar los costos, aumentar la seguridad, disminuir el riesgo ecológico, tenga significación humana y no sea fruto de modificaciones superficiales para aumentar el consumo superfluo.

f) *Acercamiento del desequilibrio interno*

A este tipo de crecimiento económico no le preocupa demasiado el desarrollo regional, sólo le interesa la búsqueda de los estratos demandantes que posibilita, a través de sus adquisiciones, de sus compras sostenidas, el reciclaje del proceso productivo.

El mito de que el sector desarrollado o modernizante de la economía era, por sí solo, capaz de transmitir automáticamente los beneficios del progreso económico a las regiones atrasadas ya no resiste la menor prueba. La experiencia indica que la inversión y el consumo se alejan progresivamente del resto de las economías rezagadas en todos los países. En los grandes centros de consumo confluyen las compras y el ahorro no sólo de las grandes masas de trabajadores asalariados, sino también los de los pobladores con poder adquisitivo de las zonas marginadas y rurales, los que no desean o carecen de estímulos para reinvertir en sus áreas de producción o de comercio. Agréguese a

ello que, en la mayoría de los casos, son los representantes de los grandes centros de consumo los que adquieren el producido de las demás zonas.

De esta manera, la región o las regiones más desarrolladas de la economía no sólo no impulsan a los marginados sino que incluso reciben "gratuitamente" los beneficios de éstos sin contrapartida regional. Es fácil demostrar cómo estas "islas de la modernidad", situadas en escasos lugares y en un reducido espacio nacional, polarizan recursos internos y externos en grado extremo. Los contrastes que de ahí derivan entre ambas realidades y que tienden a agravarse con el transcurso del tiempo son por demás evidentes. Las consecuencias son el éxodo poblacional, especialmente de la gente joven, la desocupación y el vaciamiento en todo sentido.

Este desequilibrio regional acarrea como otra de sus consecuencias, que la pequeña y mediana industria, ubicada generalmente en el interior, pierda su capacidad de decisión agravándose así el circuito de la dependencia interna.

g) *La dependencia externa*

Como el sector consumista tiende a imitar las pautas de consumo de los grandes centros imperiales urbanos de Occidente, su vinculación y dependencia se va acentuando ya que el modelo no sólo influye en la composición de la demanda sino en el mismo estilo de vida del pueblo. Repásense las costumbres de la vida cotidiana de hace apenas dos décadas y podrá observarse las que cada país ha dejado en el camino y que formaban parte de su tradición y patrimonio cultural.

Por eso cuando escucho tantos alegatos dedicados a probar que el factor económico es el fundamental como determinante de la dependencia externa, me parece que a todas esas investigaciones se les escapa lo que constituye la penetración decisiva, que es de orden cultural y consiste en el modelo de vida y los valores que se nos inculcan. La cultura tecnológica va impregnando cada vez más la sociedad y la conciencia colectiva se admira mucho más la computadora que la obra de arte, los hombres del vuelo espacial que aquellos que trabajan heroicamente y muchas veces en el anonimato para proteger la vida humana y ayudar a desarrollarla en plenitud, la mecánica que el paisaje, los aparatos electrónicos que el aire puro, etc.

Los países dependientes no sólo soportan una pesada carga por la creciente transferencia de recursos al exterior —rega-

lías, patentes, ganancias, capitales, etc., sino que ineludiblemente quedan integrados al sistema económico del centro y a su red complementaria. No se trata de eludir la necesaria interdependencia entre las naciones o los problemas que ella plantea a escala planetaria, ni tampoco de propiciar una absurda autarquía, sino de lograr cambios importantes en la orientación del consumo, la producción y la tecnología.

Los países en "vías de desarrollo" que aceptan, sin más, el esquema de la sociedad del consumo se encaminan hacia tecnologías de alta densidad de capital y poca mano de obra ya que los artículos suntuarios, superfluos y excedentarios tienen estos componentes. La creciente demanda de los mismos impone equipamientos, insumos y otros ingredientes importados, con lo que la inversión extranjera entra a jugar un importante papel decisivo y a lo que se suma con frecuencia la compra por capitales extranjeros, de empresas nacionales, las que, débiles en su estructura financiera, no pueden resistir la competencia y son adquiridas por poca moneda fuerte de valor internacional. Todo esto contribuirá a agravar el proceso de financiamiento y tarde o temprano se reflejará gravemente en la balanza de pagos.

Incluso partes significativas de las actividades de sustitución de importaciones están relacionadas con los bienes de la sociedad de consumo y con las materias primas e insumos para su fabricación. Como ejemplo piénsese la importante relación entre el acero y el automóvil.

Al mismo tiempo esta dependencia se acompañará de la presencia activa de las grandes corporaciones transnacionales dedicadas, como ya dije, a las necesidades creadas por la sociedad de consumo. En casi todos los países actúan bajo forma monopólica tanto en la oferta como en la compra, lo que les permite ganancias exorbitantes que se esfumarán hacia el exterior. Incorporadas a la estructura del comercio internacional, instrumentan políticas alternativas favorables a sus objetivos por medio de una extensa red de filiales concesionarias, sucursales, empresas prestanombre. Debido a su capacidad de decisión en los campos de la tecnología, financiero y político, suelen escapar a todo control del Estado, constituyéndose de este modo en un fuerte poder en el seno de la sociedad donde se establecen. No en vano, se ha planteado en la comunidad internacional, la necesidad de que sus actividades sean regladas por un código de conducta.

h) *Desorden financiero y económico-social*

La sociedad de consumo lleva inevitablemente a una inflación de carácter estructural, la misma en la que se debate desde hace dos décadas el desarrollo industrial.

El constante estímulo, indefinido e indiscriminado, a la compra de bienes excedentarios exige incrementar los salarios y demás ingresos de la población, ya que de otro modo el aparato productivo no podría funcionar ni autojustificarse. Esto, a su vez, da lugar a la escasez de los recursos naturales y financieros que satisfagan tal demanda; por consiguiente, se produce un alza continuada de los costos y de la inflación. Contribuyen a esto las empresas transnacionales y las grandes corporaciones, las que, manejando monopólicamente importantes y rentables sectores de la economía, imponen el continuo ascenso de sus precios, a pesar de la declamada productividad, automatización, tecnología de avanzada o de punta, etc., que teóricamente deberían producir según se afirma la baja de los costos.

Agréguense a lo dicho las cuotas de desestabilización y el funcionamiento del sistema internacional sobre la base del dólar estadounidense como moneda de reserva, hecho está que ha permitido que los Estados Unidos "empapelaran" el mundo entero para superar su propia crisis. Actuando como banco central de un país emisor, Estados Unidos consigue, desde hace muchos años, adquirir en el extranjero más bienes de los que es capaz de suministrar como contrapartida al resto del mundo y paga esas enormes diferencias con emisiones de dinero cuyo único respaldo es la confianza que en su moneda y en sus promesas depositaron los países de Occidente. A este aumento vertiginoso de las emisiones de dólares estadounidenses como medio de pago internacional, se han añadido las emisiones medios de pago de distinta naturaleza realizadas por el Fondo Monetario Internacional. Estas políticas añaden fuertes ingredientes a la inflación cada día más generalizada a medida que aumentan desmesuradamente los consumos de los países ricos. El gasto en bienes de consumo de todos los países industrializados, ha acarreado, pues, también, por esta vía, una explotación cada vez más intensa e irracional de los recursos naturales escasos, como señaló precedentemente. Todos estos factores conjugados determinan un tipo de inflación que va más allá de los fenómenos coyunturales de la economía ya se los analice por la vía de la demanda o de la oferta, de la eficiencia o de la organización, como resultan por lo demás microscópicas las soluciones que

pretenden superar la inflación por el camino de la reducción de los salarios o por una menor oferta de bienes o por la desocupación o por una mayor eficacia del aparato productivo. Esta inflación crónica y los remedios que se aplican con periódica alternancia muestran con claridad que este modelo no puede salir airoso en períodos más o menos medianos de tiempo y cómo no somete despreocupadamente a los pueblos a los vaivenes de la recesión y la inflación, o ambas a la vez, y al desempleo.

i) *La contaminación ecológica, biológica, moral y psíquica*

Cada vez se va tomando conciencia de las consecuencias negativas de la sociedad de consumo sobre el medio ambiente físico y espiritual.

“Mientras el horizonte del hombre se va así modificando, partiendo de las imágenes que para él seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, el hombre adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera.

*“Hacia estos aspectos nuevos es hacia donde tiene que volverse el cristiano para hacerse responsable, en unión con los demás hombres, de un destino en realidad ya común”*⁴.

El deterioro moral se exhibe en la crisis profunda del valor de la solidaridad del hombre contemporáneo, quien ha envidiado el éxito individual, la ganancia a cualquier precio, el desprecio por las instituciones reguladoras del derecho, la independencia de las normas éticas.

En una pastoral colectiva publicada en 1974 titulada “Responsabilidad en la prosperidad”, los obispos alemanes, refiriéndose a las estadísticas sobre la abundancia de los bienes materiales y de la gran propensión de los alemanes a consumirlos, señalan el gran precio de esta actitud: agotamiento físico e intelectual, *surmenage*, permanente tensión nerviosa, dependen-

4. Pablo VI, Carta Apostólica *Octogésima Adveniens*, N.º 21. El subrayado es del autor de este trabajo.

cia de los productos farmacéuticos, dificultad para divertirse a pesar del aumento del tiempo libre, agitación continua, ausencia de seguridad, soledad humana en medio de la sociedad” motivos todos que desembocan en muchísimos suicidios anuales y de otros tantos intentos frustrados”.

En dicha pastoral los obispos alemanes, condenan expresamente las consecuencias negativas del “principio de la eficacia”. En esta sociedad, dicen, “sólo se ponderan como valores la juventud, la salud, la belleza y el éxito. Los que no son capaces de mantener el ritmo vertiginoso de la vida moderna —ancianos, enfermos, agotados—, son marginados de la vida social. Es cierto que se han ampliado las libertades humanas, pero esto ha conducido a despreciar más fácilmente los derechos de los demás, y la mayoría de la población calla ante esta situación”.

El amor se da con cuentagotas, se cuantifica, se cambia o se tira en la misma forma que un vaso de plástico o una servilleta de papel. Como es lógico, el sexo pasa a ser endiosado y ya no es una condición de la pareja para su realización, sino que tiende a serlo todo y nada al mismo tiempo. Todo un arsenal de publicaciones, espectáculos, obras de toda naturaleza están al servicio permanente de su exaltación. Y pareciera que en ciertos ambientes ejecutivos no se puede ser un “modelo” de hombre sin este ingrediente de la mujer convertida en cosa de consumo, en integrante del “status” ¡A esto suele llamárselo “carta de las libertades morales”! La vocación amorosa de la pareja, que se construye a partir de una entrega recíproca en una verdadera comunidad y constituye el ser verdadero del matrimonio, naufraga ante esta avalancha.

Esta sociedad incapaz de ofrecer a través de la vida cotidiana especies para la dicha, la ensoñación y la fantasía pretende suplirlos con el creciente consumo de drogas y estupefacientes: lo único que hace es agravar la crisis del hombre. Ante este análisis cabe decir que la sociedad de consumo es más que una mancha de aceite sobre las multitudes. Es una tendencia realidad una actitud vital del hombre de nuestro tiempo frente a las cosas, la naturaleza y los valores. Es una nueva forma histórica más global y totalizante del mal uso de las riquezas; si éste alienaba a unos pocos, hoy la alieneación se extiende como una mancha de aceite sobre las multitudes. Es una tendencia central y opresiva de lo que Cristo calificó como mera añadidura⁵. *Es la sociedad de la añadidura hipostasiada*. El punto

5. “Buscad el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura” (San Mateo 6, 33 - San Lucas 12, 31).

más alto y aun único de sus valores son las cosas. Se convierte así en una estructura y un estilo de vida en pugna con una visión evangélica.

j) *Desintegración del sistema democrático*

A la desintegración de la familia se agrega la del sistema democrático en su doble dimensión de estilo de vida y estructura del poder.

Según ha sido definida por sus apologistas, la sociedad de consumo se presenta como la "revolución de las expectativas crecientes". Y va de suyo, como hemos visto, que por este camino se estimulan demandas imposibles de satisfacer para toda la población. Políticos, economistas, sindicalistas, empresarios, todos los dirigentes de la sociedad puján por ver quién de ellos ofrece cosas y más cosas, lo más rápido y eficazmente posible. Parecen no advertir que esto conduce a un modelo de vida que tiende a corromper las bases de sustentación de los regímenes verdaderamente populares.

Me parece evidente que no puede subsistir una democracia si debe satisfacer cualquier deseo o proyecto de los consumidores o productores o la multitud de caprichos y chiches en oferta permanente.

La democracia es la que más necesita de altas dosis de racionalidad. Esto significa que debe lograr la mayor igualdad posible en cuanto al acceso de todos los bienes básicos (alimentación, vivienda, educación, salud, esparcimientos, etc.) como condición no causa para la felicidad; sobre esta plataforma de base es posible asentar los valores, servicios y bienes promotores de la personalización y la solidaridad. La democracia se arriesga a morir si se une a un esquema socio-económico que incita a peticiones "infinitas" de la demanda de bienes suntuarios, superfluos, excedentarios o innecesarios. Determinar periódicamente cuáles son los bienes básicos que constituyen un acto de decisión política.

Un régimen totalitario puede prometer cualquier paraíso sobre la tierra sin graves riesgos ya que nadie puede cuestionarle si lo logra o no. Pero en los regímenes auténticamente representativos de la voluntad popular el incumplimiento de promesas y programas aunque se muestran palmariamente desproporcionados a las necesidades y posibilidades reales, pone en estado de desestabilización cotidiana a los gobiernos. El hedonismo materialista,

congénito a la sociedad de consumo, no posibilita contrariamente a lo que vienen sosteniendo algunos sobre la íntima relación entre aumento del ingreso per-cápita y mayor vigencia de la democracia, ningún sistema político que dependa de la voluntad expresa de los ciudadanos.

La publicidad dinamizadora de esta sociedad no enseña nunca los sacrificios y costos individuales y comunitarios que provoca una demanda insaciable. Todo lo contrario, la presenta como accesible a ricos y a pobres, los que algún día serán ricos.

La propia participación, tan cara al ideal democrático, termina por debilitarse, ya que los representantes del pueblo cualquiera sea su ubicación en la estructura del poder carecen de posibilidades de satisfacer las demandas de sus bases o representados en constante aumento y acaban en la demagogia, o en su desplazamiento por algún vendedor de ilusiones o por algún experto en el manejo del tema de las contradicciones del sistema.

La experiencia histórica enseña que es fácil entrar en la sociedad de consumo pero difícil salir, y no hay prueba de que ello haya sucedido hasta ahora. Sistemáticamente se rechazan los tímidos proyectos de reordenar el consumo y la producción en sus dimensiones cualitativas y cuantitativas, cualquiera sea su naturaleza. No cabe duda de que a medida que se avanza por el camino del modelo consumista se crea una estructura de capitales e intereses que no es simple revertir y cuyo cambio significa ingentes movilizaciones y transferencias de recursos de unos sectores a otros. Por otra parte, una redistribución muy fuerte e inmediata del consumo, de ser posible, traería como consecuencia una baja notable del ahorro, la desorientación en la inversión, la disminución en la producción general y presiones inflacionarias. Como a su vez el cambio implica una conversión interior, parece claro que una transformación tan honda sólo puede andar por etapas y con pasos severamente planeados.

Lo que debe quedar en claro es la urgencia de que la democracia advierta los riesgos que para ella significa la sociedad de consumo e imagine y ponga en práctica etapas intermedias de reconversión espiritual y económica; de lo contrario tarde o temprano lo harán los gobiernos denominados fuertes en nombre de la seguridad, la racionalidad, la eficiencia, la antidemagogia, con costos humanos y sociales imprevisibles.

k) Resistencia al cambio

Quienes se benefician con la sociedad de consumo y sus admiradores no advierten con facilidad la asfixia moral y física que los rodea, antes bien generan una considerable resistencia a toda clase de transformaciones en la escala de los valores y las estructuras vigentes, dando lugar a una especie de poder no estructurado, pero muy fuerte, que se extiende difusamente por toda la sociedad.

El hombre de la sociedad de consumo defenderá con tal celo sus bienes individuales que no estará dispuesto a sacrificar o reducir alguno de ellos para remediar el deterioro de los servicios y bienes comunitarios y la calidad de la vida.

No escapa a esta problemática la actitud de bloqueo de ciertos dirigentes políticos, sindicales y aun de los llamados intelectuales de "izquierda" que disfrutaban de niveles importantes de vida y consciente o inconscientemente adoptan posiciones de defensa del modelo consumista.

La mayoría de los que se benefician del esquema de la sociedad de consumo en razón de poder, por cualquier motivo, llegan a convencerse de que no existe ninguna posibilidad de otro modelo social y que cualquier propuesta de cambio resulta una utopía en el peor de los sentidos.

