

CD
D
63

CONFLICTOS Y NO-CREENCIA en América Latina

Hacia una superación a la luz de Puebla.

Consejo Episcopal Latinoamericano.

CELAM.

P R E S E N T A C I O N

Esta obra es el fruto de un Seminario organizado por la Sección para No-creyentes del CELAM, celebrado en Bogotá del 19 al 24 de noviembre de 1981, sobre compromiso cristiano y conflictos en América Latina, a la luz de Puebla. El tema se había sugerido en otro Seminario anterior que tuvo la Sección sobre No-creencia y Política; allí se juzgaba apremiante tal estudio, pues los conflictos plantean hoy en nuestro Continente serios problemas a la fe como compromiso.

El plan del Seminario comprendía:

- *Una introducción*, que presentaría una síntesis de todas las reflexiones hechas antes por el CELAM sobre el tema; así nuestro trabajo no partiría de cero, se conectaría con la labor del CELAM y haría avances. Un breve documento, elaborado por la Secretaría de la Sección, fue enviado por anticipado a los participantes.

- *Una primera parte* estudiaría el cristianismo y los más significativos intentos políticos en América Latina:
 - El Liberalismo capitalista, fue estudiado por el *Doctor Hernando Albán Holguín* (Colombia);

- Los Movimientos de derecha, por el *Doctor Cristian Vives* (Chile);
 - Los Movimientos de izquierda, por el *Padre Eduardo Rubianes, S.J.* (Ecuador);
 - Otros movimientos, por el *Pbro. Enrique Castillo* (Colombia).
- *Una segunda parte* historió el compromiso cristiano con miras al diagnóstico. En esta perspectiva se trataron:
- La crisis de las relaciones de la Iglesia con las “élites”, *Doctor Efraín González Morfin* (México), y *Pbro. Pablo Varela* (Panamá).
 - La crisis de la Iglesia encarnada en la realidad latinoamericana en proceso de pluralismo, de racionalismo tecnológico y de secularización, *Padre Fernando Bastos de Avila, S.J.* (Brasil).
 - Los conflictos ideológicos entre cristianos por la forma de comprender su compromiso o participación en política, *Doctor Enrique Ipiña* (Bolivia).

El Seminario estuvo presidido por *Monseñor Roque Adames*, Obispo Responsable de la Sección, y coordinado por el Secretario de la misma, *Padre Jaime Vélez Correa, S.J.* - Participaron, en algunas instancias del Seminario, el *Doctor José Galat* (Colombia) y el Padre *Jorge Humberto Peláez, S.J.* (Colombia).

En la inauguración, *Monseñor Antonio Quarracino*, Secretario General del CELAM, insistió en que se procurara dentro de la profundidad de los temas, una elaboración y redacción que fuera accesible a quienes no eran es-

pecialistas, para que la publicación de los trabajos tuviera amplia difusión.

Acogiendo la idea, después de un examen y discusión de las ponencias se pasó, con base en ellas, a elaborar un plan orgánico del tema que sigue la presente obra.

La iniciativa surgió del primer diálogo y del estudio de las ponencias cada una de las cuales enfocaba desde su propia perspectiva problemas que se complementaban mutuamente y que podían reforzarse si se enucleaban y agrupaban en otro orden.

Con ejemplar espíritu de servicio y de trabajo en equipo, todos los ponentes renunciaron al derecho de que se editara su ponencia por separado y bajo su personal responsabilidad.

Se trabajó intensamente para que los diferentes subtemas de cada ponencia se ubicaran, se modificaran y ampliaran en los puntos que ofrecía el plan nuevo, de tal manera que en varios acápite hay partes de cada trabajo. Otras cuestiones fueron redactadas en esos días por pequeñas comisiones. En la reunión final se aprobaron y corrigieron. Finalmente, se nombró una Comisión integrada por el Secretario de la Sección y el Padre Enrique Castillo para que uniformara estilos, hiciera los empalmes de los capítulos y redactara algunos puntos que en el plenario se consideraron indispensables.

En esta forma, el trabajo que se publica tiene unidad, conexión y lógica que vigorizan el discurso.

Esperamos así responder, con espíritu de servicio a la Iglesia, e impulsar el apostolado que hoy no puede prescindir de los aspectos que a la fe le plantea nuestra situación conflictual.

JAIME VELEZ CORREA, S.J.
Secretario Ejecutivo
Sección No-creyentes

INTRODUCCION

El tema "Conflictos y Compromiso" no ha sido nuevo para el CELAM; varios encuentros y libros se cuentan al respecto. Sin embargo, la Sección para No-creyentes consideró muy importante abordar esta misma temática pero desde el enfoque de la No-creencia y con el horizonte de Puebla, lo cual constituye un aporte nuevo.

La importancia de esta cuestión aparece en el supuesto, asumido de Puebla (7,51, 1106), a saber, que América Latina es un Continente cristiano de raíz católica pero amenazado en su fe por la No-creencia. Nuestra reflexión aborda uno de los factores de esa amenaza, el *conflicto*. A su vez Puebla (213 y 1206), a partir de la fe, explicita el *compromiso* como participación en la construcción de una sociedad justa y libre y como opción preferencial por los pobres. Toda esta problemática se recoge en el título de la presente obra.

Una visión panorámica del orden con que se llevó la reflexión ayudará a apreciar el sentido y los límites de las cuestiones aquí tratadas.

Tres partes comprende nuestro estudio: Los conflictos, el compromiso y los desafíos pastorales.

La *Primera parte* puntualiza, en un primer aparte los presupuestos generales y específicos para el tratamiento del tema; en un segundo número se explicita la misma temática fe-no-creencia, Iglesia-compromiso y credibilidad de la Iglesia comprometida con los pobres.

Se pasa a considerar las tres clases de conflictos que aparecen a manera de círculos concéntricos o áreas.

— El primer círculo, más restringido, estudia los conflictos a *nivel de la misma Iglesia* (conflictos intra eclesiales) en dos grupos: “integristas” que reducen la dimensión social del compromiso y “reduccionistas” que lo restringen a la sola dimensión social.

— El segundo círculo, más amplio, estudia el contexto conflictual a *nivel de civilización* o de grandes sistemas (liberalismo capitalista y socialismo marxista) que se presentaron como administradores de la civilización urbano-industrial pero que los va haciendo anacrónicos ante la nueva que emerge. A esos sistemas se adiciona la ideología de la Seguridad Nacional, típica de América Latina y afín al Capitalismo.

— El tercer círculo, envolvente de los anteriores, comprende a *nivel de la cultura*, unos deslizamientos entre los polos antagónicos (sistemas anteriores) y que se descubren en tres tendencias: el pluralismo, el racionalismo tecnológico y el secularismo.

Se concluye con la consiguiente crisis y la respuesta de la Iglesia.

La *Segunda parte* muestra el *Compromiso Cristiano* con una doble implicación: *aceptar* los conflictos que lo garantizan (lucha por la justicia y por la libertad) y *superar* los conflictos que dificultan el compromiso en el pluralismo político partidista, en el pluralismo de los modelos operacionales y en las estructuras laborales.

La *Tercera parte* concluye con *exigencias* pastorales de una Iglesia que se cuestiona y se abre al diálogo.

PRIMERA PARTE

LOS CONFLICTOS

Antes de entrar al análisis de los Conflictos se hace conveniente explicar los problemas metodológicos, tanto generales como específicos, y explicitar la problemática que presentan los conflictos tanto a la fe y no creencia como a la Iglesia y al compromiso cristiano. En esta forma podremos analizar los conflictos a manera de tres círculos concéntricos.

1. PROBLEMAS METODOLOGICOS

En problema tan delicado como los conflictos se hace indispensable especificar la metodología que empleamos y sus limitaciones.

1.1. PROBLEMAS GENERALES

Comprende la actitud del observador y los factores en la observación.

1.1.1. La actitud del observador

Un observador de la problemática socio-económica, para que su estudio sea lo más veraz posible,

debería poder prescindir de su “posición ideológica”. Sin embargo, no se conocen investigadores sin dichas posiciones. De allí que, al analizar una investigación socio-económica, se debería primero estudiar cómo se hizo la investigación y por qué se produjeron unos resultados.

No es lo mismo enviar a unos estudiantes marxistas a efectuar una investigación a un barrio o enviar a unos estudiantes con “mentalidad liberal” al mismo barrio. A lo mejor coinciden en los resultados, pero la experiencia muestra que los interpretan de distinta manera.

1.1.2. Multiplicidad de factores en la observación

Las ciencias físico-químicas y naturales tienen una notable diferencia con las ciencias sociales. En las primeras los científicos logran buscar un número determinado de variables, identificarlas y aislarlas; el avance de estas ciencias consiste en gran parte en que permanentemente se están aislando variables, se cuantifica su valor en cuanto al todo, se ubica su posición y se estructura, finalmente, no una *teoría* sino una *tesis*. El H₂O, por ejemplo, puede ser aislado como elemento total y convertido en dos partículas de hidrógeno y una de oxígeno. Las investigaciones se orientan a buscar el aislamiento de variables que operan sobre una enfermedad con el objeto de descubrir causa o causas que la produzcan; muchos tipos de cáncer han podido ser atacados porque se encontraron terapias para exterminarlos o para controlarlos.

No sucederá así con las ciencias sociales y por ende con las ciencias económicas. La multiplicidad de variables

que rodean a la persona humana, a los grupos familiares, a las comunidades nacionales e internacionales son infinitas. Decía un gran profesor: “Allí donde exista la libertad humana, allí desaparece un gran campo de la ciencia”. Porque *la libertad no es cuantificable*. Es cierto que una sociedad culta o una persona culta puede ser más libre que otra? ¿Pero cuánto? ¿y cuántas formas culturales no existirán entre los hombres para interpretar para sí lo que significa la libertad?

Siguiendo el mismo orden de ideas, tenemos que, en las ciencias físico-químicas y naturales, los resultados son de “totalidad”; por ejemplo, si calentamos una varilla a X grados de calor se va a producir un X grado de dilatación. En cambio, los resultados de “tendencia” son propios de las ciencias socio-económicas; por eso no podemos afirmar que el pueblo colombiano *es* demócrata o *es* católico, podemos decir que “tiende” a ser demócrata y “tiende” a ser católico, acudiendo a los hechos tangibles, a las estadísticas, a la deducción sociológica, en fin, a tantos medios a los cuales puede acudir hoy en día el investigador social.

En conclusión, cuando hagamos referencia al fenómeno de la “creencia—no creencia”, lo haremos en cuanto “tendencia”, no cuantificable pero sí tangible y concreta.

Otra de las grandes dificultades con que puede contar un proceso de investigación social es la escogencia de la muestra, la cual es definitiva para la veracidad del resultado, porque la escogencia deficiente de la muestra es causa de múltiples fallas. Véase tan sólo el resultado acomodaticio de las encuestas de ciertas agencias para

probar que el candidato político que las contrató es el que lleva la mayoría (1).

1.2. PROBLEMAS ESPECIFICOS

La temática misma nos obliga a concretar los problemas relacionados con el análisis del *Conflicto Político* enfocado desde el ángulo del cristianismo y específicamente en cuanto se refiere a la problemática de la No-creencia. Para lo cual tendremos presente cuatro instancias que a continuación precisamos.

1.2.1. Presupuestos hermenéuticos previos

Partimos del postulado de la imposibilidad de “neutralidad” (2) y por lo mismo aceptamos que toda lectura e interpretación de los hechos es “interesada” (3); de tal manera que en el caso presente haremos todo

-
- (1) Es de advertir que dada la especificidad de nuestra temática, no vamos a considerar explícitamente las variables enunciadas en este aparte aunque implícitamente las tengamos presentes. La razón de esta prescindencia nos parece encontrarla en la temática misma si se precisa el sistema de hipótesis con base en el cual hacemos la reflexión. De ahí la necesidad de hacer explícito el sistema de hipótesis que asumimos.
 - (2) La “neutralidad” entendida como una absoluta imparcialidad y asepsia es una pretensión anacrónica del positivismo, que conlleva una concepción reduccionista de la ciencia, confundiendo con un empirismo.
 - (3) El decir que una interpretación es “interesada”, no significa que sea deshonesto, ni incorrecto, ni falso; simplemente que está mediatizada por intereses los cuales deben ser explicitados y reafirmados claramente. El ocultamiento de los inte-

análisis desde el ángulo cristiano y con sometimiento a la línea magisterial de la Iglesia Católica, cuyo juicio de antemano acatamos.

Concretamos estos presupuestos en cuatro grupos partiendo de cómo asumimos nuestra historia, para de allí precisar lo que entendemos por movimiento político, por fundamento filosófico del movimiento político y por mediación política.

A. Presupuesto para asumir la historia política y cultural

a) Entendemos la historia como una “reflexión”, no como un recuento cronológico, en la que necesitamos saber lo que fuimos, para entender lo que somos y comprometernos en lo que queremos ser.

b) Entendemos que la historia por ser un registro de lo humano jamás puede reducir su interpretación a una sola “clave” por valiosa e importante que sea; hacerlo así es un “reduccionismo”.

c) La historia en cuanto acontecimiento es en sí misma irrepetible, pero en cuanto interpretación bien puede ser “releída”, con una óptica diferente y si es el caso, buscando su “reverso”.

... reses, eso sí descalifica una interpretación e implica un fenómeno de manipulación ideológica y si es el caso, de falsa legitimación. La honestidad hermenéutica está precisamente en la claridad de los intereses y en la coherencia de dichos intereses con la articulación del discurso y es la única forma de entablar diálogo, supuesto el deseo de búsqueda de la verdad.

d) Lo histórico nuestro-americano es culturalmente mestizo a excepción de algunos contados países; de tal manera que no se puede reducir a la visión de carácter europeizante, sino que se tiene que integrar lo indígena y lo negro. Sólo así se puede tener el sentido de lo auténticamente nuestro.

e) Lo histórico nuestro-americano está signado por el aspecto religioso, el cual a partir de la invasión y conquista ibérica se concretiza desde el ángulo católico. Esto significa que cualquiera lectura política y/o cultural, no puede en Latinoamérica ignorar ese factor de identidad y de cohesión (cfr. Puebla 4).

B. Presupuestos para precisar un movimiento político

El movimiento político es un concepto que, o puede ampliarse en tal forma que se desnaturalice y se le aplique a todo movimiento social o puede restringirse reduciéndose a los partidos políticos; entonces, para poder precisar su sentido, conviene admitir los siguientes presupuestos:

a) Todo movimiento político debe tener carácter social y comunitario; no es un hecho aislado, ni es una posición política personal por importante que ella sea, ni por relevante que sea el que la sostenga. Esto implica cierta acogida popular.

b) Todo movimiento para que sea político se estructura frente al sistema imperante, bien para justificarlo, bien para cambiarlo.

c) La legitimación intelectual que cada movimiento

político haga, siempre es ideológica.

d) El movimiento político exige para su operatividad una cierta capacidad de organización, aún en el caso extremo de postular un anarquismo. Por eso es muy común que todo movimiento político se canalice en un partido político.

e) Finalmente, para que sea político un movimiento tiene que, en alguna forma, referirse al poder.

C. Presupuestos para determinar el fundamento filosófico de un movimiento político

Obviamente se acepta que todo movimiento político, de alguna manera, debe tener cierta fundamentación filosófica, la cual bien puede ser explícita o implícita; en esta segunda hipótesis es necesario fijar los criterios que se tienen para determinar dicho fundamento filosófico, los cuales se pueden concretar en cuatro:

a) Atender a los orígenes ideológicos del movimiento político, porque allí se encuentran sus fundamentos filosóficos.

b) Fijar la línea de continuidad histórica del movimiento para detectar nuevas influencias ideológicas, las cuales pueden conllevar nuevos fundamentos filosóficos.

c) Determinar por vía de interpretación la relación intrínseca, querida o no, conocida o implícita, entre movimiento político y corrientes filosóficas que coinciden en la teoría o en la praxis.

d) Finalmente por vía de analogía se pueden encontrar interrelaciones, conexiones o semejanzas entre un movimiento político y diferentes corrientes filosóficas.

D. Presupuestos para encontrar la “Mediación” política de lo filosófico

En cierta medida ahora hay que plantearse el problema inverso al anterior que consiste en cómo deducir de una filosofía determinada la “mediación” política, lo cual se puede sintetizar en tres afirmaciones, supuesto siempre el principio de que toda filosofía conlleva, si se le lleva a la praxis, una cierta “mediación” política.

a) Para determinar la “mediación” política de una filosofía es necesario precisar su concepción del hombre, ya que de ella depende la manera como el hombre se debe integrar en el quehacer político (Aspecto Antropológico).

b) Además es necesario concretar en cada filosofía la concepción de Estado, elemento fundamental de toda “mediación” política (Aspecto Político Estricto).

c) Finalmente y como un nexo que articula, es también necesario determinar en cada filosofía su visión de la sociedad, con sus valores, sus utopías y sus arquetipos (Aspecto Socio-Etico).

1.2.2. J u s t i f i c a c i ó n d e l a t e m á t i c a

Con los antecedentes ya explicados, fá-

cilmente podemos justificar la oportunidad de la problemática por medio de una argumentación en tres pasos.

A. El Cristianismo y lo Político

La razón por la que al cristianismo interesa lo político en sí mismo, bien se puede reducir a tres proposiciones teológicas, complementadas con una razón de praxis histórico-pastoral:

a) Por el principio “Joánico” sobre el actuar de la Iglesia: Ella NO ES del mundo, pero ESTA en el mundo, ese mundo entre sus dimensiones tiene lo político que no puede ser ignorado.

b) Por el principio de autonomía, proclamado en la GS 76, según el cual lo político tiene su propia esfera que la Iglesia debe respetar, no puede ignorar y en la cual busca colaborar.

c) Por el principio de evangelización, explicitado en la EN y en Puebla (Nos. 507-562) según el cual, la Iglesia debe, como obligación pastoral urgente e ineludible, evangelizar el mundo de la política.

d) Además, existe un hecho concreto, a saber: desde el Señor Jesús el cristianismo ha tenido algo que ver con la política; para bien o para mal, pero de hecho no se ha podido ignorar y esto es algo positivo.

B. La No-Creencia y lo Político

La no-creencia, en cualquiera de sus formas y matices,

difícilmente puede excluir la política de su horizonte de comprensión; más aún, muchas veces la política, para la no-creencia, es la referencia única de comprensión de la realidad, ya que lo político se impone como un ejercicio brutal en el que lo humano se realiza en la historia; al fin y al cabo, el hombre es político por vivir en comunidad y no puede ignorar jamás esa realidad pragmática y en cierto modo trágica, de su condición.

C. Lo Político como lugar de encuentro

La conclusión aparece obvia: si tanto al cristianismo, como a la no-creencia les interesa lo político, aun cuando sus motivaciones sean diferentes, forzosamente lo político se convierte en lugar de encuentro, ya sea en forma dialógica de distintas intensidades, ya sea en confrontación con diferentes grados de radicalidad.

Si esto es así, se justifica plenamente nuestra temática, porque en ella tanto cristianismo como no-creencia pueden encontrar caminos concretos de trabajo en común, gracias precisamente a la posibilidad de coincidencia que tienen en un terreno común, que es el político.

1.2.3. Más allá de "izquierda" y "derecha"

Nuestra reflexión en lo político no sólo incluye los comunmente llamados movimientos de derecha y de izquierda, sino los que van más allá de esa dicotomía. Estos últimos nos llevan a una especial consideración. En efecto; a partir del origen histórico de izquierda y derecha, cada vez se hace más clara la imposibilidad de definir las, ya que en últimas todo depende de las ac-

titudes políticas coyunturales, las cuales hacen variable cualquier ubicación. La "derecha" goza de menos popularidad que la "izquierda", lo cual lleva a Haro Tecglen a anotar que "rara vez un hombre se definirá a sí mismo como perteneciente a la 'derecha' y, más aún, puede decirse que cuanto más se defina como la izquierda, más de derecha será" (4).

El mismo autor señala cómo muchos partidos se han llamado de "izquierda" o de "derecha" sin serlo y vagamente tratan de buscar "ciertas identidades que pudieran establecer un denominador común", tanto para la derecha (partidaria del orden establecido, conformista con la situación, con nociones de raza, desigualdad, privilegios, propiedad privada, etc.); como para la izquierda (defensa de los menos privilegiados, no tradicionalismo, sentido de revolución y cambio, etc.)" (5).

Tal vez la anotación más profunda que hace el citado autor es de orden antropológico, anotación que juzga de origen "clásico" y que consiste en considerar que la "derecha suele coincidir con la idea de que el hombre es malo por naturaleza (o por el pecado original) y requiere una fuerte represión para contener sus instintos" (6); en cambio, la "izquierda" entiende "que la persona humana es naturalmente buena y la presión de la sociedad la inclina hacia el mal; por lo tanto preconiza sociedades tolerantes y abiertas" (7).

(4) "Diccionario Político", Círculo de Lectores, Bogotá, 1974, pg. 103.

(5) Ib. 165-166

(6) Ib. 104

(7) Ib. 166

En definitiva, creemos nosotros, la denominación de “izquierda” y “derecha” es anacrónica, no es precisa, y en cambio confunde ideológicamente, ya que es una connotación más emotiva que efectiva: denominar un movimiento como de “derecha” o de “izquierda” tiene más el sabor de una clasificación maniquea y por lo mismo dualista en el peor sentido del término, pero nunca denota una distinción real, técnica, que aporte claridad. La única razón para seguir utilizando esta clasificación es su uso y por eso en nuestro trabajo podemos, para sectorizar el estudio, considerar ciertos movimientos como de “derecha” y otros como de “izquierda”, sabiendo de antemano que los más izquierdistas en ideas revolucionarias, son los más represivos en el ejercicio de la autoridad y en la conservación del poder; es decir, que tienen todo lo malo de la derecha y esto en el máximo grado de represión.

1.2.4. La incoherencia práctica

Si lo anterior no fuera suficiente, bastaría recordar que tanto los movimientos de “izquierda”, como los de “derecha” han tenido una serie de incoherencias prácticas, en especial cuando se han transplantado de Europa a Latinoamérica; de tal manera, que no se puede seguir sin más las clasificaciones que sobre ellos se hacen en otras latitudes.

De esta incoherencia se debe deducir que existe un amplio campo de la historia política latinoamericana que queda al margen de la clasificación política de “izquierda” y “derecha”, a la que denominaremos lo político “marginal” que es lo más importante para Latinoamérica;

aunque en el plano de lo académico sea a la inversa, lo cual indica nuestro sentido de la imitación, nuestra falta de autenticidad y un cierto complejo de inferioridad por no poder tener los mismos movimientos políticos de prestigio que tienen en otras partes; ello redundaría en un cierto complejo de culpabilidad, lo que es absurdo, porque América Latina, saliéndose del esquema asfixiante de “izquierda” y “derecha”, ha creado movimientos propios, incoherentes con las teorías políticas clásicas, pero que han “funcionado” en la práctica.

Dentro de lo “marginal” en política escogemos tres grandes líneas: una que nace de las incoherencias del “liberalismo” latinoamericano, otra que parte de los socialismos no-marxistas, y una última que asume el tema militarista con su fenomenología actual canalizada en la Ideología de la Seguridad Nacional (ISN).

2. EXPLICITACION DE LA PROBLEMÁTICA

Se supone que América Latina es un Continente cristiano, de sustrato católico (Puebla No. 7), pero amenazado hoy en las mismas raíces de su fe (id. 1112-1113); por eso se hace indispensable puntualizar el ángulo desde el cual enfocamos los conflictos y el compromiso cristiano.

Nuestra reflexión no parte de cero. Asumimos los trabajos que por varios años ha tenido el CELAM en torno a conflictos tanto en su nivel sociológico, científico-político como en el filosófico y teológico, también la incidencia de esos aspectos conflictuales en el compromiso cristiano.

no y por consiguiente en la Iglesia (8).

El enfoque de nuestro estudio exige precisar tres instancias que deben ser la preocupación constante en nuestra reflexión, a saber: Fe y No-creencia, Iglesia y compromiso cristiano considerado preferencialmente como opción por los pobres y, finalmente, la credibilidad de esa fe expresada en la Iglesia.

2.1. FE Y NO-CREENCIA

La Fe como un compromiso con Dios o una respuesta del hombre a Dios que lo interpela, en sí misma es un fenómeno de la intimidad personal; es una experiencia vivida por el creyente, que se explicita en la comunidad, mediante el compromiso que conlleva acciones externas indicativas de dicha fe.

En este sentido, el compromiso de fe viene a ser "praxis" que como tal incluye la teoría y la acción, que dialécticamente se relacionan. Así, la fe implica afirmación de una respuesta intelectual y al mismo tiempo práctica, es decir, actitud que incide en la vida. Por consiguiente, la antítesis de la fe, la no-creencia, implica tanto negación de respuesta o respuesta negativa, como actitud coherente con dicho rechazo, traducido en vida.

No abundamos aquí en la tipología de la no-creencia que ya ha sido estudiada por la Sección correspondiente del

(8) Cfr. "Conflicto social y Compromiso cristiano en América Latina", Documentos CELAM No. 25, Bogotá, 1976; "Socialismo y Socialismos en América Latina", Documentos CELAM No. 30, Bogotá, 1977.

CELAM (9). Nos interesa llamar la atención sobre aquellas modalidades de la no-creencia que son producto de los conflictos o se agudizan con ellos, o a la inversa, que producen conflictos. Bástenos aquí, señalar las modalidades de no-creencia que aparecen más significativas, tanto a nivel teórico como práctico o de actitudes, en relación con los conflictos.

2.1.1. No creencia por absolutización de los ídolos de la riqueza y del poder

Puebla (491) califica de idolatría la adoración de lo no adorable, la absolutización de lo relativo, cuando el hombre erige valores no absolutos en ídolos que se dan en ciertas culturas (405), y que son obstáculo para el Reino, a saber los ídolos de la riqueza (493-497) y del poder (498-509).

2.1.2. Humanismos cerrados que inspiran las ideologías más recurrentes en América Latina

Puebla señala (546) como inspiradores de las ideologías capitalista y marxista los humanismos que se cierran a toda perspectiva trascendente y concluyen en un ateísmo práctico en el capitalismo y militante en el marxismo. En cuanto a la ideología de la Seguridad Na-

(9) Encuentro de expertos, Lima julio 1974: "Dios: problemática de la no-creencia en América Latina", Doc. CELAM No. 17, Bogotá, 1974; Seminario sobre ateísmo, Medellín, 1977, Documentación CELAM, No. 10, 1977.

cional se presenta como una absolutización del Estado (314); por eso no se armoniza con la concepción cristiana del hombre (549).

2.1.3. Ideologías y Partidos que tratan de utilizar a la Iglesia o quitarle su legítima independencia

Al proponer una visión absolutizada del hombre, dice Puebla (558 ss), grupos de cristianos, radicalistas de izquierda o integristas de derecha, caen en la tentación de instrumentalizar a la Iglesia.

2.1.4. El proceso de secularización

“La secularización de la cultura y los progresos de la tecnología y de los estudios antropológicos y sociales *ponen una serie de interrogantes sobre el hombre, sobre Dios y sobre el mundo*. Esto produce confrontaciones (conflictos) entre ciencia y fe, entre técnica y hombre, especialmente para los creyentes” (Puebla 1052).

La secularización fácilmente degenera en secularismo, como dice Puebla (83) concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado como mera inmanencia (435), amenazando a la fe y a la cultura (436) y agudizando el divorcio entre fe y vida (783). Tenemos así formas de indiferentismo religioso, de no-práctica religiosa o despreocupación, fenómeno muy difundido en nuestra América Latina y que se relaciona con la situación conflictual que se vive en nuestro Continente.

Asimismo este proceso de secularización en la situación latinoamericana de conflicto plantea a la piedad popular grandes desafíos por el divorcio entre élites y pueblo (455); por los aspectos negativos de tipo ancestral (superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo); por la deformación de la catequesis (arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios); por las amenazas tanto del secularismo difundido por los medios de comunicación social como por la mentalidad consumista; por la proliferación de sectas, religiones orientales y grupos agnósticos y, sobre todo, por manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas, mesianismos políticos secularizados y desarraigo y proletarización urbana, a consecuencia del cambio cultural (456).

En una u otra forma estos tipos de no creencia se conectan con el problema que nos ocupa.

2.2. IGLESIA Y COMPROMISO CRISTIANO

(Opción preferencial por los pobres)

2.2.1. Fundamento del compromiso cristiano

El sentido más hondo de nuestra vida cristiana es confesar a Jesús en un momento determinado de la historia. Esta confesión implica reconocerlo, amarlo y aceptarlo como único Señor y Salvador. Vivir de tal manera que, tanto en nuestros labios como en nuestras realizaciones, se transparente la Persona, el Misterio, la Obra, la Palabra y la Gracia de Jesús de Nazareth. Esto supone escrutar los sig-

nos de los tiempos, discernir su presencia en los acontecimientos de nuestra vida personal y social, y anunciar a todos los hombres lo que su Espíritu está haciendo en medio de nosotros.

2.2.2. Obstáculos intraeclesiales para el compromiso cristiano

Pero este discernimiento de los signos de los tiempos en la realidad de América Latina no siempre es fácil. Hay fuerzas, corrientes e ideologías totalizantes que invaden sectores de nuestra Iglesia y que, bajo el pretexto de defender la "civilización cristiana-occidental", pretenden impedir la apertura del Magisterio eclesial frente a la sociedad moderna. Es una suerte de intransigencia centrada en la ortodoxia, la cual constituye, en el fondo, un freno para la actividad evangelizadora de la Iglesia.

Estos grupos pretenden condicionar la acción de la Iglesia, no asumiendo y, más aún, cuestionando los planteamientos y postulados doctrinales y pastorales del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín y Puebla.

El que la Iglesia opte preferencialmente por los pobres y se pronuncie sobre la opresión y marginalidad de ciertos grupos que carecen de una plena participación social y política y no poseer los más elementales bienes materiales, en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría, (Puebla 1135) es considerado inadmisibles por estos grupos tradicionalistas en el interior de la Iglesia.

Los diferentes grupos existentes en el interior de la Iglesia a menudo pretenden condicionar la acción y el discurso eclesial a su marco de intereses tanto materiales como intelectuales. Para la Jerarquía eclesiástica no siempre es fácil interpretar los signos de los tiempos de manera objetiva y conforme a los postulados del Evangelio. La Iglesia misma encierra en su propio seno a pecadores y, a menudo, para revelar al mundo fielmente su misterio debe hacerlo entre penumbras (LG 8). Diferentes grupos contestatarios han llegado a establecer un verdadero magisterio paralelo sirviéndose de su influencia en las altas esferas de la sociedad y su fuerte participación en el control casi total de los medios de comunicación social. Frente a esta situación, la Iglesia, también influenciada por esos medios de comunicación, muchas veces vela más que revela el misterio de Cristo en la historia.

2.2.3. Motivos para un compromiso preferencial por los pobres

El hecho de que Jesús haya nacido, vivido y elegido a sus apóstoles preferentemente entre los más pobres no es un detalle accidental. Al contemplarlo clavado en la cruz, desnudo de todo poder, reconocemos un signo constitutivo de la evangelización. Lo mismo pensamos de su dedicación preferencial por los pobres de su tiempo, entre quienes pasó haciendo el bien (Puebla 1142).

Esos privilegiados del Señor, destinatarios principales del Evangelio, tienen hoy día en América Latina rostros bien concretos: niños desnutridos, vagos, abandonados, golpeados por la pobreza desde antes de nacer; jóvenes

frustrados por falta de oportunidad de capacitación y ocupación; indígenas, afroamericanos y campesinos privados de tierra y con salarios injustos; obreros mal retribuidos, con dificultades para organizarse y defender sus derechos; subempleados y cesantes; marginados y hacinados urbanos, ancianos desplazados; personas perseguidas, encarceladas, torturadas, exiladas y desaparecidas; todo lo cual denota un total irrespeto por la persona humana (Puebla 31-42).