La explicación de esta resistencia me parece clara. Una propuesta de reconvertir la calidad y composición del consumo individual y colectivo y promover con mayor intensidad los bienes no económicos del desarrollo exige un cambio profundo de la conciencia individual y colectiva y una postura solidaria, y esto plantea un desafío personal insoslayable; cambiar las pautas de la vida cotidiana. Ante esto más fácil es proclamar la necesidad de "socializar" los bienes de los demás. El dilema es claro y no hay escapatoria posible.

1) El hombre de la sociedad del consumo

El hombre de la sociedad de consumo no se identifica por su ser, se afana en distinguirse por su tener, por sus posesiones, por sus cosas. Aun cuando podría argumentarse que la primacía del tener no es nueva en la historia y que sobre ella alertaron tanto la sabiduría helénica como la cristiana, lo cierto es que el "tener" se ha independizado hasta tal punto de la ética y del valor personal que ha logrado tal categoría y preponderancia co-

mo no tienen parangón en el pasado. Por ello, lo que aquí está en juego no es sólo un problema de política económica sino algo estructural y que afecta el consumo de los valores.

Este modelo ha dado lugar a un tipo de hombre egocéntrico, perturbado, que no tiene paz ni descanso en la carrera por la vida ostentosa. Carece de fines trascendentes o los traiciona en procura de bienes y servicios cada vez más sofisticados y caros, que acaban por cosificarlo a él mismo.

Una sociedad del crecimiento económico indefinido exige un hombre que sienta necesidad de trabajar sin límites para procurarse cada vez más objetos, puesto que si dejara de hacerlo, una vez logrado bienes básicos, o cierto grado de satisfacción, esta estructura enfrentaría complejos desafíos que no sabría cómo resolver.

Es un hombre que deja de ser dueño y señor de las cosas para convertirse en su esclavo y su víctima propiciatoria. Cree haber dominado la naturaleza y se somete sin condiciones a esta otra naturaleza artificial, la de los "chiches".

Saturado por la avidez del tener, se despreocupa de la vida comunitaria, que es política y riesgo, de la ética que es su dimensión humana, de lo trascendente, que es compromiso real con el otro, con el prójimo.

Un hombre así se vuelve incapaz de dialogar con los hijos y realizar una auténtica vida familiar. No sólo no sabe reservarse algo de tiempo para ello, sino que cae en la vana ilusión de reemplazar el afecto personal por la dación de cosas, de sustituir el diálogo personal por maestros o profesores distinguidos, de cambiar la cita cotidiana familiar por el club o el paseo esporádico de fin de semana.

Algún día —ojalá no sea demasiado tarde— aprenderemos a apreciar las relaciones íntimas entre la sociedad de consumo y la desintegración de las instituciones, entre otras de la familiar. Para ello es necesario comprender que la proclama del ser-más implica un desafío personal y comunitario: exponer lúcidamente las limitaciones y los renunciamentos inevitables e imprescindibles antes de que ellos nos sean impuestos irracionalmente por los acontecimientos que ya nos están amenazando.

Esta propuesta prefigura y exige un hombre solidario, creativo, que conciba la vida como algo sagrado que es preciso hacer florecer día a día, que sea promotor de la justicia social, y que tenga por meta la civilización del amor.

2. Alternativa posible

En razón de la índole de este trabajo y de su destino sólo expondré las grandes líneas económico-sociales de una posible respuesta al desafío de la sociedad de consumo dejando a los expertos las alternativas más particulares y concretas que puedan corresponder a distintas situaciones o realidades históricas. En cuanto digo doy por supuesto todo lo ya manifestado sobre la exigencia de una paralela conversión interior del hombre y la sociedad y recordando que el mercado o la competencia por sus propios mecanismos no sólo son incapaces de corregir esta estructura sino que tienden a acentuarla.

a) *El derecho al consumo básico*

Aparece como prioritario y subyacente a toda formulación de un nuevo modelo o proyecto de sociedad. Además de su condición de básico, debe también servir de plataforma para acrecentar, a partir de él los bienes y servicios no económicos del desarrollo y los equipamientos comunitarios que afirman la calidad de la vida y la personalización.

Entre los bienes básicos computamos la alimentación, vivienda, educación, salud y esparcimientos. Por supuesto, esta canasta no es estática sino dinámica y depende como ya dije de decisiones políticas comunitarias.

Entre los bienes no económicos del desarrollo se podrían añadir, a título de ejemplo, el acceso a la cultura y diversas manifestaciones del arte; la participación rica y variada; la seguridad frente a los riesgos que generan los cambios económico-sociales, la desintegración familiar, la ancianidad, la niñez y los que son consecuencia de la violencia indiscriminada; ciudades armoniosas; el goce de la naturaleza; el deporte; los entretenimientos; el acceso al tiempo libre creador, a todo lo que tenga una impronta de creatividad personal o comunitaria y a la terminación de los productos elaborados en las fábricas; el acceso a una información veraz y a la comunicación; el acceso a la vida religiosa, a las actividades espirituales desinteresadas y a la aventura del pensamiento. Podría añadir con Fromm en su libro *La revolución de la esperanza*: aspiramos a una nueva sociedad en la que "la ropa sería comprada por su utilidad; los alimentos se requerirían en base a su valor nutritivo; los automóviles quedarían reducidos a lo esencial y permanecerían con sus propietarios 10 a 15 años de vida útil; las casas serían construidas

por sus cualidades habitacionales y no en relación con el valor del terreno", etc.

En el campo de la política económica, se trata de crear una tensión entre la distribución y la acumulación, entre la composición del consumo básico y el excedentario buscando un nuevo equilibrio o modificando gradualmente las actuales pautas del consumo. Habría pues que concentrar las inversiones volcándolas hacia el sector básico y los equipamientos comunitarios, pero de tal manera que la presión no sea demasiado excesiva sobre lo que hoy todavía se considera importante y siga existiendo una capacidad de elección, una elección, empero, independizada en buena medida de la publicidad comercial y lo suficientemente dinámica como para motorizar todo el espectro económico y la iniciativa privada.

Este modelo podría llevar a transformar la función que hoy cumple el sector llamado desarrollado o moderno dentro de cada país, orientándolo con preferencia hacia la producción de bienes de capital, intermedios y de exportación y dejando para otras zonas y para la industria mediana la de los productos básicos; sin embargo no parece indispensable que ocurra así.

Desde mi punto de vista aun cuando no descarto otras posibles soluciones, el modelo presupone sectores diferenciados de la economía para los bienes básicos y para el resto. Estimo además, como necesario restringir la producción de los bienes excedentarios y de los servicios no indispensables, con el fin de mantener la tasa de ahorro en niveles compatibles con el crecimiento nacional. A su vez este requiere una nueva planificación que deberá ser flexible, estimulando lo más posible la espontaneidad y creatividad como parte del desarrollo humano.

Para el sector de los bienes básicos, el plan podría ser concertado entre consumidores, productores y Estado asegurando cantidades, calidad, inversiones y ganancia. El esfuerzo del planeamiento resulta indispensable para este sector y sus conclusiones después de la concertación, se convierten en imperativo para todos los participantes.

Se crearía pues, un sistema dual de precios según los productos pero no para las empresas, ya que algunas de ellas podrían tener o producir otros bienes en sectores no básicos.

En el sector que corresponde a los bienes básicos, con planeación concertada e imperativa, las ganancias serán reducidas pero seguras. En los restantes productos y servicios la planeación será indicativa, regirán precios libres y sometidos al mercado, con aptitud para la captación de capitales destinados a la

producción de lo excedentario o a los equipamientos comunitarios; aquí las ganancias podrían llegar a ser muy superiores pero más riesgosas.

El mercado o la competencia imperfecta podrá continuar siendo el instrumento para flujos importantes de la economía.

b) *Bienes y servicios excedentarios*

En este modelo resulta indispensable limitar los gastos superfluos innecesarios, opulentos mediante una adecuada planificación o un fuerte encarecimiento que represente muchas horas de trabajo adicional para comprarlos y que por consiguiente, signifique para la mayoría una substracción de estímulos para hacerlo. Esto se podrá realizar habida cuenta de que en una sociedad de esta naturaleza habrá mejorado notablemente no sólo la previsión de los bienes básicos sino la de todos los servicios comunitarios.

La limitación de las inversiones en bienes excedentarios permitirá asimismo acelerar la acumulación de capitales reproductivos, los procesos de industrialización en los llamados sectores estratégicos, tecnificar el agro y mejorar los equipamientos colectivos, lograr mayor absorción genuina de fuerza laboral, por ende, el fortalecimiento del sistema democrático.

No hay duda de que si el crecimiento económico está más balanceado se usarán menos recursos naturales y se estará en mejores condiciones de enfrentar la inflación, ya que además no será necesario incentivar en la medida actual la política salarial puesto que se ponen a disposición del trabajador bienes y servicios baratos o gratuitos.

Y esto sería posible por cuanto si no se produjera el exceso de demanda como consecuencia de la producción y compra de los productos excedentarios, superfluos, opulentos, innecesarios, la productividad global de la economía podría ser mayor y por consiguiente la reducción de sus precios.

En una sociedad de esta naturaleza se ganará mucho terreno en la calidad de la vida y en el tiempo libre, pero el hombre deberá estar preparado para saber usarlos a su medida; de otro modo aparece el horizonte del tedio y el aburrimiento con sus graves consecuencias.

Un severo ordenamiento de la publicidad comercial, la creación de mercados de concentración estatales para los productos alimenticios perecederos, instrumentos para quebrar los monopolios de comercialización y del manejo discrecional de la

tecnología se imponen como exigencias de un modelo alternativo, lo que implica la presencia activa del Estado que retiene los sectores claves de la economía y tiene una activa participación mediante un planeamiento abierto y racional.

Un proyecto de esta naturaleza permitirá transitar por un nuevo acomodamiento humano de la economía sin necesidad de trastornos considerables ni violencias en las personas y las instituciones.

Un nuevo modelo de sociedad estaría en mejores condiciones tanto para adaptar a sus necesidades objetivas los adelantos de la tecnología como para dar lugar a la creatividad nacional o regional.

c) *El sentido de las opciones*

La elección del presente, seguirá empeñando el futuro. En qué sociedad queremos vivir nosotros y quienes nos sucedan, constituye un interrogante crucial.

¿Qué producir? ¿Qué consumir? ¿Aviones supersónicos o escuelas y hospitales? ¿Red ferroviaria a distintos niveles, eficiente y barata, o inacabables modelos de automóviles y aparatos? ¿Casas veraniegas, suntuosas que se usan muy poco o alojamiento permanente para todas las familias, y albergues para la juventud y la ancianidad? ¿Ciudades desquiciadas y caóticas o armoniosas, bellas y a la medida del hombre? ¿El deterioro de la naturaleza y el medio ambiente o un crecimiento con bajos costos ecológicos? ¿Tiempo libre y turismo para la cosificación, para el aburrimiento o para la recreación auténtica, la creatividad y el descubrimiento del universo y la naturaleza? ¿Televisión en colores o equipos de comunicación para todas las poblaciones? Las opciones entre los bienes básicos y servicios comunitarios y lo superfluo y lo excedentario o cuya necesidad no aparece como perentoria podrían continuar en una larga lista; a veces ni siquiera se trata de verdaderas opciones totales sino de la proporción en que los bienes deberían entrar en la composición del consumo, la producción y la distribución.

Creo necesario repetirlo una vez más. Debajo de estas opciones subyacen alternativas más profundas que atañen al universo de los valores y de la cultura. A una sociedad que practica el culto del éxito individual, de las cosas, del sexo; que privilegia la tecnocracia y el "status", hay que superarla mediante otros valores y estructuras que afirman la primacía de

lo espiritual, de los objetivos no económicos del desarrollo, de la solidaridad y de la justicia social. Así, y sólo así, las estructuras se corresponderán con los problemas y necesidades del hombre, y la añadidura volverá a ser lo que debe ser, añadidura, por más importante que sea.

En definitiva, se puede afirmar que el consumo indiscriminado o el crecimiento económico indefinido no son una consecuencia fatal de la expansión o del desarrollo económico sino de una determinada estructura de la sociedad que hace de ello su savia y substancia. Puede y debe haber un crecimiento económico, pero debe apuntar a otra jerarquía de bienes y servicios y ser capaz de conformar una nueva sociedad.

Por consiguiente, cabe concluir que si bien el crecimiento económico es un imperativo no reviste el carácter ni de incondicional ni de indiscriminado ni de absoluto.

II. EL DESAFIO DE LA CIVILIZACION URBANA

1. La ciudad del presente

Como ya hemos visto, la sociedad de consumo constituye un estilo de vida, un modelo de sociedad y por ello se convierte en un sistema integrado que afecta toda la problemática del hombre dentro de un universo cultural cuyos parámetros se reducen a la tecnología. En este esquema el espacio juega un papel protagónico y en su manipulación se genera en un poder que se extiende a toda la sociedad.

No podría concebirse ni realizarse la sociedad de consumo sin un gran espacio lo más lleno posible que le sirva de mercado y asiento de sus operaciones. La ciudad contemporánea le brinda lugar, medios de comunicación y transporte, innumerables servicios, personal apto; en una palabra toda su textura social, sin la cual ni existiría ni se desarrollaría y ella misma se convierte en una unidad de consumo al servicio primordial de la producción económica y en desmedro de sus fines más excelsos, que pasan a ser secundarios e instrumentales. Pero, nos guste o no, la ciudad urbana es hoy día una mediación indispensable entre los hombres y las cosas, para bien o para mal.

La tierra urbana, que tenía una importancia relativa en el pasado, pasa a ser objeto privilegiado de la producción económica: es una mercancía. Casi todas las llamadas políticas de urbanización han sido, antes que nada, ocasión para abrir los caminos a capitales ávidos de negocios seguros, rentables y generalmente fáciles de operar. Otras veces, la tierra tiene una función compensatoria ante fallas en los negocios en otros sectores o, simplemente de reserva con sentido especulativo esperando la valorización del tiempo y de la acción comunitaria.

En el pasado, con los vicios y defectos propios de la época, la ciudad fue un lugar de encuentro, de relaciones personales y directas, de ritmos de vida no controlados por el reloj. Se podría decir que la misma se hallaba en un pedazo de la naturaleza, era un pedazo de ella labrado con cariño y paciencia, aún cuando la encerraran murallas y ciudadelas. Las normas de la vida cotidiana poseían la estabilidad característica de las creencias de la civilización agraria: la inmutabilidad de la naturaleza y su poder sobre los designios humanos, el sometimiento a los ciclos naturales, la permanencia de todo un sistema cerrado de valores heredados, vividos estrechamente por grupos de dimensiones reducidas si se los compara con los actuales; casi un continuum de *vecindario* a lo largo de callejuelas estrechas alrededor de la plaza, el templo y los palacios oficiales. El mercado fue poco significativo aun en las llamadas ciudades mercados.

La ciudad actual se caracteriza por el gigantismo, la monumentalidad, la simultaneidad, el anonimato y la movilidad. Una multitud se aglomera en sus centros y se dispersa en su entorno. La centralidad —la necesidad de un centro— es su nota de identidad. El tiempo cronometrado marca los compases de un ritmo vertiginoso. El mercado no tiene pausas ni de día ni de noche puesto que la ciudad nunca cierra sus puertas. No sólo se ha independizado de la naturaleza sino que la ha sometido en alguna forma a sus planes de lucro, a su poder devastador y a sus caprichos en nombre de los “sagrados” intereses de los negocios inmobiliarios, industriales, comerciales o para el ocio. En medio de las multitudes, la gente tiene escasas relaciones personales; los contactos espontáneos y naturales se vuelven difíciles y la participación solidaria no sólo no se busca sino que tampoco tiene canales e incentivos apropiados.

El crecimiento de la ciudad moderna avanza a escala planetaria alimentada por la sociedad de consumo y la cultura tecnológica y alcanza dimensiones que no reconocen fronteras ni culturas locales. Toynbee anuncia el futuro de la ciudad que él denomina *acumenópolis*, la ciudad mundo.

Todo lo que constituyó la ciudad en sí misma, como obra humana y con frecuencia de arte, como proyecto, de una comunidad en la búsqueda de su propia identificación, tiende a desaparecer ante el avance del consumo masificado, ante un proceso de urbanización que se expande progresivamente para degradarlos, con harta frecuencia, a las zonas rurales, a los lugares del turismo o del ocio y hasta al corazón mismo de las reservas naturales, llámense éstas bosque, playa, montaña, parque⁶.

“La gran aglomeración oculta al hombre su verdadera realidad de ser carnal y social. Destruye todo sentido del simbolismo sustituyendo el lenguaje de la determinación al de la comunicación. La gran ciudad provoca la soledad en forma dramática. Se alojan los enfermos y los ancianos en lugares encerrados, en los que la relación con el personal sanitario es puramente técnica; los niños se educan en escuelas en las que no hay comunicación con los maestros. La cárcel se vuelve universo concentracionario. Las neurosis y las psicosis se desarrollan en forma alarmante, así como la delincuencia. Se busca evasión en la droga. La muerte se vuelve fenómeno extraño: no se integra en la existencia con la dialéctica de la vida. El silencio pierde todo sentido y se hace imposible por falta de espacios propios. En estas condiciones, todo el sistema simbólico de la existencia se destruye: la fe cristiana no encuentra un terreno apropiado en que pueda insertarse”⁷.

Los gobiernos tienden a convertir a sus principales ciudades, especialmente su capital, el conglomerado humano por excelencia en muchos países, en un espejo en que se reflejen, para los nativos del interior y los extranjeros de paso, el poderío y la grandeza nacional. La inversión pública urbana procura adornarles lo mejor posible, se estimulan edificios para el asombro, avenidas en que circulan gigantescas procesiones de automotores y se exhiben con orgullo las abultadas cifras de la población. Ellas mismas se transforman en un monumento donde se escribe la historia por donde transitan el consumo, la cultura tecnológica y otras manifestaciones de la vida colectiva.

A través de los medios de comunicación el hombre recibe en forma instantánea los sucesos que ocurren en cualquier latitud del planeta, algo así como si toda la humanidad nos inva-

6. En el espacio podemos divisar varias dimensiones: la ciudad propiamente dicha, la zona rural, los lugares dedicados al esparcimiento y la naturaleza virgen o no explotada.

7. Pierre Bigó, Documento de trabajo presentado en el Seminario Ilades-Celam, julio de 1976, Santiago de Chile.

diera a cada uno de nosotros, como si todos los espacios fueran uno solo. Pero toda esta suma ingente de información e imágenes se reciben pasivamente, sin posibilidad de diálogo, de internalización creadora; frente a la reflexión necesaria, la información se precipita como una lluvia muy intensa que se desliza sobre la tierra sin penetrarla. La simultaneidad urbana parece conspirar contra la integración de la persona y la comunidad. Este es un tema trascendental pero escapa a los límites de este trabajo.

La movilidad y el anonimato se presentan en la ciudad actual en una radical ambigüedad. Podría decirse que la movilidad está básicamente ligada al desarrollo económico y al cambio social y a las posibilidades de intercambios fecundos entre los hombres que de ellos deriven; pero, al mismo tiempo, el permanente traslado de la gente de un lugar a otro plantea agudos problemas en cuanto a la posibilidad de organizar la ciudad desde sus bases, es decir, con la participación popular. Sin una mínima estabilidad de los pobladores, ¿cómo se la organiza y se la hace eficiente?

Lo mismo sucede con el anonimato. A algunos pocos o a muchos —sospecho que a muchos— el anonimato les parece una condición que salvaguarda el ámbito de lo privado ante las crecientes invasiones a que se ve sometido este valor de la vida humana. Pero, al mismo tiempo, la persona se insensibiliza frente a los demás, debilita la ya débil relación con el prójimo, escapa a la participación y huye de los compromisos comunitarios.

En la ciudad moderna, el tránsito se vuelve infernal; el ruido en todos los niveles a toda hora, disminuye las posibilidades del descanso. La luz natural desaparece detrás de las fachadas de muchos edificios o se apaga entre calles amuralladas por altísimas fachadas; el abandono edilicio pone notas de desencanto. La crisis de la infraestructura, servicios y equipamientos afecta por insuficiencia u obsolescencia servicios elementales como la provisión de agua, la evacuación de residuos, el suministro de gas, la electricidad, la asistencia sanitaria, las comunicaciones, etc., generando problemas psíquicos de tremenda importancia para la vida comunitaria.

A medida que avanza la urbanización, la primera víctima es la naturaleza, que es mutilada o destrozada siguiendo la política de traficar con el espacio o el suelo como un simple valor de intercambio. El paisaje se esteriliza, el aire se enrarece, el agua pierde su sabor. Bajo la “política” de agrandar la urbe a cualquier precio, los espacios verdes aptos para el desarrollo

de la existencia humana se tornan cada vez más escasos. ¡Una de las paradojas de esta sociedad jactanciosa de su autosuficiencia!

Al desorden urbano contribuyen las industrias que se van instalando al azar de acuerdo con sus conveniencias o intereses; generalmente se ubican sin responder a ningún planteamiento público. Como secuela se producen la concentración y mezcla de viviendas y fábricas, con ruidos que llegan hasta el dormitorio y olores y gases que penetran en las casas.

Los equipamientos colectivos, complejos administrativos, estaciones de transporte, mercados, ferias, hospitales y centros de atención del público exhiben un estado de abandono que entorpecen la organización racional de la ciudad. La producción, el transporte y la comercialización de los alimentos primarios dejan mucho que desear.

El desafío de la civilización urbana se hace cada vez más difícil y extendido⁸.

En 1975, en los países en "vías de desarrollo" había cerca de 100 ciudades con más de 1.000.000 de habitantes y se calcula que para el año 2000 existirán 300 de nivel semejante. No debemos, además, olvidar las que existen en el resto del mundo con cifras similares y aún superiores a los varios millones.

Herman Kahn, destacado por sus trabajos de futurología, señala en uno de sus libros, que es muy probable que entre el 80 y el 90% de la población del mundo de los países industriales habitará en ciudades hacia fines del siglo. Y anticipa que habrá ciudades monstruosas o megápolis con 80 millones de personas.

En los países de América Latina, el problema se agrava aún más ya que el crecimiento industrial produce la aceleración de la urbanización y sus aglomerados mientras una buena parte del territorio permanece siendo desierto o espacios vacíos.

a) *La explosión demográfica y la especulación de la tierra*

Uno de los principales factores desencadenantes de la urbanización acelerada es el explosivo crecimiento de la población

8. "Un fenómeno de gran importancia atrae nuestra atención, tanto en los países industrializados como en las naciones en vías de desarrollo: la urbanización. Tras un largo período de siglos, la civilización agraria se está debilitando. Por otra parte, no se presta suficiente atención al acomodamiento y mejora de la vida de la gente rural, cuya condición económica inferior, y hasta miserable a veces, provoca el éxodo hacia los tristes amontonamientos

mundial y su concentración en grandes ciudades, fruto, esto último en algunos lugares de la disminución de la tierra cultivable o de la menos exigencia de mano de obra por el avance de la mecanización; en otros casos, de la carencia de oportunidades para vivir decorosamente en las áreas rurales. Muchos se lanzan a probar fortuna en las grandes urbes con la esperanza de hallar por lo menos empleo y alguna vivienda, un mínimo de asistencia sanitaria, mejor educación para los hijos y entretenimientos cotidianos al alcance de la mano, los medios de comunicación y de transporte masivo agregan no pocos estímulos, que antes no existían, mediante la información y los medios de traslado.

Desgraciadamente la ciudad no está preparada para recibir con decoro a estas masas provenientes del éxodo rural, las que se agregan al aumento vegetativo de la población local y termi-

de los suburbios, donde no le espera ni empleo ni alojamiento. El surgir de la civilización urbana que acompaña el incremento de la civilización industrial no es, en realidad un verdadero desafío lanzado a la sabiduría del hombre, a su capacidad de organización, a su imaginación prospectiva? En el seno de la sociedad industrial, la urbanización trastorna los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, el marco mismo de la comunidad cristiana. El hombre experimenta una nueva soledad, no ya cara a una naturaleza hostil que le ha costado siglos dominar, sino en medio de una muchedumbre anónima que le rodea y dentro de la cual se siente como extraño. Etapa sin duda irreversible en el desarrollo de las sociedades humanas, la urbanización plantea al hombre difíciles problemas: cómo frenar su crecimiento, regular su organización, suscitar el entusiasmo ciudadano por el bien de todos. En este crecimiento desordenado nacen nuevos proletarios en el centro de las ciudades que los ricos a veces abandonan; acampan en los suburbios, cinturón de miseria que llega a asediar; mediante una protesta silenciosa aún, todo el lujo demasiado estridente de las ciudades del consumo y el despilfarro. En lugar de favorecer el encuentro fraternal y la ayuda mutua, la ciudad desarrolla las discriminaciones y también la indiferencia; se presta a nuevas formas de explotación y de dominio, de los que algunos, especulando con las necesidades de los demás, sacan ganancias inadmisibles. Detrás de las fachadas se esconden muchas miserias, ignoradas aun por los vecinos más cercanos; otras aparecen allí donde la dignidad del hombre zozobra: delincuencia, criminalidad, droga, erotismo. Construir la ciudad, lugar de la existencia de los hombres y sus extensas comunidades, crear nuevos modos de proximidad y de relaciones, percibir una aplicación original de la justicia social, tomar a cargo este futuro colectivo que se anuncia difícil, es una tarea en la cual deben participar los cristianos. A estos hombres amontonados en la promiscuidad urbana que se hace intolerable, hay que darles un mensaje de esperanza por medio de una fraternidad vivida y de la justicia concreta. Los cristianos, conscientes de esta *responsabilidad nueva* (subrayado del autor del trabajo), no deben perder el ánimo en la inmensidad amorfa de la ciudad, sino que deben acordarse de Jonás, quien por mucho tiempo recorre Nínive, la gran ciudad, para anunciar en ella la Buena Nueva de la misericordia divina, sostenido en su debilidad por la sola fuerza de la palabra de Dios Todopoderosa. En la Biblia, la ciudad es frecuentemente, en efecto, el lugar del pecado y del orgullo, orgullo del hombre que se siente suficientemente seguro para construir su vida sin Dios y también para afirmar su poder contra él. Pero existe también Jerusalén, la Ciudad Santa, el lugar del encuentro con Dios, la promesa de la ciudad que viene de lo alto" (Pablo VI, Carta Apostólica *Octogésima Adveniens*, N.º 8, 10 y 12).

nan por lo común parasitando en las variadas formas de la marginación.

El uso abusivo de la tenencia de la tierra y su manipuleo privado como fuente de exorbitantes ganancias, sin sujeción a ninguna planificación seria, al solo compás e impulso del "desarrollo" espontáneo, constituyen el problema clave del caos urbano. Y no son pocas las veces en que esta especulación de la tierra es fruto de informaciones anticipadas sobre su valoración como resultado de obras del poder público.

La ausencia, en muchos países, de leyes que regulen la utilización del suelo con planes ordenadores de espacio sigue contribuyendo en grado sumo al negocio sin piedad de la tierra urbana y atentando contra los derechos de una ciudad humanista. La ciudad se expande y desparrama en sus villas de emergencia de latas, cartón o cualquier otro material precario. Este caótico y descomunal crecimiento horizontal plantea el problema de extender los servicios a grandes distancias, exigencias que no suele encontrar respuestas inmediatas y racionales porque los costos para satisfacerla suben tanto que la hacienda pública carece de las posibilidades de encararlos.

Para lograr este insensato crecimiento, se entuban los arroyos en vez de limpiarlos, se abaten los árboles, se aniquila el paisaje, se contamina el ambiente; la publicidad se encarga de justificar las medidas contribuyendo a esta tarea deshumanizadora.

En casi todos los países, la vivienda constituye un dramático problema no sólo por la dimensión de sus déficit, sino también por el estado y calidad de las existentes. A la necesidad de nuevas viviendas se suman, por cantidades incontables, alojamientos precarios, insalubres, inhumanos, que poco ayudan a la estabilidad de la familia, al desarrollo personal, al equilibrio comunitario. Y no se piense solamente en las villas de emergencia o en los barrios marginados, porque también en ciertos sectores residenciales proliferan "villas de emergencia de cemento armado" que prueban hasta qué grado la especulación extiende su malsana influencia, con sus minúsculos espacios, la poca o nula funcionalidad de sus ambientes y la carencia de luz natural durante todo el día.

Todo el entorno de la ciudad, que debería servir para la recreación y múltiples posibilidades del descanso y goce natural, va siendo ocupado irracionalmente por industrias y alojamientos.

En estas circunstancias el posible tiempo libre para el ocio o la creatividad tiende a esfumarse ya que un espacio desorde-

nado alarga la duración de los viajes cotidianos y la deficiencias del transporte produce cansancio físico y psicológico; los trámites administrativos sometidos al papeleo y a la máquina burocrática aportan sus cuotas adicionales de males.

Como se envilece y se desorganiza la ciudad industrial así también sufre la ciudad del turismo. La "industria" del turismo se ha convertido en una de las más importantes actividades económicas de nuestro tiempo. La integran la construcción de viviendas, los hoteles, el transporte, el comercio y muchas otras esferas. Por obra suya la urbanización improvisada y caótica, con todas sus consecuencias, se extiende a lugares alejados de los grandes centros tradicionales o de los nuevos. Además, los nativos o habitantes de estos espacios para el ocio reciben alegremente cualquier tipo de urbanización con tal que contribuya a ingresar mayores recursos financieros, aun cuando ello implique la desaparición de los estilos y costumbres lugareños, esas expresiones típicas de las culturas locales, y se arrasa sin contemplaciones la armonía del paisaje, la visual de los bosques, el entretenimiento de los accidentes naturales, se contamine el medio ambiente y se entre a vivir con ritmos desordenados. Y la ciudad del turismo sometida al vendaval de la urbanización-especulación, resulta con frecuencia fuente de degradación más que oportunidad de humanización.

El advenimiento de la sociedad de consumo con su ideal del crecimiento económico indefinido y su cultura tecnológica ha irrumpido violentamente tanto en las urbes históricas como en las ciudades nuevas con tal virulencia que el caos—como dice la "*Carta de Atenas*"— ha entrado en las ciudades. Pero sucede que muy pocos han tomado conciencia de este fenómeno tan decisivo para la felicidad humana.

La crisis urbana es muy grave ya que incide sobre el hombre y la comunidad en todo su ser y en todos sus problemas. Es una mediación obligada y nadie puede escapar de su espacio: nace, vive y muere en él.

b) *El desafío de la civilización urbana*

Sería absurdo pretender el retorno a la civilización agraria: está muerta en muchos lugares de la tierra y en otros agoniza irremediadamente, pues resulta inadecuada ante las complejas exigencias de las grandes multitudes y del hombre contemporáneo. Sería una fantasía evasiva sin posibilidades concre-

tas para casi todos los seres humanos. *Por ello uno de los grandes desafíos de esta era, quizás el más complejo, es lograr que la ciudad y su entorno brinden al hombre plenitud, felicidad y posibilidad de contemplar lo divino.* Pero esto tampoco significa proponer una distinción artificial entre el campo y la ciudad; ambos deben integrarse en muchos sentidos si queremos que el hombre pueda volver a encontrarse con lo verdaderamente humano.

Es preciso volver a revalorizar la ciudad actual en lo que ella tiene de positivo y de oportuno para el desarrollo humano, aun cuando muchas veces se vea hoy obstaculizada por la desorganización, la avaricia, la ignorancia y la ineficiencia.

Las ciudades nacieron de las instituciones humanizantes de la civilización, en ellas transcurrió gran parte de la historia del hombre y fueron su tarea y su obra por excelencia. Sus funciones son ricas y variadas y para percibir su significación irremplazable basta imaginar lo que sucedería si se perdiera no sólo su producción económica sino cualquiera de sus servicios.

Lugar de mansiones lujosas y villas de emergencia, promotora de la ciencia y la tecnología, generadora de delincuencia y enfermedades, estímulo del desarrollo económico y social y sitio de abandono y de miseria, factor de actos heroicos de virtud y de la explotación inhumana, generadora de obras generosas y de avaricia y especulación: todo esto es la ciudad. Y sin embargo, más allá de ello o a pesar de ello, el saldo de la civilización urbana resulta positivo. La ciudad actual exhibe con orgullo la difusión de la prensa escrita, la radio, la televisión, el cine, el teatro, las salas para música y conferencias; las múltiples manifestaciones del arte, la ciencia y la tecnología; la vasta red educacional en sus diversos niveles; los numerosos templos religiosos, los centros culturales, los clubes sociales y deportivos; la multitud de sus almacenes, tiendas, confiterías, casa de comida, comercios y fábricas; la estructura de su asistencia médica en innumerables clínicas, hospitales y servicios especializados; los parques y jardines y toda la compleja estructura de sus bienes y servicios. En la ciudad la ciencia, el arte, la vida espiritual y religiosa y la tecnología buscan afanosamente el bienestar humano. ¡Cuánto bien podría hacer la ciudad si no la dominara la avaricia, la improvisación y el abandono!

La ciudad con sus gigantescos centros administrativos y de consumo se desparrama en los suburbios, en los límites cercanos o confusos del campo, en las zonas periféricas de los grandes conjuntos habitacionales y en los barrios marginados cons-

tituyéndose una fuente enorme de poder político, económico y social. Y de este modo no sólo brinda réditos cuantiosos al poder, sino también la capacidad para segregar a los grupos que caen mal; además su diversificada estructura de servicios, que emplea una creciente mano de obra y de personal administrativo, genera una fuente adicional y nada despreciable del mismo con la tendencia inevitable que exhiben los gobiernos al gigantismo y la monumentalidad, no es difícil imaginar cuál será el poder de la ciudad del futuro.