2.2.4. La Iglesia y el compromiso de liberación

Frente a estos rostros concretos de América Latina, producto de la implantación de esquemas económicos y políticos que han traído como consecuencia una paulatina concentración del capital en pocas manos y la consiguiente pauperización de las grandes masas, el pueblo trabajador ha buscado, durante estos años, cauces de liberación. En los diversos países, con diferentes matices la Iglesia ha sido acompañante decisiva en esta búsqueda de liberación y ello se explica desde una doble perspectiva. En primer lugar, por la actitud de optar definitivamente por el hombre y defender sus derechos humanos y, en segundo lugar, por la confianza que los sectores marginados latinoamericanos han depositado en la Iglesia.

2.2.5. Dificultades en la adhesión a la Iglesia

Una característica, históricamente comprobable y más o menos generalizada en determinados sec-

tores populares, es la separación que éstos han hecho entre la "creencia en Dios" y la "adhesión a la Iglesia". Es una experiencia identificable en algunos países de Suramérica, pero puede presentar un patrón verificable en otros países.

Una crítica que parte de elementos desde el interior de sectores populares latinoamericanos es que la Iglesia es ajena a sus requerimientos vivenciales, no comprometida con sus luchas de liberación e, incluso para algunos, en estrecha vinculación con los sectores más acomodados de la población. Esta percepción, de valoración negativa con respecto a la Iglesia, provoca entre otras reacciones el divorcio entre "creencia en Dios" y "adhesión a la Iglesia"; para lo cual debemos tener presentes dos aclaraciones.

En primer término, cuando hablamos de "adhesión a la Iglesia" nos estamos refiriendo a la concepción reduccionista que tales elementos desde los sectores populares tienen de la "jerarquía de la Iglesia" y no de toda la comunidad eclesial.

En segundo término, la necesidad que el pueblo tiene de manifestar su adhesión y confianza en Dios, y especialmente en María, se realiza en los cultos masivos; lo que no debe interpretarse necesariamente como adhesión a la Iglesia, sino como la utilización de un espacio cultural dado en el marco eclesial, para comunicarse con Dios.

La separación "creencia en Dios-adhesión a la Iglesia" no tiene carácter absoluto a través de la historia, se ve afectada por diversas experiencias vividas en el contexto popu-

lar y por una percepción diferente de la Iglesia entre hombres y mujeres.

La percepción negativa que en tales sectores se ha tenido de la jerarquía de la Iglesia ha sido en parte modificada por la acción de Obispos, Sacerdotes y Religiosos que trabajan con una pastoral de opción preferencial por los pobres y luchan por la liberación integral de nuestros pueblos. Estas actitudes han influido en sectores del pueblo para trastocar su percepción de la Iglesia de negativa en positiva; de aquí la permanencia de amplios grupos adherentes a la Iglesia, más allá de la mera participación pasiva en el culto.

Analizando sociológicamente este divorcio entre la "creencia en Dios" y la "adhesión a la Iglesia", la participación en el culto se ha relativizado, lo que ha llevado a seccionar la familia en su religiosidad. En efecto: la necesidad de mantener, por una parte, una cierta vinculación orgánica con la Iglesia, en cuanto lugar "autorizado" de relación del hombre con Dios, por medio del culto y, por otra parte, el mirar nuestro pueblo a la Jerarquía de la Iglesia en cierto modo lejana de sus necesidades vitales, dió por resultado en los citados sectores la diferenciación de roles al interior de la familia en cuanto a la forma de adherirse a la Iglesia.

La mujer, debido a su rol tradicional de enclaustramiento en el seno familiar como "dueña de casa", fue la encargada de mantener la relación con la Iglesia; y si pudiéramos decir así, de ser la portavoz oficial del grupo familiar en su relación con Dios.

El hombre, por su parte, en cuanto sostén económico del grupo familiar se fue alejando de la Iglesia, por percibirla más cercana a los intereses del sistema; pero este distanciamiento no significó, en general, que combatiera a la Iglesia; fue más bien un rechazo pasivo, debido a la funcionalidad casi mágica con que se la mira por ser ella el espacio autorizado y legítimo de encuentro entre Dios y los hombres.

La situación anterior tuvo como consecuencia el desinterés del hombre por las cuestiones eclesiales e incluso religiosas, asignándole toda la responsabilidad en este aspecto del quehacer familiar, necesario para él, a la mujer. De ahí que sea corriente escuchar a los hombres decir que "la religión es para las mujeres".

2.2.6. Nuevas perspectivas eclesiales

Las orientaciones del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano realizadas en Medellín y Puebla han significado, entre otras muchas consideraciones, un cuestionamiento por parte de la Iglesia, de su compromiso social y en consecuencia, una denuncia de las estructuras de opresión socio-política. El auge de las comunidades eclesiales de base surgidas después de Medellín ha aglutinado a los cristianos más conscientes y cercanos a la Iglesia para comenzar a reflexionar, a dialogar y a estudiar sobre las adecuaciones necesarias en orden a "convertir" a la Iglesia en misionera y servidora del mundo, especialmente de los pobres.

Durante esta etapa del desarrollo de la "conversión" eclesial, surgen en América Latina diferentes regímenes de fuerza sustentados en la ideología de la Seguridad Nacional, la cual no se armoniza con una visión cristiana del hombre, puesto que, entre otras muchas consideraciones, impone la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo (Puebla 549).

La situación anterior trae como consecuencia, en la mayoría de estos países, el cierre forzado de los partidos políticos y el control y reducción a su mínima expresión, de esas organizaciones de nivel intermedio de la sociedad que postula Juan XXIII en la "Mater et Magistra" y Juan Pablo II en "Laborem Exercens". Gran parte del pueblo, ante el cierre de los órganos de expresión y conducción, busca a alguien que le tienda la mano en este caminar angustioso y desesperanzador frente a su situación. Reencuentra a su Iglesia; esta Iglesia que percibía como ajena a sus luchas, hoy la redescubre con un rostro diferente, cercana a él, comprometida con él; siente que le tiende la mano ante su aflicción.

La nueva percepción eclesial especialmente de determinados sectores populares, ha dado como resultado que los factores de religiosidad masculina, relegados en su conciencia profunda y endosados para su práctica a la mujer, estén aflorando al reencontrar el hombre a su Iglesia más comprometida que antes con los pobres.

Numerosos agentes de pastoral han entendido estos

elementos de la sabiduría popular y, a partir de la acción desplegada por ellos, han ido aflorando, en especial en los hombres de ambiente popular, los elementos escondidos de su religiosidad, para encauzar su vivencia solidaria en un todo orgánico e integrado. Una reunificación entre la "religiosidad" de los sectores populares y su "adhesión a la Iglesia", elementos que se habían separado a través de la historia, llevan a incorporar lenta pero crecientemente a tales sectores en las comunidades cristianas, percibidas por estos como imagen de una Iglesia renovada y que opta preferencialmente por los pobres.

Difícil tarea tiene la Iglesia en nuestros días si quiere mantenerse fiel a las enseñanzas y a la praxis de Cristo. Los privilegiados del Reino, los pobres que con dificultad y amargura, con alegría y esperanza, con fe y con amor se sienten hoy día construyendo la Iglesia de la mano con sus Pastores, perciben que ellos también son Iglesia.

Cualquier acción de la Iglesia que pueda romper nuevamente el camino andado en términos de la unificación de los factores de "religiosidad" y "adhesión eclesial" resulta un contra-signo y además, puesto que los pobres han confiado en ella, podría traer como consecuencia una fuerte reacción anticlerical, al percibirse a la jerarquía como gestora de estos posibles contra-signos; podría también engendrarse un secularismo agresivo en dichos sectores, lo que es antesala de un ateísmo militante; podría originar un consciente o inconsciente sentimiento de utilización y traición por parte de la Iglesia.

2.3. CREDIBILIDAD Y JUSTICIA

Ante las dificultades anteriores sobre el compromiso cristiano surge la pregunta acerca de la No-creencia: ¿Cuál es la causa de la pérdida de la fe? ¿Cuál es la razón de la separación de "creencia en Dios" y "adhesión a la Iglesia? ¿Cuál es el motivo de credibilidad de la Iglesia en América Latina?

Es imposible no estar de acuerdo con que la justicia y la lucha por la justicia forman parte integral, en una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, de tal manera que se hace imprescindible tratar de la justicia cuando se estudia la fe. Comenzando por el Antiguo Testamento, donde a Dios se le encuentra mediante el ejercicio de la justicia y siguiendo con el Nuevo Testamento donde la justicia y la liberación de los pobres es "prueba" palpable de que ha llegado el Reino de Dios, la Teología y el Magisterio de la Iglesia hacen de la "opción preferencial por los pobres" *motivo de credibilidad y de fe*. Allí donde la solidaridad de la Iglesia con los oprimidos se ha dado con honestidad y sin vacilaciones, se ha producido un auténtico cambio de la situación respecto a la no-creencia: "En esto conocerán que ustedes son mis discípulos, si se aman los unos a los otros" (Jn 13,35).

A este propósito y a manera de ejemplo vale la pena mencionar dos amplias investigaciones realizadas entre jóvenes de Ecuador y Bolivia acerca del secularismo y del ateísmo en la década de los 70. En ambas se comprueba que la mayoría de los jóvenes se declaran ateos y motivan su actitud en el hecho de la injusticia social y en la "com-

plicidad" o, al menos, indiferencia de la Iglesia ante esta situación.

Por otra parte, las encuestas realizadas por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro señalan un fenómeno de cambio; en 1963, el 60o/o de los alumnos se declaraban ateos y daban como razón principal de su actitud el que la Iglesia estaba del lado del orden injusto y antipopular. Pero en 1978, el 75o/o se declararon creyentes aduciendo que entre Medellín y Puebla la Iglesia se había convertido en voz de los sin voz y se había identificado con los pobres y marginados. Lo más sorprendente: entre un 10o/o y un 15o/o declaró explícitamente: "CREO EN LA IGLESIA, NO CREO EN LA RELIGION", mientras que en encuestas similares eran frecuentes respuestas como ésta: "creo en Jesucristo, pero no en la Iglesia".

La lucha por la justicia y la liberación es ya desde el "aquí" y el "ahora". La Iglesia se siente comprometida en esta lucha y como dice Juan Pablo II en "Laborem Exercens": "Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres" (L.E. 8).

Ahora bien, la solidaridad no puede darse sin tomar parte en la vida y marcha de la sociedad, porque la presencia de la Iglesia en esta gran política proviene de lo más ín-

timo de la fe, y es así una forma, "de dar culto a Dios" (Puebla 521 y LG 34).

3. CONFLICTOS DENTRO DE LA IGLESIA

Esta primera área considera el círculo de conflictos que surgen *a nivel de la misma Iglesia* y en el cual se distinguen dos grupos: 1) Conflictos por parte de aquellos que no admiten que la construcción de una sociedad justa y libre sea una exigencia de la fe; son los *integrismos* que reducen la dimensión social del compromiso cristiano. 2) Conflictos por parte de quienes pretenden construir la sociedad justa y libre, no solamente a partir de la fe sino además aceptando e integrando otras inspiraciones doctrinales e ideológicas; son los *reduccionismos* de izquierda que restringen el compromiso cristiano a la sola dimensión socio-política.

3.1. INTEGRISMOS

El catolicismo integral o integrismo es una corriente de pensamiento y vivencia religiosa que se desarrolla en la Iglesia Católica a partir de la Revolución Francesa y que, en América Latina, ha tenido, desde la década de los sesenta, una gran influencia en el desarrollo de la Ideología de la Seguridad Nacional; pero a la vez, esta Ideología moldea, condiciona o muestra nuevos caminos al integrismo.

Los dos esquemas de pensamiento (integrismo e ideología de la Seguridad Nacional) no se confunden y en mutua dependencia se retroalimentan el uno al otro; son en

parte, en términos dialécticos, causa y consecuencia uno del otro y viceversa; todo ello entendido el integrismo en su praxis actual en América Latina.

3.1.1. Actitudes fundamentales del integrismo

El integrismo al supervalorar el dogma, desconoce o desvaloriza el aporte de la historia a la vida de la Iglesia, pretendiendo conservar intactos los ideales políticos del catolicismo intransigente, es decir, la realización de una contra-revolución integral, tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia. En el fondo pretende restablecer un orden social de una nueva cristiandad.

El integrismo se centra en la conservación del depósito doctrinario de la Iglesia, abandonando explícita o tácitamente las preocupaciones sociales. Rechaza en el plano religioso la racionalidad de lo intramundano valorando solamente el aspecto sobrenatural; ve solamente la cara divina y permanente de la Iglesia, con lo que el diálogo Iglesia-Mundo resulta un contra-sentido.

Es un dogmatismo defensivo, una ruptura con el mundo moderno, un regreso integral a las formas tradicionales, una concepción circular y repetitiva de la historia.

Para el integrismo no hay apertura posible a la historia ni a la cultura de los pueblos, es una intransigencia centrada en la ortodoxia, la cual constituye un peso muerto para la actividad evangelizadora de la Iglesia, dicho en otras palabras, el integrismo peca contra la vida de la Iglesia.

Llega a establecer un verdadero magisterio paralelo, sirviéndose de su influencia en las altas esferas de la sociedad y de su fuerte participación en el control total de los medios de comunicación social; impidiendo, prohibiendo, obstaculizando o tergiversando el contacto del pueblo cristiano con sus legítimos pastores; fomentando odiosas campañas contra Obispos, Sacerdotes o Laicos; utilizando con evidente parcialidad la liturgia católica en ceremonias cívico-militares con clara intencionalidad de sacralizar situaciones políticas.

Da cobertura “cristiana” a doctrinas totalitarias y justificación ética a prácticas contrarias al espíritu y a la letra del Evangelio, como la tortura, las prisiones arbitrarias, las relegaciones y expulsiones del país, los desaparecimientos de personas después de ser detenidas, etc.

La lucha contra el “demonio” de la “revolución”, conceptualizado en el “comunismo”, visto como un resquebrajamiento radical del orden divino, tiene para el integrismo rasgos de cruzada y justifica el empleo de cualquier medio, incluso los más atroces que violan la dignidad e integridad de las personas.

Ignora conscientemente la doctrina social de la Iglesia y erige a la propiedad privada como algo absoluto e intocable.

El integrismo considera que la iniciativa humana se halla substancialmente corrompida por el pecado y no guarda relación con lo santo; de ahí, la desconfianza para con el mundo y lo temporal, la insistencia en la indigencia humana, el rechazo a los valores intramundanos, la

hipervaloración de lo sobrenatural y la concepción de la gracia como desligada de lo humano. Resalta el aspecto gratuito y sobrenatural de la gracia, lo que los lleva en cierto modo a despreciar desde la perspectiva de su fe, lo humano. Al ensalzar lo sobrenatural y negar lo natural, afirmando el alma por sobre la negación del cuerpo, rechaza el diálogo Iglesia-Mundo, como una cuestión inadmisibles, como si el Ser Supremo tuviera algo que aprender de la creatura.

3.1.2. Concepción de la Iglesia para el integrismo

Pero quizás uno de los puntos que se inscriben con más fuerza en el pensamiento integrista es la relación vertical del individuo con Dios, en desmedro de una mediación horizontal de los individuos entre sí, para llegar a Dios mediante la comunidad eclesial.

La Iglesia, para esta concepción, nunca tiene por qué actuar en el mundo como institución. Nunca actúa colectivamente. Toda su presencia en la historia se hace por las decisiones particulares y aisladas de los individuos que libremente aceptan los principios que ella enseña en forma abstracta. Al enseñar su doctrina, la Iglesia tiene que evitar cualquier referencia a situaciones particulares o hechos históricos.

La Iglesia enseña los grandes principios; el hombre individual es el encargado de aplicarlos a las contingencias de la vida diaria; allí, frente a su conciencia únicamente y colocado en soledad ante la grandeza y realidad de Dios, decide su acción. Desde esta perspectiva la comunidad

eclesial no tiene sentido. La Iglesia no tiene que estar presente en decisiones que son de exclusiva incumbencia de la conciencia individual. La decisión no es el resultante de una deliberación colectiva, de una reflexión comunitario-eclesial tendiente a la acción, sino que depende únicamente del individuo.

El pensamiento anterior nos lleva a visualizar en este esquema una ausencia de categorías y especificidades laicales. En este tipo de pensamiento caben todos los tipos de laicos, todas las opiniones y diferencias sociales y culturales. Sin embargo, en el mundo laical se sentirán más inclinados a aceptar un tipo de concepción cristiana como la anterior los que espontáneamente se colocan en el nivel de lo universal. Hay grupos humanos y sociales que se ven a sí mismos como depositarios de lo universal, de los valores humanos universales y suprahistóricos, que se niegan a juzgar o apreciar su situación histórica concreta, que quisieran que en la Iglesia o en la sociedad nunca se mencionaran las diferencias, menos aún las oposiciones sociales, raciales, culturales, ideológicas. Para este tipo de gente el pensamiento del integrismo católico aparece como el más racional; tal concepción del cristianismo y de la sociedad se manifestará como el complemento normal de su visión del mundo, como la sacralización de la defensa de sus intereses.

3.1.3. Adaptaciones en América Latina

Nuestras repúblicas latinoamericanas nacieron bajo la bandera del nacionalismo independentista frente a España y Portugal, que se centró en el valor de los

pro-hombres, contando poco con el pueblo. Se nota un cierto desprecio por la democracia como participación política de todos los ciudadanos en forma igualitaria; sin embargo, se juega a la democracia, mientras ésta permita mantener un dirigismo aristocrático. En el momento en que aquel se hace imposible, recurre al autoritarismo, buscando justificación en conceptos neo-traditionalistas, sobre el origen divino del poder vertical.

Este integrismo reconoce a la jerarquía todo su valor, y en forma rígida, cuando coincide con sus posturas; pero la ataca en forma despiadada cuando no se conforma con ellas, porque se habría salido de su rol específico, estaría bajo un influjo demoníaco, asimilable al comunismo.

Los sacerdotes, para el integrismo, deben predicar cuáles son las virtudes cristianas, deben permanecer en los principios universales sin referirse a circunstancias particulares. Por lo tanto, el clero nunca puede entrar en la historia ni asumir la cultura de los pueblos; su dominio es a-temporal.

El integrismo bajo este concepto es pues, un fenómeno religioso político, o una ideologización política de posturas religiosas: como es el caso del movimiento Tradición, Familia y Propiedad (TFP) de origen brasileño, fundado en 1960 pero extendido con desigual intensidad en ocho países de América Latina, movimiento elitista, fervoroso, tradicional y defensor a ultranza del derecho de propiedad privada entendida con la mentalidad capitalista clásica. Sus mejores militantes son extraídos de las clases altas, preparados técnicamente para la lucha e

imbuídos en una mística que raya en fanatismo.

3.2. REDUCCIONISMOS DE IZQUIERDA

Pertenecen a este segundo grupo quienes admiten el diálogo Iglesia-Mundo con un reduccionismo de la fe en sentido marxista. Se han organizado a partir de la Conferencia de Medellín, en movimientos tales como "Cristianos por el Socialismo" (CPS), "Iglesia y Sociedad en América Latina" (ISAL), Sacerdotes para América Latina (SAL), Tercer Mundo (TM), "Movimiento Nacional de Cristianos por la Liberación" (MNCL) y otros similares.

3.2.1. Motivación y fundamentos

A. La situación social

La aspiración de estos cristianos revolucionarios está determinada desde su óptica por las condiciones objetivas de explotación dados en América Latina que instauran como consecuencia la lucha de clases; esta situación conflictual lleva a comprender la revolución, a nivel político, como un proceso autónomo y a asumir un método "científico" de comprensión de la realidad.

Desde el ángulo eclesial, pretenden partir de la toma de conciencia de la realidad latinoamericana lograda en Medellín y de la determinación de la urgente necesidad de transformarla; comprometiéndose, en una praxis revolucionaria, con la causa del pueblo que se justifica en la determinación teológica de la liberación como proceso histórico que se realiza en la lucha revolucionaria, mediante una relectura política del Evangelio.

Esta concepción se reafirma según ellos, por el fracaso de los comités reformistas democristianos y por la influencia de las experiencias de la revolución cubana y del proceso chileno en su intento de construcción del socialismo.

B. Antecedentes histórico-doctrinales

Para estos grupos, el Concilio Vaticano II significa la apertura de la Iglesia al mundo moderno, la ruptura definitiva de su monolitismo y la posibilidad de que los cristianos tomen nuevas posturas en la teoría y en la práctica.

Las Conclusiones de Medellín constituyen una respuesta comprometida a las condiciones de opresión en que se hallan sumergidas las clases populares de América Latina; su denuncia al capitalismo y al imperialismo como estructuras de pecado, su reconocimiento de la existencia de la violencia institucionalizada y la necesidad de la participación del cristiano en el proceso de la liberación, como exigencia que brota de la fe.

Es claro el influjo de la concientización de Paolo Freire, que permite el acercamiento y la inserción de los cristianos en los sectores populares, sobre todo campesinos y sub-proletarios, para sentir junto a ellos la opresión del sistema y para comenzar a tantear el camino concreto de liberación.

La Teología de la Liberación constituye el fundamento mismo de estos grupos.

C. Fundamentos bíblico-teológicos

El principal fundamento es *la Biblia, como punto de arranque ideológico*. Su mensaje central se cifra en la liberación del hombre que se concretiza en cada momento de la historia de salvación a partir del Exodo y cristaliza en Jesucristo (Lc 4,18).

Se establece, en segundo término, como fundamento la Teología de la Liberación, que parte de la reflexión crítica del cristianismo y que vive un compromiso revolucionario en la historia. Esta teología supone la aceptación de una sola historia y de un solo proceso de liberación que abarca distintos niveles de profundidad. Es decir, la comunión de los hombres entre sí y con el Padre sólo es posible por la creación de un hombre nuevo (ni explotador ni explotado), en una nueva sociedad (coyunturalmente socialista); lo que a su vez sólo es posible por medio de la toma del poder político por parte del proletariado, es decir la dictadura del proletariado, que es la auténtica democracia del pueblo.

Además se señala la necesidad de la utilización del análisis marxista, precisamente por haber sido creado para guiar la acción revolucionaria de las clases explotadas. Este análisis descubre que la lucha de clases es el mecanismo fundamental que mueve a la sociedad y que, por tanto, sólo una praxis política proletaria, iluminada por una teoría revolucionaria que defina el proyecto socialista y una correcta táctica y estrategia, podrá hacer efectivo el proceso de liberación.

Por otra parte, se rechazan las que ellos llaman falsifi-

caciones del marxismo original que lo convierten en una visión filosófica del mundo, que hace de la profesión del ateísmo un postulado básico y que convierten el análisis científico en conceptos dogmáticos a los que la realidad tiene que adecuarse. Precisamente de la concepción científica de la realidad surge el compromiso con el pobre como clase social y la necesidad de pasar de una acción de buena voluntad a una acción eficaz, es decir, a una praxis política revolucionaria.

3.2.2. Delineamientos, tendencias y funciones

A. Delineamientos

Vistos los fundamentos y las motivaciones, podemos caracterizar estos grupos con algunos de sus rasgos:

- Se sienten cristianos comprometidos con la revolución y por tanto, Iglesia de Cristo, más aún, la auténtica Iglesia.
- Reflexionan su fe a partir de su práctica revolucionaria.
- Hace alarde de profetismo e intentan el surgimiento de la Iglesia popular.
- Buscan una fundamentación teológica cada vez más profunda del compromiso revolucionario.
- Se proclaman los defensores de los derechos humanos y de las libertades democráticas ante los ataques del "fascismo" y con miras a fortalecer el movimiento popular.
- Sin ser partido político, establecen una orientación

política para enmarcar sus expresiones y acciones y para sacar militantes de las masas cristianas.

B. Tendencias

Para estos grupos la tarea es simultáneamente *doble*: quieren una nueva sociedad y una nueva Iglesia. Ambas están ligadas tan íntimamente entre sí que obligan a que se las exponga en conjunto; esto dentro del marco de América Latina, en donde, según este grupo se puede hablar de tres tendencias bien definidas que adoptan posiciones claras frente al estado de explotación en que vive el proletariado de América Latina y frente a la consecuente lucha de clases.

a) *La tendencia reaccionaria y conservadora*, ligada a los intereses de los explotadores y a la manipulación de la clase dominante, para quien la fe es justificación de los males del sistema y sirve de instrumento para la explotación del hombre por el hombre. Sus creencias religiosas les limpia de toda culpa. En esta tendencia se agrupan los partidos y movimientos conservadores: defienden una fe espiritualista, un cristianismo de evasión; son claramente capitalistas y pro-imperialistas.

b) *La llamada tendencia desarrollista*, que, siempre según ellos, fundamentalmente coincide con la anterior; pero, ante la dura y cruda realidad, se ha visto obligada a cuestionar la validez de las formas del sistema y se empeña en la modernización del orden establecido, creyendo que de este modo se podrá eliminar la triste realidad del hombre explotado. Para ella el sistema es bueno, lo único que hay que hacer es cambiar las formas; este cam-

bio de formas significa practicar la caridad cristiana. Entran aquí los partidos políticos reformistas que, partiendo de un humanismo manoseado sobre la persona y la sociedad, intentan encerrar en un mismo proceso al explotador y al explotado. Constituyen una tercera vía, entre el capitalismo y el socialismo, que es el "comunitarismo", ideología de la ilusión burguesa.

c) *La tendencia de cristianos por la liberación*, desde un compromiso de fe y tras un análisis científico de la realidad, adopta posiciones "objetivas" en la búsqueda de la nueva sociedad. El sistema en sí es malo. Sólo transformándolo, es decir, sólo cambiando radicalmente las relaciones de propiedad, se eliminarían las relaciones de explotación. La única forma eficaz de vivir la fe es la lucha por suprimir la injusticia y sustituir las estructuras que generan la explotación. La ideologización burguesa de la fe ha falseado el Evangelio y ha determinado la vinculación del poder del Estado burgués con la Iglesia institucional, constituyéndose en el exponente de la ideología burguesa. En cambio, la lucha de los cristianos por la liberación implica el rescate de los principios para la liberación de los oprimidos. Retomar la palabra de Dios para respaldar al proletariado, es tomar el Evangelio en los principios que lo engendraron.

Políticamente, esta tendencia se declara contra el sistema capitalista y por la sociedad socialista. Acepta la transformación revolucionaria como una lucha que emprenden los explotados y que parte de ellos. En concreto no confunde la fe con la revolución. Esta no sería cristiana ni no cristiana, sino simplemente prole-

taria, latinoamericana y socialista; tiene sus propias leyes y su autonomía como acontecimiento; no se fundamenta en ideologizaciones de la fe, sino en la realidad de la lucha de clases. De modo que no la harán los cristianos por ser tales, sino como hombres que participan en la política revolucionaria junto a los explotados.

Y como para su acción política no pueden encontrar un criterio operacional en su fe, aunque sí su motivación, ni tienen los elementos específicamente cristianos para establecer los momentos y criterios de esa lucha, deben buscar y tratar de encontrar los criterios operacionales de la ciencia de la sociedad. Es aquí donde el marxismo se les presenta como la ciencia o el instrumento de acción para descubrir las estructuras de la sociedad y transformarlas. En tal sentido, es un deber del cristiano adquirir estos elementos básicos para su acción. Su formación es una tarea inmediata y fundamental.

Por consiguiente, esta tendencia rechaza la postura antimarxista, anticomunista y antirrevolucionaria, que surge de una comprensión distorsionada del marxismo, del comunismo y de la revolución y hace posible que la Jerarquía mantenga alianzas, explícitas o implícitas, con el sistema actual y con el poder constituido que lo resguarda.

Además rechaza las posiciones terceristas, frecuentes dentro de la Jerarquía y en sectores demócrata-cristianos y que, alimentadas por una ideología utópica y moralista, impiden la percepción cabal de la dimensión política y le hacen el juego al desarrollismo e incluso al

fascismo, como en el caso de Chile. Sin embargo, intentos comunitarios prácticos, aunque carentes de validez estratégica, pueden servir tácticamente como instrumento coyuntural, para fortalecer el poder de los sectores populares.

Más aún, esta tendencia de cristianos por la liberación ataca la postura reaccionaria, que fomenta una evasión creada y apoyada por el capitalismo y que promueve, al interior de las masas sobre todo campesinas y subproletarias, luchas religiosas que desvían el verdadero sentido de la lucha de clases de manera todavía más recia, se enfrenta a las posiciones de grupos según ellos que distorsionan totalmente el mensaje evangélico en alianza con organizaciones internacionales e impulsan los proyectos fascistas de las oligarquías pro-imperialistas.

C. Funciones

La nueva sociedad no puede ser otra que la socialista. A ella se llega por el poder organizado del pueblo bajo la hegemonía de la clase obrera. Al mismo tiempo, esta sociedad tiene las siguientes funciones:

- Mantener una lucha ideológica con la Jerarquía, consciente de que las tensiones con ella no significan una ruptura, sino un aporte positivo para la vida de la misma Iglesia.
- Profundizar más en la Teología de la Liberación, para fundamentar más sólidamente la fe y el compromiso revolucionario.

- Fomentar la participación de militantes cristianos siempre y cuando respeten la especificidad de sus respectivos movimientos.
- Seguir formando parte, a nivel internacional, de todos los grupos cristianos que han optado por el socialismo, y tratar de ponerse en contacto más directo con movimientos similares a nivel regional.
- Mantener la posición de diálogo abierto y franco con miras a la unidad de los cristianos progresistas y revolucionarios y, en último término, en orden a la unidad en favor de la liberación del pueblo.
- Estar abiertos a elementos no cristianos, que puedan contribuir a los objetivos propios de cada grupo.
- Hacer sentir, en sus expresiones públicas, su presencia de Iglesia auténticamente comprometida con los intereses obreros, campesinos y populares.

Estar en solidaridad con todos los obispos que trabajan por la creación de una Iglesia Popular, vinculada a las luchas de liberación de los sectores populares, y en la que la vigencia del Evangelio se interrelacione con las luchas históricas concretas.

3.2.3. Observaciones a la luz de Puebla

Estos movimientos crean muy serios problemas y confusiones a los cristianos; forman un conjunto coherente de grandes verdades y de grandes errores.

A. Principales aportes:

- Algunos aspectos de la descripción y el enjuiciamiento de la realidad
- La dependencia, como causa, aunque unilateral, de esa realidad
- El sentido de liberación, como exigencia del cristianismo
- La necesidad de la revolución, entendida como cambio radical de las estructuras. Sin embargo, se olvida algo específicamente cristiano: el cambio de las mentes y de los corazones que tiene una primacía ontológica.
- La crítica a la ideologización "burguesa" de la fe.

B. Fallas más notorias

- Reducir la liberación que Cristo nos trajo, a la mera justicia de este mundo.
- Identificar la praxis cristiana con la lucha clasista revolucionaria del proletariado.
- Pretender crear una Iglesia Popular, en sentido peyorativo.
- Admitir el método de análisis marxista como el único verdaderamente científico y válido.
- Negar que el marxismo original (Marx, Engels, Lenin) implica necesariamente un ateísmo.
- Afirmar que no existe otra alternativa fuera del capitalismo y del comunismo, y que el socialismo comunista constituye la liberación social del hombre. Aquí sin embargo, está latente una verdad: el que no aparezca estructurada o, al menos, no sea conocida una alternativa válida de sentido humano y cristiano. Esto

debe espolpear a los cristianos a construirla, como pide Puebla.

4. CONFLICTOS A NIVEL DE CIVILIZACIÓN

Esta segunda área comprende un círculo más amplio de contexto conflictual dentro del cual se sitúan los conflictos extra eclesiales que aparecen a *nivel de la civilización* o de grandes sistemas, como son el liberalismo y el socialismo marxista en sus versiones latinoamericanas. Ambos sistemas se presentan como administradores de la civilización urbano-industrial; polarizaron y aún polarizan la conciencia cristiana latinoamericana. Sin embargo, ya emerge una nueva civilización que lleva a que esos sistemas se vayan haciendo anacrónicos. A estos sistemas se añade la Ideología de la Seguridad Nacional, típica de América Latina.

4.1. SISTEMA LIBERAL-CAPITALISTA

Dividimos la reflexión en consideraciones globales o generales sobre el sistema y nos detendremos en caracterizar o tipificar el liberalismo capitalista latinoamericano.