Como se ve, el espacio no es un hecho neutro o pasivo, como pretende cierta tecno-burocracia. No sólo se vuelve cada vez más apetecible para la especulación y oneroso por su creciente escasez, sino que, por su naturaleza, puede frenar o alentar iniciativas, aumentar la angustia colectiva o proporcionar ratos de dicha, estimular la productividad o reducirla, ayudar a humanizar o a pervertir al hombre. Mientras sólo una minoría tenga la posibilidad de elegir barrios tranquilos, soleados, plenos de valor natural, buenos espacios verdes donde compensar las tensiones urbanas; mientras sólo unos pocos puedan acceder a los escasos lugares preparados para gozar los fines de semana y las vacaciones; mientras sean privilegio de algunos los transportes cómodos y rápidos, los medios de comunicación, la cultura abundante, la vida comercial atrayente, los variados bienes y servicios: la ciudad seguirá sometida a tensiones que no sólo no conseguirá superar o integrar, sino que aumentarán en grado sumo; un malestar permanente acosará al ciudadano día y noche. La ciudad representará para él una alineación, en lugar de ser una oportunidad para su personalización.

Las tensiones urbanas aparecen frecuentemente en la superficie como manifestaciones de trastornos psicológicos que se trasladan al plano político y social. Tensiones entre los que aspiran a que la tierra urbana cumpla su función humanizadora y los que continúan traficando con ella como simple mercancía; entre las necesidades de los centros y las periferias; entre la prepotencia de los pequeños y grandes años de la ciudad y el ciudadano impotente frente a las transgresiones más elementales de la vida comunitaria; entre los que son arrojados de lo urbano con cierta centralidad y empujados hacia los espacios vacíos, lejos del trabajo, los esparcimientos y la educación para los hijos y los funcionarios que manejan a su antojo esas políticas segregativas; entre las exigencias de una planificación concertada y los intereses creados en torno a una desorganización premeditada. Se podrían agregar otras muchas tensiones de observación diaria.

Las tensiones se agudizan por la atomización y los enfrentamientos de los poderes administrativos: entre el comunal y el provincial, estatal y el nacional, cada uno de ellos con sus correspondientes empresas afectas a los servicios o la producción de bienes. Por lo común no hay unidad de decisión. Se supone que unas cuantas disposiciones sobre zonificación, arquitectónicas o de regulación del tránsito resuelven los mayores problemas cuando en realidad no se está haciendo otra cosa que aplicarle analgésicos a un enfermo grave. La organización humana de la ciudad no puede ni debe dejarse al azar, ni es conveniente reducirla a un diseño alojamiento-industria, ni dejar que comerciantes, empresas del Estado o servicios públicos hagan lo que crean conveniente según sus particulares puntos de vista o sus intereses sectoriales.

Si toda la estructura de la ciudad y su entorno se proyecta sabiamente deteniendo la especulación de la tierra, organizando en forma equilibrada y eficiente la compleja y extensa red de sus servicios, ordenando sus vías de comunicación y de circulación, promoviendo complejos habitacionales conformes con la dignidad humana, cuidando celosamente el medio ambiente físico y moral, alternando el mercado con la fiesta y constituyendo un espacio para el encuentro fraternal, base de una participación responsable y creativa y fuente de valores espirituales, la ciudad será un cimiento estabilizador que atenuará o corregirá los profundos desórdenes de nuestro tiempo. Si en cambio, sigue con su programa materialista del poder tecnocrático la primacía del lucro, el desprecio por los valores personales y comunitarios; el desorden y la ineficiencia, es decir, si persiste en ser simplemente un mercado y el escaparate vistoso de la sociedad de consumo, no hará otra cosa que agravar la crisis social.

2. Alternativas posibles

La modelación y elaboración del espacio en todas sus dimensiones deben responder a un proyecto de sociedad global nuevo. Deben dar nacimiento a un espacio comunitario construido o reconstruido a partir de una decisión política y una concepción del hombre urbano. Si el hombre en que pensamos profesa la primacía del espíritu y, subordinando lo económico y tecnológico a una nueva racionalidad, es un ser solidario, creativo y participante, resulta evidente la necesidad de hacer para él una nueva morada.

Si la crisis urbana pone de manifiesto que el espacio no funciona como debería, se precisa la decisión política de transformarlo a partir de un proyecto que deberá compadecerse con los fines últimos de la sociedad. Basta ya de azar, de improvisación y de fuerza ciega: tal debería ser la voz de orden. Se necesita un proyecto que ayude a que la ciudad y sus complementaciones permitan el encuentro del hombre con el hombre, una ciudad con entorno para la vida auténtica, con zonas rurales como tramos para el descanso, con la naturaleza como invitación a aumentar las fuentes del saber, la recreación y la aventura, con espacio para el ocio como revitalización de lo humano. Para esto la ética y la estética, la producción y la productividad, la imaginación y la experiencia, lo cotidiano y lo histórico, la seguridad y la sorpresa deberán unirse en un universo cultural que esté animado por los valores de la persona. Armar el espacio en quiebra para lograr cierta unidad dentro de la pluralidad de las tensiones y deseos y responder al desafío de la civilización urbana es una problemática demasiado seria para dejarla solamente en manos de la tecno-burocracia. Hay que inyectarle la sangre y la sabiduría del pueblo. Muchas veces la mujer, que debe pasar la mayor parte de su tiempo en la casa, conocerá mejor sus necesidades que el arquitecto y los concedores del barrio tendrán una experiencia mucho más importante que el planificador.

Algunos arquitectos, ingenieros, urbanistas, sociólogos, comerciantes de la tierra, rematadores o rentistas, piensan en la ciudad como en un ente "abstracto", sin ninguna vivencia de lo humano; unos la perfilan en sus planchas de dibujo, otros en cifras y líneas en la comisión de la compra-venta o en las ganancias sin mayores esfuerzos. Es cierto que se necesitará la colaboración técnica de una importante estructura interdisciplinaria para apreciar problemas y soluciones en debida escala; pero la participación de quienes viven o vivirán, de quienes sufren y necesitan ser oídos constituye una rica experiencia que puede evitar tensiones que no se avizoran desde el escritorio. Sería inútil hablar de participación si ella no comienza en su nivel más vital: la ciudad.

Después de lo expuesto, parece innecesario justificar la necesidad de una planificación global de todo el territorio que vaya más allá de lo que comúnmente se entiende por planes de desarrollo.

La primera cuestión y constituye un pre-requisito de toda planeación del espacio, es la reglamentación de la tenencia y uso

de la tierra con fines sociales. Y esto no es un problema puramente agrario, como se ha visto, sino también un crucial problema urbano. Y lo será cada vez más a medida que la urbanización avance con los ritmos anunciados por los cálculos y predicciones efectuadas hasta el presente.

El Estado debe contar con los instrumentos legales que lo permiten influir decisivamente en el mercado de las tierras, evitar su especulación y ponerlas al servicio de su eminente función social tanto las estatales, como las privadas. Debe constituir un patrimonio de reservas de tierras para el futuro crecimiento y poseer capacidad para reconvertirlas en su tamaño y calidad.

Al poder público cabe reglamentar en todo el territorio el uso y división de las tierras urbanas de acuerdo con las necesidades de la población. Hará ello con la planificación física del territorio, definiendo las redes troncales urbanas con sus ciudades principales y secundarias, sus zonas rurales, sus lugares para el esparcimiento o el ocio, sus reservorios de la naturaleza no explotada. A partir de aquí podrá perfilar con mayor claridad los polos de desarrollo cultural, económico, científico, tecnológico, etc., o sus combinaciones posibles.

El ordenamiento del territorio implicará tomar en cuenta las densidades de sus poblaciones, existentes o deseadas, las áreas verdes y de recreación, los servicios, alojamientos y actividades indispensables.

Esta labor supone investigar y responder a numerosas cuestiones sobre las vías de comunicación y transporte, los flujos de personas y mercancías, la localización de centros industriales, comerciales, financieros, culturales, para el ocio y la vida religiosa, para la acción administrativa y política, etc. Supone también programas de saneamiento o preservación del medio ambiente y complejos habitacionales.

La ciudad y los planes reguladores estables deberían reproducir, en su medida, el esquema anterior puesto que la obra de construir la ciudad o de reconstruirla no puede ser un hecho aislado y debe responder a un proyecto global. Dentro de la ciudad y sus accesos, se debe tener la posibilidad de entrar en contacto con un espacio ordenado y eficiente en servicios y bienes, con espacios verdes en los cuales debería estar prohibida toda construcción y actividad que no estén relacionadas con centros de recreación y de deportes, con campamentos y espectáculos al aire libre.

Se hace necesario elaborar un código ecológico con relación a los gases de los vehículos automotores, a las basuras y desper-

dicios, a la contaminación del aire y el agua. Hay que obligar a la industria a instalar dispositivos que eliminen o disminuyan al máximo la contaminación de los humos y las aguas residuales, estableciendo el principio de que quien contamina debe ser castigado y condenado a resarcir los daños y perjuicios.

Los espacios indicados especialmente al ocio, enclavados en la montaña, la playa, el campo, el bosque y el parque, tienen que ser lugares accesibles para todos, especialmente para los más pobres y marginados, que son los que más sufren la degradación del medio ambiente de la ciudad y quienes por lo general no tienen compensaciones durante el año laboral. Convertir esos espacios en fuente de especulación es ir contra el desarrollo humano. Esto exige una política no sólo que conserve sino que instale en todos esos lugares las comodidades básicas y los transportes adecuados, con pagos por servicios en función de su preservación y desarrollo pero cercanos a la gratitud.

Cuando reivindico el derecho ciudadano a la conservación de los espacios naturales e incluso propongo, para los más importantes, como pueden ser los parques nacionales, la protección por medio de cláusulas constitucionales, no lo hago desde una perspectiva nostálgica sobre la pureza del paisaje o la necesidad poética de una belleza que corre el riesgo de desaparecer. Creo que sé de lo que se trata, es de salvar para el hombre no sólo el simbolismo de la creación sino también lo vital que representa para él la integridad de los ambientes naturales y de los espacios que contienen en grado sumo lo que tanto necesita: aire y agua en estado de pureza, tierra virgen y luz esplendente, paisaje y silencio, aventura y sabiduría. No sé si la humanidad está ya amenazada, ante la escasez progresiva de los mismos, por la producción artificial de ellos; pero puedo imaginarme lo monstruoso que sería el planeta, en el caso de que pudiera supervivir, si todo en él se ha convertido en cosa artificial y tecnológica.

Dentro de este programa, los lugares de esparcimiento deberán pasar de su degradación actual, donde suelen olvidarse los restos del código moral, a sitios para la espontaneidad, para el sentido íntimo de la fiesta y la libertad desligados de los signos de la sociedad de consumo y del trabajo productivo económico.

Finalmente hay que advertir sobre los riesgos de la política del espacio. Muchos de los planes reguladores de las ciudades han servido, mediante las excepciones en su aplicación, de fuentes de corrupción y agravamiento del habitante humano, convir-

tiéndose de este modo en un instrumento negativo. También puede ocurrir que una visión demasiado centralizada provoque una brecha mayor de desigualdad entre zonas, regiones, ciudades y desiertos, aumentando la dependencia de todos frente a la región metropolitana y los grandes conglomerados del resto del país.

Para responder al desafío de la civilización urbana, mucho puede ayudar la vitalidad de las distintas colectividades y organizaciones nacidas de su seno.

Ellas pueden representar un freno o contrapeso a la prepotencia o agresividad de los poderes de la tecno-burocracia y del dinero. Los centros naturales de la vida ciudadana deberían ser los lugares donde se prepare y ejercite el hombre en los problemas de la ciudad y su entorno. Estos centros responden a variados anhelos y necesidades: problemas vecinales, ayuda mutua, deportes, viviendas, arte, educación, servicios asistenciales, etc. De esta manera la ciudad podría preparar ciudadanos aptos para la vida democrática.

El famoso urbanista Le Corbusier escribió: "La ciudad es una obra colectiva que debería brindar alegrías esenciales a todos los habitantes". Una obra colectiva requiere un proyecto común y, además, la proclamación de importantes derechos humanos que, quizás por ser demasiado nuevos, no están inscritos algunos de ellos en la llamada Declaración Universal de los Derechos Humanos. A título de ejemplo y cerrando este trabajo, ofrezco a mis lectores:

APENDICE: LOS DERECHOS DEL HOMBRE A UNA CIUDAD HUMANIZADA

1. Cada comunidad tiene derecho a proyectar su ciudad y su entorno —un espacio real y concreto— de acuerdo con sus necesidades y fantasías.
2. Derecho a un mínimo de centralidad, o sea, al goce de los servicios, comercio, entretenimientos, capacidad de encuentro, cerca de donde se vive.
3. Derecho al espacio vital, al alojamiento digno con toda su estructura complementaria.

4. Derecho a rechazar toda segregación hacia los espacios vacíos que lo alejen a uno de su trabajo, de sus amistades y relaciones y de la vida comunitaria.
5. Derecho de todo individuo a ser respetado en su dignidad humana en el trato con la administración, protegiéndolo de las extorsiones, la arbitrariedad y el formalismo.
6. Derecho a la eficiencia de los servicios, a fin de que le proporcionen placer, rapidez, comodidad.
7. Derecho a gozar de un medio ambiente con bajos costos ecológicos.
8. Derecho al silencio de la noche y a la reducción de los ruidos durante el día.
9. Derecho al agua purificada, al aire sin contaminación, a la luz natural.
10. Derecho a un cierto ritmo que le permita trabajar y desplazarse con la rapidez adecuada sin trastornos psicológicos ni angustia.
11. Derecho a la armonía y conservación de la naturaleza y los espacios verdes.
12. Derecho a la belleza de la ciudad y su entorno.

REFLEXIONES PASTORALES A PROPOSITO DEL MARXISMO

FRANÇOIS FRANCOU

A partir de su larga experiencia pastoral, el P. Francou trata de discernir de dónde viene lo atractivo del marxismo en estos ambientes e indica las tomas de conciencia que son necesarias de parte de un cristiano coherente con su fe.

Estas reflexiones no pretenden enfocar la relación marxismo-cristianismo en todas sus dimensiones. Parten sólo de una experiencia: la de un sacerdote que ha vivido algunos de los problemas planteados por esta relación en el contacto con el mundo obrero, primero durante quince años en Francia, luego durante ocho años en Chile, bajo tres regímenes distintos: uno de tipo democrático y liberal en el cual la relación marxista-cristiana podía desarrollarse libremente a partir de una verdadera "igualdad ideológica"; otro de tipo socialista todavía democrático en el cual, sin embargo, el marxismo gozaba de una fuerza y de una posibilidad de expresión bastante privilegiada; por fin, hoy día, bajo un régimen militar que no deja a los que se dicen marxistas, ninguna posibilidad de expresión.

A pesar de la gran diferencia entre Francia y Chile, y de cambios radicales en la situación chilena, estoy convencido de que la relación entre cristianismo y marxismo o cristianos y marxistas se plantea siempre y en todas partes más o menos en los mismos términos.

El mundo obrero está convencido profundamente que el marxismo o los partidos marxistas lo interpretan. Cualesquiera que sean las circunstancias, favorables o desfavorables, el mundo trabajador sigue pensando que el marxismo y los partidos marxistas lo expresan. Por otra parte, la Iglesia, frente a la ideo-

logía marxista parece desarmada. Fuera del clero tradicional y de los cristianos pasivos, la Iglesia no se atreve por lo general ni siquiera a dejar sospechar que haya algunas contradicciones fundamentales entre el cristianismo y el marxismo, por miedo a ser tachada de retrógrada y reaccionaria. Al contrario, deja la corriente marxista-cristiana desarrollarse libremente y no quiere combatir de frente a una actitud que juzga peligrosa y equivocada, pero sí generosa y tal vez apostólicamente provechosa...

Aunque parezca locura o ingenuidad, me atrevería a preguntar: Sí o no, ¿la Iglesia tiene algo que decirle a los marxistas y qué puede o qué debe decirles?

I. EL MARXISMO Y EL MUNDO OBRERO

Es un hecho: el mundo trabajador se siente profundamente identificado con el marxismo, en Latinoamérica como en Europa, en Chile como en Francia. ¿Será porque el marxismo es, como se ha dicho, "la filosofía inmanente del proletariado" o más sencillamente porque el marxismo llegó primero para "evangelizar" el mundo obrero, encontrando los cristianos el sitio ocupado?

Otro hecho: la irradiación del marxismo parece haber progresado en tres etapas distintas.

1) A partir de los militantes ateos, laicos, anticlericales, estos fueron pocos, sobre todo en Chile, donde no tuvieron la oportunidad de penetrar en las masas, a través de la escuela, como en Francia. Pero penetraron en los ambientes de trabajo donde el trabajador se sentía más explotado y aislado. Estos militantes son los herederos, dentro del mundo obrero, de la corriente racionalista y librepensadora. Hoy día este tipo de militante ha evolucionado. Mira a la Iglesia con simpatía por haberse acercado a los problemas de los hombres. Ha dejado entonces de ser anticlerical, pero sigue siendo profundamente ajeno al pensamiento y al planteamiento cristiano. Llegando desde el radicalismo hacia el comunismo, su trasfondo mental y filosófico demora el positivismo de Auguste Comte aumentado del materialismo científico de Carlos Marx.