4.1.1. El Sistema en sus líneas generales

Nos ayuda a tener una idea global del sistema capitalista el repasar primero sus antecedentes históricos, luego caracterizar su mentalidad y así poder, finalmente, dar un esquema que lo identifique en sus tres etapas.

A. Antecedentes históricos

a) *El régimen corporativo del siglo XII*

Podría parecer paradójico e intrascendente recordar el sistema económico social y religioso que se generó en los siglos XII, XIII y mediados del XIV. Los cristianos nos acomplejamos por las críticas que se hacen de aquella época. Se nos inculcó tal escepticismo frente al Medioevo que nunca se nos ocurrió profundizar en su estructura y en los elementos que tuvo dentro de la organización económica. La Edad Media casi que queda para esta generación como un ingrato recuerdo de la Inquisición, de la inmoralidad de algunos clérigos, del feudalismo, de las luchas de las investiduras; todo esto matizado por el arte y por la música gregoriana.

No sobra recordar aquí lo que significó el sistema corporativo; aunque sólo sea en algunos puntos sobresalientes:

- En las ciudades se desarrolló un régimen de trabajo urbano organizado en gremios, donde cada taller tenía maestro, oficiales, peones y aprendices.
- El maestro no solía ser el dueño del taller sino su director ya que todos eran socios de la empresa. Era un régimen de sociedad.
- Las ganancias se repartían jerárquicamente.
- Los gremios estaban representados en el “ayuntamiento” (hoy concejos municipales).
- No existía libertad económica en los gremios.
- Los gremios tenían un sentido cristiano de la vida.

b) *Abolición del régimen*

Ya debilitado por los hechos que acontecían en el mundo de entonces, nació la industria familiar capitalista; quizás fueron los maestros quienes aprovecharon las primeras apariciones de un sistema que rompía con la unidad económica de la corporación.

La ideología liberal produjo el hecho de la revolución industrial; nació el capitalismo económico y cada vez más se aislaron las fuerzas del hombre para el servicio de dicho capitalismo. El hombre quedó subordinado a la economía y obviamente apareció el problema social.

c) *La Empresa*

Esta micro-visión de la historia nos muestra que la empresa es la célula embrionaria de todo complejo económico, así como la familia lo es para la organización social.

B. *Mentalidad Liberal*

“La mentalidad liberal” es el gran soporte del sistema capitalista en nuestra sociedad; en la clase dirigente económica este modo de pensar y de ser prevalece, opacando otras mentalidades.

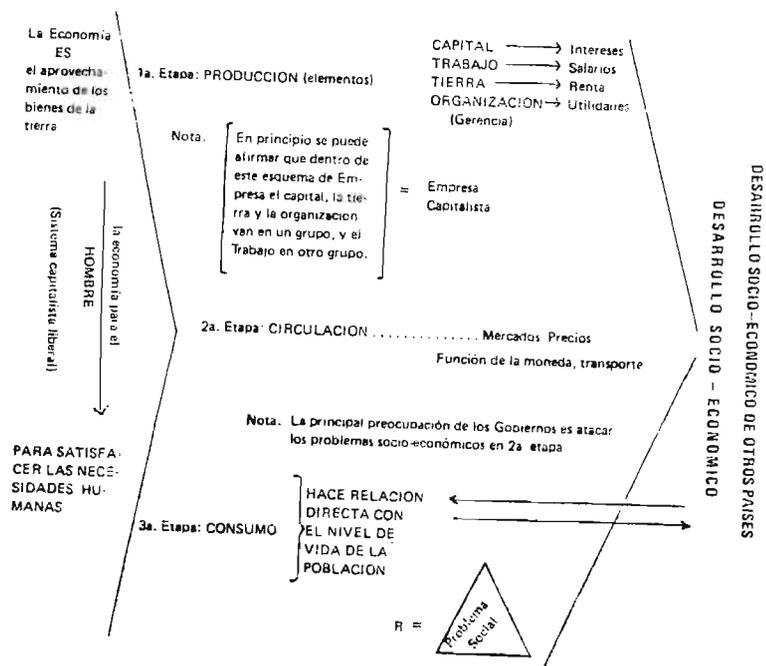
Acerquémonos un poco más a la “mentalidad liberal” o “capitalista”.

- En cuanto a la justicia, tiende a creer en lo establecido por la ley escrita o la costumbre, sea justa o injusta, no creyendo en la justicia social.

- Aunque reniega de la intervención del Estado, la acepta por cuanto está en la ley.
- Admite una concepción del bien común a la manera individualista.
- Sostiene la igualdad legal entre todos los hombres, pero no la fundamenta en el hecho de ser todos hijos de un mismo Dios.
- Desconoce la selectividad que se da entre los hombres por razón de su inteligencia, de su posición social y de sus oportunidades ante la vida.
- Tiene conciencia del trabajo personal y de sus responsabilidades; así como del derecho a una amplia remuneración.
- Se vincula con las Fuerzas Armadas, siempre y cuando cumplan con los fines constitucionales de guardar la vida, la honra y los bienes de los ciudadanos.
- Su mentalidad es “burguesa” por esencia y gusta de la comodidad, el confort y las ventajas de la sociedad de consumo.
- A su modo prefiere mantener buenas relaciones con la Iglesia pero no comparte, antes critica su firme posición actual de compromiso con el cambio social.

C. Presupuestos para identificar el Capitalismo Liberal

a) Esquema



b) Explicación del esquema

La dinámica del proceso económico se encuentra en las dos primeras etapas, que deben conducir al desarrollo socio-económico de una Nación o territorio determinado; la tercera etapa es el resultado.

Lo social y lo económico no se pueden separar porque en el centro está el HOMBRE. Ambos conceptos están mezclados entre sí y tienen una mutua dependencia: el uno no existe sin el otro. Estas premisas no están contempladas en los códigos que se gestaron bajo la tutela de la ideología liberal.

El capitalismo supone que cuanto mejor esté organizado el sistema económico de un país o comunidad, mejor será la situación social de sus habitantes. Igualmente si existe descomposición social será imposible tener una economía saneada.

De las tres etapas que aparecen en el esquema, la segunda tiene especial importancia, de tal manera que se puede observar que la mayoría de las medidas que se estudian y ejecutan con mayor intensidad en las oficinas del Estado están dirigidas a ajustar un sistema económico para no crear resultados negativos en el nivel de vida de la población. En su gran mayoría también se ubican en la segunda etapa del proceso económico. En efecto, el control monetario, la expansión monetaria, las tasas de interés, el control del mercado nacional o internacional, el control de precios, la libertad de precios y el control del monopolio, son algunos de los tantos temas que leemos a diario en nuestra prensa. Los gobiernos estimulan, a su vez, a las empresas con créditos con libertad de exportación o importación, etc.

Sin embargo, la estructura de la empresa sigue igual; sea mixta, privada, nacional, extranjera o multinacional. El capital—tierra—organización, siguen constituidos en un grupo y el trabajo en otro, de manera independiente.

D. Algunas consecuencias significativas

a) *Colisión de Legislaciones*

En general dentro de los sistemas jurídicos occidentales existen dos posiciones que se traducen en sendos códigos: el del comercio que regula y procura defender el capital y el del trabajo o laboral que regula y defiende al empleado. La legislación comercial tiene inspiración neo-capitalista y la laboral principalmente se inspira en la doctrina social de la Iglesia, en la O.I.T. y en las tendencias socialistas. Entre estas legislaciones existen contradicciones que sería largo enumerar. En algunas partes se dirime el problema decretando que todas las normas del trabajo son de orden público y por consiguiente priman sobre las comerciales en caso de colisión. Sin embargo, existen grandes dudas que son perjudiciales para lo que se busca finalmente: el desarrollo y el crecimiento al servicio del hombre.

b) *Capitalismo y Desarrollo*

El origen de las relaciones entre capitalismo y desarrollo o programa de desarrollo se sitúa en el advenimiento de una nueva escuela económica de raigambre liberal y que en la historia se la ha denominado "neo-liberalismo". Las tendencias colectivistas, la influencia de la Doctrina Social de la Iglesia, las guerras mundiales y la crisis económica en 1929 fueron los principales factores que indujeron a varios pensadores de la década de los 30 a proponer un nuevo esquema de la economía.

Es así como en 1936, Lord Keynes, después de ha-

ber publicado una serie de trabajos tanteando la situación y estudiando las posibilidades de cambio, propuso una teoría para evitar la crisis, mediante una intervención del Estado, el cual debería a su vez elaborar un programa de desarrollo. En 1938 se efectuó en Europa el coloquio "Walter Lippman", economista alemán radicado en París. Sus resultados se conocieron mucho después de la reunión pero en principio concordaban con los de Keynes.

Actualmente el desarrollo de un país se mide con parámetros económicos rígidos, computables todos y que pueden reflejarse en cuadros estadísticos. Por ejemplo, el crecimiento del Producto Nacional Bruto, el monto de las obras públicas, el crecimiento del presupuesto nacional, el desarrollo de los servicios sociales que el Estado presta, el número de empresas nuevas que surgen a la vida económica o que desaparecen, el número de viviendas, las reservas internacionales, etc.

4.1.2. Liberalismo Capitalista Latinoamericano

Dentro del marco general anterior, encontramos unos rasgos típicos que dan fisonomía especial al liberalismo capitalista latinoamericano y a la vez incoherencias.

A. Características del Liberalismo Capitalista Latinoamericano (10)

Sin pretender agotar los rasgos típicos

(10) Cfr. "Curso de formación sociopolítica", (Secretariado Nacional de Pastoral Social, Bogotá, Edic. Priv., pags. 339-342).

del liberalismo y del neoliberalismo latinoamericanos, sabiendo de antemano las profundas diferencias entre unos países y otros, concretamente entre los más desarrollados en tecnología (Brasil, México, Venezuela) y los menos desarrollados (Bolivia, Honduras, Guayana) y aún paupérrimos (Haití); y teniendo en cuenta que en muchos países existen regímenes de Seguridad Nacional, podemos señalar algunas características específicas:

a) *Dicotomía entre teoría y praxis*

Los principios liberales y neoliberales generalmente se afirman a nivel constitucional; sin embargo, por diferentes canales muchas veces legales se realiza una política desacorde con esos principios, por ejemplo, en terreno político el liberalismo pregona la igualdad racial ante la ley que se manifiesta en el sufragio universal, principio que salvo algunas excepciones, se reconoce, pero que en la práctica se convierte en una compraventa o en un electorado "cautivo".

Asimismo, en el terreno económico y social se encuentran situaciones que no concuerdan con los postulados básicos.

b) *Capitalismo Periférico y dependiente*

A pesar de posiciones aparentemente independientes, respaldadas en situaciones especiales como es el caso de Brasil y su desarrollismo, México y su revolución social y en cierta medida Venezuela con su vinculación a la OPEP; América Latina, salvo el caso de Cuba, gira en terreno económico dentro de formas más o menos capitalis-

tas, con tres especificaciones.

Periferia: América Latina está "fuera" de los tres centros del capitalismo actual (Estados Unidos, Japón, Europa Occidental) y aunque pertenece geográficamente al área de influencia política y económica de Estados Unidos, en menor grado trata de buscar puntos de conexión con los dos polos. Estar en la "periferia" significa en la estructura económica internacional un capitalismo de segundo orden, sin autonomía, máxime ante el auge de las transnacionales o multinacionales, que son un instrumento de la "trilateralidad" de los centros.

Dependencia: Lo anterior forzosamente lleva a una situación de sometimiento que está estructurado dentro de un sistema de "cooperación económica internacional" cuyos ejes de control son el F.M.I. (Fondo Monetario Internacional) con su patrón monetario y su sistema de DEF (Derechos especiales de giro); el BIRF (Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento) con sus organismos conexos: el IDE (Instituto de Desarrollo Económico); la CFI o IFC (Corporación Financiera Internacional) y la AID o IDA (Asociación Internacional de Desarrollo) y desde el ángulo de comercio exterior y de aranceles está el GATT (General Agreement On Tariffs And Trade: Acuerdo general sobre aranceles de aduanas y comercio).

Este complejo de entidades internacionales en alguna forma tratan de mantener el sistema económico capitalista y el control último de la economía latinoamericana.

Subdesarrollo: Con diferencias muy notables de intensi-

dad, el capitalismo de América Latina participa del fenómeno típico del llamado "Tercer Mundo": el subdesarrollo. Lógicamente América Latina forma parte de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, conocida con la sigla inglesa de UNCTAD, la cual ha sido presidida por el argentino Prebisch y por el venezolano Guerrero. Para vencer o superar esta situación de subdesarrollo, el neocapitalismo latinoamericano ha formulado, por medio de la CEPAL, toda una teoría que *se inclina al "desarrollismo"* y se plasma a nivel continental en las frustradas: Alianza para el Progreso y ALALC (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio), desde 1980 sustituida por la ALADI (Asociación Latinoamericana de Integración).

c) *Disyunción entre Política y Economía*

El sistema liberal o neoliberal se estructura dentro de una conjunción político-económica (democracia formal-capitalismo) lógicamente fundamentada en una concepción filosófica individualista.

En América Latina, aunque en teoría se mantenga ese esquema, el liberalismo aparece como una disyunción: lo político por una parte, lo económico por otra, ambos con fundamentación individualista. La disyunción se agrava en el aspecto político porque la democracia liberal ha fracasado en general y ha sido sustituida por democracias dirigidas, restringidas, hegemónicas, etc., o directamente por regímenes no democráticos. De tal manera que no se ha podido consolidar una democracia social como la que postula el neoliberalismo; en cambio, a nivel económico en América Latina, varios países han aceptado un neocapi-

talismo cada vez más intervencionista, pero sin la planeación técnica y las estructuras reformadas que el sistema exige: dentro de ese criterio se hacen multitud de reformas inconexas, superficiales y demagógicas.

d) *Intento de Integración*

El neocapitalismo latinoamericano, como una reacción política frente a la revolución socialista cubana que amenazaba extenderse y con el apoyo norteamericano, organizó en Montevideo en diciembre de 1960 la ALALC, contando con la asistencia de la CEPAL y del GATT y con la simpatía de la CEE (Comunidad Económica Europea en ese momento los "seis"). Este proyecto de integración se entendía políticamente como una consecuencia económica del panamericanismo y como una consolidación y revitalización del sistema liberal. Sin embargo nunca logró funcionar; fracaso que llevó primero a la creación de mercados subregionales como el Pacto Andino (1969) y a la sustitución de la ALAC por la ALADI (1980).

e) *Ambigüedades históricas*

El liberalismo y el neoliberalismo latinoamericanos se caracterizan por las profundas ambigüedades prácticas en que históricamente han caído. Nunca se ha guardado una estricta lógica, ni un criterio definido; en cada país, el gobernante de turno o su ministro de Economía ante circunstancias concretas toman decisiones. Los ejemplos de planeación y de coordinación son escasos y la inestabilidad política muchas veces los ha mutilado o sustituido; sólo los regímenes militares como el de Brasil, con otros presupuestos ideológicos que después estu-

diaremos, ha mantenido una cierta línea de continuidad; lo mismo ha de decirse, pero con características diferentes de México, en donde la hegemonía del PRI y el período presidencial de seis años sin reelección, ha permitido una estabilidad y una lógica económica que aunque se asemeja al neoliberalismo tiene un origen y unos criterios socialistas y nacionalistas distintos.

f) *Influencia de las multinacionales*

En el neocapitalismo trilateral (Estados Unidos, Japón, Europa Occidental) las transnacionales o multinacionales tienen un papel eminentemente integrador y consolidado del sistema: en cambio en América Latina, como en los países del Tercer Mundo, estos nuevos gigantes económicos son más fuertes que la generalidad de los gobiernos de la zona y han creado una dependencia más radical y sofisticada, por cuanto aparentemente no es de tipo político, ni a nombre de ningún gobierno, buscando siempre la alianza con los grupos plutocráticos locales y con sus élites técnico-financieras. El papel de ciertas multinacionales ha sido determinante en varios momentos de la historia reciente del continente. Algunos ven en las multinacionales el rol de las antiguas metrópolis y consideran que el capitalismo dependiente en América Latina es un verdadero neocolonialismo multinacional.

B. Incoherencias del "Liberalismo" latinoamericano

a) *Precisión y límites de la cuestión*

El liberalismo clásico, cuyo origen político se fija en la lucha contra el absolutismo monárquico, poco a

poco se fue convirtiendo de un aristocratismo bipartidista y constitucional, en un democratismo formalista, organizado dentro de un Estado de derecho con división de poderes. Este esquema, aunque ampliamente se quiso imitar en Latinoamérica, nunca funcionó, salvo algunas excepciones en ciertos países y dentro de ciertos límites.

Políticamente hablando el liberalismo no pudo ubicarse con propiedad ni en la "izquierda" ni en la "derecha", lo cual produjo dentro de éste un doble movimiento canalizado en sendos partidos que tuvieron diversas denominaciones según los países y las épocas, pero que generalmente se conocen como "conservadores" y "liberales", tratándose a los primeros como de "derecha" y a los segundos como de "izquierda"; lo cual hoy carece en muchos casos de sentido.

No vamos a tratar acerca del liberalismo capitalista clásico, ya analizado antes, ni siquiera del liberalismo dependiente, subdesarrollado y periférico de América Latina, sino que nos limitamos a estudiar las dos grandes incoherencias liberales en nuestro continente: las dictaduras tradicionales y las hegemonías, las cuales, por más que se denominen de "izquierda" o de "derecha", realmente se salen del marco de esa clasificación.

b) *Dictaduras "Tradicionales"*

Cualquier clasificación de fenómenos tan polimorfos como las dictaduras es forzosamente aproximativa; sin embargo, se pueden fijar criterios para un manejo más técnico del fenómeno desde el ángulo de la ciencia política. Eliminamos dos criterios extrínsecos: uno el de

ubicación cronológica (distinguir entre dictaduras del siglo XIX y del XX); otro el de duración de la dictadura (distinguir entre dictaduras cortas o momentáneas y dictaduras estables o duraderas). Más bien concretamos en tres criterios intrínsecos la variabilidad política de estos regímenes: en primer lugar el criterio ideológico, luego el aspecto personalista y finalmente el grado de absolutismo. Podríamos, aunque no se va a hacer aquí, clasificar también las dictaduras desde el ángulo del progreso económico, desde el ángulo del nacionalismo, y/o desde el ángulo del militarismo.

Ideologización de las dictaduras

En Latinoamérica, algunas dictaduras no han tenido motivaciones ideológicas expresas; han sido el producto de circunstancias concretas, ambiciones triunfantes, mero caudillismo; en cambio, otras formas han sido provocadas o justificadas por un determinado planteamiento ideológico que las exige o legitima. Lógicamente detrás de las primeras subyacen algunos principios ideológicos, aunque no se manifiesten abiertamente. Las segundas admiten distinciones ideológicas más definidas: en el siglo XIX pudo ser en defensa del catolicismo frente al laicismo; en cambio en el siglo XX están regidas por la ideología de la Seguridad Nacional; algunas muestran tendencias socializantes o claramente marxistas.

Las dictaduras no ideológicas pretenden legitimarse con base en hechos concretos, necesidades sentidas o valores abstractos como la paz, la salvación de la patria, el progreso, etc. Las ideológicas, aunque manipulen hechos y circunstancias, tratan de legitimar su actuación con base

en principios que llevan a planteamientos teóricos, verdaderas "plataformas" de gobierno, las cuales también recurren a los mismos valores abstractos tales como la defensa de la revolución, el nacionalismo patriótico, la reconstrucción de la sociedad, el modelo "socialista", la defensa de la tradición, etc., de acuerdo con el tipo de ideología que se asume.

Personalización de las dictaduras

La figura del gobernante o dictador permite fijar un nuevo criterio de clasificación: en unas dictaduras, el papel del dictador es clave, es decir se "personaliza" el fenómeno y lleva a lo que generalmente se conoce con el nombre de "caudillismo", verdadero "estereotipo" de la política latinoamericana; en otras, las menos, lo importante no es el gobernante sino el régimen como tal, el cual puede ser ejercido con una cierta pluralidad, vgr. el caso de las "Juntas" militares, o con figuras inocuas detrás de las cuales existe el hombre "fuerte" o el estamento militar.

El caudillismo generalmente recurre a motivaciones de tipo sentimental, trata de consolidarse creando una cierta "lealtad" a través de arbitrariedades, privilegios e influencias, y recurre a una serie de expedientes publicitarios para alabar, glorificar, defender al tirano que gusta de fomentar una especie de "culto" político, cuyo ejemplo máximo se pudo ver en el caso Trujillo en la República Dominicana, quien llegó a cambiar el nombre de la capital, para ponerle su nombre o el del general Santa Anna en México quien se hizo llamar "Alteza serenísima". Prolongación del caudillismo es el deseo de perpetuarse, es decir, el intento de creación de una especie de "dinastía",

así el caso de los López en Paraguay o el de los Somoza en Nicaragua.

El absolutismo dictatorial

Toda dictadura, "a priori", es absolutista; sin embargo, hay grados y formas de absolutismo y por eso se pueden clasificar las dictaduras en paternalistas y despóticas:

- Las primeras son formas atenuadas o benévolas, generalmente populistas y nacionalistas, a veces muy rígidas y xenóforas, como la del Dr. Francia en Paraguay; a veces clericales e intolerantes como la de García Moreno en Ecuador; a veces "vitalicias", como la de Carrera en Guatemala y la de Guzmán en Venezuela; a veces expansionistas y guerreras, como la del segundo López en Paraguay o la del Mariscal Santa Cruz en Bolivia y Perú; a veces con apariencias legales, como la de Leguía en Perú, Ibáñez en 1927 en Chile, Machado en Cuba, etc.
- Las segundas, en cambio, son fuertemente tiránicas, perfeccionan sistemas represivos, fácilmente cometen crímenes y se mantienen sólo por la fuerza de las armas; así la de Rosas en Argentina, la de Díaz en México.

Estructuras Políticas

Las dictaduras, para ser tales, deben consolidarse jurídicamente, aunque de hecho, cuando son producto de rebeliones o golpes de estado, pasan por un período más o menos largo de improvisación. Pero por la necesidad de estructurarse imitan el centralismo monárquico previo a la independencia, al cual tratan de copiar con

ceremonial, títulos, etc., y en el aspecto de poder omnímodo y sin apelación.

Modernamente, las ideologías extremas totalitarias han permitido la introducción de otros modelos estructurales más sofisticados y ya probados en el marxismo soviético y en los fascismos. Generalmente las dictaduras buscan una especie de legitimación jurídica implantando una constitución aprobada o por un colegio electoral o congreso doméstico, (como en el Brasil en 1967 o en forma plebiscitaria, como el caso de Cuba en 1976 o de Chile en 1980); constitución que siempre prevé algunos artículos excepcionales, (como es el caso de Paraguay, en donde no debe haber reelección salvo para el General Stroessner, o de Chile en el momento actual). A veces las dictaduras quieren mantener su apariencia republicana y organizan parlamentos, congresos o consejos, generalmente de carácter consultivo, sin una oposición fuerte y con reducidos poderes; asimismo, muchos dictadores se apoyan en partidos o movimientos en cuyo nombre dicen gobernar, (así en el caso del "justicialismo" en la Argentina de Perón o el "trabalismo" de Vargas en Brasil, lo cual lleva, lo mismo que el marxismo, a una cierta simbiosis entre partido y gobierno como en el caso actual de Cuba).

Ambigüedades ideológicas y justificaciones partidistas

Las dictaduras son fundamentalmente formas de gobierno autocrático; de ahí que en sí mismas no obedecen a un imperativo ideológico, aunque en sentido inverso, ciertas ideologías al plasmarse como sistemas requieren como de instrumento necesario para la estructuración ju-

rídica de un régimen dictatorial; así el marxismo-leninismo de línea soviética y los gobiernos que adoptan la ideología de la Seguridad Nacional. En cambio, la ideología liberal en sí misma sostiene como postulado la democracia formal, incompatible con las dictaduras; sin embargo, sucede con frecuencia, que dicha ideología liberal se sectoriza y no se asume en el terreno estrictamente político, aunque se implante desde el ángulo económico y filosófico. A este fenómeno político, cuyo mejor modelo a nivel histórico de sistema es el caso de la típica dictadura latinoamericana —teóricamente republicana pero autocrática—, se le puede denominar “ambigüedad ideológica”.

Por otra parte, existe en las dictaduras típicas un deseo de legitimar sus actuaciones, tratando de mostrar un arraigo o respaldo popular, para lo cual buscan organizar movimientos o partidos que aglutinen las fuerzas sustentadoras del régimen y controlen la actividad política; estos movimientos o partidos generalmente son de tipo caudillista, y excepcionalmente desarrollan una ideología (como fue el caso del “justicialismo” argentino).

c) *Las Hegemonías*

La hegemonía, entendida no en el sentido griego del predominio de un pueblo sobre otros, sino en el moderno sentido político como predominio y control por parte de un grupo, estamento social o partido sobre otros, es un fenómeno típico latinoamericano y admite tres formas principales: la hegemonía social u oligarquía, la hegemonía partidista y la hegemonía militar.

A nivel histórico podríamos recordar que todo el régimen colonial se estructuró en una hegemonía del elemento europeo sobre el indígena y el negro, y aún sobre el mismo criollo en la medida que se le entendía como el no-europeo.

Las hegemonías sociales u oligarquías

En toda Latinoamérica, en el siglo XIX existieron regímenes hegemónicos, generalmente en forma alterna entre los liberales y conservadores, a nivel de una especie de aristocracia bipartidista en permanente lucha entre sí; algunos países llegaron a una rápida estabilidad hegemónica, como fue el caso de Chile con el partido de los “estancieros” a partir de 1841, o de Brasil con el tránsito de la monarquía a la república conservadora, otros países duraron mucho tiempo en guerras civiles y sólo al final del siglo XIX consiguieron por medio de hegemonías conservadoras, la estabilidad. Así el Perú con Nicolás de Piérola en 1895 y Colombia en 1886 con el movimiento de la “regeneración”. Las hegemonías sociales han estructurado en América Latina verdaderas oligarquías, en el sentido técnico griego de gobiernos de unos pocos para su propio beneficio, oligarquías que, en la generalidad de los países, han sido quebradas o sustituidas por otros grupos, pero que en algunas pequeñas naciones centroamericanas se han consolidado. Hoy en los países donde oficialmente rige un sistema demoliberal, se puede detectar la existencia de un cierto control plutocrático, propio de la ideología capitalista, pero que en la práctica tiene carácter de hegemonía social.

Las hegemonías militares

Aunque después se estudiará el militarismo, debemos dejar claro aquí que en algunos regímenes el estamento militar es de tal modo preponderante, que constituye una verdadera hegemonía. Esta situación hegemónica es el resultado o de una posición ideológica, o de una circunstancia histórica, como fueron los incontables golpes de estado en Bolivia.

Estas hegemonías militares, a nivel histórico fueron fomentadas y apoyadas directamente por Estados Unidos por medio de dos mecanismos: las "intervenciones" y las "asesorías" o asistencias militares, que fortalecieron y politizaron el espíritu castrense hasta permitir a los militares consolidarse en verdaderas hegemonías.

Las hegemonías partidistas

En muchas ocasiones un partido, al obtener el poder, pretendió conservarlo al precio que fuera, limitando y aún persiguiendo al opositor, consolidándose entonces como una verdadera hegemonía y suprimiendo en la práctica una auténtica democracia; este el caso de Colombia cuando en 1930 se terminó la hegemonía conservadora y comenzó la liberal que duró hasta 1946.

Estructuras políticas

Las hegemonías necesitan para ser tales, el apoyo estructural de un grupo, estamento social o partido, que es el encargado de proveer la renovación de los cuadros directivos, asegurar la maquinaria que sirva para consolidar

el régimen y dar una apariencia popular. Piénsese en el PRI mexicano.

Ambigüedades ideológicas

Hay hegemonías que son consecuencia lógica de una postura ideológica; así las hegemonías partidistas de tipo marxista o las hegemonías militares de la Ideología de la Seguridad Nacional. En cambio, las hegemonías sociales y partidistas muchas veces legitiman sus posiciones recurriendo a actuaciones contrarias a lo que en teoría sostienen, así el PRI en su misma denominación encierra una incongruencia ("revolucionario" e "institucional"); el Frente Nacional Colombiano, pactado para restablecer la democracia, lo hizo reduciéndola y limitándola a dos partidos; suprimiendo la norma de la ley de la mayoría, al determinar una proporcionalidad legal igual para cada uno de los dos partidos.

4.2. SISTEMAS MARXISTAS

La palabra "marxismo" se cuenta actualmente entre los equívocos de cuño más estricto. A partir de su epónimo Carlos Marx y de su íntimo colaborador Federico Engels, su contenido ha recibido aportes y también ha sufrido mutilaciones y cambios, a veces, substanciales. Recuérdense p. ej. algunas figuras prominentes de su historia: Kautsky, Lenin, Trotzki, Stalin, Mao, Tito; nombres como: Lukacs, Schaff, Gramsci, Adorno, Bloch, Garaudy, Mariátegui; el modelo ruso, el modelo chino, el yugoeslavo, el de la Primavera de Praga, el cubano, el eurocomunismo.

Mientras unos se aferran a cierta cosmovisión que

abarca una filosofía, una economía y una socio-política determinadas, otros reducen el marxismo a un método de análisis y/o al enfrentamiento contra el sistema capitalista. Para unos, suprimida la propiedad privada de los medios de producción, surgirá sin más el hombre nuevo; para otros, la lucha por el cambio de mentalidad es interminable e independiente de la situación económica. Unos incluyen en su concepto el rechazo de Dios y de la religión, como elemento imprescindible; otros proclaman una postura laica, es decir no ligada a la profesión de teísmo ni de ateísmo.

Sería fácil, pero no viene al caso, seguir acumulando discrepancias. Todos, sin embargo, hombres y movimientos, apelan, así sea por formulismo, a Carlos Marx, en busca de identidad. Por esta razón, entre otras, expondremos aquí su pensamiento, dejando la puerta abierta a algunas incursiones en retoques, enmiendas, cortes o añadiduras a que se ha visto sometido. Luego haremos un breve recorrido de sus principales cristalizaciones en América Latina.

4.2.1. El pensamiento de Carlos Marx

Las enseñanzas de Marx pueden, sin reduccionismos, compendiarse en tres apartados: el horizonte en que se desenvuelven, la crítica a las alienaciones y la construcción de la nueva sociedad.

A. El horizonte

Entre nosotros, la interpretación más di-

fundida, que es, por otra parte, la mejor fundada y la más idónea para nuestra situación de opresión y de injusticia, es la humanista. Esto supuesto, se nos facilitará la comprensión del pensamiento de Marx, si tenemos presente desde el principio su humanismo radical y su concepción materialista de la historia.

a) *Humanismo radical*

Cuando se denomina humanista a Carlos Marx, de ninguna manera se pretende expresar que hubiese dado a luz algún tratado sistemático sobre el hombre o cualquier especie de antropología, sea esta aseveración verdadera o falsa. Por lo demás, el haber escrito sobre el hombre, a nadie le confiere título alguno para que le apelliden humanista. No pocos autores de obras de género, incluso célebres se han distinguido por su inhumanidad.

Con el calificativo “humanista” se designa aquí a quien está convencido de la dignidad y del valor del hombre y endereza sus esfuerzos a que, excluída toda forma de esclavitud, el individuo humano cumpla siempre como fin, jamás como medio, a merced de ningún amo. Y se le llamará “humanista radical”, si considera al hombre como supremo —“el hombre es la esencia suprema para el hombre”, subraya Marx, repitiendo casi literalmente una frase de L. Feuerbach— y, por lo tanto, su libertad y autonomía como absolutas, exentas de toda dependencia.

Pero la libertad y autonomía absolutas, advierte Marx, si bien denotan la tendencia ingénita del hombre, el contenido de su ser de hombre, no son, ni mucho menos, un hecho. Al contrario, la experiencia revela la dra-

mática inferioridad de su existencia respecto a esa su esencia. El hombre, en efecto, está privado de ellas, alienado. Justamente, la historia consiste en el incesante proceso de liberación, de humanización.

El término “alienación” —utilizado a menudo por Marx en sus escritos juveniles, pero no ausente del todo, como se ha pretendido, en los de la madurez se carga de diversas acepciones, en función de los problemas o realidades que entran en juego; todas, sin embargo, conexas entre sí. De suerte que, de modo general, se llama alienación el estado en que el hombre, por razones estructurales y/o personales, se encuentra en la imposibilidad de realizarse como hombre y de obtener sus aspiraciones profundas de libertad y autonomía.

La alienación indica, por consiguiente, un empobrecimiento, una mutilación, un despojo. Aquello de lo cual el hombre está desposeído ha sido acaparado por el otro ser, real o ilusorio. Porque el hombre, perdida su esencia real, se vuelve extraño a sí mismo y llega a proyectarse fuera de sí, objetivándola en otro, ante el cual, a la postre, se esclaviza.

Por fortuna no es éste su estado definitivo. El hombre marcha inevitablemente a la reapropiación, proceso mediante el cual llega a ser lo que debe ser, realiza su verdadera esencia, recupera aquello que se le había confiscado.

En esa trayectoria le guía una certeza: quedarán superadas las alienaciones, alcanzará por el trabajo la liberación. Hacia allí se encamina todo acontecimiento humano y de allí recibe su sentido.

Historia es la creación del hombre por el trabajo humano.

b) *Concepción materialista de la historia*

Toda la historia puede concebirse a modo de inmensa estructura, compuesta por otras estructuras, las diversas formaciones socio-económicas, por medio de las cuales, como por diversas etapas, va pasando la humanidad en el transcurso de los siglos. Ni Marx ni Engels fijaron su número. Los marxistas posteriores han consagrado cinco como fundamentales: la sociedad primitiva, sin clases; luego, tres sociedades clasistas: la esclavista, la feudal, la capitalista; finalmente, a juicio de todos, la comunista, sin clases, igual que la primitiva.

Nos hallamos en la capitalista, con mucho, la más estudiada por Marx. También ella consta de estructuras, cinco concretamente: la religiosa, la filosófica (entiéndase filosofía idealista), la política, la social, la económica. A las dos primeras demonina Marx “celestes”, porque serían las más inconscientes y estarían condenadas a desaparecer; a las tres restantes, “terrestres”, porque serían reales y tan sólo tendrían que modificarse. Están vinculadas entre sí por lazos de interdependencia. Base de sustentación de todas es la economía que por eso se llama infraestructura; las demás constituyen la superestructura.

En efecto, “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”. Por eso, “al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella”.

“Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción”.

B. Crítica de las alienaciones

Vamos a recorrer, una tras otra, las diversas estructuras del capitalismo reinante, examinando la alienación específica en que ha caído el hombre en cada una.

a) *Alienación religiosa*

“La crítica de la religión es la premisa de toda crítica”. Marx, en la teoría y en la práctica, conoció una auténtica caricatura de Dios y de la religión, que debe ser descartada por todo cristiano más aún que por el propio Marx. Pero no contento con negarlas tal cual aparecían, debido a una generalización infundada, sostuvo que todo Dios y toda religión eran así por esencia y debían, por lo mismo, ser excluidos radicalmente, para que el hombre pudiera llegar a ser de verdad hombre.

Las páginas que dedica a esta cuestión son relativamente escasas. Quizás porque las estimaba ya resueltas en

sentido negativo. No obstante, por ser su ateísmo prometeico, el problema religioso permanece enclavado en el corazón de sus preocupaciones.

Engels lo puso de manifiesto en su opúsculo: “L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, al sentar la tesis, recogida luego por todos los marxismos ortodoxos: el problema fundamental de la filosofía, de cuya solución depende todo lo demás, es el siguiente: ¿Qué es lo primero: el espíritu o la materia? Este problema se agudiza para los creyentes y se traduce en el dilema: un Dios creador o una materia eterna. El idealismo afirma la existencia de un Dios creador; el materialismo la eternidad de la materia.

Dios y la religión son, según Marx, una ilusión: los fabrica el hombre cuando aún no se ha adquirido a sí mismo o cuando ha vuelto a perderse. Las pruebas que se aducen para demostrar su existencia servirían únicamente de prueba de la sinrazón del hombre. Engels se encargó de explicar detenidamente su origen erróneo: en los tiempos primitivos, la ignorancia tanto de la naturaleza como del mismo hombre; en la época moderna y contemporánea, las falsas relaciones de producción, reforzadas por el interés de las clases poseedoras en mantener sus privilegios.

Dios y la religión son, además, una alienación. La ilusión afecta sólo el entendimiento, es un error; la alienación afecta a todo el hombre, es un modo de vida falso que lo convierte en un ser sojuzgado, abatido, un no-hombre. En efecto, si Dios existiera, el hombre, libertad y autonomía absolutas, se tornarían absoluta dependencia. Un ser sólo se considera libre cuando es dueño de sí y es dueño de sí cuando se debe a sí mismo la existencia. Por el contrario, quien vive por la gracia de otro es un ser dependiente. Ahora bien, vivo enteramente por gracia de otro, si le debo

no sólo el mantenimiento de mi vida, sino mi vida misma; si él es la fuente de mi vida. Mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento; está radical e incurablemente alienada, si no es mi propia creación. Dios y el hombre se excluyen de manera ineludible.

Por último, Dios y la religión son una superestructura, es decir, un reflejo en el cerebro de los hombres, de un mundo invertido, de una estructura de base sin corazón. De ahí que carezcan de propia consistencia y revistan variedad de formas según las formas del mundo real. De ahí, también, que no tengan propia historia ni propio desenvolvimiento; antes remiten a otra historia, a la de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Desaparecerá, sin dejar el menor rastro, en el comunismo, cuando se manifieste la obra de los hombres libremente asociados, actuando conscientemente, amos de su propio movimiento social. Lo cual exige un conjunto de condiciones de existencia material que no puede ser sino el resultado de una gestación penosa y diuturna.

Mientras tanto, es menester desenmascararlos, a fin de que el hombre despierte de la pesadilla de irrealidades en que se halla inmerso y, vuelto en sí, piense, actúe y organice su realidad como un hombre desengañado que ha entrado en razón. Sólo así podrá girar en torno de sí mismo y de su sol real, no en torno de un sol ilusorio.

b) *Alienación filosófica*

La filosofía idealista de Hegel, entonces dominante, se reduce, a juicio de Marx, como ya lo había sostenido Feuerbach, a mera religión expresada en conceptos. Debe, por lo tanto, ser desechada como ésta.

De paso, una advertencia. Hay dos especies de idealismo: uno, en teoría del conocimiento o gnoseología; otro, en teoría de la realidad u ontología. Este consiste en afirmar que el último elemento constituyente de la realidad, incluso de la materia más crasa, es la idea, en el sentido de espíritu; aquél propugna la inexistencia de lo que llamamos realidad y lo disuelve todo en pura idea, en el sentido de mera representación. Hegel es idealista en teoría de la realidad, de ninguna manera en teoría del conocimiento, como suelen calificarlo equivocadamente muchos manuales de historia de la filosofía.

Esta filosofía idealista retiene al hombre en abstracción, es puramente contemplativa. Se trata de transformar el mundo. Hegel, además, concibe la historia como la manifestación y el despliegue de un sujeto, situado ya en el comienzo; siendo así que la historia es el duro combate del hombre en el seno de la naturaleza a fin de llegar a ser sujeto.

El idealismo ha puesto la realidad cabeza abajo. Es menester colocarla con los pies firmemente asentados sobre el suelo. Esto quiere decir que el fundamento y punto de partida de la realidad no es el espíritu, sino la materia: el espíritu y sus manifestaciones son epifenómenos de ella.

En el seno del Universo, mediante un proceso eterno, van apareciendo y desapareciendo los diversos seres que lo pueblan; entre ellos, el hombre y su pensamiento o espíritu. No hay un Dios creador. Sin duda, la creación es una idea muy difícilmente eliminable de la conciencia del pueblo. El que la naturaleza y el hombre existan de por sí,

le resulta incomprensible, porque contradice todas las evidencias de la vida cotidiana. No obstante, salirse de la naturaleza y del hombre inquiriendo una causa trascendente, es situarse fuera de la realidad, ya que más allá de ellos no hay absolutamente nada.

Semejante proceso implica la dialéctica, y la dialéctica es la gran conquista de la filosofía idealista que debe ser admitida necesariamente.

Según Hegel, toda idea y, por lo tanto, toda realidad se compone de elementos opuestos que entran en conflictos y, por el conflicto, la hacen desarrollar. El movimiento se lleva a cabo en tres fases: la tesis o afirmación, la antítesis o negación y la síntesis o negación de la negación, si no hubiere antítesis, no habría movimiento: la negatividad es el elemento propulsor, si no hubiera síntesis, todo se quedaría en conflicto y antagonismo; no habría superación: en la síntesis se hallan la tesis y la antítesis sublimadas y, por lo tanto, en cierta manera, suprimidas y conservadas. Lo que en un primer momento aparecía en la tesis en forma inmediata, aparece en la síntesis mediatizado, es decir, que ha pasado por un estado intermedio donde se hallaba en oposición con otro elemento, con el que se enriquece purificándose y purificándolo. En la antítesis se reencuentra a sí mismo bajo una forma nueva que engloba a su opuesto. Por eso, en la síntesis se hallan tesis y antítesis en un estado superior y, como la síntesis lleva consigo su contraria, se convierte en nueva tesis y el proceso continúa indefinidamente; en toda síntesis se encuentran las síntesis anteriores sublimadas.

Marx sustituye la idea por la materia y, ateniéndose

a la realidad histórica, desarrolla la dialéctica hombre-naturaleza. El hombre, un ser de necesidades, se halla en la naturaleza y fuera de ella se le opone y vuelve a ella. La presencia de la necesidad en él es presencia de dinamismo, orientado a la naturaleza. Esta, a su vez, existe para el hombre; es el objeto en que el hombre ha de satisfacer sus necesidades. Al comienzo puro objeto, se va penetrando de subjetividad; a la vez que el hombre se va objetivando, naturalizando. El mediador es el trabajo, acción del hombre sobre la naturaleza. Primero, unos gestos elementales de consumo; luego, trabajo propiamente humano que labra el objeto imprimiéndole algo de idea, por un por qué y un para qué. Cada vez el objeto se impregna más de subjetividad; crecen y se diferencian los instrumentos y las necesidades; hasta producir todo el desarrollo de la cultura, en su aspecto subjetivo y objetivo. Esa acción, además, es eminentemente social: mi necesidad se satisface con tu trabajo y tu necesidad con el mío. La sociedad es la mediadora en la relación hombre-naturaleza, como la naturaleza lo es en la relación hombre-hombre. De este modo, la relación sujeto-objeto se convierte en relación sujeto-sujeto: el hombre suprema necesidad para el hombre. Se comprende el alcance de las reflexiones de Marx sobre el trabajo alienado: cuando se ha alienado el trabajo, se ha alienado el hombre.

La dialéctica hombre-naturaleza presupone otra anterior, a saber: la dialéctica en la sola naturaleza. Engels, convencido de la inevitabilidad de profundizar en ella, invitó a su amigo a poner manos a la obra. Marx, aunque aprobó el proyecto, no quiso colaborar. La dialéctica de la naturaleza fue luego expuesta por Engels, principalmente en una obra titulada con ese mismo nombre y

en el "Antidühring".

De la naturaleza brota la vida, de la vida el animal y del animal el hombre; no porque lo inferior produzca sin más lo superior, como presume el materialismo vulgar mecanicista, sino dialécticamente: rige aquí la ley del cambio cuantitativo en cualitativo. Dentro de ciertos límites, determinados por la índole de cada cosa, ciertas propiedades tuyas pueden variar cuantitativamente, por aumento o disminución, de manera paulatina, sin que surja un cambio cualitativo; sobrepasados esos límites, sobreviene una brusca transformación, el salto dialéctico: se anula lo viejo y se genera algo esencialmente nuevo.

No existe más que la materia en movimiento, dentro del tiempo y del espacio, y los productos de la materia. Un ser fuera del espacio es tan absurdo como un ser fuera del tiempo.

Lenin no aportó nada a la dialéctica. Hasta el año 1915, no la había comprendido en teoría, como consta por el cotejo de dos escritos suyos de aquel entonces: su artículo "Marx" del año 14, para la enciclopedia Granat, y "Sobre el problema de la dialéctica", compuesto el año 15, después de haber meditado largamente "La ciencia de la lógica" de Hegel.

En cambio, Mao Tse Tung profundizó la dialéctica en el solo hombre, con lo cual hizo explotar, como luego lo veremos, el marxismo-leninismo clásico.

Pasemos ahora de las alienaciones celestes a las terrestres; la primera de las cuales es la política.

c) *Alienación política*

Ni la religión ni la filosofía idealista podrán desaparecer, antes de que desaparezca el Estado que les sirve de soporte y que, a su vez, encuentra en ellas su justificación.

Los Estados cristianos, todavía vigentes en tiempos de Marx, discernían entre dos calidades de ciudadanos: los de primera y los de segunda categoría, de acuerdo con su creencia o no creencia. El padre de Marx Hirschel, había tenido que hacerse bautizar y hacer bautizar a su familia para poder ejercer su profesión de abogado. Por su parte, Carlos Marx sufrió penosamente los efectos de la censura.

Por aquellos días, Bruno Bauer acababa de publicar un artículo en el que decía que, suprimido el Estado cristiano y, por lo tanto, abolidas las discriminaciones políticas por razón de las creencias, se desvanecería la religión por sí misma. Marx le replica que con semejante afirmación ha incurrido en un error garrafal: confunde por un lado, la emancipación política con la emancipación humana y, por otro, los medios políticos de la emancipación con los medios humanos de la misma.

El Estado, en efecto, aparte de esas discriminaciones, ha dividido la vida humana en dos: la vida del ciudadano y la vida del hombre privado, sometiendo la segunda a la primera. Ahora bien, es un hecho que el hombre, en cuanto privado, lleva una vida real pero aislada y egoísta, por cuanto considera a los otros como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. En cambio, su vida de ciuda-

dano, que debía ser real por ser conforme con su esencia social, es enteramente ficticia; pues, en virtud de ella, resulta miembro imaginario de una soberanía imaginaria, se ve destituido de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal. A lo cual se añade la impostura de solucionar las contradicciones del hombre en cuanto individuo particular, mediante la vida del hombre en cuanto ciudadano: siendo esta vida ficticia, la solución lo será también forzosamente.

A la verdad, el Estado —organización de la clase dominante para sojuzgar mejor a la clase dominada— sólo puede agravar los males del hombre; surgió so pretexto de conciliar las contradicciones de las clases antagónicas y no hace más que acrecentarlas.

Pero, si la conciliación es ilusoria, no lo es, ni mucho menos, la contradicción, presupuesta por ella. La existencia de ese mecanismo aberrante prueba de la realidad —sociedad civil, hombre trabajador— está alienada. La desalienación requiere la extinción del Estado. Esto demanda que la soberanía sea el hecho del pueblo en su realidad concreta. Sólo así se logrará suprimir lo que condujo a originarlo.

De este modo, la crítica de la política desemboca en la crítica de lo social.

d) *Alienación social*

Se vivía, entonces como nunca, la división y lucha de clases, por obra de la revolución industrial. Dio la señal Inglaterra, donde, para el año 15 del siglo pasado, se hallaba ya fuertemente organizada la clase obrera. En

Francia se desató el conflicto algo más tarde, pero con mayor virulencia. Desde el año 48, también en Alemania.

Marx unas veces habla de las clases sociales en sentido amplio, el del uso corriente, y en tales casos las hace variar en el número: dos, tres, cinco e incluso más, otras veces, en sentido estricto y, aunque no formula una definición explícita, sin embargo las distingue por su ubicación en la sociedad, su género de vida, sus intereses, su cultura, todo ello fundado en las condiciones económicas. Todavía más, para que una clase pueda ejercer un influjo político, reclama la conciencia de poseer en común todas aquellas características. Según exista o no exista esta conciencia, la clase se denomina “para sí” o “en sí” respectivamente.

En el régimen capitalista son dos, a ellas confluyen las demás, las clases de significación privilegiada. la burguesía y el proletariado.

Por burgueses se entiende a quienes poseen en propiedad privada los medios de producción. Surgen como clase, al quedar suprimidos los límites de la vieja sociedad feudal: límites geográficos, institucionales, técnicos y económicos. Su dominio político llega a ser absoluto en todos los campos de la existencia. Vista desde el polo negativo, su misión consiste en desvalorizar las tradiciones y los valores antiguos y culmina en la explotación del hombre por el interés desnudo, vista desde el polo positivo, se cifra en revolucionar las fuerzas y relaciones de producción, creando un mundo a su imagen y semejanza. Pero ya no puede señorear la técnica puesta en mar-

cha por ella misma; mantiene, dentro de estructuras económicas nuevas, unas relaciones sociales fenecidas, y segrega otra clase de universalidad más absoluta: el proletariado.

Esta clase se origina naturalmente en la burguesía. La integran todos cuantos se hallan privados de medios de producción y obligados a vender por un salario su fuerza de trabajo. Se los mira como pura mercancía. Para ellos no cuenta ni la edad ni el sexo. De su opresión brota la lucha, primero, cuando todavía está mal organizada, contra los patronos; lucha ambigua. Luego, enfrentándose ya como clase consciente de sí, por el salario y unas mejores condiciones de trabajo; por fin, dotada de carácter político, con alcance nacional e internacional. La significación, propia del proletariado, es de universalidad real: en sí mismo, pura negatividad y despojo, al liberarse a sí mismo, liberará al hombre total. Su triunfo, a fuer de movimiento de la inmensa mayoría en provecho también de la inmensa mayoría, es ley ineludible de la historia. Con todo, no podrá acaecer mientras subsista la propiedad privada de los medios de producción.

Imposible, por consiguiente, admitir los falsos socialismos que intentan solucionar el problema al nivel de la sociedad civil. Son puras utopías, evasiones de la realidad. La solución se encuentra al nivel de lo económico y la da solamente el socialismo científico.

e) *Alienación económica*

El factor económico, en concreto los modos de producción, es el que determina la historia en última ins-

tancia. Viciado por la introducción de la propiedad privada, vicia todo lo demás.

Carlos Marx, en la famosa síntesis del materialismo histórico, incluida en la introducción a "Contribución a la crítica de la economía política", dice, en su primer momento, que lo económico "condiciona" el proceso de la historia. Sin embargo, a continuación explana ese condicionamiento en el sentido de una determinación. Confirma este sentido su amigo Engels, explicando la concepción del materialismo histórico, en cartas a José Bloch y a Conrad Schmidt, de Septiembre y Octubre del año noventa. Las condiciones económicas, puntualiza, son las que determinan, las que deciden en última instancia. Esto no quiere decir que sean el único determinante. Se trata de una determinación dialéctica: los diversos factores de la superestructura ejercen también su influencia sobre el curso de la historia. Entre ellos y su base, se entabla un juego mutuo, en el cual acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico.

La base, determinante en última instancia de la historia, se concreta en los modos de producción. Estos constan de dos elementos: las fuerzas de producción, integradas por las fuerzas de trabajo y los instrumentos o medios de trabajo, y las relaciones de producción. Entre los dos rige la ley de la correspondencia. A ello se debe el que, como las fuerzas se desarrollan más rápidamente que las relaciones, entran en conflicto, disponiendo de este modo el terreno para el cambio.

Interviene, entonces, el papel de la conciencia: caer en cuenta de la contradicción cada vez más insoportable

y aprestarse a empuñar las riendas de la revolución. Esta jamás ha de ser prematura. Marx se opuso tenazmente al "aventurismo". Para que pueda realizarse con éxito, es indispensable que hayan madurado las condiciones objetivas en el seno de la propia sociedad antigua. Si tales condiciones están a punto, la revolución se impone como el imperativo histórico, ante el cual cede todo lo demás.

El sistema imperante, el capitalismo, consiste no en el régimen técnico de producción mecánica o la gran industria, sino en el régimen individualista de apropiación del capital y de sus productos. Semejante sistema es condenable en sí mismo por inhumano y está irremediabilmente condenado a la ruina, por los hechos.

Ante todo, es un régimen de explotación necesaria del hombre por el hombre. Su esencia reside en secretar "plusvalía" o, lo que es lo mismo, en sorber sangre humana y ponerse, cual vampiro, tanto más alegre cuanto más sangre sorbe. Para desenredar esta maraña, es preciso detenerse antes en el concepto de la mercancía.

Mercancía es un producto llevado al mercado para la venta. Posee un doble valor: el de uso o capacidad de satisfacer alguna necesidad humana y el de cambio o capacidad de permutarse por otra mercancía. El primero proviene del trabajo humano y de la naturaleza; el segundo, exclusivamente del trabajo que es lo único común a todas las mercancías. Este se mide por el número de horas de trabajo necesarias para obtener el producto en determinada sociedad. Computado en dinero, que funciona como equivalente universal, se llama precio.

Marx define la mercancía como el conjunto de energías físicas y espirituales del hombre, aptas para producir cosas útiles. Su valor de cambio se mide como el de cualquier otra mercancía.

La plusvalía es el trabajo ejecutado por el obrero, no pagado al obrero y embolsillado por el capitalista. Se llama absoluta, la que se obtiene prolongando la duración de la jornada de trabajo y relativa, la que se obtiene por el incremento general de la productividad. Esta es la más insidiosa: el obrero queda convertido en eslabón de una cadena, en accesorio de una máquina. A la esencia misma del régimen capitalista pertenece el "segregar" plusvalía y, por lo tanto, el explotar a los trabajadores.

Pero ese régimen no es ni natural ni perdurable, como lo han imaginado los economistas clásicos. Las mismas leyes que condujeron a originarlo, convertidas en leyes tendenciales, lo llevan ineludiblemente a su destrucción.

Por otra parte, la competencia hace que los grandes devoren a los pequeños. Capitales y empresas se concentran cada vez en menos manos. Crece el número de los desposeídos y de los parados; crece su miseria, al menos relativa, en todos los órdenes. El capitalismo está engendrando sus propios sepultureros.

C. Hacia la nueva sociedad

Suprimida la alienación económica, van desapareciendo paulatinamente las demás. Termina la pre-historia de la humanidad y empieza la verdadera historia.

a) *La revolución*

A lo largo de los siglos, ha habido diversas revoluciones. En todas, una clase social se ha adueñado de los medios de producción y han instituido nuevas relaciones de propiedad: la feudal, la gremial, la capitalista. Pero todas han tenido poca significación histórica, por haber sido parciales: religiosas, sociales, políticas, llevadas a cabo por minorías o en interés de las minorías.

Por primera vez va a desplegarse la revolución global. La realiza la inmensa mayoría, en interés, no de una clase o de minorías, sino del hombre mismo, que se recupera: sacudidos hasta los cimientos del orden antiguo, se implantan las condiciones de una nueva existencia para el hombre nuevo.

Marx y Engels estuvieron persuadidos del desarrollo más o menos igual de los países capitalistas avanzados. Las diferencias les parecían secundarias. Por lo mismo, la revolución tendría lugar simultáneamente en todos ellos, aunque con más o menos rapidez en cada uno, según el grado de adelanto de sus fuerzas productivas. Lenin es de otro parecer: explana la ley del desarrollo desigual: mientras en unas naciones el capitalismo logra progresos considerables, en otras, apenas es incipiente; más aún, dentro de una misma nación se observan similares diferencias entre las diversas ramas de la economía. De este descubrimiento coligió la posibilidad de la revolución en pocos países e incluso en uno solo.

Hasta comienzos de los años setenta, Marx y Engels casi no concedieron ninguna oportunidad a una trans-

formación socialista sin mano armada. Luego, dieron abierta preferencia al procedimiento pacífico para una serie de países, donde se habían organizado los movimientos obreros. Tanto que Engels, poco antes de su muerte, en la introducción que compuso para la edición de 1895 de la obra de Marx: "La lucha de clases en Francia" exclamaba: "Nosotros, 'los revolucionarios'... prosperamos mucho más con los medios legales que con los ilegales y la subversión. Los partidos del orden, ... se van a pique con la legalidad creada por ellos mismos". Lenin, en cambio, por más que hizo una leve concesión a la transformación pacífica, en septiembre de 1917, coloca en primer plano la revolución violenta y, después de la victoria de la revolución de octubre, acabó de confirmarse en la imposibilidad de otro procedimiento.

Marx y Engels hicieron hincapié en el "camino propio", es decir, en que la transformación socialista no transcurriría por un cauce uniforme en todos los países, sino que revestiría formas diversas, en conformidad con las características nacionales, las tradiciones e instituciones, las condiciones económicas, políticas y culturales de cada uno. También Lenin, de acuerdo con ellos, subrayó a menudo que cada nación aportaría algo propio a la multiplicidad de formas de acceso al socialismo; rehusó tercamente el proponer la revolución rusa como modelo a otros países: "Ridículo pretender exportarla", repetía, "hemos cometido miles de errores y desaciertos... otras gentes civilizadas no cometerán tantas equivocaciones".

b) *La fase transitoria*

Con la victoria de la revolución, asume el poder

la clase obrera: es la "Dictadura del proletariado", se inicia el cambio del capitalismo al comunismo. Imposible pasar de golpe del uno al otro. Se necesita un período de tránsito, para eliminar los rezagos capitalistas y realizar la colectivización de los medios productivos y una industrialización gigantesca que, en manos del socialismo, será la gran liberadora de las opresiones.

De modo general, la dictadura del proletariado es concebida por Marx y Engels a la manera de una república democrática. Hija legítima de la lucha de clases, es un Estado, semejante a los otros hasta cierto punto, pero con una misión diversa: suprimir las clases y sus luchas, para una sociedad sin clases; deshacerse del "trasto viejo del Estado". Nunca la describieron directamente. Para dar a entender cuál fue "su faz" y cómo habría de funcionar en la práctica se remitieron a la Comuna de París.

Marx y Engels cargaron siempre el acento sobre la clase obrera. En su sentir, ella, organizada, constituía el partido comunista. Por el contrario, Lenin, por encima de la clase obrera, coloca un partido de nuevo tipo inflexible, con férrea organización, formado de revolucionarios profesionales, "vanguardia lúcida" del proletariado que hace siempre de dirigente, goza de poderes ilimitados, concentra en sí todas las funciones, no sujeta ni a reglas ni a leyes, implacablemente apoyada en la violencia. De esta suerte, la dictadura del proletariado se ha transmutado en dictadura del partido que somete al pueblo a dura disciplina; "es la guerra más llena de víctimas" y prescribe el empleo decidido, rápido y despiadado de la fuerza para reprimir la oposición de los capitalistas y de sus lacayos.

Por su parte, Mao caracteriza la dictadura del proletariado con tres vocablos: dictadura democrática popular. Como dictadura, defiende al pueblo contra los enemigos de fuera y de dentro. Como democracia, gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo, implica libertad de opinión y de expresión disciplinadas. Como popular, controla al mismo partido, a través de una doctrina, a cuyo servicio incondicional se halla éste supeditado.

El primer acto substancial de la dictadura del proletariado es la abolición de la propiedad privada, fuente de todos los males. Por supuesto, no se trata de erigir una economía estatal centralizada. Esta puede aceptarse a lo más como un asidero efímero para llegar a la solución definitiva. Es necesario instaurar un sistema económico cooperativista, poner la economía entera en manos de los productores asociados. A pesar de todo, habrá todavía injusticias y desigualdades, pues a cada uno se le retribuirá según su trabajo y no todos tienen las mismas necesidades ni todos pueden trabajar con igual intensidad, duración y calidad.

Esta fase transitoria se conoce con el nombre de socialismo. Lenin la describe como un período largo y difícil; toda una época histórica, durante la cual, los explotadores conservan inevitablemente la esperanza de una restauración. La caracteriza en tres dominios: en lo económico, rige la colectivización de los medios de producción, se prepara el advenimiento del comunismo mediante una industrialización intensa; el maquinismo, medio de explotación con el capitalismo, se convierte con el socialismo en el gran medio de liberación. En lo político, cada trabajador, debidamente preparado, ha de participar efectivamente

en la gestión estatal; una inteligencia de decenas de millones de creadores dará, sin duda, lugar a realizaciones más grandiosas que las previsiones más geniales de pocos hombres; la burocracia, agrega comentando a Marx, atenta contra el principio mismo del socialismo. En lo cultural, hay que servirse, con asimilación crítica, de la cultura, de la ciencia, la técnica, el arte, creados por el capitalismo; es utopía pretender edificar el socialismo partiendo de la nada; su primer enemigo es la suficiencia comunista, el segundo, el analfabetismo.

Si según Marx, Engels y Lenin, el socialismo se encamina a la liquidación de la miseria condición proletaria y no a su generalización y glorificación, según Mao se trata de implantar la civilización proletaria que es la única humana, por ser la civilización de la clase más numerosa (recuérdese la aceptación de clase); la más pobre económicamente pero rica en cualidades extraordinarias: austeridad, sacrificio, olvido de sí mismo, servicio mutuo afrontando todas las dificultades aun con riesgo de la muerte. El mundo auténticamente humano no puede ser el mundo de la comodidad, del dinero, de las facilidades, de los placeres. Lo fundamental, para alcanzarlo, es revolucionar al hombre, su mentalidad. Cuestión interminable.

c) *La etapa definitiva*

Los inconvenientes son inevitables, señala Marx, en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista, después de un largo y doloroso alumbramiento. Pero “cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida sino la primera necesidad

vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos los aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva”, “podrá rebasarse enteramente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡Cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!”. Con el cese del trabajo impuesto por la necesidad y la coacción externa, comienza el imperio de la libertad y de la evolución humana que es ya un fin en sí misma.

Ni Marx, ni Engels, ni Lenin, ni Mao intentaron describir detalladamente la futura sociedad comunista. Les parecía utópico ponerse a especular sobre algo acerca de lo cual carecían por completo de experiencia. Lo más que se permitieron fue delinear unos pocos rasgos generales con el objeto de esbozarla.

Es erróneo tomar como esencial la distribución de los bienes de consumo. Esta se sigue a manera de colorario de la distribución de los medios de producción que es una característica del modo mismo de producción. Y en el comunismo, como ya se sabe, los medios de producción se alistan bajo la propiedad socializada.

Dentro del marco de esta propiedad, las asociaciones libres, en la base, y la planificación, en la cumbre, aseguran la satisfacción de las necesidades de todos y cada uno, en medida siempre creciente. Ha sido eliminada la función esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. La educación los ha capacitado para recorrer la serie de los sectores de la producción y pasar del

uno al otro, según lo aconsejen las demandas de la sociedad o sus propias inclinaciones. Al hombre parcelado le sucede el hombre completo. Superadas las diferencias entre la ciudad y el campo, que convertían a los unos en estúpidas bestias agrarias y a los otros en insulsos bichos urbanos, atizando diariamente la oposición entre ambos, las fuerzas vivas han quedado enteramente libres para el engrandecimiento de la sociedad.

Por fin es realidad la comunidad auténtica, expresión cumplida del ser personal del hombre, esencialmente social. Sin clases, sin Estado, sin ninguna forma de esclavitud ni de opresión, sólo en ella es posible la libertad consumada. Se ha conseguido la conciliación de todas las contradicciones; la naturaleza está humanizada; el hombre, naturalizado. Todo tiene carácter social: el hombre halla al hombre, su anhelo supremo.

En su atmósfera inédita, de armonía y abundancia, vive el hombre nuevo en plenitud. La disciplina, libremente consentida, reprime los excesos individuales, cada vez más esporádicos. El libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de los demás. Campea el amor mutuo como el único motivo de las uniones, instituyéndose así la verdadera monogamia, desconocida en el comunismo vulgar y en el capitalismo. Se llama unión libre, para calificarla frente a la brutalidad de aquellas civilizaciones en las cuales los padres casaban a sus hijos por cálculo y por decreto.

Gracias a la experiencia de su libertad creadora, el hombre se sentirá origen radical de sí mismo, suprema autonomía, que no tiene relación más que consigo mismo,

que es para sí mismo su propia substancia. Ciudadano de la tierra y para la tierra, ajeno a los fantasmas de los dioses y de otros mundos, realiza a cabalidad su único destino.