2) Bajo la influencia de estos militantes, la masa se ha "marxizado sentimentalmente", pero sin compartir nunca ni teoría ni prácticamente la filosofía marxista. Además, el sindicalismo en su actuación esencialmente reivindicativa intentó expresarse en términos humanitarios comunes a todos, incluso evidentemente a los cristianos. Los obreros interpretan la lucha de clase en el sentido común y corriente de la necesidad de luchar para conseguir algo, no en el sentido marxista de llevar tácticamente los conflictos hasta el punto de ruptura. No creen en la dictadura del proletariado, pero piensan sencillamente que los intereses de la clase obrera serán servidos mejor por los partidos que la representan cuando lleguen al poder.

Lo típico de Chile (como sin duda de algunas regiones de Italia) es que esta gente sigue siendo "sentimentalmente cristiana" sin sentir ninguna contradicción entre sus sentimientos cristianos y sus sentimientos marxistas. Hay dos sectores muy distintos en la vida. En todo lo que se refiere a lo "político" y lo "económico" —los problemas materiales y temporales—, confían en el marxismo. En lo que toca a su vida íntima, espiritual y religiosa confían en la Iglesia. Al partido, la respuesta presente; a la Iglesia, la respuesta del futuro (lo "después de la muerte"). Así es como muchos evangélicos participan con el mismo entusiasmo en la asamblea del templo y en la reunión de la célula del partido.

A mi modo de ver, este fenómeno explica la irradiación de los partidos marxistas no sólo en las regiones de tradición y fuerte influencia "laica", sino también en las regiones de profunda tradición cristiana (por ejemplo en Francia las regiones de St. Etienne y Lille).

3) Por fin, el marxismo ha irradiado en el ambiente de los militantes cristianos —intelectuales y trabajadores—, decepcionados por la doctrina social cristiana y los partidos llamados cristianos (democracia cristiana) que tuvieron poco impacto en el mundo de los trabajadores. No fue muy difícil llegar a convencerles que no sólo no hay ninguna contradicción entre marxismo y cristianismo, sino que hay armonía profunda y que se puede llegar a la misma praxis revolucionaria a partir de un doble nivel de exigencia (nivel de exigencia científica, nivel de exigencia de fe). Este nuevo tipo de militantes marxistas siguen vinculados o no con la Iglesia (pero es cada día más fácil que sigan vinculados dada precisamente su convicción que no hay contradicción ninguna entre su postura política y la fe). Sin penetrar profundamente en las masas, ejercen sin embargo una

influencia bastante grande, hasta llegar a ser decisiva en algunas circunstancias políticas, como lo vimos en Chile.

Así es como el marxismo va penetrando en las masas cristianizadas como no cristianizadas y a partir de las "élites" cristianas como no creyentes.

Frente a esta situación ¿qué decir, qué contestar, qué proponer?

II. DOS TIPOS DE RESPUESTAS INEFICACES

Hasta ahora pareciera que la Iglesia ha enfrentado el problema combinando dos tipos de respuestas que han resultado ineficaces.

1) Por un lado, hizo una crítica esencialmente doctrinal y teórica del marxismo, denunciando su ateísmo y materialismo científico como equivocados. Pero este tipo de afirmación, de corte filosófico, es poco asequible al pueblo.

a) El argumento del ateísmo puede sólo convencerlo en el caso de una persecución evidente de la Iglesia por parte de los regímenes comunistas. Pero esta persecución se ha hecho más difusa y más solapada. Por otra parte una propaganda muy bien hecha trata de ocultarla y lo consigue en gran parte. Está favorecido por los silencios de la Iglesia que para proteger a los "católicos" de los países comunistas ha llegado a pensar que era mejor callarse. Sólo desde hace pocos años, los medios de comunicación católicos más leídos consintieron de modo muy discreto en unir su voz a la de quienes denunciaban la violación de los derechos humanos en URSS y otros países (Soljenitsin).

b) Por otra parte, la denuncia del materialismo marxista no puede impactar a la gente que soporta condiciones de vida materiales muy difíciles y que piensa que este tipo de problemas inmediatos y concretos no tienen nada que ver con los problemas espirituales y morales. No percibe cómo la negación del destino espiritual del hombre puede perjudicar a la solución de sus problemas materiales. El materialismo marxista entendido vulgarmente parece al contrario ofrecer garantías de que los problemas materiales del pueblo serán atendidos. Reprochar al marxismo el reducir al hombre a la mera dimensión de productor, trabajador o consumidor, es precisamente denunciar lo que

más interesa al hombre que no tiene ninguna seguridad material.

c) Por fin, la crítica filosófica del marxismo y de su visión materialista del hombre y del mundo no impacta a los que, como lo subraya Pablo VI en "*Octogesima Adveniens*", separan el método científico marxista de sus fundamentos filosóficos.

2) Por otro lado, la Iglesia, especialmente latinoamericana, ha pensado descartar el peligro marxista empujando a los cristianos al compromiso político y a la búsqueda de un nuevo camino igualmente distante del capitalismo y del marxismo. Es así como han nacido los partidos de inspiración cristiana (Democracia Cristiana).

Pero eso genera muchos inconvenientes.

a) En primer lugar por el hecho que se favorece la confusión entre la Iglesia y el partido. Peligro para el partido de creerse el único válido intérprete del pensamiento social de la Iglesia y de actuar como tal. Peligro para la Iglesia de ser aprovechada o de reducir su acción a lo "político", con la consecuencia de una pérdida de energía espiritual.

b) Además la presencia en el pueblo de un partido político rival de los partidos marxistas, hace más delicada la acción apostólica del sacerdote en ambiente popular. Tengo la impresión que muchos sacerdotes se abrieron al marxismo para no quedarse encerrados ni parecer vinculados con los ambientes políticamente cristianos; se abrieron al marxismo para manifestarse como los hombres de todos y actuar con todos.

c) Hay que contar también con la tentación de muchos cristianos de reducir su fe y su cristianismo al compromiso político y de transponer lo "absoluto" de la fe cristiana "en lo absoluto del partido". Por consiguiente, las oposiciones entre católicos perteneciendo a partidos distintos llegan a ser absolutas, cada uno pensando que nadie puede ser cristiano sino compartiendo su opción.

d) Por fin, al reducir el compromiso cristiano a su dimensión política, los católicos metidos en política pierden muy frecuentemente su influjo espiritual, y los fracasos del partido llamado católico en el poder aparecen como los fracasos de la misma Iglesia.

Frente a esta situación, muchos son los cristianos —lo hemos visto— que optaron por un compromiso más radical con el pueblo y la clase obrera. Identificando su opción socialista con la opción por la justicia y por los pobres, han llegado al

marxismo poco a poco pensando que representaba el único socialismo verdaderamente científico y políticamente factible. Para ellos, sólo el marxismo científico permite llevar las exigencias evangélicas a su realización. Para ellos, como lo ha visto claramente Maurice Clavel, Jesús profetiza el mundo que Marx realiza: "Jesús es el Juan Bautista de Marx".

Lejos de buscar soluciones cristianas a los problemas planteados por los marxistas, tratan por el contrario de encontrar las respuestas marxistas a las inquietudes planteadas por su fe cristiana. No sólo no ven ninguna contradicción entre su fe cristiana y su ideología marxista, sino las miran como plenamente complementarias y armonizadas. A tal extremo, que no ven la necesidad del diálogo entre cristianismo y marxismo pues se juntan perfectamente.

A partir de esta posición juzgan con severidad a los cristianos "atrasados" y a la Iglesia oficial que se queda en una postura de desconfianza respecto al marxismo. Para ellos es signo evidente que el análisis marxista tiene toda la razón, que la Iglesia sigue siendo dependiente de la ideología dominante, es decir, del capitalismo. Denuncian entonces la ideología de la Iglesia oficial a partir de los criterios marxistas que llegan a ser los criterios válidos para juzgar de la autenticidad de la fe. La revolución copernicana está realizada: rehusan a la Iglesia el derecho de enjuiciar el marxismo, pero aceptan que el marxismo juzgue a la Iglesia.

III. HACIA UNA CRITICA DEL MARXISMO INSPIRADA POR LA ETICA EVANGELICA

No se trata en el marco de esta reflexión de mostrar hasta qué punto esta última actitud está equivocada. Quisiera solamente subrayar que constituye una manifestación más de la tradicional inclinación de los cristianos a enfocar el problema que les plantea el marxismo más por el lado ideológico o político que a partir de las exigencias éticas del Evangelio.

En ambos casos, este tipo de enfoque es muy peligroso, porque lleva a confundir el marxismo con los marxistas sea para condenarlos sea para justificarlos. Pero nunca conduce a distin-

guir a los marxistas de la doctrina que profesan y a enjuiciar ésta del punto de vista del Evangelio.

Pareciera que los cristianos, sea luchando contra ellos, sea colaborando con ellos, han renunciado prácticamente a evangelizar a los marxistas...

A tal punto que esta sencilla sugerencia debe aparecer en el contexto actual como una pura pretensión y una verdadera locura.

a) Primera toma de conciencia

La explotación del hombre por el hombre no se reduce a la explotación del trabajo por el capital. Como lo dice M. Clavel: "El capitalismo está todo en el diablo, pero todo el diablo no está en el capitalismo". Sólo el sentido de las dimensiones reales y de la profundidad del pecado puede liberar al hombre de la tentación marxista. Cristo que sabía lo que hay en el hombre, entró en conflicto no sólo con los ricos, sino con todas las otras formas de poder explotador del pueblo. A este nivel fundamental, se impone una primera opción entre la visión cristiana y la visión marxista... Mientras se vea el mal únicamente en una clase social y en una sola forma de explotación, más que en toda la humanidad y en todas las formas de explotación, es imposible ser cristiano.

b) Segunda toma de conciencia

La afirmación que sólo el conflicto y la lucha sistematizados pueden llevar a la superación de las injusticias, que la vida política y social es esencialmente y únicamente guerra y debe serlo, es también contradictorio con el espíritu cristiano. Dividir el mundo entre buenos y malos, en todo, y pensar que la paz social debe ser el fruto de la victoria de los buenos sobre los malos, es una forma de planteamiento completamente opuesto a la mentalidad evangélica y al espíritu cristiano. No faltan evidentemente los errores históricos de los cristianos al respecto. Por eso tal vez la seducción marxista es tan fuerte sobre los cristianos. Pero esto no impide que esta manera de ver sea totalmente opuesta a la manera evangélica. Ahí también hay que elegir entre dos enfoques plenamente contradictorios. Para un cristiano la voluntad y la posibilidad de reconciliación deben ser integradas en el seno de la misma lucha, no postergadas.

c) Tercera toma de conciencia

En fin, hay que examinar también cuál es nuestro último punto de referencia para definir la validez moral de nuestra actuación: si aceptamos que nuestra conciencia personal sea determinada por la clase o el partido o si, por el contrario, afirmamos su autonomía y su responsabilidad por encima de los imperativos de la clase o del partido. Para nosotros, a pesar de los condicionamientos sociopolíticos, existe una verdadera autonomía de la conciencia que por fin y en cada circunstancia debe decidir por referencia a Cristo y al Evangelio. No podemos nunca atribuir al partido, a la causa, a la ideología, una autoridad que sólo pertenece a Cristo. En este sentido no hay término medio: o es Cristo el que nos libera o es Marx. O somos alienados y instrumentalizados por nuestra fe en Cristo y Marx nos libera de esta esclavitud, o somos alienados e instrumentalizados por el marxismo y Cristo nos libera de esta alienación. Hay que elegir entre Dios y el Mamón de la ideología o del dinero. Hay que saber dónde está lo "absoluto" y lo "relativo". Para un cristiano conscienté el marxismo es idolatría. A él también se aplica la palabra de Jesús: no podéis servir a dos maestros.

CONCLUSION

Si queremos trabajar por la conversión a Cristo del mundo obrero, debemos ayudarlo a esta triple toma de conciencia. Sin ella, favoreceremos cualquier tipo de confucionismo o de sincretismo, y al fin y al cabo, es siempre Marx y el marxismo los que tendrán la última palabra. O mantendremos al mundo obrero en el tipo de perspectiva que hemos denunciado como el más común y corriente y que se podría llamar la mentalidad "dualista": al marxismo, la respuesta a nuestros problemas presentes de carácter material; al cristianismo, la respuesta a nuestros problemas futuros de índole espiritual.

Para salir del dilema, me parecen fundamentales las dos condiciones que he tratado de destacar:

1) La necesidad de evitar un planteamiento del problema de la relación marxista-cristianos en términos políticos o ideológicos.

2) La necesidad de plantear el problema de esta relación en términos éticos y evangélicos que sólo hace posible una crítica fundamental y práctica del marxismo y permite la reconstitución de una conciencia auténticamente cristiana.

CONCEPCIONES ERRONEAS DE LA RELACION IGLESIA-MUNDO

P. JUAN DE DIOS ANTOLÍNEZ

Dos integrismos, uno de extrema derecha, otro de extrema izquierda, se expresan hoy día entre los cristianos, cuya característica común es considerar la política como lo más urgente para la evangelización, inspirándose de una doctrina sobre la relación Iglesia-mundo que no se encuentra en otras tendencias ideológicas, y llevando a un radicalismo teórico, no sólo a un sectarismo práctico. El presente informe estudia estas corrientes opuestas.

Se manifiestan concepciones erróneas de sentido opuesto, de derecha o de izquierda, si se quiere adoptar el vocabulario simplificador en boga. Tienen en común algunos rasgos.

a) Sistema de verdades simples y rígidas que dan respuestas coherentes y completas a todos los problemas que se plantean, sin necesidad de recurrir a ninguna instancia ajena al sistema.

b) Simplificación y caricatura de doctrinas, esquemas... del sistema que no es el mío (del adversario): esta actitud es reacción espontánea necesaria para la sobrevivencia del sistema.

c) De ahí la sobrevaloración triunfalista de lo propio y el celo por la defensa de prerrogativas y derechos.

d) Estructura de socialización uniforme, jerarquizada, para la educación de los sujetos de distintas culturas o razas... con principios universales válidos para todo tiempo y persona.

e) Fuerte dosis inconsciente de maniqueísmo y fariseísmo con respecto a las personas.

logo, al contagio con los demás.

f) Actitudes defensivas; temor a la confrontación, al diá-

I. CONCEPCIONES DE EXTREMA DERECHA: EL INTEGRISMO

Proponemos la siguiente descripción:

1) Tienen tendencia a negar un valor propio al mundo profano y una verdadera autonomía a la sociedad civil con respecto a la sociedad religiosa. De ahí surge un falso espiritualismo que sugiere una idea de integridad, cayendo en el riesgo del egoísmo y la evasión de responsabilidades. Su característica fundamental es cierta manera de enfeudar la religión a movimientos sociales y políticos de tendencia regresiva. Desembocan entonces en confusiones opuestas en sus formas a la del progresismo, pero análogas en su principio.

2) El integrismo es una posición política como religiosa y a veces principalmente política. Tiene cierta semejanza con el "maurrasismo" y parecidos con movimientos no estrictamente católicos. Paradójicamente, aunque confiesa su obediencia a la jerarquía, critica con libertad a esa misma jerarquía cuando sus directrices no están acordes con sus posiciones.

3) Un tema frecuente en el integrismo doctrinal es el del regreso a la cristiandad (como una construcción de tipo político-religioso). Otro tema frecuente es el anticomunismo por razones políticas y religiosas sin poderlas discriminar.

4) Esta amalgama de fe cristiana con una convicción política conduce a veces a una alteración de la fe que termina prácticamente por destruirla. Incluso dan al clérigo una supremacía que no le pertenece. Todo ello se deriva de un análisis inexacto de la existencia humana y de la relación existente entre el mundo profano y mundo religioso.

5) El peligro del integrismo en la vida práctica es el concretar actitudes de disociación entre lo social y lo espiritual. Dominado por una falsa seguridad, el creyente puede fácilmente caer en el egoísmo, el sectarismo y la evasión.

Teniendo en cuenta estos rasgos, podemos determinar algunas características del integrismo:

a. *Fundamento doctrinal.* Conocemos la verdad por la razón natural y por la revelación de Dios. La Iglesia es depositaria de la revelación, declara y define esa verdad para siempre y para todas las culturas por medio de los concilios doctrinales y de los Papas. La práctica se deduce de la aplicación de los principios a las situaciones concretas en que se expresa la voluntad de Dios. Su seguridad de sistema doctrinal está en cierta interpretación rígida de la filosofía y teología escolástica.

b. *Estructura de su pensamiento.* Dicotomía rígida (sagrado-profano; alma-cuerpo; Iglesia-mundo; salvación-liberación; vida eterna-vida temporal).

c. *Forma de transmisión.* Básicamente por relación política y por su relación con el estado y con la sociedad; sus enseñanzas morales son la única base eficaz para que la sociedad funcione bien; es virtualmente represiva: excomuniones, marginación de personas...

d. *Pautas de comportamiento.* Moral objetiva y casuística; acción pastoral espiritualista; acción social de beneficencia pura; liturgia sacral; espiritualidad subjetivista e individualista.

e. *Grupos sociales en que se apoya.* Sectores de la Iglesia institucionalizada, sectores de la burguesía, personas sobre todo de edad...

f. *Papel que desempeña en la sociedad.* Legitimación de los partidos conservadores del pasado en contra de los partidos liberales. Hoy son los tradicionalistas los que atacan el liberalismo; desempeña la función de legitimar y mantener la paz existente, el orden.