4.2.2. Síntesis del Marxismo-Leninismo

No vamos a señalar las diferencias ideológicas existentes entre estos diversos movimientos; son fundamentalmente de orden estratégico-político. Lo que tiene de común, con ciertas matizaciones, es el pensamiento marxista, divulgado con diferentes disfraces por toda América Latina. Esto nos mueve a presentar una breve síntesis del marxismo-leninismo que constituye la columna vertebral de las formas de realización histórica del comunismo. Marx y Engels, sus fundadores, lo llamaron "socialismo-científico". A los dos hay que añadir el nombre de Lenin que modifica ciertos puntos de la teoría y la encarna en Rusia. Desde entonces, el marxismo-leninismo constituye la columna vertebral de las formas de realización histórica del comunismo.

El comunismo existió antes de Marx. En rigor, es un producto del moderno mundo del trabajo industrial; aunque una tradición de ideas en torno a un utópico futuro comunista, se remonte nada menos que hasta Platón. De modo general, designa el ideal de una sociedad futura, donde será abolida la propiedad privada, los medios de producción estarán en manos de la colectividad y, alejada toda forma de dominio y opresión política, lograrán satisfacerse las necesidades materiales y culturales de todos en la misma medida.

Al principio, Marx lo rechazó como una abstracción dogmática y una realización unilateral del principio socialista. Luego, a comienzos del año 1844, se adhirió a él, al mismo tiempo que lo transformaba, quitándole su rudeza primitiva y su carencia de ideas.

A. Principios fundamentales

La base del marxismo-leninismo reside en su filosofía. Esta consta de dos partes: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. El primero proporciona las leyes últimas de la realidad y de su evolución. El segundo consiste en una visión económica de la historia y en una visión histórica de la economía.

a) *El materialismo dialéctico*

Se distingue del materialismo “vulgar” o mecanicista, precisamente por ser dialéctico, y se autodenomina “científico”.

Espíritu o materia es el problema supremo de la filosofía, de cuya solución depende todo lo demás: qué es lo primero, la materia o el espíritu? La ciencia afirma que la materia; el idealismo, que el espíritu. Sin duda, hay también espíritu. El marxismo-leninismo confunde el espíritu con el pensamiento humano. Pero el espíritu es un producto, por cierto el más elevado, de la materia altamente organizada del cerebro. La materia, origen de todas las cosas, infinita, eterna, se halla en continua evolución. Evolución ascendente: de lo menos perfecto a lo más perfecto: de la mera materia a la vida, de la mera vida al animal, del animal al hombre.

En cada estadio aparece algo nuevo que no se explica por la forma y las leyes del precedente, pero que, sin embargo, se origina en él.

La dialéctica es posible porque en el seno de la materia anida la contradicción. Precisamente, dialéctica quiere decir que la materia está constituida por elementos opuestos que entran en conflicto y por el conflicto la hacen desarrollar. Como cada elemento lleva consigo su propia negación, toda síntesis se convierte en nueva tesis y el proceso continúa indefinidamente. En cada síntesis se halla la perfección de todas las síntesis anteriores, en un estado superior.

Las leyes de la dialéctica son tres: La ley del cambio cuantitativo en cualitativo: Dentro de ciertos límites, fijados por la índole de cada cosa, ciertas propiedades de ella pueden cambiar cuantitativamente, por incremento o disminución, sin que surja un cambio cualitativo. Sobrepasados esos límites, sobreviene una brusca transformación, el “salto dialéctico”; se anula lo viejo y se genera algo esencialmente nuevo.

La Ley de la unidad y lucha de los contrarios: El origen de ese movimiento se encuentra dentro de las mismas cosas. Cada una es una unidad interna de contrarios; estos, de simple diversidad pasan a la oposición, de ahí el conflicto, para arribar a la solución. La solución se logra en la lucha y por la lucha. Semejantes contradicciones dialécticas se engendran cada una en otra precedente.

La ley de la negación: La lucha de contrarios termina en la victoria de uno sobre el otro. Pero negación no como

aniquilamiento sino como superación, se conserva, elevando de nivel lo positivo hasta entonces alcanzado. Doble negación, porque lo nuevo niega lo antiguo y tiende a su propia negación. Sólo a través de ella finaliza un ciclo evolutivo para comenzar el siguiente y así indefinidamente.

b) *El materialismo histórico*

No mera sociología, sino filosofía de la historia, tiene como objeto de estudio la sociedad y las leyes más generales de su desarrollo. Es una visión económica de la historia: el factor determinante de la historia es el económico; en concreto, los modos de producción que constan de dos elementos: las fuerzas de producción, —compuestas a su vez de la fuerza de trabajo y de los instrumentos de trabajo— y las relaciones de producción o, con expresión jurídica, las relaciones de propiedad de aquellas fuerzas. Los modos de producción constituyen la infraestructura o base real, sobre la que se levanta la super-estructura jurídica, política, religiosa, cultural, artística, filosófica.

Conformada así la super-estructura actúa sobre la base que, sin embargo, es siempre la que decide en última instancia. No es, pues, la conciencia del hombre la que determina su ser social; por el contrario, su ser social determina su conciencia.

También es una visión histórica de la economía: Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas que evolucionan más rápidamente, entran en contradicción con las relaciones de producción existentes. Estas relaciones, de formas de desarrollo de aquellas fuerzas se convierten en trabas suyas; se abre, así, una época

de revolución social; al cambiar la base económica, se conmociona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.

Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción, antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya existen, o por lo menos se están gestando, las condiciones materiales para su realización. Así, a lo largo de la historia han ido sucediéndose: la comunidad primitiva, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo. Con éste se cierra la prehistoria de la sociedad. Con el comunismo, al que se encamina inevitablemente todo el proceso, comienza la verdadera historia.

B. Aplicaciones

Bajo este título vamos a dilucidar, según el pensamiento marxista-leninista sobre el desenvolvimiento concreto del mundo que nos ha tocado vivir.

a) *En el orden económico*

El hombre es, por esencia, el ser trabajador. Bajo el régimen capitalista, su trabajo y, por lo tanto, el hombre mismo está alienado. De ahí surgen las demás alienaciones. Suprimida aquella, bajo el régimen socialista, queda patente el camino para la completa recuperación.

Así el modo capitalista de producción es un sistema de explotación necesaria del hombre por el hombre que marcha inexorablemente a su propia ruina, mediante el mecanismo de la “plusvalía”, como se explicó en la alienación económica.

A la esencia del régimen capitalista pertenece el “segregar” plusvalía y, por lo tanto, el explotar a los trabajadores.

Al capitalista le interesa el máximo de plusvalía. La ley del progreso le constriñe a mejorar sus técnicas. Esto lleva consigo un incremento del capital constante —el que se emplea en los medios de producción— mucho más grande que el del capital variable —el que se emplea en la compra de la fuerza de trabajo—; tanto más cuanto que este último hasta disminuye porque la maquinaria desaloja a los obreros. De ahí se sigue que, como únicamente del capital variable se extraen beneficios, aunque aumenta el capital global invertido, no aumenta en la misma proporción el beneficio, antes disminuye. El empresario trata de resarcirse por la cantidad. Sobreviene la superproducción; las crisis. El capitalismo se ha vuelto contra sí mismo.

Abolida la producción privada de los medios de producción, estos se colectivizan. La economía estatal centralizada se admite sólo como algo transitorio, un asidero para llegar a la solución definitiva. En la cumbre, la planificación; en la base, las cooperativas libres: se trata de que la economía entera esté en manos de los productores asociados como ya se dijo. Se incrementa la industrialización a gran escala. El maquinismo, de medio de explotación bajo el régimen capitalista, se transforma en el gran medio de

liberación de la clase obrera bajo el régimen socialista.

Así se va preparando el advenimiento del comunismo. Cuando ésto ocurra: habrá desaparecido la sujeción servil de los individuos a la división del trabajo y, por lo mismo, la oposición entre trabajo intelectual y trabajo manual; el trabajo habrá llegado a ser no sólo el medio de vivir, sino la primera necesidad vital; las fuerzas productoras se habrán acrecentado inmensamente y manarán en abundancia todas las fuentes de la riqueza cooperativa.

b) *En el orden social y político*

El hombre, esencialmente social, sólo en sociedad se puede realizar. A causa del individualismo, se halla destrozado, sometido a todo tipo de contradicciones egoístas. El Estado no hace más que agravarlas. Se vive como nunca la escisión en clases antagónicas de intereses contrapuestos cuya lucha es el motor de la historia. Por un lado, los burgueses, dueños de los medios de producción; por otro, los proletarios, desprovistos de esos medios, condenados a vivir alquilando su fuerza de trabajo.

Los burgueses han señoreado todos los campos de la existencia. Al evolucionar los medios de producción, crearon un mundo a su imagen y semejanza. Pero ya no pueden dominar su propia técnica: mantienen relaciones sociales fenecidas y segregaron otra clase de significación histórica privilegiada. Los proletarios, mera fuerza de trabajo, han cobrado conciencia de su situación y de sí mismos. Unidos internacionalmente para la lucha van adelante en sus conquistas. Su victoria es inevitable: Liberiéndose a sí mismos, liberan a la vez a la humanidad de

todas las alienaciones. Con su triunfo empieza a amanecer una nueva sociedad: en una primera fase, transitoria, se eliminan los rezagos del capitalismo y se plantean los puntales de la nueva organización. Todavía habrá desigualdades e injusticias: a cada uno se le retribuirá según su trabajo: en la fase definitiva, se realizará, por vez primera, la verdadera comunidad, expresión la más completa del ser social del hombre: sin clases, sin Estado, sin ninguna forma de opresión, sin desigualdades ni injusticias. Cambiadas las estructuras, la sociedad podrá escribir en su bandera: "cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades". Ha surgido el hombre nuevo que logra su anhelo supremo: hallar al otro hombre, su hermano.

El Estado es la organización de la clase dominante para aplastar mejor a la clase dominada. Como le dieron origen las contradicciones existentes en la sociedad, desaparecerá también cuando ellas hayan desaparecido. Para ello se requiere indefectiblemente que los proletarios, triunfantes en la revolución, ocupen el poder, es decir, la dictadura del proletariado. Según Lenin, el proletariado, además de estar regido por su "vanguardia lúcida", el partido comunista de nuevo tipo. Misión de tal dictadura es crear las condiciones de la sociedad comunista en la que el hombre, ciudadano de la tierra y para la tierra, realizará plenamente su destino.

c) *En el orden religioso*

El materialismo filosófico es, por su misma esencia, ateo. Dios y la religión son una ilusión creada por el hombre, en un principio, a causa de la ignoran-

cia, luego, como compensación a su estado de miseria. Lo grave es que esta ilusión lo droga y le incapacita para reivindicar su dignidad y sus derechos pisoteados. Más aún, la clase dominante se vale de ella para mantener sus privilegios sobre la clase explotada. Dios y la religión son el opio del pueblo. Por eso, aunque mera superestructura, es necesario luchar contra ella, a fin de que el hombre entre en razón, actúe sin engaños y gire no en torno a un sol ilusorio, sino en torno a sí mismo y a su sol real. Cuando en la etapa final, haya experimentado su libertad creadora y se sienta origen radical de sí mismo, el ateísmo quedará superado: habrán desaparecido, sin dejar rastro, todos los fantasmas de los dioses y de otros mundos.

C. Los Neo-Comunismos

Se ha expuesto el marximo-leninismo como si no hubiese más que una línea de unidad perfecta. Pero no sucede así porque los mismos fundadores discrepan entre sí.

Lenin construyó un partido de tipo enteramente nuevo. Esto le conduce a un cambio de fondo en la estructuración de la dictadura del proletariado. Un aporte suyo notable, en el estudio del capitalismo, fue la ley del desarrollo desigual. Ayudado de ella, pudo concebir la posibilidad de la revolución en pocos países y aun en uno solo; mientras Marx y Engels habían pensado que debía acontecer más o menos simultáneamente en todos los países desarrollados.

Cada vez con mayor convencimiento, juzgó que la revolución era posible únicamente a mano armada; mientras

Marx y Engels, desde los años 70, se habían persuadido de su factibilidad también por medios pacíficos.

Más hondas son las diferencias entre quienes confiesan seguir a los fundadores. Sólo nos fijamos en algunas más significativas actualmente.

a) *Rusia actual*

Los “Fundamentos de filosofía marxista-leninista”, publicados en Moscú en 1975, por la Academia de Ciencias de la URSS y aprobados como texto para los centros de enseñanza superior, hablan de una nueva violencia “extraeconómica”, “brutal y directa”, en la que se asentaba “la primera forma de esclavitud”, el esclavismo, y “con ayuda de la cual se convertía al individualismo en un medio de trabajo”; añade que esa violencia “extraeconómica” se emplea también a gran escala en el feudalismo”. No es esto abandonar de hecho el materialismo histórico, aunque de palabra se lo admita?

b) *Mao Tse-Tung*

El pensamiento de Mao Tse-Tung va mucho más lejos. Según él, ni el proletariado ni la burguesía son clases en sentido socio-económico; propiamente son dos espíritus o mentalidades; por eso, nadie nace burgués, ni nadie proletario. Dentro de cada uno anidan los dos espíritus; mediante la educación se le puede ayudar a uno a que proceda de acuerdo con el espíritu proletario que es el correcto. Pero el principal educador de cada uno es uno mismo; de cada uno depende, en última instancia, el comportarse como burgués o como proletario. Y eso es

independiente de la situación económica. La lucha en este frente es muy difícil e interminable.

c) *El eurocomunismo*

Todavía se aparta más de la ortodoxia marxista-leninista el eurocomunismo, en sus declaraciones. Como fuente radical de las alienaciones, no mira la propiedad privada sino otras realidades; un buen grupo la coloca en el hombre mismo que engendra las estructuras. Acepta las instituciones democráticas vigentes, tales como el pluripartidismo, las elecciones libres y la alternativa en el poder del partido de gobierno y del de la oposición. Adopta los derechos civiles fundamentales e incluso la participación en la Comunidad Europea y en la OTAN. Sostiene que habría que borrar del programa la dictadura del proletariado, pues bastaría la hegemonía de los obreros. En los países, donde se ha difundido, cobra nuevos rasgos la crítica de la religión. Mientras la última Constitución rusa —octubre 1977— refuerza el ateísmo, éste para el eurocomunismo no formaría parte del núcleo del comunismo, no pertenecería a su esencia.

D. *Atractivo del marxismo*

Muchas veces y desde distintos puntos de vista, han sido puestos de relieve los aciertos y desaciertos del marxismo-leninismo, considerado en su conjunto y en sus diversos elementos constituyentes. Conviene no perder de vista cuanto se refiere al hombre y a sus dimensiones socio-políticas y trascendentes, incluso en la hipótesis falsa de no existir un rechazo explícito de Dios y de la religión, todo materialismo filosófico conlleva necesariamente,

por su propia substancia, el ateísmo.

Interesa tener en cuenta el atractivo que ese pensamiento ejerce, sobre todo entre estudiantes, obreros y campesinos, porque se presenta como el único liberador de todas las alienaciones, como la única arma eficaz contra el régimen de explotación imperante, como el único método de análisis verdaderamente científico. Por otra parte, insiste en que no hay más posibilidades de elección que entre el liberalismo capitalista y el comunismo. En su propaganda, no siempre se muestra enemigo de Dios y del cristiannismo, sino sólo de un Dios y un cristianismo alienantes. Son pocos los que admiten la distinción entre un Marx humanista en su juventud y un Marx economista científico en la madurez. En todo caso, se pone de relieve la liberación del hombre a base de la ciencia y del conocimiento de las leyes de la historia que no pueden fallar.

Por otro lado, es necesario contar con otros elementos que, en ciertas circunstancias políticas, permiten a estos movimientos multiplicar significativamente sus fuerzas. En primer lugar, su organización en funcionamiento permanente les otorga una gran capacidad de encuadramiento y de conducción política; dominan y dirigen los movimientos estudiantil y sindical, dos grupos de presión clave en los momentos de crisis; el “centralismo democrático” les permite ejercer una autoridad vertical disciplinariamente acatada por una base partidaria obediente y no deliberadamente; se hallan preparados para la agitación política, para operar en la clandestinidad y para el uso de procedimientos paramilitares; la fragmentación que constituye una de sus limitaciones, bien puede superarse, cuando lo que importa es realizar la revolución. En segundo lugar,

como se pudo ver en la Revolución Cubana, cuando no existen otros proyectos históricos alternativos, los partidos comunistas imponen el suyo, que cuenta con una ideología coherente, de fácil acceso y “con un modelo político económico que se ha demostrado útil para transformar una sociedad capitalista”.

A pesar de todo se va cayendo en la cuenta de que cualquier hecho de política mundial, en que intervengan Estados Unidos y la URSS, ocupa más su atención que problemas nacionales fundamentales, como puede ser el de la explotación campesina; otra gran debilidad es su ideologismo: en muchos análisis “científicos” marxistas, se acomoda la realidad nacional a la que dice la teoría, de manera que los problemas no se ven como son sino como quisieran que fuesen, no es exacto que estos movimientos, en cuanto a su extracción social, sean partidos de la “clase obrera”, la mayor parte de sus afiliados son escritores, artistas, estudiantes, profesores, profesionales y en general intelectuales; los trabajadores constituyen una minoría y en las directivas desempeñan un papel secundario; su monolitismo dogmático les hace creerse dueños de la verdad absoluta y únicos conocedores del camino que ha de conducir a la revolución. Esto los convierte en un “grupo cerrado y autárquico, incapaz de abrirse a otros movimientos revolucionarios o progresistas; cuando lo hacen, es para imponerles una pesada camisa de fuerza”.

4.2.3. Marxismos latinoamericanos

A. Antecedentes históricos

Por influjo de la revolución bolchevique en las décadas del 20 y del 30, en toda América Latina se trataron de organizar partidos comunistas vinculados a la III Internacional y bajo el control directo del estalinismo moscovita. Unos años después, en algunos países aparecieron otros movimientos marxistas de corte Trozckista, los cuales se afiliaron a la IV Internacional y entre sí se han subdividido en diferentes líneas. En la década de los 50, el comunismo se extendió en los movimientos obreros y en grupos subversivos, los cuales en el tiempo de la revolución cubana (1959) tuvieron un verdadero auge en toda América Latina gracias a las guerrillas y al atractivo que despertaron tanto Fidel Castro, como Ernesto "Che" Guevara; sin embargo, en ese mismo tiempo el comunismo criollo comenzó a vivir la crisis entre Moscú y Pekin, dividiéndose en todas partes y organizándose partidos o movimientos pro-chinos.

El comunismo latinoamericano no ha evolucionado a la par que el europeo occidental, de tal manera que no se han organizado grupos independientes al estilo eurocomunista, ni siquiera en una línea "estilo Tito".

Como táctica histórica, el comunismo ha pretendido influir en el mundo obrero organizando una serie de sindicatos y confederaciones; políticamente ha sido propugnador de "Frentes Populares" cuya mejor expresión fue el régimen de Allende en Chile (1970-73), a partir del "castrismo" ha mantenido su vinculación a una serie de movimientos guerrilleros.

Desde el ángulo intelectual, el comunismo latinoamericano presenta personajes como el ya mencionado José Carlos Mariátegui en Perú; Adolfo Sánchez Vásquez, español residente en México, crítico de Lukacs y de Garaudy y autor de obras como "Ideas estéticas de Marx" y "Filosofía de la praxis". Manuel Agustín Aguirre, ecuatoriano, autor de muchas obras y fundador del Partido Socialista Ecuatoriano, hoy partido Socialista Revolucionario. Sin embargo, en Brasil es donde más se ha desarrollado una intelectualidad marxista, destacándose Astrojildo Pereira en la estética literaria, Leoncio Bashbaum en la historia, Caio Prado Junior en la economía, Alvaro Vieira Pinto en la lógica dialéctica, José Guillermo Mesquing y Leandro Konder en el seguimiento de Lukacs, etc. Hoy a nivel intelectual se produce en Latinoamérica un resurgimiento de posiciones marxistas no comprometidas con el partido, una especie de "marxismo serio" al estilo de la escuela de Frankfurt, posición que es violentamente perseguida por los regímenes de Seguridad Nacional y por las dictaduras, pero que ha tenido como secuela en el campo cristiano algunas formas radicales de la teología de la liberación v.gr. el caso del brasileño Hugo Assmann.

El neomarxismo latinoamericano, de corte althusseriano, ha ido desarrollando una teoría, llamada de la "dependencia", como una forma específica sociológica de traducir en América Latina la teoría conflictual clásica marxista; esto llevó a nuevas expresiones como "sociología de la subversión" de Fals Borda y "sociología de la explotación" de González Casanova. Algunos relacionan esta teoría de la dependencia en sus consecuencias sociopolíticas, con el movimiento de la nueva izquierda, en especial con Frantz Fanon y desde el ángulo cristiano

con ciertas teologías de la liberación de corte radical.

B. El castrismo

Teniendo presente el aspecto histórico de la revolución cubana y el aporte ideológico de Castro-Guevara, podemos precisar las características del marxismo de Cuba que es indudablemente "sui generis":

a) *Dependencia*

Oficialmente el régimen cubano pertenece a los países "no alineados" o del "tercer mundo", más aún, a raíz de la Conferencia de la Habana de 1979 detentó la presidencia del movimiento; sin embargo, la subordinación a la URSS es tan grande que ya en la Conferencia de Argel en 1973, Castro declaró su oposición a que se aplique a los soviéticos la misma acusación de "imperialistas" usada para con los Estados Unidos, declaración que rompe el concepto tercermundista de concentración bipolar del poder, frente a la cual el movimiento quiere mantenerse independiente o "no-alineado". Esto significa que el castrismo es un régimen de dependencia dentro de la órbita de Moscú.

b) *Expansionismo*

El castrismo ha tenido dos fases o momentos para extender el marxismo y "exportar", por así decir, la revolución; el primer momento, de los años 60, sostuvo por influencia del "Che" el "foquismo", es decir el apoyo para la creación de focos guerrilleros en todas partes, grupos que en algunos casos han sobrevivido en regiones

apartadas. Este primer momento llevó al aislamiento de Cuba del resto de América Latina, de tal manera que salvo México, todos los países del continente la repudiaron expulsándola de la OEA. El segundo momento, de los años 70, a consecuencia de la "Tricontinentalidad" (Asia, Africa, América Latina), el castrismo ha favorecido la infiltración soviética en el Tercer Mundo y especialmente en Africa (Angola, Etiopía, etc.), ofreciendo directamente apoyo logístico (adiestramiento, ejército, armamento) a movimientos similares. Ahora, con el apoyo al régimen sandinista de Nicaragua, concretado a través de un "ejército" de alfabetizadores, pareciera que se inicia una tercera fase de expansionismo, más sutil pero más profundo ya que se da a nivel ideológico.

c) *Represión*

Como todo régimen totalitario, el castrismo utiliza una serie de canales de represión, a partir de la inicial contra los residuos del régimen de Batista, la cual fue cruel y llevó al establecimiento del "paredón", utilizando aún hoy contra los revolucionarios no marxistas, junto con el cese de libertades, las prisiones rigurosas, etc., todo lo cual ha llevado a la emigración de más de tres millones de cubanos, situación que en estos tiempos se ha hecho más patente ante acontecimientos como el de la embajada de Perú en 1980. Esta represión es mantenida gracias al PURS (Partido único de la revolución socialista) que controla toda la vida política, económica y cultural de la isla.

d) *Incoherencia*

Si bien es cierto que en Cuba se han logrado

avances sociales como la alfabetización, la salud y el mejoramiento de vida del campesino, el costo económico y el fracaso financiero son de tal naturaleza que su economía es totalmente deficitaria y dependiente de la asistencia soviética, con unos gastos militares más que excesivos, debido a sus políticas expansionistas. Por otra parte, a nivel político el castrismo ha optado por un verdadero culto a la personalidad de Fidel, de tal manera que poco a poco este ha ido concentrando todos los poderes, situación reconocida en la constitución de 1976 que institucionaliza el régimen.

C. Los frentes populares y el experimento Allende

En América Latina, a imitación de España en la II República y de algunos períodos de Francia antes e inmediatamente después de la II guerra, el marxismo ha propuesto la formación de "Frentes Populares" o alianzas tácticas con los partidos de izquierda, generalmente con el pretexto de atacar el "fascismo" o de crear las condiciones de posibilidad para la toma del poder por parte del "proletariado". Estos frentes no han tenido realmente importancia salvo en algunos momentos de la revolución mexicana y en Chile, donde en 1932 se proclamó la "república socialista" que no duró, pero que llevó en 1938 a Pedro Aguirre Cerda a la presidencia en alianza con los radicales y socialistas; este frente duró hasta el régimen de González Videla (1946-52), el cual por el clima de guerra fría quitó los tres ministros comunistas, declaró el partido fuera de ley y permitió el ascenso del militarismo al poder con Ibañez. A partir de 1958 se volvió a plantear la misma idea de frente popular alrededor de Salvador Allende, candidato derrotado en 1952, 58 y 64, pero triunfante como

mayoría relativa ratificada por el Congreso en 1970, gracias a la Democracia Cristiana que cumplió su promesa de apoyar al candidato que más votos pusiera en las elecciones. El régimen Allende (1970-73) tuvo una cerrada oposición a nivel chileno y del capitalismo internacional (v.gr. posición de la ITT y de la CIA), lo cual llevó a Chile a una grave crisis económica y a una tensión política, a la que puso término el régimen militarista. Parece que este experimento frustrado muestra la dificultad o incompatibilidad entre la democracia pluralista y la revolución marxista, ya que la radicalización a la que llegó permitió y fomentó, por así decirlo, la "solución" militar en cierto modo "legitimada" por el caos social, triste experiencia que polariza las posiciones y lleva a nuevas radicalizaciones bajo otro signo ideológico.

D. La guerrilla

El fenómeno "guerrilla" técnicamente ha existido en América Latina desde la época de los "comuneros" y más concretamente durante los años de lucha contra los españoles; sin embargo, al nivel que nos interesa está formada por movimientos recientes, originariamente confundidos con fenómenos como el bandolerismo y el cuatreroismo o con grupos políticos rebeldes frente a un régimen determinado, pero que gracias a una fuerte motivación ideológica a partir de los años 60, se han convertido en grupos subversivos con finalidades revolucionarias, dentro de un contexto generalmente marxista, en sus diferentes líneas.

Desde el ángulo social, las guerrillas, en algunos casos como en la Nicaragua de Somoza, aparecen aun para

muchos cristianos auténticos como el único medio para hacer justicia a los oprimidos contra una “societas sceleris” administrada por una tiranía prolongada (PP. n. 31); en otras, las guerrillas se transforman en símbolo de protesta y pretenden justificarse como una necesidad de defensa frente a la injusticia y violencia institucional con el fin de llegar a una sociedad más justa, igualitaria y “socialista” en el sentido marxista.

Las guerrillas, que fundamentalmente son de carácter práxico, han desarrollado, en América Latina lo mismo que en Viet-Nam, toda su teorización, gracias a la obra de Ernesto “Che” Guevara (“La guerra de guerrillas”), las del francés Régis Debray y en menor grado, los estudios del peruano Hugo Blanco (“Tierra o muerte, venceremos”), del brasileño Francisco Juliao (“Que sao a ligas camponesas”) etc. así como las posiciones radicales de personajes como el colombiano Camilo Torres.

Las guerrillas marxistas se han ido diferenciando entre sí por las líneas que las sustentan y han ampliado su radio de acción en algunos países, a nivel territorial, con la creación de grupos urbanos que cumplen funciones de enlace, información y distracción de las fuerzas militares. Estos grupos se han fortalecido económicamente mediante acciones tales como asaltos, secuestros, etc.

Por otra parte, en ciertos países, en especial en Centroamérica, las guerrillas marxistas han tratado de formar equivalentes de los “frentes populares” aliándose a otros movimientos, como en el caso de la revolución de Nicaragua y actualmente en El Salvador y Guatemala, lo que revela la capacidad de manipulación por parte del marxismo

de situaciones impopulares para canalizar la lucha revolucionaria a su favor. Así sucedió en Cuba, donde Castro engañó a los revolucionarios no marxistas, persiguiéndolos al subir al poder, como el célebre caso de Huber Matos, recientemente liberado.

E. La “atomización” del marxismo

Finalmente como fenómeno típico del marxismo latinoamericano se debe anotar la profunda atomización a que ha llegado, dividiéndose en varios grupos, muchas veces interesados más en destruirse mutuamente que en planear una acción conjunta. Los grupos más significativos son:

- Los “partidos” de línea soviética, totalmente fieles a Moscú.
- Los movimientos de línea china, más radicales, ahora enfrentados a una profunda crisis al iniciarse en Pekín el proceso de “desmaoización”, lo cual ha permitido el nacimiento de grupos, todavía más radicales, que siguen la postura “albanesa”.
- Los grupos de línea “trozkista”, minoritarios, pero más fuertes en sus planteamientos revolucionarios.
- Los grupos de tipo “castrista”, marginados de la “ortodoxia” oficial del partido y fomentadores de la “guerrilla” y de la lucha armada.

El marxismo no tiene a nivel popular posiciones avanzadas como el eurocomunismo y el neo-marxismo. Salvo en pequeños grupos elitistas e intelectuales, no tiene un contacto amplio con las corrientes paralelas del marxismo. Lo único que en este terreno han logrado ciertos mar-

xismos es algún apoyo en los cristianos de tipo radical, canalizados dentro de movimientos como “cristianos para el socialismo” o de algunas posturas extremas dentro del espectro de las llamadas “teologías” de la liberación.

4.2.4. Observaciones

Son muchas las obras que se han ocupado en una seria crítica de toda la teoría marxista y que destacan los aspectos positivos y los negativos. No es el caso aquí repetirlas; sin embargo es conveniente señalar puntos claves para una apreciación justa sobre los conflictos en el enfoque marxista.

A. Los fundamentos filosóficos

El materialismo dialéctico es sin duda la última instancia en la concepción marxista y en esa base radica el problema para sus soluciones. Aun admitido que se le ha interpretado mal y que dentro de la exégesis marxista se discute si es la genuina doctrina de Marx o más bien de Engels, es claro que en el fondo los planteamientos y las soluciones van impregnados de materialismo dialéctico.

Son muchas las objeciones que a dicha teoría se plantean en su pretensión de científicidad, tanto en su sentido de dialecticidad, como en el de materialismo. Sus leyes “de unidad y lucha de contrarios”, “de transición de la cantidad a la calidad” y “de negación de la negación” han sido extensamente refutadas, entre otras muchas obras recientes, por B. Ortoneda “Principios fundamentales del marxismo-leninismo” (Madrid, 1974), C. Valver-

de “El materialismo dialéctico” (Espasa-calpe, Madrid, 1979) y S. Cevallos “Exposición esquemática del pensamiento de Marx” (Educ. Quito, 1981).

También la eternidad de la materia como la tesis de que es la materia la única realidad, han suscitado serias y hasta ahora no resueltas objeciones, tanto en el campo filosófico como en el científico.

B. La interpretación materialista de la historia

Se ufana el marxismo en presentar como única y definitiva su interpretación de la historia. Sin desconocer aportes positivos que han ayudado a una justa y más real exégesis del fenómeno histórico, son muy serias las argumentaciones. Aquí sólo podemos enumerar las principales:

a) La tesis marxista de que la infraestructura engendra la supraestructura, en último término hace de las producciones espirituales un derivado de las materiales, cuando lo que prueba es que éstas son condiciones que influyen en aquéllas, pero que no las determinan.

b) La tesis sobre el origen del hombre es contradictoria o confusa o al menos insatisfactoria, cuando pretende explicar que el trabajo hace al hombre.

c) En la presentación de los hechos históricos hay distorsiones fundamentales como se ha anotado en no pocos estudios críticos. El desarrollo histórico presentado por Marx, además, muestra un prejuicio con el cual se seleccionan, mutilan e interpretan los hechos y que consiste en la teoría preconcebida de la revolución.

d) Al hecho innegable de la lucha de clases que Marx mismo reconoce no ser descubrimiento suyo, se superpone una metafísica que le confiere carácter absoluto, impulso inexorable y que necesariamente ha de concluir en el idilio de la sociedad sin clases.

e) El determinismo que suprime la libertad humana es “la cruz” de insalvables dificultades para las interpretaciones marxistas, como lo prueban los siete o más intentos de explicación.