II. CONCEPCIONES DE EXTREMA IZQUIERDA: EL RADICALISMO

Sus rasgos principales son los siguientes:

1) Asumir el instrumental científico (cualquiera que sea) como el único explicativo de la realidad, negando por tanto toda aportación de conocimiento que provenga de fuentes de la fe, sobre el hombre y la sociedad.

2) Teologizar sobre datos que condicionan de partida toda visión de fe y que, incluso, llegan a excluirla en función del análisis mismo como exigencia del mismo análisis.

3) El partir de hecho con un *análisis científico concreto de la realidad* en exclusividad, conduce de partida y casi inevitablemente (al no ser un análisis multidisciplinar y plural que incluya también la fe como integrante de dicho análisis), a un reduccionismo que se manifiesta en todos los planos:

- a. Metafísico.
- b. Ideológico.
- c. Científico.
- d. Económico.
- e. Político.
- f. Social.
- g. Religioso.

Siguiendo el mismo orden que para el integrismo, precisamos algunos puntos claves del radicalismo.

a) *Fundamento doctrinal.* Las preocupaciones sociales de la Iglesia en América Latina, fe reinterpretada y reinterpretadora, superación de la "distinción de planos" entendida de dos formas:

1. Implicación simple o unidad de planos: la acción política liberadora es hoy y aquí, en América Latina, el "signo sacramental" de la acción liberadora más plena de Cristo y de la Iglesia. Es la tesis de la mayoría de los teólogos de la liberación, especialmente de G. Gutiérrez.

2. Implicación recíproca o identidad de planos: en este momento histórico, la misión de la Iglesia se identifica con su misión política liberadora. La liberación socio-política-económica es la liberación cristiana y viceversa. El representante más notable de esta tendencia es Hugo Assmann.

b) *Forma de transmisión.* Prácticamente por el encuentro histórico en la transformación de cada uno y de las condiciones naturales y sociales mediante el trabajo; dialécticamente, mediante la opción por los pobres y oprimidos, entrando en la dinámica del conflicto (clases sociales) que pasa también por dentro de la iglesia institucional; pero se rechaza la polémica intraeclesial por diversas razones.

c) *Pautas de comportamiento.* Moral revolucionaria según la valoración evangélica del hombre para lograr el proyecto his-

tórico de los pueblos latinoamericanos. Acción pastoral y social profética y política. Denuncia, concientización, organización popular, con el testimonio de la esperanza pascual. Liturgia informal como expresión social del compromiso de liberación. La espiritualidad personal no se rechaza sino se inscribe en su dimensión social: ascética y espiritualidad de la liberación.

d) *Grupos sociales en que se apoya.* Minorías de sectores populares con conciencia de clase. Sectores minoritarios de clases medias y burguesías con praxis de lucha de clases. Sectores más radicales del clero.

e) *Papel que desempeña en la sociedad.* Conciencia crítica del orden social radicalmente injusto. Potencialidad subversiva en la Iglesia y en la sociedad.

f) *Grupos sociales en que se apoya.* Sectores de la jerarquía de promociones más recientes y sectores de la clase media y de la burguesía.

g) *Papel que desempeña en la sociedad.* Considera como "tercerista" toda fórmula no marxista, funcional para la modernización de América Latina y disfuncional para su cambio radical.

III. REFLEXION TEOLOGICA

Estas concepciones plantean el problema de la relación Iglesia-mundo, fe cristiana-ciencias sociales, fe cristiana-ideologías y de la mediación necesaria entre ambas. La disociación de ambos polos sin una *mediación* que critique y modifique fundamentalmente el instrumento racional tiene los siguientes peligros:

1) Todo integrismo o radicalismo lleva siempre implícito el reduccionismo como simplificación de las tensiones en la realidad. De ahí que haya habido reduccionismos diversos en la historia del pensamiento humano y en la acción. El reduccionismo se produce con mayor intensidad en las interpretaciones o métodos de análisis que son globalizantes y totalizantes. De ahí la importancia de definir el *lugar teológico* que supone la asunción de cualquier hipótesis de trabajo, pero modificán-

dola según las exigencias de la fe, como lo hizo Santo Tomás con el pensamiento aristotélico.

2) Este peligro de reduccionismo nos lleva a cualquiera de los dos tipos de pensar-acción enunciados anteriormente: o al dualismo o al monismo, o a los dos a la vez, creándose una confusión de la que no es fácil liberarse.

3) Frente a estos peligros (que deben tomarse seriamente en cuenta), nos encontramos con distintas posiciones entre los cristianos:

a. La de quienes toman ingenuamente el método de análisis totalizante, cayendo así en los peligros enunciados de reduccionismo sin salida, por no tomar en serio el problema de la mediación que daría a la fe su propio papel en el análisis mismo de la realidad y dejaría la autonomía de las ciencias sociales, pero introduciéndose en el mismo planteamiento de los análisis de la realidad.

b. La de quienes niegan todo valor a los análisis científicos como aportadores de conocimiento de la realidad en diversos aspectos (no en todos), dejando así la fe sin conexión con la realidad concreta en que vivimos o evadiéndose de ella. Aquí se dan todas las posturas "anti" y las evasivas de todo tipo.

c. La de quienes quieren asumir la realidad de los métodos dominantes en cualquier época y su confrontación con la fe mediante las modificaciones y transformaciones que dichos análisis exigen en su confrontación con la fe.

Nota: Fuera de las concepciones que hemos descrito, se manifiestan tendencias sectaristas en todas las ideologías, sean de derecha, del centro o de izquierda. La gran diferencia entre estas tendencias, por muy negativas que sean, y las concepciones que hemos tratado de discernir es que no se expresan ni se legitiman por una doctrina coherente.

CONSENSO Y CONFLICTO

DR. FERNANDO MORENO

Consenso y conflicto son momentos de toda sociedad plural, que no se concibe en forma monolítica. Toda teología de liberación debe concebirse como teología de reconciliación, y viceversa. Bajo el influjo del marxismo, las relaciones sociales tienden a concebirse como exclusivamente conflictivas. Sin embargo, el consenso tiene primacía sobre el conflicto. Luchar contra la injusticia es una necesidad, con tal que no se pierda de vista la meta: la conciliación de intereses legítimos diversos.

La naturaleza del actuar político plantea, a nivel de la relación entre personas y grupos, el problema fundamental del conflicto, de la armonía y del consenso, problema que está estrechamente ligado al de la autoridad y el poder¹.

Podría decirse que todo conflicto supone un poder o un enjuego de poder, y que a su vez se define proyectivamente por adquisición de poder². Esta aserción nos parece analógicamente verdadera sea en el plano personal sea en el plano social. Complementariamente, el conflicto social es "una expresión particu-

1. Cf. *Principes d'une politique humaniste*. Paris, P. Hartmann, 1945, página 42.

2. Por su parte Ralph Dahrendorf fundamenta la explicación del conflicto social, en la autoridad en términos de Max Weber. Cf. *Classi e conflitto di classe nella società industriale*. Bari, Laterza 1970, págs. 265-277: "Una de las tesis centrales de nuestro estudio —dice el autor— consiste en sostener que la (esta) distribución diferencial de autoridad llega invariablemente a ser el factor determinante de los conflictos sociales sistemáticos de tipo similar a los conflictos de clase en el sentido tradicional (marxista) del término" (pág. 265). Cf. también el análisis de Rocher siguiendo a Dahrendorf, en *Introduction à la sociologie générale*, 3 *Le changement social*. Paris, Edit. H.M.H. 1968, págs. 105 y siguientes (tomo III).

lar de la vivencia conflictual que afecta al hombre en su propio ser. Vivencia ella misma más fundamental pues está ligada en último término a la experimentación de su finitud existencial"³. Así, la concepción del conflicto supone una concepción más fundamental sobre el hombre, la historia y la sociedad⁴, y refiere al mismo tiempo, al problema de la violencia. Para Aristóteles (como para Santo Tomás luego) la violencia es lo que contraría las tendencias inherentes a lo real (quod est contra inclinationem rei; quod est contra naturam)⁵; ella implica por consiguiente represión de un acto, de una tendencia o impulso natural. Esto se aplica, una vez más, tanto en el plano personal como en el plano social, analógicamente. Más concretamente, el conflicto social como forma y expresión particular de conflicto supone, además de la existencia de necesidades, de tendencias e inclinaciones genéricamente comunes, la confrontación de intereses divergentes entre los hombres, de percepciones diversas de lo real y del bien común, de valores diversos, si no opuestos. De ahí, diferentes planos de conflicto y su diferente intensidad, así como las diferentes formas del mismo. Al respecto, es importante precisar a partir de cuatro consideraciones: una sobre lo que podría llamarse el *continuum* de conflicto; otra que asume la distinción entre potencial de conflicto y conflicto políticamente activo; una tercera que se refiere a los distintos tipos de conflicto socio-político y, una cuarta consideración que toca a la relación conflicto-armonía-consenso.

3. Cf. Fernando Moreno, *Análisis político del conflicto social en América Latina y compromiso cristiano*, Santiago, Cuaderno ILADES 1976, pág. 2. Cf. también George Cottier, *Violencia y filosofías políticas*. En "Tierra Nueva" No 13 (Bogotá), abril de 1975, págs. 71-86.

4. Cf. nuestras consideraciones anteriores y, de J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*. Paris, Seuil. 1960. Cf. también de Santo Tomás, *Somme Théologique. Les actes humaines* (1a - 2ae, Q. 6-21), Tournai, Desclée et Cie. 1926, y, de Olivier Lacombe, *Existence de l'homme*, Paris, Desclée, De Brouwer 1951.

5. Cf. Georges Cottier, para el debate sobre la existencia de una doctrina cristiana de la violencia. En *La Violence* (Sémaine des Intellectuels Catholiques, 1967), Paris, Desclée, De Brouwer, 1967, pág. 108. Cf. también en la misma obra el trabajo de Gustave Thibon, págs. 118-124; de Santo Tomás, op. cit. Q. 6, Art. 4 y 5 (págs. 23-30), y de Aristóteles, *Ethique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammariion 1965, Livre III (págs. 65-71).

1. EL CONTINUUM DE CONFLICTO SOCIAL

Con esta expresión queremos mostrar que el conflicto social se da históricamente en una escala de intensidad diferencial progresiva que va de la simple *competencia* a la *lucha*. En el primer caso se supone la constitución de una cierta rivalidad en torno a intereses a cuyo control o posesión aspiran dos o más partes (personas o grupos). Así, Max Weber define la competencia o lucha pacífica como “un intento de obtener control sobre ventajas a que otros también apuntan. Cuando la competencia persigue un fin definido con medios que son controlados por estipulaciones explícitas, aquella es llamada competencia controlada”⁶. En el otro extremo el conflicto se convierte en lucha, en que lo que está en juego es pura y simplemente la eliminación del adversario más allá de la disputa sobre cualquier interés. El *rival* se ha transformado aquí en *enemigo*, en el sentido fuerte de este término⁷. Es así como Marx apela a la liquidación del *enemigo* más allá de toda crítica; liquidación tanto más radical cuanto que ella debe apuntar al hombre mismo como fundamento del hombre (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*)⁸. Stalin, y más ampliamente las “purgas” y procesos políticos y religiosos en los países socialistas, han seguido con fidelidad y eficacia aquella exhortación⁹. Por otro lado, la lucha que —como todo conflicto—, supone la violencia como represión de tendencias naturales, viene a encontrar, como manifestación extrema, la violencia activa y física de las armas en sus expresiones “privilegiadas”: la revolución y la guerra, y, entre ambas, la guerra civil y la moderna guerrilla, que participan de una y de otra.

Thomas Hobbes es el gran tematizador de la lucha en su radicalidad política y en su expresión genérica; su solución, la

6. Cf. J. Freud, *The sociology of Max Weber*, Gr. Br. Penguin Books 1972, pág. 129.

7. Cf. *Ibid.* Para una apología analítica de la lucha, por otra parte (aunque en una concepción más amplia que la que enunciamos aquí), Cf. M. Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard 1964. Este autor postula al mismo tiempo, la superación socialista del antagonismo (págs. 363 a 380).

8. Paris, Editions Sociales (Introducción). En, *Critique du droit politique hégélien*, 1975, págs. 197-217.

9. Los testimonios abundan en este sentido: Annie Kriegel, *Los grandes procesos en los sistemas comunistas*, Madrid, Alianza Editorial, 1973; Andrés Martín, *Les croyants en URSS. L'Eglise officielle contestée. Persécutions et proces*, Paris, Fayard, 1970; Alexandre Soljenitsin, *L'Archipel du Goulaq*, Paris, Fayard, etc.

de Hobbes, es el absolutismo del Leviathan¹⁰. Marx, por su parte, reduce el conflicto social a la “lucha de clases”, la cual debería conducir ineluctablemente a la revolución concebida como “acto único” del proletariado en el marco de una visión maniquea y bipolar de la historia (proletariado contra burguesía)¹¹. Para Marx la revolución es un “proceso de quiebra producido por la contradicción entre la evolución de las fuerzas de producción y el estado de las relaciones sociales, y que trae consigo trastornos consecutivos, pero derivados, en el plano de las diversas superestructuras de la vida social”¹². En la concepción radicalmente conflictual de la sociedad de Marx, la revolución es “un acto político” en la medida misma en que el socialismo “tiene necesidad de destruir y de disolver”. La revolución es aquí “volcamiento del poder existente y disolución del orden antiguo”¹³.

La guerra, por otra parte, “es —según Clausewitz— un acto de violencia destinado a obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad”¹⁴. El sujeto de la guerra es tanto un Estado como una sociedad política considerada en su totalidad, una nación o aun grupos diversos cuya cohesión se define étnica, cultural o geográficamente. La guerra moderna sin embargo, es sobre todo violencia inter-estatal, pero es también “violencia organizada —como recuerda Raymond Aron— pues, cuando las colectividades políticas se enfrentan, éstas tienen la capacidad de recurrir a formas de violencia organizada como lo muestran los casi seis mil años de historia en que todos los Estados

10. Gr. Br., Collins/Fontana 1972. Cf. también, G. Duncan Mitchell (ed.), *A Dictionary of Sociology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970, págs. 38-40.

11. Cf. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto of the Communist Party*, Moscow, Progress Publishers; K. Marx, *La guerra civil en Francia*, Roma, Editori Riuniti, 1970; *Capital*, Moscow, Progress Publishers, 1965, Vol. III, págs. 885 y 886, y, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Editions Sociales, 1963. Cf. también, R. Dahrendorf, *op. cit.*, págs. 15-250; Georges Gurvitch, *Teoría de las clases sociales*, Madrid, Edicusa, 1971; Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx. Pour une éthique socialiste. 2. Révolution et socialisme*, Paris, Payot 1970, págs. 17-79 en especial; Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970, págs. 167-190 y 257-272, y, sobre todo, los libros de Georges Cottier, *Esperanzas enfrentadas: cristianismo y marxismo*, Bogotá, CEDIAL, 1975, y de Raymond Aron, *La lutte de classes*, Paris, Gallimard, 1964. Cf. también nuestro artículo en “Tierra Nueva” N° 15 (Bogotá), octubre de 1975, sobre la *Teoría marxista de las clases sociales*.

12. Cf. J.Y. Calvez, *La pensée...* *op. cit.*, pág. 258.

13. Cf. texto de Marx, en M. Rubel, *op. cit.*, pág. 285 del Vol. 1 (*Sociologie critique*).

14. Citado en, R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, pág. 33.

han dispuesto de ejércitos y todos los ejércitos, en uno u otro momento han combatido¹⁵.

Acto de violencia suprema a nivel de los medios, y aunque de hecho raramente total, tanto en el orden de los medios mismos como de los fines, la guerra tiende a ello por su lógica interna. "Llevado por su voluntad de poder y de expansión —dice Berdiaev— el Estado engendra guerra. La guerra es una fatalidad inherente al Estado. Por eso la historia de las sociedades Estados está plagada de guerras. En muy gran medida, la historia de la humanidad es una historia de guerras, que prosiguen hasta la guerra total". "La guerra, con todo lo que a ella se vincula, no es sólo la forma extrema de la violencia —continúa Berdiaev—, sino también la forma extrema del antipersonalismo, de la negación de la personalidad"¹⁶.

Al mismo tiempo, el recurso a la guerra como a la violencia en general engendra una verdadera espiral "que puede describirse como un refuerzo progresivo de los controles y en alguna forma de la "represión", a medida que la violencia revolucionaria o de guerra se intensifica¹⁷.

2. CONFLICTO Y POTENCIAL DE CONFLICTO

Todo conflicto supone factores causales que lo engendren; los conflictos sociales no son hechos fortuitos y por consiguiente sin explicación. A su vez estos factores que determinan las diferentes expresiones de conflicto en la historia, encajan en realidades y situaciones que en su conjunto pueden ser designadas como *potencial* de conflicto¹⁸.

La realidad fundamental y originaria es la naturaleza misma del hombre y, en él, la inclinación que se expresa en particular en codicia y afán de dominio. Esta inclinación es a su vez "mediatizada" (con referencia a las expresiones de conflicto social) por las situaciones que ella misma de algún modo

15. Cf. la discusión por Aron de la ponencia del P. Gastón Fessard, en *La Violence*, op.cit., pág. 149.

16. Cf. Nicolás Berdiaev, *Libertad y esclavitud del hombre*, Buenos Aires, Emecé, págs. 193 y 195, respectivamente.

17. Cf. F. Moreno, *Análisis político del conflicto...*, op.cit., págs. 10 y 11.

18. Hemos utilizado ya esta expresión, pero en un sentido más restringido, en *Ibid.*

engendra y que pueden ser genéricamente designadas como situaciones de injusticia más o menos radical con referencia a la repartición del poder y de los bienes. La violencia de las "estructuras" (llamada a veces violencia institucionalizada) va más allá, en este caso, que el ordenamiento institucional indispensable al ejercicio mismo de la libertad¹⁹, hasta llegar a determinar un orden social y político, propiamente opresivo que es en el fondo un "desorden establecido".

Más explícitamente, el *potencial* de conflicto, más allá de las desigualdades naturales y de la repartición diferencial de bienes y poderes entre personas y sociedades, se expresa muy a menudo a nivel macro-político en las situaciones de marginalidad, de subdesarrollo y de dependencia externa²⁰, que condicionan relaciones potencial o actualmente conflictuales entre grupos al interior de los países o entre sociedades políticas en el plano internacional. El subdesarrollo, que puede ser definido como una desarticulación estructural del sistema económico que determina una incapacidad o insuficiencia del sistema de producción para cumplir con las exigencias básicas de un *mínimum vital* de subsistencia para toda la población de un país²¹, origina pobreza (cuando no miseria) y marginalidad. Esta última se define por la falta radical de participación de sectores de un grupo humano nacional; sectores que son excluidos "de los beneficios y aún más de las decisiones que conciernen su propia suerte o la de la sociedad global en la que se encuentran"²². Es la presión por incorporarse o por integrarse, supuesta una toma de conciencia del problema y/o la acción catalizadora de agentes externos a los sectores marginales, la que expresa en este caso la relación entre la marginalidad como *potencial* de conflicto y el conflicto propiamente tal.

19. Aunque las utopías de izquierda tienen tendencia a confundirlos absorbiendo éste en aquel.

20. Cf. Fernando Moreno, *Factores de cambio en América Latina*, en "Razón y Fe", números 908-909 (Madrid), septiembre-octubre 1973.

21. Cf. François Perroux, *L'Economie du XXe siècle*, Paris, 1961. En el mismo sentido, aunque en un marco teórico neo-marxista, un autor como Celso Furtado, propone algunas consideraciones que permiten comprender mejor el problema del subdesarrollo. Cf. *Théorie du développement économique*, Paris, PUF, 1970.

22. Cf. nuestro trabajo ya referido sobre el conflicto social en América Latina (pág. 2), y sobre todo los trabajos de Roger Vekemans sobre la marginalidad: *Hacia la superación de la marginalidad*, Santiago, DESAL 1969; *La marginalidad en el subdesarrollo latinoamericano*. En "Razón y Fe", op.cit., págs. 140-156, y, el más reciente de R. Vekemans e Ismael Silva, *Marginalidad, promoción popular y neo-marxismo*, Bogotá, CEDIA, 1976.

Finalmente, la dependencia externa, más allá de cualquier ideología dependencista²³, refiere a una situación histórica y concreta de relativa sujeción política y económica de unas sociedades nacionales a otras, de países llamados *periféricos* frente a países denominados *centrales* según la terminología del economista Raúl Prebisch²⁴, y aun de los primeros en relación al sistema económico y político internacional. El *potencial* de conflicto *tiende* a convertirse en este caso en revuelta de los países relativamente sometidos frente a los países hegemónicos, es decir, de una u otra forma, en conflicto internacional.

3. FORMAS DE CONFLICTO

A parte del conflicto que "pasa por el corazón del hombre"²⁵ y que más que una forma de conflicto es la fuente última de los conflictos sociales; las formas históricas de éstos son tan diversas como las "dimensiones" que proyectan al hombre

23. Esta ideología neo-marxista-leninista, hace de la dependencia una clave interpretativa de la historia de los países subdesarrollados (de América Latina originalmente) y un factor privilegiado de explicación del subdesarrollo. Al extremo este es simplemente suplantado, como problema, por la dependencia, como es el caso en Theotonio Dos Santos. *La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*. En, Helio Jaguaribe et al., *La dependencia político-económica de América Latina*, México, Siglo XXI, 1969, págs. 147-187. No menos panfletario es, al lado de Dos Santos, un autor como André Gunder Frank. Cf. *Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine*, París, F. Maspéro, 1968. Mucho más interesante aunque tributario del deductivismo ideológico común a toda la "Escuela" es un autor como Fernando Enrique Cardoso. Cf. *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, París, Anthropos, 1971. Cf. también la polémica entre este último y Francisco Wefort en la "Revista Latinoamericana de Ciencias Políticas" de la FLACSO (Santiago), Vol. 1, N° 3, diciembre de 1970, págs. 389-414, sobre *Notas sobre la "teología de la dependencia": ¿Teoría de clase o ideología nacional?* (Wefort), y, "¿Teoría de la dependencia" o análisis de situaciones concretas de dependencia? (Cardoso). Esta polémica se publicó también en la revista mexicana "Comercio Exterior" (México), Vol. XXIII, N° 4, abril de 1972, págs. 355-360. Otros autores de esta "Escuela" son, por ejemplo, Aníbal Quijano, Osvaldo Sunkel y Ruy Mauro Marini.

24. Cf. ECLA (United Nations Economic Commission for Latin America), *Développement Problems in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1970, págs. 3 y siguientes. Cf. también Raúl Prebisch, *Transformación y desarrollo. La gran tarea de América Latina*, Washington 1970.

25. "La humanidad no está dividida en dos reinos: el de Ormuz y el de Abirán. Es en cada hombre donde hay dos reinos: el de la luz y el de las tinieblas, el de la verdad y el de la mentira, el de la libertad y el de la esclavitud". Cf. Nicolás Berdiaev, op. cit. pág. 200.

en el tiempo y en el espacio, y, como los intereses, y más ampliamente los bienes que atraen su apetito y dinamizan su actuar. Por esto mismo, las causas del conflicto son también múltiples, sin que puedan siempre ni necesariamente reducirse como por "decreto" unas en otras, como es la pretensión de la explicación marxista al privilegiar determinísticamente la causalidad de la estructura económica²⁶.

En todo caso, una primera distinción que nos parece pertinente enunciar previamente, es la que se refiere al carácter más o menos global o más o menos parcial de los conflictos en general. Para Marx los conflictos a más de encontrar en la "lucha de clases" su inmediata explicación sociológico-histórica, se sitúan por ahí mismo en un horizonte interpretativo progresivamente totalizador: bipolaridad conflictual de la "lucha de clases", revolución, transición socialista y sociedad comunista-hombre total. En oposición a esta concepción mítica del conflicto social que pretende explicar los conflictos parciales por los conflictos totales reduciendo aquellos a éstos, la sociología (empírica) —o una cierta sociología más exactamente— distingue tipos de conflicto de suyo irreductibles unos a otros, lo que Ralph Dahrendorf llama "una situación de pluralismo de las oposiciones y de los conflictos"²⁷. Más aún, los diversos tipos de conflicto tenderían a superponerse unos a otros al interior de la sociedad global, como lo señala el mismo Dahrendorf criticando a Marx²⁸.

Se puede así distinguir, según su fuente (y causa), entre conflictos de origen propiamente social (en términos de status, roles y funciones; de brecha generacional, etc.), conflictos ra-

26. Y más fundamentalmente el sistema de propiedad (privada) de los medios de producción. Es este síntoma según Marx, el que llevando a la expropiación del excedente (diferencia entre costos de producción y precio de venta) producido por el obrero en el proceso de producción de bienes, de parte del capitalista, establece en el plano más fundamental las causas de toda alienación y por ahí de todo conflicto. En este proceso la propiedad privada es ella misma producto del trabajo enajenado (que pareciera tener cierta preeminencia en el Marx de los *Manuscritos de 1844*, pág. 116) al mismo tiempo que es el medio que lo engendra. Cf. Karl Marx, *Manuscritos, economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1970. Cf. también K. Marx, *Capital* (Vol. I) Moscú, Progress Publisher, págs. 177 al fin. "...sería muy provechoso —comenta Guy Rocher— describir la multiplicidad de las posibles fuentes de conflicto en la organización social, en vez de querer a toda costa, identificar su fuente única". Cf. op.cit., pág. 122 (tomo 3). Cf. también la crítica de Dahrendorf a Marx en, Ralph Dahrendorf, op.cit., págs. 15-250.

27. Citado en, Guy Rocher, op.cit., pág. 115 (tomo 3). Cf. también de Dahrendorf, op.cit. Richer critica con razón a Dahrendorf, el reducir a su vez todos los conflictos sociales "a conflictos de autoridad" (op.cit. supra, pág. 122).

28. Cf. R. Dahrendorf, op.cit., págs. 15-250.

ciales (en Sud-Africa o Rodesia como en Estados Unidos, pero también en Alemania, Francia, Bélgica o Inglaterra, países con alto porcentaje de inmigración obrera norafricana, turca...), conflictos religiosos o al menos originaria o predominantemente religiosos (como históricamente se dieron en Alemania, Francia o Inglaterra con la Reforma protestante y la Contra-reforma; o aún como se han dado contemporáneamente en Irlanda del Norte), conflictos culturales (como desde 1830 ha sido el caso de la oposición flamenco-valona en Bélgica), conflictos de origen económico (como gran parte de los conflictos sindicales, los conflictos comerciales, o aun la oposición entre países subdesarrollados y países económicamente desarrollados) y conflictos más específicamente políticos que se definen sea con referencia a concepciones diversas o divergentes del bien común, sea con relación al control de los mecanismos de poder, sea con relación a ambos (bien común y poder), como es el caso más corrientemente. La especificidad e irreductibilidad de los conflictos políticos es precisamente lo que niega Marx al hacer de éstos simples reflejos de las contradicciones para él originarias y fundamentales que se dan en el plano socio-económico. Lo cierto es, sin embargo que, como se ha señalado en otra parte, "sólo quienes han reconocido teórica y prácticamente la naturaleza irreductiblemente polémica y conflictual del ejercicio del poder, pueden estar preparados contra la patología engendrada por esa estructura conflictual"²⁹.

Cualquier forma de conflicto hace jugar en el hombre y en los grupos humanos los diversos sistemas de valores, las diferentes percepciones de lo real, intereses opuestos, distintas posiciones grupales de tipo funcional o estructural, y aun diversas combinaciones entre estas mismas instancias.

Finalmente, es posible hasta cierto punto distinguir entre conflictos más o menos intensos de un mismo género (y aún de un género a otro) según los *medios* empleados y la intensidad con que se los emplea.

29. Cf. Paul Ricoeur, *El conflicto: ¿signo de contradicción y de unidad?*, pág. 89. En, Jean Ladrière y Paul Ricoeur, *Poder y conflicto*, Santiago, Editorial del Pacífico - IDEP, 1975, págs. 71-103.

4. CONFLICTO Y ARMONIA Y CONSENSO

De alguna forma tanto la estructura social como la "dinámica" social suponen una cierta dosificación entre conflicto, armonías ligadas en último término a la unidad natural del género humano, y consenso o armonización socio-política funcional de diferencias, divergencias y oposiciones³⁰.

El consenso es, según Geoffrey Roberts, "un estado de acuerdo o de aceptación sobre asuntos de importancia. En medios políticos se trata en consecuencia de acuerdo acerca de asuntos tales como los objetivos del sistema político, los métodos para lograrlos, los procedimientos de toma de decisiones y la manera de solucionar los conflictos así como los métodos para escoger los responsables políticos"³¹. De esta forma el consenso manifestaría "el grado en que los valores son compartidos y la aceptación de las normas en la sociedad política"³². Al mismo tiempo el consenso provee a la sociedad de una cierta capacidad y dinamismo que "impulsando —dice Partridge comentando a Robert Dahl— la búsqueda de ajuste entre intereses y exigencias conflictuales, delimita también el campo y la canalización de los conflictos"³³.

La negación o el desconocimiento de la inherencia funcional y estructural del consenso o del conflicto lleva a dos tipos opuestos de monismo teórico y a menudo práctico. Uno es el que ya hemos ilustrado con Marx a propósito de la monocausalidad de tipo económico y que en lo socio-histórico se traduce por la asignación de un carácter radicalmente conflictual a la dinámica histórica y a las relaciones sociales ("la historia de toda sociedad hasta ahora existente —pontifican Marx y Engels— es la historia de la lucha de clases")³⁴. La negación inversa se traduce en una especie de angelismo que "confunde los deseos con la realidad", o en una posición ideológica de encubrimiento de la realidad que tiene por función la defensa de

30. Cf. Irving L. Horowitz, *Three Worlds of Development*, New York, Oxford Univ. Pr. 1966, y del mismo autor, *Consensus, conflict and cooperation: A Sociological Inventory*. En "Social Forces" 41, december 1962.

31. *A dictionary of political analysis*, London, Longman, 1971, pág. 46.

32. Cf. *Ibid.*, pág. 146.

33. Cf. P.H. Partridge, *Consent and Consensus*, London, Mcmillan, 1971, pág. 90 (y en general págs. 71-138).

34. Cf. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto of the Communist Party*, ref. dada, pág. 42.

posiciones de privilegio y poder³⁵. Conflicto y consenso (y armonía) son dos conceptos indispensables para analizar y explicar sin mutilaciones la dinámica histórica y la estructura social así como para situarse adecuadamente frente a ellas y en ella. "Armonía y violencia, orden y caos —dice Gustave Thibon— son las dos caras del janus cósmico"³⁶; "la sociedad —señala por su parte Rocher— es al mismo tiempo un sistema integrado y un sistema en conflicto"³⁷.

Sin embargo cuando se piensa la situación con intencionalidad política, la "dosificación" empírica a que nos hemos estado refiriendo, debe ser referida de algún modo a una reflexión a un análisis filosófico a la vez complementario y más fundamental³⁸. En este plano nos limitaremos simplemente a indicar, por un lado, la primacía de la unidad sobre la disgregación; por otro, la tendencia de todo ser a persistir o a continuar existiendo. La primacía de la unidad en el ser es afirmada ya por Aristóteles para quien unidad y ser son "en cierto sentido la misma cosa"³⁹. Santo Tomás y la escuela tomista luego, siguiendo a Aristóteles, han reafirmado la preeminencia de la unidad y el orden frente a la pluralidad, la dispersión y el caos⁴⁰. En este sentido, hay preeminencia del consenso como expresión socio-histórica del orden y de la unidad, sobre el conflicto que tiende de sí a contrarrestar, a dividir y disgregar.

35. Lo que define en términos marxista la ideología. "Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello..." (Cf. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974, pág. 51). Lo que efectivamente puede ocurrir, y ocurre a veces, es elevado aquí por Marx y Engels al rango de verdad de derecho, en un marco doctrinal materialista-dialéctico determinista. Para una síntesis de la concepción marxista de la ideología, así como para una ampliación de esta noción cf. Jean Ladrière, "L'action de la ideologie". En, P. Delooz et al. *Ideologies et action militante*, Bruxelles, Les Editions Vie Ouvrière 1972, págs. 55-91.

36. Cf. *La violence*. Semaine des Intellectuels Catholiques 1967, Paris, Desclée, De Brouwer, 1967, pág. 118. "La violencia extirpada en tal campo, se reencuentra más allá bajo otra forma y a otro nivel, y lo que se creía una mejora no es a menudo sino una metástasis" (págs. 122 y 123).

37. Cf. G. Rocher, op.cit., pág. 119 (tomo 3).

38. Y cuya consideración es condición necesaria de cualquier verdadero realismo político; realismo no maquiavélico sino que se define tal por ser capaz de expresarse a partir de los "datos" básicos inherentes en último término a la naturaleza humana misma. Realismo que supone la integración de tales "datos" y su respeto profundo.

39. Cf. Aristotle, *Metaphysics*, London, Everyman's Library, 1970, pág. 310.

40. Cf. H.D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Métaphysique*, Paris, Edit. du Cerf, 1953. Para Santo Tomás el uno es una propiedad inherente al ser (*trascendental* que significa su indivisión). Cf. *Métaphysique*, IV, I, 2, N.º 550-561: "el uno no es sino el ser", pág. 156. Citado en *Ibid.*, págs. 154-156. Ver también págs. 76-80.