C. El enfoque humanista del marxismo

Sin entrar en la conocida polémica neomarxista entre los que sostienen, con Althusser a la cabeza, el anti-humanismo del maduro Marx y los que lo defienden como “humanista”, entendido el humanismo como esfuerzo con base en la dignidad del hombre que reclama liberación de esclavitudes, sin duda alguna el marxismo es humanismo y como tal proclama valores hoy reivindicados.

Sin embargo, ese humanismo tiene sus serios reparos:

a) Ante todo, va lisiado por una antropología de corte materialista: el hombre es producto de la evolución puramente material; se le suprime la orientación hacia el Absoluto Trascendente; con ello se traza una moral horizontalista; se le da un valor absoluto a la dimensión social, y así la persona queda supeditada a la sociedad, germen de un totalitarismo estatal inhumano; como en el capitalismo la meta del “homo oeconomicus” es el poseer individualista sobre el ser, en el marxismo el poseer colectivista está sobre el ser personal.

b) El paradigma “alienación”, utilizado por Marx para enjuiciar la sociedad capitalista, da a la crítica de un sistema injusto dramatismo que impacta y le da mucha razón, porque descubre mecanismos deshumanizantes y reales.

Sin embargo, por ser la teoría de la alienación de corte profundamente humanista, el marxismo ortodoxo y algunos neomarxistas la niegan, desvanecen o asumen de ella elementos aislados. Para el neomarxismo humanista, la exégesis es más sutil, pues debe salvar de la contradicción teórica y práctica aquellos elementos materialistas que borran los valores profundamente humanos.

c) Lo anterior explica por qué las críticas concretas de Marx en las alienaciones tienen su parte de verdad y a la vez reciben serios reparos a niveles histórico, filosófico y científico, como puede verse en muchos estudios que analizan las alienaciones religiosa, filosófica, política, social y económica.

d) Cabe también señalar que el análisis marxista, instrumento para la crítica, no es tan científico como se proclama y en él subyace toda la concepción materialista, razón por la cual la Iglesia lo rechaza como posible punto de partida para una teología que busque la visión de la realidad (Puebla, 544-5).

D. Crítica a la luz de la visión cristiana

Son muchas y muy variadas las obras que se han ocupado en una confrontación del marxismo con el cristianismo; también son muy diversas las posiciones que van

desde un absoluto rechazo de todo hasta una completa identificación. No es el caso dilucidar el problema ni la índole de nuestro trabajo lo permite. Sólo nos baste señalar aquí aquello que incide directamente en el tema, tomando como guía la reciente encíclica "Laborem Exercens" de Juan Pablo II.

La Encíclica, que no es directa condenación del marxismo ni tampoco irenismo conciliador, da base para una confrontación novedosa:

El Papa, siguiendo la tradición humanista de la Enseñanza Social de la Iglesia y su tema favorito el hombre, toma a éste, según la antropología cristiana (L.E. 4,a), como punto de partida para tratar el problema del trabajo, en el que se cifra hoy la cuestión social (L.E. 3).

La dignidad del hombre, imagen de Dios, por ser racional y libre, lo hace señor del mundo mediante el trabajo (L.E. 4,b). Por eso el trabajo ha de estar en función del hombre y no a la inversa (L.E. 6,b, c y e). Un pensamiento "materialista y economicista" sea de signo capitalista o marxista, con que se enfocó el trabajo, amenaza al hombre (L.E. 7) y ha llevado a la fatal antinomia o conflicto entre Capital y Trabajo (L.E. 10,c) porque lo económico primó sobre la persona (L.E. 15,b); a diferencia del énfasis marxista en el aspecto físico material, se resalta el impulso del trabajo en toda su amplitud para el progreso (L.E. 1,b) y precisamente como actividad intelectual (L.E. 5,a; 9,b; 14,d). Por eso se rechaza la división marxista del trabajo y la contraposición de los hombres en clases (L.E. 6,e); por eso mismo se insiste en la prioridad de la subjetividad del trabajo sobre los elementos objetivos (L.E. 5-7); con esa

base se propone una solución distinta a la marxista en relación al conflicto del Capital y el Trabajo.

La tesis marxista de la infraestructura de la historia es objetada con la demostración de que los medios de producción son causa instrumental y el hombre causa principal y libre, de donde se sigue que el Capital es fruto del Trabajo (L.E. 12,d y e). Se insiste en que la solución materialista-economicista al problema del Trabajo es incompleta y nefasta para el hombre mismo (L.E. 7 y 13). Con esta pauta se enjuician los sistemas históricos socio-económicos (L.E. 8,a-f; 11,c-f; 13,c-e; 10,d); ello mismo sirve de principio para proponer una auténtica "solidaridad" (E.L.8), para resolver el conflicto Capital-Trabajo y para establecer una justa relación entre trabajo y propiedad (L.E. 14); entre empresario y trabajador (L.E. 17).

En esta misma línea se podrían hacer valiosas puntualizaciones para cada una de las alienaciones como las expone y critica Marx.

Estas breves alusiones a la Encíclica son suficientes para responder a quienes creen que el análisis y la propuesta marxista son la mejor solución al problema social, y por consiguiente, a la desalienación del hombre hoy. También se responde a quienes creen que la Doctrina Social de la Iglesia no tiene una eficaz y radical propuesta de solución. (Cfr "Laborem Exercens: una confrontación con el marxismo", en Rev. Theologica Xaveriana, No. 61, 1981; en Documentación CELAM, No. 31, 1982).

4.3. SISTEMAS TOTALITARIOS

4.3.1. Precisión y límites de la cuestión

El militarismo como tal, no es de “derecha” o de “izquierda”, aunque cada forma militarista sí lo es; de tal manera que regímenes como el castrismo cubano o el sandinismo nicaragüense, son militarismo de “izquierda”; la ISN aunque actualmente es de “derecha”, sin embargo, admitió los modelos ecuatoriano y peruano, hoy en receso, que bien podrían ser considerados de “izquierda”.

4.3.2. El militarismo “tradicional”

Hay que distinguir entre militares y militarismo, considerando a los primeros un estamento organizado, más o menos conveniente en la organización estatal —naciones como Costa Rica no tienen ejército— cuya finalidad básica es la de garantizar la independencia política a nivel internacional y generalmente el orden y la seguridad interna. Desde esa perspectiva, que es civilista, se entiende la milicia como un servicio de protección y defensa y no como un estamento llamado a gobernar; en cambio, el militarismo tiene otra perspectiva y es la de dirigir los destinos de un pueblo con un criterio y una metodología especial, la castrense, y aunque cumple las funciones propias de los militares, las supera y las integra en un verdadero plan de gobierno con el fin de controlar la nación, mediante la coaptación de una tecnocracia civil, políticamente irresponsable.

Lógicamente el militarismo como tal, tiene fundamentaciones ideológicas generalmente de carácter simple, emotivo y patriótico, pero que puede convenir con todo un ideal de grandeza, dominio y expansión, como el clásico imperialismo bonapartista o como el pensamiento nacionalista de Fichte, fundamento filosófico del militarismo pangermánico.

No vamos a estudiar el fenómeno militar como tal sino el militarismo, concretamente en una doble perspectiva: la histórica y la sistemática en América Latina.

A. El fenómeno histórico

En América Latina se han dado regímenes militaristas en todas las épocas; así por ejemplo, en la época precolumbina encontramos casos como el Imperio Azteca, organizado en una hegemonía despótica y guerrera, de carácter expansionista, la nación araucana, célebre por su bravura y su régimen militarista espartano, belicoso y celoso de su independencia.

Toda la conquista hispánica, no así la lusitana, se hizo con un criterio militarista de expansión, dominio, sometimiento, avasallamiento, etc.; de ahí las violentas críticas que los historiadores contemporáneos hacen sobre el sentido destructor de las culturas indígenas y sobre los procedimientos inhumanos con que se “conquistó” el Nuevo Mundo, situación que hace contraste con la dimensión civilista y humanitaria que tanto los Reyes Católicos y la Casa de Austria como la Iglesia quisieron imponer en la época colonial y que al menos en el terreno jurídico se plasmó en las leyes de Indias. Igualmente humanitario

fue el régimen colonial durante el gobierno de los Borbones aunque con un criterio diferente: “despotismo” ilustrado.

Las guerras de independencia hicieron necesario, por así decirlo, un nuevo retorno del militarismo, retorno que en algunos países fue corto, dando paso a fórmulas civilistas, pero que en otros, tendió a perpetuarse a través del “caudillismo”, con fenómenos como el de los continuos golpes de estado en Bolivia o la consolidación de dictaduras militares.

En el siglo XX comienza una nueva forma de militarismo, con la tecnificación y profesionalización de los ejércitos, la creación de “Escuelas militares”, el nacimiento de nuevas ramas como la aviación y la infantería de marina, la militarización y asimilación progresiva de la Policía a las Fuerzas Armadas, perdiendo su carácter civil, la creación de servicios de protección del Estado como Policía secreta, espionaje y contraespionaje.

Esta militarización progresiva que fue lenta entre las dos guerras mundiales, se aceleró a partir de 1945 convirtiéndose los ejércitos latinoamericanos en verdaderos deliberantes en política, asumiendo cada vez más papeles directivos y llegando muchas veces en su profesionalización a crear todo un aparato educativo con el fin de preparar cuadros capaces de asumir funciones políticas y administrativas con mentalidad militar v.gr. las “universidades” militares.

Dentro de este contexto de militarización, prende, como en terreno preparado, una ideología concreta: la Seguri-

dad Nacional, que canaliza el fenómeno, lo racionaliza y lo lleva hasta sus últimas consecuencias, creando sistemas políticos “nuevos”, signados por el aspecto castrense.

B. Características del militarismo

a) *Tendencia a la hegemonía*

Políticamente un régimen militarista, no simplemente militar, tiende a organizarse como una hegemonía excluyente que controla toda actividad del Estado y toda actividad “civil”, incluyendo los niveles culturales y económicos, de tal manera que, poco a poco, lleva al surgimiento de una nueva cultura o subcultura con sus normas, prácticas, emblemas, mentalidad, etc., generalmente de cuño nacionalista y patrioterero.

b) *Profesionalización*

El militarismo valora de tal manera lo típico militar que convierte a los miembros de las Fuerzas Armadas en verdaderos técnicos de la guerra, con un adiestramiento especial, con una mentalidad castrense; en fin, con un sentido de la disciplina militar que lleva a la simplificación de todo lo ideológico y al pragmatismo en cualquier nivel, con el peligro de la eliminación sistemática de una instancia moral o la adopción clara de una ética de corte maquiavélico, aunque formulada en el nivel de las decisiones estratégicas. Este profesionalismo conlleva la dedicación exclusiva a la coerción, con la inversión de valores que esto supone y con la consecuencia de arbitrariedad y de falta de respeto a los derechos humanos.

c) *Mentalidad corporativa y segregativa*

El militarismo en último término se estructura como expresión de una corporación: la milicia, con la consiguiente despersonalización y masificación que esto representa, lo cual también fomenta el sentido de segregación de lo militar respecto a lo civil, creando una mentalidad de dominación y de temor frente a todo lo que no sea castrense.

Una tal mentalidad valora la pericia militar, la lealtad, la disciplina, la fuerza, creando lo que se ha llamado en francés: "L'esprit de corps".

d) *Rigidez pragmática*

Finalmente, el militarismo como sistema político concreto lleva a una excesiva rigidez en toda la organización estatal, rigidez que tiende a convertirse en obsesión respecto a los asuntos que requieren eficacia o que implican una consecuencia práctica; de ahí que el militarismo insista en tres aspectos complementarios: jerarquización, disciplina y burocratización. Mediante la primera, todo está rígidamente sectorizado en forma piramidal con una compleja escala de títulos, grados, funciones, etc.; por segunda, se impone la obediencia, la no discusión y la acción inmediata; mediante la tercera, se crea toda una serie de controles, organizaciones, etc., con tendencia a la autosuficiencia y a la formación de técnicos especializados, con normas propias, manejo de presupuesto, etc., sometidos directamente a la institución militar.

4.3.3. La Ideología de la Seguridad Nacional

A. Descripción General

— La ideología de la Seguridad Nacional se presenta como una síntesis total de importantes ciencias humanas, síntesis dinámica capaz de proporcionar un programa completo de acción en todas las áreas de la vida social: una síntesis de política, economía, ciencias sico-sociales, estrategia militar. Se propone determinar los criterios definitivos en todas las áreas de acción, desde el desarrollo económico hasta la educación o la religión; de aquí que Puebla más que como una doctrina, la haya conceptualizado como Ideología (Puebla 547).

a) *Geopolítica*

— Uno de los componentes básicos de esta ideología es la geopolítica, cuyo objeto propio es la lucha por los centros de poder para dominar el espacio geográfico. Los centros de poder son los Estados, así, cada Estado es considerado como un gran sujeto, dotado de voluntad propia, de finalidades propias. El Estado es un ser que actúa en virtud de intenciones y planes que le son propios y son independientes de las finalidades de las personas individuales.

El Estado incluye territorio, población y soberanía o poder. Pero el territorio y la población no tienen voluntad autónoma: son instrumentos orientados por el Estado y transformados por su voluntad soberana en instrumentos de poder. El Poder es la palabra mágica de toda geo-polí-

tica: ciencia de la lucha de los poderes, en vista de la dominación del espacio. El elemento formal del Estado es el Poder.

b) *Nación y Estado*

— El primer hecho fundamental que resalta de la conceptualización anterior es la asimilación de Nación y Estado, que surgen como elementos intercambiables y asimilables o reductibles el uno al otro. Esta identificación lleva necesariamente al Estado hacia consecuencias totalitarias. El Estado tiene, al igual que todo organismo vivo, según la ideología de la Seguridad Nacional, necesidades y voluntad que le dan por sí mismo una razón de ser. Las relaciones entre estas necesidades del Estado y las de los individuos son de subordinación, en términos que los segundos ceden en importancia a las primeras: el todo predomina sobre las partes; la persona está subordinada a las finalidades del Estado. Los ciudadanos son súbditos.

De lo anterior se desprenden consecuencias que limitan la concepción democrática de una Nación: si las partes, los individuos y los grupos están subordinados al todo (el Estado), la violación de los derechos humanos aparece legitimada por esa concepción ideológica; así se impide el acceso a los bienes y servicios sociales y a las decisiones políticas; se agravan los atentados a la libertad de opinión, a la libertad religiosa y a la integridad física. Asesinatos, desapariciones, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros, torturas continentalmente extendidas, demuestran un total irrespeto por la dignidad de la persona humana. Estas violaciones a los derechos humanos más

elementales pretenden justificarse como exigencias de la seguridad nacional (Puebla 1262) y, por lo tanto, como defensa de lo que para esta concepción se entiende por “civilización cristiano-occidental”, amparando estas actitudes por una subjetiva profesión de fe cristiana (Puebla 49).

De lo anterior resulta que la ideología de la Seguridad Nacional se aparta de los conceptos de pueblo y consenso, nociones fundamentales en cualquier concepción democrática. Así pues, el gran “destino nacional” no puede quedar sujeto a las veleidades de unas masas incultas seducidas por la demagogia. Los grandes objetivos nacionales están inscritos en la historia y la tradición; existe un “alma nacional” que dicta los intereses permanentes del Estado con más claridad que la que permite la ofuscación de las pugnas políticas.

c) *“Rol” predominante de las Fuerzas Armadas*

Describir los objetivos del Estado en esta tradición y “alma” nacional no puede ser, así, función del pueblo sino de ciertas élites dirigentes y particularmente de la élite militar.

La estabilidad de la institución militar garantiza la permanencia tanto de los grandes objetivos nacionales como de las políticas tendientes a lograrlos. Esta visión mítica de las instituciones castrenses, a las que no alcanzan ni penetran los conflictos de la sociedad, funda un nuevo ataque a la democracia: ni los objetivos nacionales ni las políticas que de ellos se desprenden quedan sujetos a las veleidades de las mayorías; el gobierno militar, por su

propio carácter, garantiza la estabilidad de los objetivos y de las políticas.

Todas las críticas al sistema son consideradas como actos subversivos, los cuales son constitutivos del enemigo que es conceptualizado en el marxismo. Esta lucha contra la subversión lleva al climax la sobrevaloración del papel político de la élite militar: "Ante el marxismo convertido en agresión permanente, resulta imperioso radicar el poder en las Fuerzas Armadas y de Orden, ya que sólo ellas cuentan con la organización y los medios para hacerle frente. Esa es la verdad profunda de lo que acontece en gran parte del continente americano" (General Pinochet).

Llegado a este punto se ha logrado una nueva identificación. Los conceptos de Nación y Estado, ya asimilados, se identifican con los de Fuerzas Armadas y Gobierno Militar. Las consecuencias políticas de esta nueva reducción son previsibles: toda crítica al Gobierno es interpretada como un ataque a las Fuerzas Armadas y a la vez como un ataque al Estado y a la Nación.

d) *Conflictos y Unidad Nacional*

De lo anterior surge el concepto de Unidad Nacional que es concebido como el principio ético superior que preside no sólo la acción del gobierno sino que debe imponerse a la acción pública de todos los ciudadanos. De esta concepción de la Unidad Nacional, la ideología de la Seguridad Nacional concluye visualizar el conflicto como un fenómeno patológico, a diferencia de la mayor parte de las teorías políticas que aceptan el conflicto como

un hecho consumado, irrevocable y constructivo en la sociedad.

El conflicto para la ideología de la Seguridad Nacional es concebido como una suerte de enfermedad del cuerpo social resultado de una conspiración de propagandistas y agitadores y no la consecuencia inevitable de, por ejemplo, los distintos roles que los hombres juegan en el aparato productivo o del desarrollo normal de las ideas.

Este concepto de unidad nacional no acepta la existencia de conflictos que no sean expresión de la acción de los enemigos de la patria o de los infiltrados por ellos. No hay aquí espacio para los conflictos estructurales. Las pugnas naturales entre grupos, posiciones, intereses, instituciones, son negadas o deslegitimadas como atentatorias contra la Unidad. No caben discrepancias frente al destino y los altos objetivos de la Nación, pues como estos son siempre definidos en forma abstracta y como la Nación, aparece identificada con el Estado y las Fuerzas Armadas, es decir, con el Gobierno, cualquier discrepancia respecto a las políticas de ésta es calificada de atentatoria contra la Unidad Nacional y debe ser prevenida y sancionada.

e) *Estrategia contra el Comunismo*

A la geopolítica corresponde una geo-estrategia en la ideología de la Seguridad Nacional, lo cual impone a cada nación su estrategia nacional que forma parte de una estrategia global, elaborada en función de los antagonismos mundiales. Dicha estrategia por su integración en la gran estrategia de lucha contra el mundo comunista, al

que se define como enemigo absoluto y con quien no cabe diálogo ni transacción posible, se le considera como una agresión permanente que intenta controlar los Estados desde adentro, infiltrando los núcleos vitales de la sociedad, tales como los centros universitarios e intelectuales, los medios de comunicación social, los sindicatos, los organismos internacionales e, incluso, los propios sectores eclesiásticos.

El comunismo, para la ideología de la Seguridad Nacional, intenta promover el desorden en todas sus formas en las sociedades que pretende dominar: desorden material, con agitaciones callejeras; desorden económico, con presiones demográficas e inflacionarias; desorden social, con huelgas permanentes; desorden moral, con el fomento de drogas, pornografía y disolución de la familia; desorden en los espíritus, con el odio sistemático de clases y, finalmente, estiman que el comunismo promueve el terrorismo como síntesis de todos los desórdenes anteriores. Sin negar la intención y acción del comunismo en producir tales hechos, lo que se destaca en la Doctrina de la Seguridad Nacional es la obsesión patológica de la presencia y actividad del comunismo.

A partir de esta concepción la ideología de la Seguridad Nacional desarrolla el concepto de subversión y su corolario estratégico: la guerra contra-subversiva que se focaliza en la subversión comunista. Esta definición moldea de manera decisiva no sólo el sistema político sino que es determinante para el proyecto cultural, social y económico de estos regímenes.

Las únicas categorías aceptables en esta concepción

son, por lo tanto, las de amigo y enemigo. Con este último no cabe diálogo ni contemporización, sino de búsqueda de su eliminación o extirpación absoluta. Se trata de una guerra total que incluye el enfrentamiento no sólo al enemigo en cuanto tal, sino a todos aquellos que con su debilidad permiten que éste acreciente su influencia en la sociedad (Puebla 314).

En algunas regiones militaristas de América Latina, debido a diversos factores históricos, aparece un fenómeno nuevo que se llama propuesta de "redemocratización" y que tiene características propias: es un otorgamiento del poder militar, dentro de plazos y reglas casuísticas definidas por el mismo poder, sin otorgar posibilidades a las oposiciones de acceso al gobierno de la nación.

B. Observaciones

La Iglesia en América Latina choca en su compromiso con el marco ideológico de la Seguridad Nacional, el cual está vinculado a un determinado modelo económico-político de características elitistas y verticalistas que pretende justificarse como defensor de la civilización occidental-cristiana.

a) *A la luz de Puebla*

Puebla en los nn. 547-549 analiza la Ideología de la Seguridad Nacional; reconoce la necesidad de un sistema de seguridad que imponga el respeto de un orden social, anotando claramente que dicho sistema debe estar bajo control para impedir la arbitrariedad.

Por otra parte, Puebla advierte que esta doctrina “entendida como ideología absoluta” no armoniza con la visión cristiana ni del hombre ni del Estado ni de la sociedad.

Respecto al militarismo, Puebla sólo hace breves alusiones, anotando que la relación de éste con la Ideología de la Seguridad Nacional “conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo”.

Puebla describe una serie de características de la Ideología de la Seguridad Nacional que declara inadmisibles: la vinculación con el modelo desarrollista “de características elitistas y verticalistas que suprimen la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas”; la pretensión de justificación como una ideología “defensora de la civilización occidental-cristiana”, el establecimiento de “un sistema represivo, en concordancia con su concepto de guerra permanente”; y la clara intencionalidad del “protagonismo geopolítico”.

b) *A la luz de la antropología cristiana*

Desde el ángulo cristiano no es admisible la antropología que subyace en la Ideología de la Seguridad Nacional, de tal manera, que el hombre no es un ser fatalmente condicionado por la geopolítica y la bipolaridad, aunque en circunstancias concretas las realidades que están implícitas en esos conceptos influyan decisivamente.

No se puede olvidar que para el cristiano, según San Pablo a los Filipenses, su “ciudadanía” es trascendente, lo cual no significa negar el compromiso frente a la comu-

nidad de hombres que se encierra bajo el concepto de “Patria”. Es, por tanto, reduccionismo ver al hombre en primer término como un “súbdito”, con el oficio primordial de “defender” su “patria”.

Toda discriminación radical entre los hombres no es cristiana, máxime si es entre amigos y enemigos, por cuanto tal distinción directamente atenta contra el principio básico de la moral cristiana: el amor universal.

Toda jerarquización entre los hombres que se construya sobre la base del dominio y del sometimiento radical de un grupo sobre otro, no es cristiana y no puede justificarse sin más en la necesidad de guerra.

Toda idolatrización o su equivalente de la fuerza física, o del poder militar, o del ideal de “soldado”, es reduccionista. No se puede con base en algo tan accidental como el ser militar crear un rol predominante, despótico y arbitrario sobre un pueblo.

c) *A la luz de la visión cristiana*

Se debe poner en duda el concepto mismo de “Geopolítica”, sobre todo desde el ángulo de su “cientificidad”, de tal manera que no es admisible para el cristiano aceptarlo sin más por las connotaciones expansionistas, colonialistas y bélicas que comporta.

Radicalmente se debe negar el concepto de “bipolaridad”; máxime por la implicación de necesidad bélica que pretende. Por otra parte, de hecho hoy no existe esa bipolaridad y el mundo tiende a la pluripolaridad.

El concepto de "guerra total", como un hecho innegable e imperativo del mundo actual, al menos, como única realidad de nuestros días es exagerado por decir lo menos, teniendo además dimensiones catastróficas cuyo efecto está en crear una actitud beligerante, prevenida y radicalizada; por otra parte, el concepto en sí mismo encierra una actitud radicalmente anticristiana.

El privilegiar la estrategia y aún más pretender imponerla como única y suprema norma metodológica equivale a la aceptación pura y simple del maquiavelismo tecnificado por el armamentismo; lo cual significa que el cristiano debe rechazar esta ética por contraria a la moral.

El concepto de Seguridad Nacional no se puede absolutizar y no se puede anteponer a los derechos naturales que son inalienables, anteriores y superiores al Estado. La Seguridad Nacional en sí misma es algo conveniente, pero no puede reducirse a ser entendida sólo y exclusivamente en función del Estado; una auténtica y cristiana seguridad nacional implica dimensiones de servicio al pueblo y de garantías sociales. Lógicamente expresiones como Proyecto nacional, poder nacional, etc., si son entendidos dentro de una visión absolutizada de la Seguridad Nacional, participan del mismo inconveniente y se deben criticar por las implicaciones totalitarias que conllevan.

Nunca la Seguridad Nacional es justificación para la violencia sistemática de los derechos humanos, para la opresión cultural, ni para la supresión de las garantías sociales y políticas.

La Seguridad Nacional no puede ser un pretexto para una permanente inseguridad del pueblo.

El modelo desarrollista de la economía en sí mismo, salvo modificaciones y correcciones, es reduccionista por cuanto no busca el desarrollo integral de la persona.

El pretender instrumentalizar a la Iglesia tampoco es admisible. Concretamente no se puede aceptar que el Estado de la Ideología de la Seguridad Nacional intervenga con funciones fiscalizadoras o depuradoras sobre los miembros de la Iglesia.

4.4. CONCLUSION

Las reflexiones anteriores sobre los conflictos a nivel de civilización no pueden concluirse sin una referencia al *riesgo del anacronismo* en el análisis de cada uno de los tres sistemas estudiados.

La civilización urbano-industrial en la que se integra nuestro Continente, fue administrada en su origen por dos grandes sistemas: el liberalismo capitalista y el socialismo marxista que polarizaron y todavía polarizan la conciencia cristiana en América Latina. También la Ideología de la Seguridad Nacional, por su modelo económico desarrollista y por su bipolaridad anticomunista, de hecho se debe incluir en la esfera del sistema liberal capitalista.

Es importante tener sensibilidad para percibir hasta qué punto esos conflictos se anacronizan, se hacen obsoletos por la propia evolución del actual ciclo civilizatorio. Los "radares" vueltos hacia el futuro han captado ya se-

ñales inequívocas de un nuevo ciclo post-industrial, el ciclo de la cibernética y de la informática. Esa evolución viene quitando el tapete bajo los pies de los protagonistas de los dos sistemas de una civilización que se agota o se supera, sistemas, que en la severa denuncia de Juan Pablo II en "Laborem Exercens", no escapan al mismo horizonte inmanentista del economicismo y del materialismo.

Esos dos sistemas, administradores de una civilización urbano-industrial, no supieron fundamentarse en una antropología coherente, porque no se interesaron por lo que el hombre es sino por lo que produce. En la medida en que esa misma civilización abre camino hacia un nuevo ciclo civilizador, debemos estar atentos para no dejarnos aprisionar por una polémica obsoleta. Debemos estar atentos a la búsqueda de nuevos modelos fundamentales en una antropología consistente, en una visión integral del hombre, como ser, cuya naturaleza incluye la apertura hacia la trascendencia.

Los modelos, en manera diversa de los sistemas, pueden escapar al campo magnético de las ideologías y pueden ser modulados en respuesta a los imperativos que oprimen nuestros pueblos. Se trata de crear modelos concretos con los recursos ofrecidos por el nuevo y audaz ciclo civilizador en que entramos, de manera que "el trabajo esté en función del hombre y no el hombre en función del trabajo" (L.E. 6,f), modelos que superan las antinomias artificiales entre capital y trabajo, heredadas de una civilización crepuscular. Hoy, en América Latina, muy probablemente, el costo de la erradicación de la miseria, sería incomparablemente menor que lo que está costando al continente la no

erradicación de esa misma miseria. Parece haber llegado el momento de enterrar conflictos estériles, con alto precio social y humano y asumir compromisos sorprendentemente obvios como éste: construir una sociedad en la que sea posible vivir sin heroísmos, la dignidad humana y cristiana.

5. CONFLICTOS A NIVEL CULTURAL

Esta tercera área comprende un círculo envolvente más amplio *a nivel de la cultura*, en el cual se observan deslizamientos entre los polos antagónicos de los anteriores sistemas y que se descubre en tres tendencias: el pluralismo, el racionalismo tecnológico y el secularismo. Se concluye con la consiguiente crisis y la respuesta de la Iglesia.

Problema tan complejo nos exige proponer las hipótesis con base en las cuales se hace el análisis. Pasamos, después a precisar los términos que nos permiten apreciar "deslizamientos" en el espectro de la cultura y que exigen, por tanto, cuidadoso examen; así se ubica la crisis cultural de América Latina y la respuesta de la Iglesia. En tercer lugar mostraremos la repercusión ideológico-política de la cultura, finalmente la misma repercusión por parte de la filosofía.

5.1. LAS HIPOTESIS PARA EL ANALISIS

Presentamos siete, que nos parecen sintomáticas:

Primera hipótesis: Los términos "pluralismo", "racionalismo tecnológico", "secularización", pueden, cada uno, tener al menos dos sentidos, uno positivo y otro

negativo; los cuales asumimos, advirtiendo que se contraponen como dos polos.

Segunda hipótesis: La Iglesia latinoamericana, en cuanto estuvo más identificada o comprometida con las clases altas y medias, no pudo impedir un deslizamiento del primer polo hacia el segundo de cada binomio.

Tercera hipótesis: Cada país de América Latina ocupa una posición diferente en la línea que va de un polo a otro, respecto a cada uno de los binomios.

Cuarta hipótesis: Después de Medellín y Puebla, la Iglesia latinoamericana empieza a tomar conciencia de esos deslizamientos y a recuperar la distancia que aleja a la cultura latinoamericana del primer polo de cada binomio.

Quinta hipótesis: Todos estos deslizamientos en América Latina se sitúan sobre un movimiento global más amplio de una crisis cultural característica del final de un ciclo de civilización y el inicio de un nuevo ciclo.

Sexta hipótesis: Este movimiento global anacroniza los conceptos ideológicos relativos a los sistemas que administran el actual ciclo de civilización urbano-industrial.

Séptima hipótesis: El desafío cristiano hoy en América Latina consiste en probar que es posible construir una sociedad justa y libre, a partir de las exigencias de la fe y de la antropología cristiana.

5.2. LOS DESLIZAMIENTOS

En los tres momentos en que hacemos el discurso aparecerá el sentido de esos “deslizamientos”, clave para la problemática de los conflictos a nivel cultural.

5.2.1. Los Términos

Los términos que definen el proceso en evolución en el Continente tienen una ambigüedad que es necesario aclarar primero que todo.

A. El pluralismo

El término tiene, a lo menos, dos sentidos que es menester distinguir.

a) *El primer sentido* destaca la idea de la convivencia, en un mismo espacio cultural, de grupos con diferentes cosmovisiones, ideologías y confesiones religiosas, que se encuentran bajo un mismo denominador común, como es, por ejemplo, la construcción de una sociedad más justa y más humana. Es el sentido que aparece en Puebla y tiene su origen, para la Iglesia, en la posición decisiva asumida por el Vaticano II respecto a la libertad de conciencia.

Este sentido se opone a la idea de intolerancia, de integrismo y de fanatismo dogmático.

Es un sentido pacífico y constructivo del término.

b) *El segundo sentido* del pluralismo lo aproxima a la

idea de relativismo. Es el pluralismo que abdica de la aspiración más radical de la mente humana, como es la aspiración a la verdad. Es el pluralismo que renuncia a las convicciones y a todas las certezas; para el cual vale todo, desde que no inquiete al hombre en la fruición de todo lo que de apreciable le ofrece la cultura moderna.

Es el pluralismo que aplaza indefinidamente la indagación fundamental del sentido de la vida y de la historia y es responsable de la más secreta angustia de una civilización que sabe cada vez más cómo hacer las cosas y cada vez menos por qué hacer las cosas. El resultado de ese pluralismo es un escepticismo casi cínico que suministra al hombre una masa uniforme de ideas a veces hasta contradictorias que fluyen de una especie de licuadora mental, en la cual se introducen elementos de todos los credos, de todas las ideologías, de todos los sincretismos. Sin convicciones y sin certezas, el hombre llega al nivel denunciado por Montesquieu: "par ce que nous ne vivons plus nos maximes nous maximons notre vie".