En otros términos, se puede decir que el conflicto es una tensión hacia su propia superación, la cual no es ni podría nunca ser total en lo histórico.

Complementariamente, la tendencia de todo ser a persistir refuerza de alguna forma la preeminencia del consenso en cuanto instancia unificante. La persistencia a que nos referimos (o la tendencia a persistir más bien) puede ser ontológica y/o moral; en el hombre esta última se traduce en hábitos o actitudes (tendencias estables a comportarse de una cierta manera) que a su vez van a condicionar la naturaleza que caracteriza las tendencias históricas predominantes. Sin embargo, aparte del hecho que históricamente el consenso puede llegar a crear formas de cohesión socio-políticas moralmente negativas (y aún a veces simplemente aberrantes), la tendencia a persistir (en el ser) es *per se* positiva⁴¹, y constituye analógicamente el supuesto indispensable de toda existencia. Es sólo asumiendo esto que pueden comprenderse justamente las resistencias al cambio (de cualquier signo: positivas o negativas) y la existencia misma de formas históricas predominantemente negativas al lado de otras predominantemente positivas. Es también a partir de ahí que el conflicto (o la violencia), puede ser tolerado como mal menor, o accionado como último recurso.

En resumen se podría decir que en términos tanto naturales como morales, se trata de buscar el consenso para eliminar o al menos controlar el conflicto. Ahí donde el primero es un medio y un objetivo positivo, el segundo debe ser sólo un objetivo (no un medio) negativo, es decir, una situación a superar. Parafraseando a Thibon, se trata de ajustar el mínimo de conflicto por el máximo de unidad⁴².

41. Puesto que es tendencia a conservar el ser, no la negación (no ser) ontológica o ética que lo destruye, lo que es simplemente absurdo e insuperable. Ontológicamente toda cosa es buena en la medida misma en que es, en que tiene (de alguna forma) el ser. Sin embargo no todo es moralmente bueno: el bien moral no se deduce del bien ontológico aun cuando aquel sea un *analogado* particular de éste, y se fundamenta en él. El tipo de bien que puede o no cualificar la tendencia del ser a persistir en el orden moral se refiere en último término a "la realización del ser humano en relación al uso de su libertad y a la prosecución de su destino". Cf. Jacques Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Tequi, 1951, págs. 31 (y 26-33).

42. Cf. op.cit., pág. 121.

VISION CRISTIANA DE LA VIOLENCIA *

DR. FERNANDO MORENO

La violencia puede definirse como el uso del último recurso, al servicio de una causa supuestamente justa. ¿Hasta qué punto el cristiano, antes de llegar a este extremo, la matanza, no debe explorar los otros recursos, incluso ilegales, que están a su alcance? La violencia puede también definirse como el uso de la fuerza sin respeto de ningún derecho que pueda disminuir su eficiencia. ¿Hasta qué punto, dicha actitud es cristiana y evangélica?

Definición

El conflicto puede ser definido como una oposición que se engendra en la violencia en cuanto ésta en su sentido propio implica un contrarrestar las tendencias naturales de los distintos seres por un obstáculo exterior a ellos mismos. De ahí la ambivalencia del conflicto y de la violencia cuando se trata de seres racionales libres (*capaces de ser libres y llamados a la libertad*). El conflicto y la violencia que pasan por el corazón del hombre, son medios de personalización si de lo que se trata es de controlar el instinto por la razón y más ampliamente de canalizar razonablemente las tendencias que en el hombre derivan de su naturaleza animal. La razón no opera sin embargo aquí como un obstáculo *externo*, dado que el instinto es en este caso el de un ser personal, es decir, razonable y en este sentido

* No hacemos aquí sino enunciar lo que nos parece esencial en relación al tema del conflicto y la violencia desde una perspectiva filosófica cristiana. En este sentido no señalamos los criterios próximos de determinación en relación a la permisividad moral según las formas de violencia y conflicto.

lo que importa es que la relación entre instinto y razón es como tal (en cuanto relación) *intrínseca* al ser humano. Pero al mismo tiempo el hombre que es una unidad substancial no es automáticamente una unidad moral. En este plano él es un ser desgarrado que se busca a sí mismo al tratar permanentemente de restituir una unidad que tiende a escapársele. "Tu apetito te estará sometido y tú lo dominarás" se dice en el *Génesis*.

Conflicto social

El hombre es así en cuanto tal, *sujeto* de violencia y por ello mismo de conflicto. Pero él opera también como agente histórico de conflicto. Se trata entonces de otro tipo de conflicto, o de lo que genéricamente puede ser designado como conflicto social. Esto último encuentra en el primero su raíz y al mismo tiempo lo prolonga. El hombre (y los hombres o los grupos humanos) opera de alguna forma el conflicto social en sus diferentes expresiones; pero él lo opera no (o no sólo) prolongando automáticamente las tendencias inscritas en su ser (y la lucha *en su ser*), sino interpretando lo real y definiéndose dinámicamente en relación a él a partir de doctrina e ideologías (que son anticipaciones del futuro, orientadoras de acción, además de ser instancias encubridoras de lo real y justificadoras de situaciones de privilegio y poder) y en función de proyectos y de estrategias particulares. *Esta concepción supone dos instancias de algún modo "mediadoras": una ética y otra asociativa (con relación a la existencia de agrupaciones que van desde los más pequeños grupos funcionales o de comunidad hasta las naciones y sociedades políticas al otro extremo).*

Fines y medios

La "mediación" ética plantea el problema central de la relación medios-fines y debe responder a la cuestión clave de su *ajuste según el principio de no justificación de los medios por el fin* (o a la inversa de la simple justificación de los primeros por el segundo que define la posición del "realismo" político o maquiavelismo). La respuesta práctica a esta cuestión supone, más allá de la afirmación de un principio moral y de la definición misma del conflicto una delimitación concreta de éste según sus formas históricas.

Formas de conflicto social

Sintéticamente se puede decir que los conflictos históricos se escalonan desde la simple *competencia* (en el campo económico, político, cultural...) hasta la *lucha armada* en sus formas de revolución y de guerra, o de guerra civil y de guerrilla que participan de una y otra. El tipo de medios y la intensidad de su aplicación determinan aquí la profundidad del conflicto. Al extremo volvemos a encontrar la violencia en lo que podría llamarse su *análogo* sociológico de mayor intensidad. No se trata ahora de la violencia como raíz última de todo conflicto, sino de la violencia *consecuencia* y *forma* de las oposiciones sociales, al mismo tiempo que *tejido* estructurante de cualquier tipo de conflicto social. Sin embargo, tanto su ser natural no hace sino prolongar de algún modo lo humano en su condición histórica a través de las diversas formas de *competencia* por bienes y recursos, cuanto en su forma extrema la violencia contraría las tendencias que impulsan al hombre (y a los hombres) en su "llegar a ser lo que es", en el desarrollo de su ser humano personal. Se trata aquí sea de la violencia de las instituciones y de las estructuras impuestas al hombre "desde arriba" sin su consentimiento o sin haber tenido la oportunidad de disentir, sea de la violencia revolucionaria que apunta a destruir el orden por el hecho simplemente de ser tal y/o en el mismo sentido, aquella que es hecha a nombre de un inmanentismo mesiánico virtualmente totalitario *per se*. Una y otra forma de violencia no podrían constituir en una visión cristiana del conflicto un *fin*, pero tampoco un *medio* en la medida que este no es sino un fin en realización, al mismo tiempo que una vía hacia el fin. De alguna forma la violencia en su expresión de mayor intensidad no es sino un último *recurso* o si se quiere el último de los medios. Accionados normalmente, los medios violentos llegan a negar los fines de armonización, de unificación, que son naturales al hombre en cuanto ser personal y social. Es en este sentido, nos parece, que la violencia no es "ni evangélica ni cristiana". Más que *hacer* violencia el cristiano *se hace* violencia.

¿Significa esto que el cristianismo desconoce la realidad y que estaría condenado a permanecer a la zaga de la historia? De ninguna forma, primero si él confía en los medios que le son más propios y que en último término —supuesta una concepción humanista de la eficacia temporal, plenamente integrada en una visión escatológico-salvífica— son los más profundamente eficaces; medios "pobres", medios del espíritu. De nin-

guna manera aún, si él sabe servirse con inteligencia y habilidad de los medios lícitos disponibles; si es capaz de establecer y operar con proyectos y estrategias racionales de acción que lejos de negar lo razonable tienden a realizarlo. Por último, la eficacia cristiana supone un cierto plegamiento a lo real, no en el sentido de dejarse llevar y conducir deterministamente por el acontecer las tendencias históricas sino en cuanto sabe que para superar el determinismo y modelar la historia debe primero asumir el peso dinámico de su entorno, debe componer con él. Por ahí, el cristiano conoce y asume prácticamente el hecho que como la naturaleza, pero diversamente, la sociedad y la historia están impregnadas de conflicto y de violencia. Sabe también que por ser estos inherentes a una y otra, nunca su superación será definitiva en la historia. De esta forma, el cristiano no es ni angelista ni utópico; ni desconoce la conflictualidad "estructural" de lo real ni se hace la ilusión de conseguir en la tierra, al paraíso de armonía y de reconciliación que promete Marx por ejemplo en la última fase del comunismo.

Esto no significa tampoco que el cristiano adopte una actitud fatalista frente a la historia; descalificando éticamente conflicto y violencia sociales (al menos en sus formas extremas), el cristiano lucha al mismo tiempo por superar sus expresiones históricas, en y con sus proyectos y estrategias, así como sus simples actitudes y comportamientos de cada día. Si de alguna manera, el conflicto es una tensión hacia su misma superación, esto es así porque hay hombres capaces de contrarrestar ciertas tendencias haciendo valer otras al operar los valores cristianos que se resumen en el amor de Dios y de los hombres. La primacía del amor es radical en el cristiano: define y determina su proyecto, su estrategia y su conducta. Al cristiano le es exigido —amar al enemigo, no sólo al amigo (Mateo 5). A la radicalidad del conflicto él responde con la radicalidad del amor.

Pero hay más. El realismo del cristiano asumiendo el carácter "estructural" del conflicto social sin hacer de él un medio ni menos un fin, no desconoce que al menos ciertos conflictos actúan como dinamizadores o catalizadores históricos de procesos que de alguna forma pueden calificarse de purificadores de la justicia en situaciones de opresión humana. El cristianismo no puede sin embargo aquí sino reconocer la ley de Dios que hace bien aun del mal, pero este reconocimiento no debe, una vez más, llevarlo a operar la violencia y el conflicto valorizándolos de alguna forma en sí mismos.

Finalmente, la visión cristiana del conflicto que aquí proponemos encuentra su justificación teológica en la mutua interpelación de gracia y naturaleza, que es solicitud de la segunda por la primera, y exigencia de la naturaleza en relación a la gracia. Esta, que solicita, no destruye la naturaleza, la perfecciona y la sobre-eleva; sin embargo, la gracia no asume en la naturaleza lo que en ella es *per se* tendencia a la destrucción siendo el mal una privación de bien y por consiguiente también una privación de ser. A su vez, la naturaleza exige la gracia para completarse en su propio orden. En el caso del conflicto aparecen particularmente claras las funciones de restitución, de recomposición y de reconciliación que la gracia (como *gratia sanans*) opera en la naturaleza humana afectada por el pecado, que es ruptura de la integridad personal del hombre en cuanto llamado a participar de la vida de Dios. Por *extensión* se puede hablar en este sentido de situación de pecado. La gracia de sí misma opera una restitución de las tendencias profundas humanas y humanizadoras. Tendencias que apuntan en el hombre como en la sociedad y en la historia, a superar todo conflicto y toda violencia en el horizonte escatológico del Reino.

Vemos por ahí hasta dónde, lejos de tener que definir el amor, la unidad, la paz por el conflicto y la violencia o a partir de ellos, son estos últimos los que deben ser definidos a partir de aquellos.

	Págs.
PRESENTACION, Mons. Antonio Quarracino	5
LIBERTAD Y LIBERACIÓN, ESTUDIO TEOLOGICO - Pierre Bigó	7
I. Lo absolutamente original de la concepción cristiana	8
II. Hacia una doctrina de la libertad	13
III. Hacia una doctrina de la liberación	16
IGLESIA, MUNDO, LIBERACION. A propósito de ciertas corrientes teológicas en América Latina	
P. Anibal Edwards	21
Crisis de civilización	23
Rebelión juvenil	23
I. La constitución histórica de lo humano	25
Discernimiento	27
La fe cristiana no se identifica con ningún sistema	28
II. Hacia una hermenéutica de lo histórico	30
Un solo orden humano	30
Teología positiva y teología especulativa	31
Lo nuevo estuvo siempre presente	32
Interpretación cristiana e interpretación marxista de lo histórico	33
III. Hacia una hermenéutica de la fe	34
Diálogo entablado	35

Apertura de la fe: historia y persona	36
Denuncia cristiana y denuncia maniquea	37
Rebeldía y amor	39
Fe e ideologías	40
Fe y cultura	45
La humanización ¿fin del hombre?	46
La funcionalidad del mensaje cristiano	48
Palabra de Dios o palabra humana	51
Lo gratuito: permanencia y novedad	52
Teoría-praxis	54
El magisterio eclesial	59
Conclusión	61

APUNTES ACERCA DE LA DEMOCRACIA EN AMERICA LATINA - Dr. Ricardo Arias 62

Validez de la democracia	63
Apuntes sobre el pluralismo	64
Apuntes sobre la autoridad	67
Camino hacia la democracia	70

CAPITALISMO Y SOCIALIZACION - Prof. Alfredo Matte 73

Excursus sobre el término "socialización" antes de Juan XXIII	73
---	----

I. Significado y contenido actual de la palabra socialización	74
Multiplicación de relaciones	74
Cambios profundos y acelerados	75
Multiplicación de las asociaciones	76
Creciente intervención de los poderes públicos	76

Cambios cualitativos en las relaciones	76
Ventajas y peligros	77
La socialización como proceso de personalización	78
Socialización y cristianismo	79
El proceso avanza a través de conflictos	79

II. Algunos elementos para el proceso de socialización	81
1. Una sociedad de personas	81
2. Un análisis de la realidad a enfrentar	83
3. Proyecto histórico	84
4. Una nueva mentalidad	85
5. Nuevas estructuras	86

LOS MEDIOS DE UNA SOCIALIZACION - Pierre Bigó 87

I. La estructura económica	87
A. Pluralidad de actores	87
Autogestión	88
Relación capital-trabajo	89
Propiedad de los bienes de producción	90
B. Pluralidad de áreas	92
1. La regionalización interna	92
2. La regionalización externa	93

II. Las políticas económicas	93
1. Inversiones tendiendo al pleno empleo	94
2. Distribución equitativa	95
3. Estabilidad monetaria	96

APORTES PARA UNA NUEVA SOCIEDAD Dr. Salvador Busacca 99

Introducción	99
--------------	----

I. La sociedad de consumo	102
1. El fin de una ilusión	102
a) Una estructura alienante	103
b) Un estilo de vida antisolidario	104
c) Agudiza la tensión social	106
d) Desigualdad en la asignación y afectación de los recursos	108
e) Planeación de la obsolescencia	109
f) Acrecientamiento del desequilibrio interno	110
g) La dependencia externa	111
h) Desorden financiero y económico social	113
i) La contaminación ecológica, biológica, moral y síquica	114
j) Desintegración del sistema democrático	116
k) Resistencia al cambio	118
l) El hombre de la sociedad de consumo	118
2. Alternativa posible	120
a) El derecho de consumo básico	120
b) Bienes y servicio excedentarios	122
c) El sentido de las opciones	123
II. El desafío de la civilización urbana	124
1. La ciudad del presente	124
a) La explosión demográfica y la especulación de la tierra	128
b) El desafío de la civilización urbana	131
2. Alternativas posibles	134
Apéndice	138
Los derechos del hombre a una ciudad humanizada	138

REFLEXIONES PASTORALES A PROPOSITO DEL MARXISMO - François Francou	140
I. El marxismo y el mundo obrero	141
II. Dos tipos de respuestas ineficaces	143
III. Hacia una crítica del marxismo inspirada por la ética evangélica	145
a) Primera toma de conciencia	146
b) Segunda toma de conciencia	146
c) Tercera toma de conciencia	147
Conclusión	147
CONCEPCIONES ERRONEAS DE LA RELACION IGLESIA-MUNDO - P. Juan de Dios Antolínez	148
I. Concepciones de extrema derecha: el integrismo	149
II. Concepciones de extrema izquierda: el radicalismo	150
III. Reflexión teológica	152
CONSENSO Y CONFLICTO - Dr. Fernando Moreno	154
1. El continuum del conflicto social	156
2. Conflicto y potencial de conflicto	158
3. Formas de conflicto	160
4. Conflicto y armonía y consenso	163
VISION CRISTIANA DE LA VIOLENCIA - Dr. Fernando Moreno	166
Definición	166
Conflicto social	167
Fines y medios	167
Formas de conflicto social	168
Justificación teológica	170