B. El racionalismo tecnológico

También este término implica dos sentidos que hay que distinguir.

a) *En un primer sentido*, legítimo, remite a la idea de la necesidad de la racionalidad técnica para resolver los problemas con que se enfrenta hoy el continente, especialmente los relativos a las carencias básicas de la población. Se opone a una visión ingenua de la situación que pretendiera resolver lúdicamente aquellos problemas. Fue la visión que, bajo los auspicios de pensadores como Marcuse,

captó especialmente ciertos sectores de la juventud decepcionada de la ineficacia de la tecnología y revuelta con las devastaciones ecológicas y el deterioro de la calidad de vida, perpetradas a nombre de exigencias tecnológicas. Estos sectores de la juventud, los "drop-outs", se colocaron al margen de la civilización industrial, se resistieron a dejarse encuadrar en el proyecto civilizador de la sociedad consumista y buscaron nuevas formas de sobrevivencia y convivencia, en desacuerdo con las convenciones sociales, los modelos de comportamiento y los valores aceptados por la sociedad.

La reacción de esos sectores jóvenes tuvo el valor de una protesta, casi de un alerta, pero terminó empujándolos a un "impasse", obligándolos a sobrevivir de los residuos de esa misma sociedad que era objeto de su contestación. Parece obvio que la magnitud de los problemas del Continente exige soluciones que no pueden prescindir de la racionalidad tecnológica. Es irrealismo pretender lúdicamente alimentar a nuestros hermanos hambrientos, construir habitaciones para nuestros hermanos sin techo, atender a nuestros enfermos, dar escuelas a nuestros niños, empleo a sus padres, sin el dominio de una tecnología apropiada.

b) *El racionalismo tecnológico asume otro sentido* que exige un discernimiento crítico, en la medida en que resalta la idea de la supremacía de la eficacia tecnológica. Esta eficacia, erigida en valor casi absoluto, relega a niveles subalternos los imperativos éticos. Ella propició en el Continente la emergencia de las tecnocracias que asumieron el comando de la solución de los problemas, para cuyo equilibrio exigieron un alto precio social y humano. La tecnocracia es la conjugación de la capacidad técnica

y del poder políticamente irresponsable. Ella propasa el campo de la tecnología, a la cual cabe formular las alternativas racionales en el momento en que, sin la participación de la comunidad nacional, hace la opción política entre las alternativas formuladas. La tecnocracia optó por un modelo de desarrollo intensivo del capital, en un continente sacrificado por el problema del desempleo y subempleo, de una mano de obra barata.

De esa manera, colocó al continente en una situación de dependencia de las tecnologías avanzadas, con las cuales mantiene secretas complicidades. Para enfrentar los problemas sociales originados por esa opción, desarrolló una ingeniería social atenta exclusivamente a la relación costos-beneficios, sin mayor sensibilidad por los derechos de las personas y la promoción de las comunidades intermedias. Su ejecución, a la que se atribuyen importantes realizaciones, se llevó a cabo con un precio humano intolerable: creó un proletariado urbano con la expansión del capitalismo industrial y está creando un proletariado rural, con la expansión del capitalismo agrario. De la inmensa masa humana, optó por las energías menos nobles, las energías físicas, cohibiendo el ejercicio de las únicas energías que no se agotan, sino que crecen con el ejercicio: las energías espirituales de la inteligencia, de la creatividad, de la participación.

C. La secularización

a) *El primer sentido* tiene origen cristiano. La secularización es un fenómeno radicalmente cristiano, que se inicia con la desmitización y la desacralización del mundo pagano. Fue el cristianismo el que desterró los dioses que

divinizan las fuerzas de la naturaleza y entregó el mundo, en su densidad terrena, a la libertad y a la inteligencia del hombre. En esa fuente cristiana Occidente encontró la fuerza y el dinamismo de su portentoso proyecto civilizador.

b) *El segundo sentido* consiste en un casi imperceptible declive que lleva de los procesos a sus racionalizaciones ideológicas y doctrinales, que inclina de la "ción" hacia el "ismo", de la secularización hacia el secularismo, como de la socialización hacia el socialismo. El secularismo es la racionalización del inmanentismo. Es la forma moderna del paganismo. Los dioses desterrados de los astros, de las fuentes, del mar... reaparecen disfrazados en los ídolos del poder, de la riqueza, del placer. El secularismo consagra la absoluta autonomía de las realidades terrenas y desconoce la dimensión fundamental del hombre que ansía la apertura hacia lo trascendente como algo inmanente en él. El secularismo es la antropología del hombre mutilado en esa dimensión trascendente. Es el responsable del giro que la cultura tecnológica tomó en el sentido de la expansión planetaria de una cultura consumista y radicalmente hedonista.

5.2.2. Crisis

Del propio análisis de los términos se trasluce la tesis que asumimos definiendo así las dimensiones de la crisis que atraviesa el Continente: Los procesos descritos en el análisis de los términos propuestos evolucionan en América Latina de los primeros sentidos a los segundos.

El pluralismo, como convivencia de grupos, con convicciones definidas, evoluciona hacia el relativismo, el escepticismo, la pérdida de las certezas consistentes.

El racionalismo tecnológico evoluciona del polo que supone la necesidad de la racionalidad tecnológica, hacia el polo de la supremacía tecnocrática.

La secularización evoluciona del sentido cristiano hacia el sentido del secularismo que es pagano.

Es importante observar que el fenómeno de esa triple evolución no es exclusivo de América Latina. Se realiza en el espacio cultural global. Pero también es verdad que en América Latina adquiere una característica propia. Lo que lo especifica en ésta es el hecho de verificarse, en cierto modo, dentro de la Iglesia o, más exactamente, dentro de un espacio cultural cristiano, en la medida que en América Latina la Iglesia es, en cierta manera, coextensiva al Continente. Aquí la Iglesia no es un protagonista ajeno al proceso o una mera observadora del mismo. Aquí es un pueblo cristiano que, con mayor o menor intensidad, va pasando de un polo al otro de los tres binomios. Es un pueblo cristiano que pierde los contornos de sus certezas y absorbe la insípida amalgama difundida por el relativismo y el escepticismo. Es un pueblo cristiano que, en la búsqueda de la racionalidad tecnológica, va sucumbiendo a la supremacía de la eficacia tecnocrática sobre la ética. Es un pueblo cristiano que, perdiendo el sentido de su responsabilidad terrenal, va dejando encuadrar su conciencia en una visión inmanentista y capitula ante las seducciones del consumismo y del hedonismo.

5.2.3. La respuesta de la Iglesia Latinoamericana

La evolución de un polo a otro en los tres binomios culturales analizados, constituye un desafío para la Iglesia de América Latina. La respuesta a ese desafío depende de la actitud de la Iglesia frente a la realidad.

La Iglesia Latinoamericana garantizará la autenticidad de los sentidos analizados, en la medida en que acompañe hasta en sus últimas consecuencias, el proceso iniciado en la Iglesia universal. Se trata de superar la ilusión de la persistencia de un régimen de cristiandad y de sustituir una actitud de tutela por una de servicio.

En la Iglesia universal esa ilusión persistió hasta no hace muchos años, mientras se abría un hiato entre la Iglesia y el mundo, entre la religión y la cultura. La Iglesia pretendía mantener bajo su tutela la religión, la política y la cultura en general. Dictaba normas con énfasis perentorio a todos los sectores de la cultura, desde la obstetricia hasta la astronomía, pasando por la economía, las ciencias sociales y la política. La misma Doctrina Social de la Iglesia fue tildada de intentar construir una especie de régimen de cristiandad.

El Papa Juan XXIII captó la enormidad del hiato que separaba la religión y la cultura y asumió el proyecto de ser el constructor del puente. Renunció a un poder de arbitraje universal y convocó al pueblo de Dios a una actitud de servicio.

Oficialmente, la Iglesia en América Latina, asumió el

mensaje de Juan XXIII y de sus sucesores, de modo explícito en Medellín y Puebla. Se trata ahora de traducir, en la práctica eclesial, la actitud oficialmente asumida. Se trata de traducir en medidas siempre más concretas, las exigentes opciones que ella misma adoptó.

Sólo quien es libre es liberador. Sólo una Iglesia libre de ilusiones y de secretas complicidades podrá servir a la liberación interna de un pueblo que tiene derecho a decidir su propio destino. En América Latina se concentran las grandes esperanzas de la Iglesia Universal. Nuestro Continente debe estar a la altura de las esperanzas en él depositadas.

5.3. LA CULTURA Y SU REPERCUSION IDEOLOGICO-POLITICA

5.3.1. El problema latinoamericano de lo cultural

Asumimos el sentido de cultura que nos da Puebla (386-387), en consonancia con la "Gaudium et Spes" (53) y la "Evangelii Nuntiandi" (18) y resumimos en dos aspectos generales la problemática cultural.

A. La cultura latinoamericana como dependiente

Es un hecho que la cultura latinoamericana por lo general carece de autenticidad y es una cultura imitativa de valores foráneos y desconocedora de los propios. Ese fenómeno se debe a la no integración de las culturas indígenas y afroamericanas de tal manera que éstas fueron históri-

camente destruidas o despreciadas a través de un proceso de "deculturización" y "transculturización", siendo impuesta la cultura hispanolusitana, comenzando así un largo e ininterrumpido proceso de sucesivas dependencias culturales.

B. La "mestización" de la cultura

Frente a lo anterior, cabe una salida y es la "mestización" de la cultura, es decir, tratar de formar una cultura propia en la que se encuentren e integren los tres "universos culturales" de que habla Puebla (307) y en donde se adquiera y purifique nuestra propia "palabra". Bien puede América Latina aspirar a una cultura propia, valiosa y significativa a nivel universal, precisamente porque tiene en su seno la potencialidad para ello.

5.3.2. Posibilidades y límites ideológico-políticos

Si se acepta la posibilidad de esa cultura y sobre todo se ve la necesidad de conseguirla, esto conlleva forzosamente a la creación de uno o varios movimientos culturales, los cuales para poder conseguir sus fines, tarde o temprano, tendrían que canalizar sus aspiraciones en movimientos políticos de carácter nacionalista (en el mejor de los sentidos). De hecho, algunos movimientos políticos tienen como ingrediente de su plataforma ideológica planteamientos culturales que van en esta línea, siendo más notorios los de corte indigenista y los de valoración de lo afroamericano.

Por otra parte, la incidencia política de los movimien-

tos culturales se destaca en los campos afines de la literatura y del arte; en ambos se aprecia que cada vez es más fuerte el movimiento de recuperación cultural propio.

En este punto existe un amplio margen para el diálogo entre cristianismo y no-creencia, de tal manera que es un lugar de encuentro privilegiado, rico en posibilidades temáticas y fructuoso por sus implicaciones prácticas.

SEGUNDA PARTE

EL COMPROMISO

El compromiso cristiano es el otro término de nuestra confrontación. Tratamos de focalizar los conflictos en cuanto implicados en el compromiso. Ello nos da lugar a puntualizar las amenazas de la fe o los peligros de no-creencia. Consideramos el compromiso en cuanto implica, por una parte, *aceptar* los conflictos que garantizan el compromiso, en cuanto es lucha por la justicia y la libertad, por la no-violencia y por la opción preferencial en favor de los pobres (12). Asimismo, consideramos que el compromiso implica *superar* los conflictos que lo dificultan en un triple plano: en el pluralismo político partidista, en el pluralismo de modelos operacionales y en las estructuras laborales.

1. ACEPTAR LOS CONFLICTOS QUE GARANTIZAN LA REALIZACION DEL COMPROMISO

El compromiso del cristiano exige vivir el Evangelio en las dimensiones personales y sociales de la vida. En una

(12) Este último aspecto, por haber sido tratado en la primera parte (2.2.3 y ss), lo omitimos.

situación conflictiva, actuar conforme al Evangelio acarrea para el cristiano luchas y contradicciones de parte de quienes se ven afectados en sus intereses por la instauración de una sociedad justa y libre. El testigo del mensaje cristiano, consecuente con su compromiso, ha de estar dispuesto a afrontar esas contradicciones que pueden llevarlo y de hecho lo están llevando a la persecución y aun a la muerte. (Esos conflictos se originan por la acción del cristiano, orientada a implantar la justicia y la libertad en la sociedad y también por el método no violento que emplea para realizar esa tarea).

1.1. Conflictos originados por el compromiso en favor de la justicia y de la libertad

Evangelizar a un mundo que vive en la injusticia y la opresión no es tarea fácil. Porque el mensaje evangélico (EN 29) interpela profundamente la vida humana concreta, personal, familiar y social; debe actualizar los deberes y derechos de la persona humana en cuanto miran al desarrollo en todos los anteriores aspectos, incluida la vida internacional; por lo mismo es un mensaje de liberación (EN 30).

Implantar la justicia y la libertad es promover el desarrollo, o sea, realizar la promoción humana, lo que demuestra la íntima vinculación de la acción evangelizadora con dicha promoción humana y con la liberación. Existen (EN 31) vínculos antropológicos, porque el hombre que ha de ser evangelizado se encuentra en una situación concreta social y económica. Por eso Puebla (87-88) haciendo eco a Medellín, comprueba “un sordo clamor que brota de millones de hombres pidiendo a sus pasto-

res una liberación que no les llega de ninguna parte”; y dice, después de haber descrito la situación, que ahora ese clamor “es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante” (89).

Ahora bien, quien toma posición cristiana ante ese desafío de injusticia necesariamente tiene que enfrentarse con protestas, insidias, persecuciones, no sólo de parte de quienes usufructúan esa situación sino también de parte de los que detentan el poder y se han aliado con los causantes y sustentadores de tal situación.

Cuando la Iglesia y en concreto el cristiano comprometido en su fe, sea obispo, sacerdote, religioso o laico, denuncia la injusticia; cuando se hace voz de los que no tienen voz; cuando inserta su vida en la de los pobres; cuando despierta la conciencia de dignidad humana en los desposeídos y busca su promoción, es tildado de subversivo de perturbador del orden establecido, de adulterador del Evangelio. Estos conflictos, si provienen por causa de una auténtica labor evangélica según los criterios de Puebla (377-384), han de ser afrontados por el cristiano fiel a su compromiso con valentía y lejos de constituir obstáculo para desistir, se han de convertir en impulso para hacer de su labor un testimonio que puede llegar y ha llegado hasta la muerte.

El conflicto adquiere hasta dramáticas dimensiones cuando la oposición al compromiso cristiano viene de parte de los poderes políticos; los regímenes inspirados en las ideologías descritas en la parte anterior, sea cualquiera su signo, no sólo crean conflictos a la misma situación de injusticia, sino que se enfrentan al cristiano que por su

compromiso lucha por una sociedad justa. La Jerarquía en América Latina ha tenido que soportar en no pocas ocasiones, oposición unas veces solapada, otras abierta, y aun persecución de parte de los poderes establecidos. No es el caso entrar en detalles: los documentos oficiales y la historia lo atestiguan elocuentemente. Asimismo se podría afirmar de Iglesias particulares y de muchas locales, como también de no pocas personas que soportan la contradicción y la persecución por causa del Evangelio, tanto en regímenes marxistas como en otros de signo contrario.

En toda esta problemática está implicado el compromiso político y por consiguiente se ha de distinguir con Puebla (521ss) los campos que corresponden a cada categoría, teniendo presente que la Política en su sentido más amplio, en cuanto mira al bien común, interesa a la Iglesia, a todos sus miembros, y el ejercicio de esta Política trae, como se ha dicho, conflictos que el cristiano debe afrontar.

Quizás más dolorosas para la Iglesia son las tensiones acarreadas en su interior mismo y debidas, como afirma Puebla (90), a esa situación de injusticia; conflictos que el cristiano también ha de afrontar. Como allí mismo afirman los Obispos de América Latina estas tensiones vienen algunas veces producidas por grupos que, enfatizando “lo espiritual” del compromiso, lo desencarnan de su dimensión social y atacan a los cristianos que trabajan por la promoción social, como se explicó en los llamados “integrismos”; otras veces, crean tensiones aquellos grupos que pretenden hacer del compromiso cristiano un mero trabajo de promoción social, inspirándose en ideologías contrarias al Evangelio, de las que ya se habló.

La evangelización y el compromiso cristiano están en conexión con la promoción por la justicia y la liberación; específicamente señala Pablo VI (EN 31) lazos de orden teológico, “ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención que llega hasta situaciones concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar”. Para construir una sociedad justa y libre, partiendo de una injusta y oprimida, es obvio que el compromiso implique una acción liberadora “como la ha anunciado y realizado Jesús de Nazareth y la predica la Iglesia” (ib.).

Esa liberación evangélica trae, como advierte Pablo VI (EN 32), tentaciones de reduccionismos en la manera de comprometer a la Iglesia y que por tanto acarrea conflictos. Así surgen conflictos por la tentación de reducir a un proyecto puramente temporal de simple dimensión económica, política o social haciendo caso omiso de la apertura del hombre al Absoluto. Es claro que un cristiano que lleve hasta las últimas consecuencias su compromiso encontrará contradicción de parte de los reduccionistas. Así mismo, cuando a la liberación se le da el objetivo anterior consecuente con una antropología sin apertura a valores absolutos, se sacrifica la persona humana en aras de una estrategia, de una praxis o de un éxito a corto plazo (EN 33); el cristiano fiel a su compromiso ha de enfrentarse contra estas prácticas. De la misma manera, el cristiano se opone a quienes pretendan convertir la salvación en liberación que lleva al mero bienestar social y encontrará oposición por no hacer de su actividad cristiana una iniciativa de orden político o social.

Otros problemas más específicos y, si se quiere, con-

flictos para el compromiso cristiano podrían mencionarse siguiendo a Puebla (419): la intensificación de las migraciones y de los desplazamientos de población del agro hacia la ciudad, con posibles invasiones de terrenos; la invasión de sectas; los modelos culturales con nuevas pautas de sociedad de consumo inoculados por los medios de comunicación social; problemas estos que obstaculizan la labor del cristiano.

El cristiano comprometido en la construcción y transformación de esa nueva sociedad pluralista que requiere conversión a la justicia y al amor (Puebla 1206), encuentra diversas religiones, concepciones filosóficas, ideologías, sistemas de valores que pretenden construir la sociedad del futuro y que él debe rechazar porque no admiten el valor de la persona humana y su destino superior.

Estas exigencias con sus consecuentes oposiciones al compromiso cristiano urgen a quienes elaboran, difunden y realizan ideas, valores y decisiones como son los políticos y hombres de gobierno, los intelectuales y universitarios, los científicos y técnicos, los responsables de los medios de comunicación, los creadores en el arte y los juristas (cfr. Puebla 1237-43). Ese compromiso lleva a los obreros a crear organizaciones para defender y promover sus derechos e intereses, lo que obviamente les trae tensiones con los patronos y con el Estado en múltiples maneras (ib. 1244). Más dramático es el trabajo de los campesinos cristianos por su elevación humana, frente a los responsables de los pueblos y de las clases poderosas, al retener improductivas aquellas tierras que esconden el pan que a tantas familias falta, como repite Puebla lo que Juan Pablo II denunciaba en Oaxaca (1245).

1.2. Conflictos originados por el compromiso con la no-violencia

1.2.1. Síntesis del problema en América Latina

La situación de América Latina descrita con precisión por Puebla (27-58) es de injusticia y de violencia frente a la cual no se puede ser sordo al “clamor por la justicia” (Puebla 87-90); más aún, la Iglesia, al reflexionar sobre la violencia política, considera que es de su **responsabilidad** promover todos los medios no-violentos para restablecer la justicia (Puebla 533). Ante esa situación de violencia y ante ese compromiso por parte de la Iglesia Católica, compromiso compartido por otros grupos tanto religiosos como no religiosos, parece natural que haya surgido en América Latina con gran acogida el movimiento de la no-violencia que tiene una amplísima fundamentación ideológica y el apoyo de personalidades cristianas, incluidos miembros del episcopado.

1.2.2. La No-violencia como alternativa política

La No-violencia generalmente se presenta como un movimiento no partidista y no masivo; esto podría hacer pensar que tampoco es político, lo cual es inexacto, si tenemos un criterio amplio y no reduccionista de la política. La fundamentación doctrinal y el hecho mismo de cada movimiento concreto de no-violencia lleva al convencimiento de que es claramente un movimiento concreto de no-violencia, que no puede ser clasificado ni de “derecha”, porque va contra la injusticia y la violencia institucionalizada en los Estados, ni de “izquierda” precisa-

mente porque sus métodos son los que repudia la izquierda clásica. Todo lo cual lleva a considerarlo como una alternativa política no partidista, pero sí participante activa en el terreno de lo político.

1.2.3. Posibilidades y límites ideológico-políticos

El movimiento de la No-violencia en sus múltiples formas tiene una amplísima posibilidad de integración comunitaria y de participación política no partidista dentro de un verdadero compromiso político personal y comunitario. Sin embargo, tiene el límite ideológico que se ha impuesto, a saber: gran amplitud y ecumenismo en el más amplio sentido de la palabra, lo cual puede convertirlo en una mezcla ideológicamente indefinible.

El cristianismo y la no-creencia pueden encontrar en los movimientos de no-violencia un espacio de diálogo y de encuentro en la tarea común, siendo esto lo más positivo y enriquecedor de este fenómeno.

1.3. Las implicaciones pastorales del compromiso

Las dos posiciones por la justicia y la libertad y por la no-violencia tienen de por sí una consecuencia ineludible que después de Puebla y recientemente con la Encíclica "Laborem Exercens", se hace impostergable. Es la opción preferencial por los pobres. El compromiso cristiano en la situación concreta de América Latina lleva a optar preferencialmente, no exclusivamente pero sí como lugar privilegiado, por el compromiso social con los po-

bres. No se trata de una categoría ideológica, clasista, de inspiración materialista que, como advierte "Laborem Exercens" (13), lleva a un conflicto expresado en una lucha de clases que ha encontrado su expresión en el conflicto entre la ideología marxista versus la ideología liberal capitalista, llevado con métodos también "y ante todo políticos" (id. 11).

Precisamente la Iglesia por encima de esas ideologías se coloca más allá del capitalismo liberal y del socialismo marxista y opta por los pobres. Es la consecuencia de un principio teológico-pastoral que partiendo del mensaje evangélico lleva a Puebla a asumir como tarea urgente eclesial su compromiso preferencial por los pobres; tarea que es responsabilidad de toda la Iglesia, no solamente de la jerarquía.

Esta opción preferencial por los pobres suscita necesariamente el conflicto. Ante todo de parte de quienes están interesados en conservar la situación de injusticia. Surgen enfrentamientos con las autoridades sustentadoras de regímenes que han institucionalizado la injusticia y que tildan a quienes realizan su compromiso con los pobres de revolucionarios y políticos de la subversión. Esta torcida interpretación se basa en la ideologización del conflicto viciado como lo denuncia Juan Pablo II en la citada Encíclica. El cristiano así comprometido, cumpliendo la correspondiente labor que le corresponde en política, como veremos adelante, no puede dar pie para tal acusación; debe asumir el conflicto y enfrentarlo con valentía de testigo del Evangelio.

También del bloque contrario surge el conflicto. Quie-

nes han ideologizado la lucha y con mentalidad marxista pretenden politizar la opción preferencial por los pobres, no puede admitir que el compromiso cristiano no se comprometa con su lucha. Si no logran ganarlos para su causa política de signo marxista, acusarán a los cristianos de ilusos, utópicos, enemigos del proletariado. La tentación de falsear la opción preferencial por los pobres es más peligrosa por la dificultad de discernir el auténtico compromiso cristiano. Ya Puebla (377-84) daba los criterios para discernir la autenticidad y regular el ejercicio de la misión.

De lo anterior se deduce que hay conflictos que el cumplimiento del compromiso exige asumir si se quiere ser fiel al Evangelio. También, cuando se trata de opciones coyunturales por un partido político y que el cristiano debe tomar comunitariamente, orientado y acompañado por su pastor, el discernimiento se hace más difícil y delicado. Entonces, no se tratará en ciertos casos, de conflictos que se deban asumir sino de conflictos que se deben superar, lo que será tema del siguiente apartado.

2. SUPERAR LOS CONFLICTOS QUE DIFICULTAN LA REALIZACION DEL COMPROMISO

Diseñados ya los conflictos producidos por el mismo compromiso, en cuanto exige al cristiano la realización de una sociedad justa y libre y que por consiguiente se deben aceptar, pasamos a estudiar aquellos que, por dificultar la realización de dicho compromiso, se han de superar y que son: el pluralismo político-partidista, los modelos operacionales y, finalmente, la estructuración laboral y humanización de la empresa.

2.1. Superar los conflictos del pluralismo político-partidista

Este pluralismo plantea una situación conflictual para su opción que, para superarse, ha de ser considerada en sus aspectos teórico y pragmático.

2.1.1. Opción Socio-política del cristiano

La opción socio-política no es unidimensional e implica una serie de factores o niveles, de tal manera que en el fondo tiene una amplitud muy grande de posibilidades, que implica una variedad de soluciones o de planteamientos. Analicemos algunos de estos aspectos de toda opción socio-política, agrupándolos en dos: teóricos y prácticos.

A. Aspectos teóricos de la opción socio-política

El cristiano que conscientemente quiere tomar una opción socio-política coherente con su fe, tiene que plantearse el estudio de una serie de factores o aspectos teóricos, correlativos entre sí y que trataremos de explicar en sus niveles más significativos.

a) *Lo apriorístico* (nivel de los presupuestos básicos)

El cristiano al momento de optar políticamente lo debe hacer teniendo presente una serie de concepciones sobre el hombre, la sociedad y el Estado, partiendo de arquetipos o modelos que la fe y la tradición cristiana le han

suministrado. Por ejemplo, sea cual fuere la opción que tome el cristiano, debe partir del concepto del hombre encerrado en el arquetipo bíblico de Adán, modelo de todo hombre; más aún, debe aceptar el arquetipo paulino de Nuevo Adán, es decir, del hombre, redimido por Cristo y que tiene en Cristo su único modelo.

Este tipo de pre-conceptos, que se presumen en todo cristiano como previos a cualquier opción socio-política, son presupuestos implícitos y bien pueden considerarse como verdaderos "a priori" epistemológicos, que están siempre presentes en el cristiano y que están ausentes, son imperfectos o tergiversados por el no-cristiano. El marxismo, por ejemplo, tiene una serie de presupuestos implícitos como el del hombre reducido a la sola dimensión material; asimismo, el liberalismo parte de un preconcepto del hombre en competencia, igual y libre radicalmente; la ideología de la Seguridad Nacional, por su fundamentación fascista parte de un hombre "súbdito" de una patria y condicionado por la geopolítica.

Se puede hablar teóricamente en este aspecto apriorístico de los "mitos" políticos que subyacen en toda opción de carácter ideológico. Entendido rectamente el término "mito", como un arquetipo o modelo previo, se puede admitir que el cristiano para optar políticamente, lo hace a partir de sus "mitos"; sin embargo, dado el uso peyorativo e incorrecto que se hace del término "mito", confundiendo con lo falso o mentiroso, reduciéndolo a algo propio de pueblos primitivos o considerándolo como un nivel irracional y despreciable, es conveniente no hablar de los "mitos" cristianos en política, sino del aspecto apriorístico a nivel de los presupuestos implícitos.

b) *Lo totalizador* (nivel de la cosmovisión)

En íntima unión con el anterior aspecto, el cristiano al optar políticamente lo debe hacer dentro de la cosmovisión cristiana y no fuera de ella, ni menos contra ella. El cristianismo encierra una visión global de la realidad, una manera de ser, de pensar, de actuar, en fin, una visión de la vida, de su sentido y de su trascendencia. La cosmovisión cristiana forzosamente incluye la dimensión personal, comunitaria del hombre, con carácter integral y sentido trascendente, en contraste, por ejemplo, con la visión individualista liberal, o con la visión masificante y colectivista del marxismo tradicional, o con la visión militarista de la Ideología de la Seguridad Nacional.

Asimismo, la cosmovisión cristiana entiende la sociedad no como una simple colectividad o yuxtaposición de individuos, sino como una posibilidad de comunidad auténticamente personal, que en sí misma tiene un germen de eclesialidad, ya que la Iglesia como misterio único de salvación está estrechamente unida y solidaria con toda la humanidad, como lo reconoce el proemio de la "Gaudium et Spes".

También la cosmovisión cristiana, por su carácter absolutamente religioso y monoteísta, tiene una idea muy clara del Estado como necesario, frente a cualquier anarquismo, pero como instrumento de servicio comunitario y personal, de tal manera que la cosmovisión cristiana es radicalmente incompatible con toda estatolatría y con todo sistema totalitarista, llámese dictadura del proletariado o estado corporativo fascista. Por eso, la cosmovisión cristiana exige siempre que el Estado, sea cual fuere su

forma de gobierno, se oriente al bien común de la sociedad y se organice respetando los derechos tanto de la persona como de la sociedad, de la misma Iglesia y de otros tipos legítimos de asociación.

La cosmovisión cristiana tiene elementos básicos y comunes, que en último término están dotados por la fundamentación bíblica y por la larga tradición de la Iglesia; tiene también otros elementos que son propios de su encarnación histórica en una cultura determinada, dentro de una mentalidad concreta y con expresiones propias en todo orden. Así que teóricamente podemos hablar de una variedad de cosmovisiones cristianas no sólo en el transcurso del tiempo, sino en su concreción espacio-cultural actual. Nosotros, por ejemplo, en América Latina tenemos una cosmovisión específica de carácter mestizo, con grandes variantes, aún dentro de los límites de un mismo país. El cristiano en nuestro medio, al optar socio-políticamente, no debe hacerlo sino dentro de una cosmovisión latinoamericana y eclesial.

De esta manera, podemos distinguir el nivel de la cosmovisión del nivel de los presupuestos implícitos, ya que este último es fundamentalmente idéntico para cualquier cristiano, en cualquier época de la historia y en cualquier medio o circunstancia en que esté; en cambio, el nivel que estudiamos, por ser globalizador, forzosamente tiene multitud de variaciones, las cuales pueden ser todas auténticamente cristianas.

c) *Lo filosófico* (nivel de los principios racionales)

Detrás de toda cosmovisión existe siempre una

problemática de índole filosófica, aun cuando no esté sistematizada y aunque no participe de las categorías académicas y tenga, en cambio, connotaciones populares y sapienciales.

El cristiano, al optar políticamente, lo debe hacer dentro del marco de una cierta racionalidad filosófica, compatible con su fe en tres grandes niveles complejivos: el nivel del conocer, del ser y del actuar.

El cristiano entiende que su opción política no puede quedar reducida a un conocimiento en apariencia, con categorías materialistas o simplemente racionalista; su búsqueda de la verdad (problema epistemológico) y la amplitud de su conocimiento (problema gnoseológico) abierto a lo trascendente y a lo espiritual, así lo exige, de ahí que no se vea claro cómo algunos pretenden manifestarse políticamente como cristianos comprometidos con su fe y consideren compatible con esa misma fe el método marxista que parte de una epistemología materialista, lo cual implica, al menos, una grave incoherencia en este nivel de los principios filosóficos.

El cristiano en su opción política no puede desconocer una comprensión de la realidad (problema metafísico) y por lo mismo, una comprensión del ser (problema ontológico); en ambos casos, abiertas dichas comprensiones a la trascendencia y a la espiritualidad.

d) *Lo hermenéutico* (nivel de lo interpretativo)

La opción socio-política siempre implica una cierta interpretación de la realidad, interpretación ideolo-

gizada y por lo mismo parcializada ya que dice relación a un "interés". Cuando se opta, se escoge una interpretación entre otras porque se cree más apta y más completa.

El cristiano no puede sin más optar políticamente por cualquier interpretación, ni menos aún aceptar las claves hermenéuticas reduccionistas o simplistas con las cuales se pretende interpretar toda la historia. Por ejemplo, el cristiano no puede optar por la clave marxista que "lee" toda la historia a la luz de la lucha de clases; tampoco puede optar por la clave fascista de la selección natural que produce un conductor que "jamás se equivoca"; no puede aceptar la clave capitalista del egoísmo natural del hombre con su consecuencia de la necesidad de la competencia; ni la clave geopolítica de la Ideología de la Seguridad Nacional que reduce al hombre a la calidad de súbdito, soldado de una patria, polarizándolo en función de la guerra y viendo toda la historia como un continuo conflicto. Al contrario, el cristiano debe interpretar la historia dentro de una óptica salvífica, en la que se parta de la integridad del hombre y en la que se incluya la dimensión trascendente; por eso su opción política, en cuanto hace hermenéutica de la realidad, tiene una visión más amplia que la de las ideologías y superior a ellas. Esta visión no puede ser otra que la que da el Evangelio, a partir del cual se puede hacer el discernimiento concreto y la crítica ideológica.

e) *Lo ideal* (nivel de lo utópico)

La opción socio-política conlleva siempre una proyección futura, un ideal que se pretende alcanzar, al cual se tiende como un fin (problema teológico), que

exige unos medios e instrumentos para conseguirlo (problema metodológico), dentro de una escala de prioridades valorativas (problema axiológico). Lógicamente, lo anterior significa que detrás de toda opción política concreta existe una verdadera y auténtica utopía que ilumina dicha opción y le da sentido.

El cristiano no puede optar políticamente por utopías incompatibles con su fe; por eso no puede tener como ideal la sociedad comunista perfecta de la utopía marxista por ser esta una utopía atea y no trascendente, tampoco puede aceptar las utopías estatolátricas propias de los regímenes totalitarios y de las dictaduras personalísticas; ni las utopías hedonistas de las sociedades permisivas de consumo.

La utopía cristiana, aunque admite multitud de matices, lo que posibilita la variedad de opciones, tiene siempre que incluir algunos elementos, como el que da la dimensión trascendente y escatológica, así como ciertos valores de amor, justicia, verdad y libertad.

B. Aspectos pragmáticos de la opción socio-política

El cristiano, planteados ya los aspectos teóricos de la opción socio-política que ha tomado, debe preocuparse de la operatividad de la misma opción, es decir, cómo la ha de llevar a cabo; esto connota una serie de factores que también trataremos de explicitar.

a) *Lo histórico* (problema de la ubicación)

El cristiano en su opción socio-política no puede

ser anacrónico; debe preocuparse por la viabilidad concreta de su posición, es decir, debe estar de acuerdo con los signos de los tiempos que son por definición cambiantes.

Para mejor entender ese sentido de ubicación que debe asumir el cristiano en su opción, basta poner algún ejemplo ilustrativo: un cristiano latinoamericano, en teoría, podría optar por un monarquismo democrático; más aún, históricamente esa posibilidad se planteó en los mismos días de la Independencia política y de hecho, algunas naciones americanas tuvieron esa experiencia (México, Haití y sobre todo Brasil hasta 1889); España en nuestros días ha restaurado su tradicional forma de gobierno. Sin embargo, esa posibilidad teórica hoy no tiene ninguna viabilidad histórica en América Latina, porque en una lectura de los signos de los tiempos no cabría en nuestra mentalidad y en nuestra tradición republicana. Un cristiano latinoamericano que optara por el monarquismo estaría políticamente desubicado. Así también, un cristiano que optara por un anarquismo individualista al estilo de la escuela griega de los cínicos o modernamente a la manera del movimiento hippie, no sólo tendría el problema teórico de la obligatoriedad de reconocer la autoridad, sino también el problema práctico de la desubicación histórica, ya que la tendencia actual es la de fortalecer el Estado antes que destruirlo.

Estos ejemplos nos muestran cómo la opción política del cristiano, para que sea maduro y tenga sentido, debe tener viabilidad histórica, es decir, estar ubicada en el presente y no ser, por tanto, anacrónica.

b) *Lo metodológico* (problemas de análisis y procedimientos)

La opción cristiana conscientemente incluye una referencia al método, de tal manera que de raíz se niega cualquier maquiavelismo que considere el uso de instrumentos y de medios como algo meramente técnico, en donde importe solo el resultado; al contrario, la fe cristiana postula la necesidad de buscar métodos coherentes con dicha fe y, al mismo tiempo, aptos para conseguir las finalidades propuestas.

Así por ejemplo, una política demográfica, forzosamente para el cristiano, además de las motivaciones teológicas acerca del sentido de la vida y del respeto a los derechos vitales (posición antiabortiva), incluye el problema de los métodos anticonceptivos y anovulatorios (problema de procedimiento), lo cual implica todo un trabajo de análisis.

El aspecto metodológico de una opción política cristiana incluye no sólo el problema del análisis crítico, sino también el problema de los procedimientos del cómo, con qué instrumentos, en qué etapas, etc.

c) *Lo proyectivo* (problema de las metas)

La opción socio-política del cristiano siempre incluye una perspectiva de futuro, es decir, una dimensión de proyección ideal que está iluminada por los elementos utópicos, pero que es básicamente de carácter práxico. Este aspecto proyectivo de la opción implica la fijación de objetivos específicos y de etapas sucesivas con el fin de ob-

tener ciertas metas y conseguir resultados evaluables y por lo mismo revisables en el tiempo.

d) *Lo organizativo* (problema estructural)

La opción socio-política del cristiano, si quiere ser viable, necesita ser enmarcada dentro de las estructuras propias de la organización política concreta en la que dicha opción se da; así, por ejemplo, puede significar en una opción política la necesidad de vincularse a un determinado partido o al contrario, la creación de uno nuevo; también puede significar una participación electoral concreta por medio del voto o una postulación consciente de una candidatura; asimismo, una opción política conscientemente tomada por un cristiano puede estructurarse alrededor de una plataforma ideológica, de una campaña política, de una propaganda determinada, en fin, utilizando toda suerte de elementos organizativos útiles.

2.2. Superar los conflictos de los modelos operacionales

Importa aclarar la distinción entre sistemas y modelos. Todo régimen procura estructurarse conforme a un modelo que le confiera una cierta lógica operacional, un cierto conjunto más o menos coherente de criterios de acción.

Un modelo es una determinada articulación de los subsistemas de una comunidad nacional en respuesta a los desafíos concretos que esta comunidad enfrenta.

Los modelos nacen a la sombra de sistemas que son

realidades más complejas, que abarcan una organización modelada de la sociedad, como expresión o encarnación de una antropología, de una filosofía, de una visión del hombre y de la sociedad.

Aunque nacen a la sombra de sistemas, los modelos tienen características que los distinguen de estos últimos. Los modelos tienen menor compromiso con la subyacente filosófica de los sistemas que lo engendran, se permiten absorber elementos ajenos al propio sistema, cuando tal absorción parece necesaria al desempeño que determinada coyuntura les imponen. Por ese motivo, los modelos —y aquí reside una segunda característica que les es propia— tienen menos estabilidad que los sistemas o mejor, son más transitorios, en función de las variaciones coyunturales que deben enfrentar (*).

2.2.1. Los sistemas

Los grandes sistemas que dividen el mundo contemporáneo y se disputan la hegemonía sobre América Latina son el liberalismo capitalista y el marxismo comunista. Ambos se presentan como los administradores de un tipo de civilización, la civilización industrial, que preside el desenvolvimiento de nuestro Continente. Cada uno pretende corregir los defectos que denuncia en el otro.

El capitalismo pretende garantizar la libertad y acusa al marxismo de privar de ella a los países que lo imponen como sistema. En realidad, el capitalismo también crea ser-

(*) Ver Pierre Bigó - Bastos de Avila: Fe cristiana y compromiso social, CELAM - Departamento de Acción Social, 1981, p. 311.

vidores en cierto sentido, también priva de parte de la libertad, especialmente a los países en desarrollo a los que impone las exigencias de sus intereses hegemónicos. Por más liberal que pretenda ser el capitalismo, de hecho presta apoyo a un imperialismo económico que pesa sobre los países subdesarrollados, reducidos a la condición de proveedores de materias primas y de productos de consumo corriente a los países que monopolizan las tecnologías avanzadas.

El comunismo pretende garantizar la justicia y acusa al capitalismo de privar de ella a los países y a las clases pobres sometidos a los intereses del capital y de un sistema financiero internacional injusto. En realidad, el comunismo resultó en la experiencia una enorme injusticia histórica de opresión hegemónica de URSS sobre sus satélites y de opresión interna de la burocracia soviética. La dictadura del proletariado resultó una inmensa dictadura sobre el proletariado, en interés exclusivo del imperialismo hegemónico soviético.

La doctrina social de la Iglesia repudia ambos sistemas en cuanto están marcados por el mismo vicio radical: el materialismo o el economicismo, denunciados recientemente por la Encíclica "Laborem Exercens" (7.a-c; 13.c-e).

2.2.2. Los modelos operacionales

América Latina viene avanzando en el proceso de la civilización industrial. Esta civilización se expande en las diversas regiones del continente, con ritmo más o menos acelerado, conforme a los diversos países. Esta expansión de la civilización industrial en América La-

tina sucede en un momento en el cual esta misma civilización comienza a mostrar señales inequívocas de obsolescencia, de agotamiento o de autosuperación en los países desarrollados. Mientras esos países entran en la era de una civilización post-industrial, de una civilización de la información, de la automatización, de la cibernética, América Latina se ve obligada a repetir en un plazo más breve, los mismos procesos que presidieron el desenvolvimiento de los países hoy desarrollados. América Latina está situada ante la misma disyuntiva en que se encontraron esos países en el siglo pasado: optar por un desarrollo de tipo capitalista liberal o por un desarrollo de tipo socialista marxista.

Esta disyuntiva es la que nuestro Continente debe repudiar. Aceptarla significaría alinearse dentro de la órbita de uno de los dos polos hegemónicos que se enfrentan en el mundo de hoy y cerrarse a otras posibilidades.

Los modelos operacionales no tienen necesariamente connotaciones sistemáticas e ideológicas. Ellos pueden integrar elementos de los diversos sistemas en función de las características con que se enfrenta cada uno de nuestros países. Todavía más: los modelos operacionales permiten la creación de elementos propios genuinamente latinoamericanos, que dispensan a nuestros países de recapitular los errores que viciaron el desarrollo de los países que llegan a la era post-industrial.

Este es el actual desafío de nuestro continente: superar los conflictos de los modelos operacionales dominados por los grandes sistemas. Para esto, importa estimular la creación de nuestros propios modelos, inspirados en las

características de nuestras más auténticas tradiciones culturales y religiosas.

La Encíclica "Laborem Exercens" sin proponer un modelo propio, formula un *principio ético* que ofrece al cristiano un *criterio básico* para la crítica de los modelos vigentes y la colaboración en construcción de modelos más justos. Trata de la "primacía del Trabajo sobre el Capital"; trabajo entendido en su valor inmanente sin ninguna connotación clasista. Adoptando este principio, el cristiano dispone de un criterio para emprender investigaciones decisivas para el modelo que se ha de construir. Sirvan de ejemplo investigaciones como éstas: una sociedad que da primacía al trabajo sobre el capital cómo debe afrontar el problema de la alimentación, de la salud, de la habitación, de la educación y de la empresa? qué política fiscal, crediticia, electoral debe adoptar una tal sociedad? Puede una tal sociedad impedir a un trabajador que vote simplemente porque es analfabeta? Cuál debe ser en una tal sociedad la estructuración laboral y la organización de la empresa?

Es evidente, por ejemplo, que el modelo consumista es importado, impuesto desde fuera por las grandes economías centrales, interesadas en expandir sus mercados. Ahora bien: un continente pobre no se puede dar el lujo de cultivar un modelo consumista, completamente ajeno a nuestras tradiciones del pasado e incompatible con nuestras posibilidades del presente. El consumismo, en una sociedad con alta dispersión de la renta, tiene efectos devastadores. Alimenta el consumo de la minoría poseedora y no atiende a las carencias de la gran mayoría desfavorecida. Superar los conflictos producidos por los modelos operacionales implica para América Latina procurar

nuevos modelos que permitan encontrar nuevas formas de realización humana a tasas bajas de consumo y a bajos costos ecológicos. Las formas espontáneas de organización de nuestras pequeñas comunidades encierran elementos para modelos anticipadores que, debidamente elaborados, dispensarían a nuestros países de los costos inmensos sociales y humanos que los países avanzados pagaron por su actual desarrollo.

2.3. Estructuración laboral y humanización de la Empresa

Dos motivos fundamentales nos inducen a tratar específicamente el tema de la Empresa: Por constituir la célula generadora de todo un sistema económico y porque en ella se observan grandes probabilidades de gestación del "no creyente"; igualmente puede, por su conducto, ser un medio de cambio socio-económico y campo fértil para la labor pastoral de la Iglesia en su compromiso con los pobres.

2.3.1. Algunos intentos de reforma

Se han planteado algunos intentos de reforma a la estructura rígida de la empresa capitalista; en algunos países se ha procurado implantar esquemas no tradicionales, que se pueden sintetizar así:

A. Las relaciones humanas

Se ha generado, dentro del sistema capitalista, un esquema de relaciones humanas tendientes a "humanizar" la labor del trabajo dentro de la Empresa.

Se nota una tendencia general dentro de la gran empresa para ejecutar estos programas, desde muchísimos ángulos y teniendo en cuenta la multiplicidad de posiciones de autores que tratan sobre la materia.

B. La simple distribución de utilidades

En este intento de reforma se trata de que un cierto porcentaje de las utilidades de la empresa sea repartido entre los trabajadores; este tanto por ciento siempre se ha fijado en inferioridad con relación al capital.

Y además, la decisión de esta distribución la efectúa el órgano máximo de administración de la sociedad, que es la Asamblea General o Junta de Socios, organismo integrado por el Capital solo.

C. La Cogestión obrera

La Cogestión significa el derecho que tienen los trabajadores de participar en la administración de la Empresa.

Muchas fórmulas se han utilizado para la ejecución de este principio: que el Director de personal o Gerente de relaciones industriales sea elegido por los empleados y/o trabajadores; que exista la participación activa de uno o más miembros del sector Trabajo en la Junta Directiva de la compañía, o que se creen comisiones de personal con participación del empleado, cuya misión sea la administración y relaciones entre Capital y Trabajo.

Igualmente, existen varios ensayos en países europeos,

con algunos resultados positivos pero sin atacar el problema de fondo, cual es la total humanización de la Empresa.

D. La Copropiedad

En la copropiedad se trata de que los trabajadores participen en un tanto por ciento en la propiedad de las empresas. Dicha participación se genera por el hecho de ser trabajador. Su condición de propietario industrial le da derecho a participar en los máximos órganos de administración de la sociedad como socios industriales.

En conclusión: Observamos que todos estos intentos de reforma siguen sustentando al neo-capitalismo y quizás su implantación ayuda a sostener el sistema mediante dosis de "humanitarismo" o de "democracia social".

La reforma de nuestro sistema empresarial, dependiente en mayor o menor grado del exterior, no puede cambiar su estructura sin el cambio o soporte de empresas o entidades internacionales. Si se habla de una economía dependiente, como es la nuestra, con mayor razón tendremos que referirnos a empresas dependientes.

Superior es el grado de dependencia de una Empresa, si tenemos en cuenta el sistema financiero que gira a su alrededor, totalmente controlado por el Estado o por grandes holdings o trusts que crecen cada vez más ante la impotencia del pequeño o mediano industrial o productor de bienes y servicios.

El Estado y los grandes trusts industriales y financieros son los beneficiarios directos del proceso económico,

fruto del trabajo del hombre.

El ansia por el control de las grandes empresas es evidente. El escaso ahorro del pueblo, hábilmente manejado por la publicidad, se dirige a fortalecer las arcas de los grandes bancos o corporaciones que obviamente pertenecen al sistema.

2.3.2. La transformación de la Empresa

Se trata ya no de "reformular" la Empresa sino de crear un nuevo modelo que se sustente en principios totalmente distintos a los del liberalismo capitalista.

Nuestro compromiso va más allá de la simple reforma y se sitúa dentro de un marco estructural en donde el trabajo humano queda enaltecido por el lugar que le corresponde dentro de toda una concepción humanista de la Empresa.

Nos ocuparemos entre otros, de dos modelos de Empresa: la comunitaria y la cooperativa.

A. La Empresa comunitaria

Nos concretamos a dar una idea de lo que es la Empresa comunitaria y sus modalidades particulares.

a) *Concepto y estructura*

Los postulados fundamentales de la Empresa, en concordancia con los principios doctrinales, se sintetizan en un modelo básico de Empresa, denominada Empresa co-

munitaria que, como comunidad de trabajo y unidad productiva, se caracteriza por la disociación del capital del poder de gestión y de distribución de los resultados y admite modalidades jurídico-administrativas diversas.

La Empresa, como entidad idónea para la producción de bienes y servicios que demande la sociedad, ha de ser eficiente, manteniendo niveles de productividad y de calidad adecuados. El nivel óptimo de producción y de expansión se definirá dentro de los niveles de eficiencia más altos que puedan obtenerse, respetando todos los valores que definan un mayor bienestar y una mejor calidad de vida a corto y largo plazo para la mayoría.

La empresa comunitaria debe armonizar los fines de sus participantes con los fines comunes de los consumidores, con miras al bienestar de la comunidad local, a las futuras generaciones, al equilibrio ecológico y al desarrollo personal y humano de sus participantes, dentro de los principios democráticos de participación y de respeto a la libre asociación.

La propiedad de los bienes de la empresa pertenecen a las comunidades que la integran, prioritariamente a la comunidad de todos los trabajadores, quienes participarán, exclusiva e igualitariamente, en la gestión y relativamente en los resultados.

El sistema financiero deberá prever la formación y reproducción del capital, originándose éste en aportes transitorios que provengan del sector público o de otros entes como pueden ser las propias empresas comunitarias en condición de hacerlo. En todo caso, el aporte del capital

financiero en la empresa comunitaria no concede derecho ni a la gestión ni al control de los activos de la empresa sino que la comunidad de trabajadores y el sistema jurídico definirán los derechos que le asisten.

Los resultados económicos del proceso productivo en la empresa comunitaria se distribuirán a los trabajadores y a las comunidades locales, intermedias y nacionales a las que ellos pertenecen. La participación en el reparto de valor económico agregado ha de satisfacer primero las necesidades básicas, individuales o colectivas de todos los trabajadores y, sucesivamente, ha de corresponder a la responsabilidad y eficiencia en el trabajo.

Las relaciones entre empresas, consumidores y Estado estarán reguladas por el mercado y la planificación, empleados como instrumentos y mecanismos de coordinación económica, caracterizados de acuerdo con los requerimientos del sistema social comunitario. El uso adecuado de estos mecanismos permitirá, por una parte, racionalizar las fuerzas de la oferta y la demanda contra tendencias monopólicas y, por otra, delimitar la intervención del Estado a las áreas y actividades económicas que son de su específica responsabilidad. En todo caso, corresponde al Estado definir los medios que regulen los precios, la distribución de los ingresos y la reinversión del capital acumulado.

El ingreso o la salida de una persona de la empresa comunitaria es libre para los participantes. La decisión de aceptación de nuevos empleados o la separación de otros, corresponde a la autogestión de los trabajadores, respetando las exigencias del bien de la comunidad y el derecho al trabajo.

Finalmente, el funcionamiento de este sistema requiere la creación de un modelo jurídico que diseñe la estructura de la empresa comunitaria, su forma de constitución, sus integrantes, sus organismos y la operación de ellos, dentro de principios democráticos para la integración de los cuerpos colegiados que den valor a la persona como tal y no a su aporte económico; la fijación de objetivos y políticas fundamentales, como también para el control; el señalamiento de principios de eficiencia administrativa. Esto requiere dos líneas: una ascendente, en la cual la designación de los responsables de la Empresa y la fijación de las normas antes señaladas parta de la base y otra descendente, en la que los objetivos fijados y las reglas establecidas se cumplan con eficiencia. En este sentido afirmamos que la Empresa comunitaria es autogestionada por los trabajadores. Estos no perciben salario sino una participación en los resultados, cuyo reparto será determinado por los integrantes de la comunidad de trabajadores.

b) *Modalidades particulares de la Empresa comunitaria*

Dentro de este marco fundamental, existen modalidades particulares de la Empresa comunitaria en relación con los individuos y comunidades que participen en el trabajo o en la aportación de los bienes de capital.

Por su parte, la Empresa familiar o profesional en la que el trabajador aporta bienes de producción; y por otra, la Empresa estatal en la que el capital pertenece al Estado y en la que la autogestión es de los trabajadores.

B. La Empresa Cooperativa

Las cooperativas son otro modelo que nos puede servir para desarrollar los auténticos principios cristianos de respeto al trabajo y a la justicia social. En la cooperativa se rompe también la dicotomía entre capital-trabajo; ambos elementos se fusionan en uno para beneficio de los cooperadores.

La diferencia específica con la empresa comunitaria es que en ésta el socio comunitario debe participar activamente en el trabajo de la Empresa y en cierta clase de cooperativas esto no es necesario.

Lo que importa más es la "filosofía" implícita en el cooperativismo, la cual se basa en dos presupuestos: la existencia de una clase "consumidora" permanente y universal, sea cual sea el sistema socio-político en que viva, y la persuasión de que el incentivo de lucro es el origen de los intermediarios, los cuales encarecen los productos. Lógicamente estos dos presupuestos implican un pragmatismo cuyo eje central está en el lema "la unión hace la fuerza", que lleva a la clase "consumidora" a la conciencia de que tiene el derecho y el deber de defenderse en forma solidaria y sustituir el concepto de lucro, base de la economía capitalista, por el de servicio mutuo y cooperación entre los consumidores.

En su origen las cooperativas fueron de consumo, pero después han adquirido otras modalidades como de ahorro, de distribución, de producción, de crédito, de servicios, de educación, etc.

El funcionamiento cooperativo implica una serie de criterios de fuerte carácter socializante, igualitario y democrático entre los cuales se destacan:

Toda cooperativa es abierta (libre afiliación y retiro); sin discriminaciones religiosas, raciales y políticas; sin limitación numérica de socios; en donde cada miembro tiene un solo voto, sin tenerse en cuenta su aporte económico como es el caso de las sociedades anónimas; la repartición de los beneficios económicos es proporcional a las operaciones efectuadas y no al aporte del capital; los préstamos tienen un interés reducido para evitar la usura. Por otra parte, la cooperativa debe ser neutra en lo confesional y en la política partidista, privilegiando la educación cooperativa respetuosa de los derechos personales.

En conclusión: Es un reto y un compromiso para el cristiano el promover modelos de empresas que se adapten al medio donde se deben desarrollar. No se trata de proponer uno o dos esquemas fijos. Los que hemos enunciado se han mostrado con la intención de que se conozcan modelos de empresas cristianas, distintos a los que existen dentro del sistema capitalista y con miras a evangelizar, dialogar y asesorar iniciativas de esta naturaleza.

TERCERA PARTE

DESAFIOS PASTORALES

1. UNA IGLESIA QUE SE CUESTIONA

La Iglesia, para colaborar eficazmente con la gracia en la superación de los conflictos que obstaculizan su compromiso de participar en la construcción de una sociedad justa y libre a partir de la Fe, debe, ante todo, esforzarse en ser signo claro de unidad en sí misma y de reconciliación.

Ella debe ser y aparecer ante el mundo cual prolongación del Verbo hecho hombre y por lo tanto, esencialmente dialogante en sí mismo (Ecclesiam Suam, 64).

Podrá reclamar credibilidad en su empeño de entablar un diálogo con los demás, si lleva no sólo la experiencia de tal diálogo, sino también si puede presentar a los otros este testimonio de encuentro respetuoso, amoroso y fraterno en sus miembros. O sea, como dice Puebla, si presenta un "diálogo que tiene sus exigencias de lealtad e integridad por ambas partes" (1114).

Su condición de experta en humanidad le exige el ejercicio cotidiano de algo tan constitutivamente humano

como es ese intercambio profundo, que llamamos diálogo. Que vean sus buenas obras...

Tal diálogo es, por tanto, presupuesto fundamental para la tarea que le corresponde de servidora y acompañante de los hombres latinoamericanos.

Como decía Pablo VI: "La Iglesia no ignora las tremendas dimensiones de tal misión... conoce los límites de sus fuerzas. Conoce incluso las propias humanas debilidades, los propios fallos; conoce también que la aceptación del Evangelio no depende, en última instancia, de ninguno de sus esfuerzos apostólicos, de ninguna favorable circunstancia de orden temporal... pero con ingenua confianza se sitúa en los caminos de la historia y dice a los hombres: Yo tengo lo que vosotros buscáis, lo que vosotros no tenéis" (Ecclesiam Suam, 89).

Un cuestionamiento se hace frente a un problema o crisis. Estudiamos un punto central para el diálogo, que en otro aparte se aplicará a distintos sectores:

1.1. Una Iglesia que se cuestiona en relación con las "élites"

La pastoral con "élites" fue un tema que de manera explícita trató Medellín porque lo consideraba de particular importancia para la Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio.

Se hace, pues, fundamental el diálogo de la Iglesia con las "élites", entendidas como grupos dirigentes más adelantados, con mayor presencia y mayores posibilidades de opi-

nión y decisión en el plano de la cultura, de la profesión, de la economía y del poder, y dentro de esos mismos grupos, en las minorías comprometidas que ejercen influencia actual o potencial en esos distintos niveles (Medellín, 7.1).

Lamentablemente ese diálogo o relación de la Iglesia con las élites está en crisis, la que conviene puntualizar, para hacer luz en las implicaciones de aquellos diálogos que se proponen más adelante.

1.1.1. Sentido de la relación crítica con las "élites"

Al calificar esta relación de "crítica", significamos que está en *crisis*, entendida ésta como un momento decisivo en un proceso de cambio; ello implica que se conserve la identidad fundamental tanto de la Iglesia como de las élites anotadas antes, al sufrir modificaciones con el cambio, o sea, al realizar sus potencialidades latentes; esto sin embargo, muestra la posibilidad de que esas potencialidades frustren al mismo ser, tanto de la Iglesia como de las élites, por no orientarse debidamente dicho cambio.

Este riesgo se aumenta si se piensa en las limitaciones de inteligencia y voluntad humanas, y por la posibilidad de no referir el cambio a fines últimos. En consecuencia, una crisis en la relación de la Iglesia con las minorías influyentes ("élites") intelectuales, políticas, económicas y sociales significa que esas relaciones no tienen asegurada su existencia y sentido adecuados y que se encuentran en el riesgo de dejar de existir o desviarse de su dirección correcta.

1.1.2. Antecedentes de la crisis

La influencia y el trasplante de la "Ilustración" a tierras latinoamericanas trajeron la crisis, pues el hombre ilustrado exigía reconocimiento de su mayoría de edad frente a la tradición que era lo dominante en la relación de la Iglesia con las élites. Así para el siglo pasado, intelectualmente la exposición de la fe hecho por la Iglesia no satisfacía ya a la razón ilustrada; políticamente, el ilustrado pedía independencia de la Metrópoli Ibérica y de su herencia de cierto catolicismo "dogmático"; y económicamente, esas élites, enriquecidas con expropiaciones y esclavitudes, codiciaban los bienes que la Iglesia tutelaba. A ello se sumaba la deficiente evangelización, el escaso diálogo de la teología con las inquietudes de la razón y el poco interés por los problemas socio-políticos en relación con el Evangelio.

1.1.3. Descripción de la crisis hoy

El debilitamiento anterior de la Fe, el distanciamiento y aun la deserción de parte de las élites se manifiesta en cierta rebelión contra la Iglesia, en cientifismo que rechaza el recurso a Dios, en indiferentismo y secularismo como efecto de los cambios culturales, en ambiente que favorece las antropologías inadecuadas de que habla Puebla (305-315), en mentalidad liberal para la cual Dios es un molesto limitante de la libertad, la religión es asunto privado y de dimensión meramente individualista y a lo sumo la caridad se presenta como función paternalista y de mera devoción.

La apertura de la Iglesia con el Concilio Vaticano II,

con Medellín y Puebla, ha ido borrando la imagen distorsionada de Iglesia y ha logrado una aproximación de las "élites"; pero a su vez ha traído reacciones de parte de los grupos económicos que ya no pueden emplear el catolicismo como baluarte o defensa de sus intereses; de los grupos políticos y militares que ya no encuentran en la Iglesia el apoyo para su legitimación y permanencia en el poder; o de los grupos intelectuales que continúan considerando lo religioso como obstáculo al progreso.

1.2. Hacia una superación de la crisis

1.2.1. Diagnóstico de la crisis

Metodológicamente es necesario considerar la naturaleza tanto de las "élites" como de la Iglesia, las razones y formas de su influencia, para lograr un diagnóstico válido que muestre en las relaciones Iglesia-"élites" las condiciones de posibilidad de crisis y de su superación.

A. Naturaleza de las "élites" y sus formas de influencia

Las élites, tanto de poder como de influencia, inciden en los demás mediante el pensamiento, la decisión, el sentimiento y la conducta, por lo mismo influyen en el proceso dinámico de sociedad en sus momentos de crisis y por tanto corren el riesgo de hacer peligrar la subsistencia de la sociedad y su dirección a una meta racional; de ahí la importancia del diálogo de la Iglesia con las "élites".

Un error en el pensamiento de las élites puede llevar consecuencias nefastas en decisiones, sentimientos y con-

ducta. De ahí la necesidad de formar intelectualmente a las élites para que, sin dejarse desviar, busquen la verdad con objetividad y sincera voluntad, sin rehuir el compromiso con la realidad ni sus consecuencias.

Un error de las élites en la decisión que depende de la deliberación sobre los fines y los medios y la elección de los medios, puede traer efectos definitivos para una sociedad. Puesto que en la decisión intervienen aspectos cognoscitivos, valorativos y volitivos este factor es de suma importancia para mostrar las crisis psicológicas y morales de las élites.

El ejercicio formal del poder de las élites contribuye en forma decisiva a la adopción y generalización de sentimientos o estados afectivos y puede influir positiva o negativamente en el conocimiento y en la elección y práctica del bien, o en actitudes contrarias, haciendo del sentimiento criterio de verdad y de moralidad; esta normatividad afectiva o emocional es una manera de influir las élites sobre la sociedad y crea la crisis de las mismas.

La conducta de las "élites" promueve la imitación de ese ejemplo, pero no necesariamente incluye la aprobación de esa conducta; más aún, puede determinar conductas opuestas. La imitación o el rechazo del ejemplo son datos que sirven mucho para valorar la crisis de las relaciones que nos ocupan.

Con lo anterior se relaciona el fenómeno de extrapolar la competencia normativa o ejemplar de una élite; así por ejemplo, una "élite" científica puede tener más acogida cuando opina sobre cuestiones de moral que la

de un sacerdote. Como es obvio, esto puede ser de influjo positivo o negativo.

Estas instancias nos muestran los múltiples aspectos de influjos de las "élites" y sus posibilidades de crisis.

B. Naturaleza de la Iglesia y su influjo en las "élites"

Como sacramento de redención y continuación de Cristo en la historia, la Iglesia tiene una "élite" institucional y carismática que obviamente influye por su pensamiento, por su poder de decisión, por su conducta, especialmente en las "élites" dentro y fuera del ámbito eclesial.

Con base en lo anterior se detecta la crisis de las relaciones de la Iglesia con las "élites", si se tienen en cuenta dos clases de factores:

a) El conjunto de aspectos humanos negativos que pueden comprometer la subsistencia y dirección adecuada de las relaciones y perjudicar el pensamiento, las decisiones, los sentimientos y la ejemplaridad. Caben aquí todas las reformas de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II hasta Puebla, con las que se conjura la crisis o los peligros en la doctrina, en el ejercicio del poder como servicio, en el testimonio etc.

b) Un segundo factor importante para diagnosticar la crisis proviene de los elementos constitutivos de la misma Iglesia y de su misión en el mundo que la hacen "escándalo", "locura" y "signo de contradicción" y que por lo mismo no son plenamente reductibles a las correspon-

dientes realidades sociológicas naturales.

Estas características de la Iglesia explican en parte las dificultades y crisis en las relaciones con las élites: si por una parte las fallas y deficiencias en dichas relaciones se deben a limitaciones y deficiencias humanas de los miembros de la Iglesia, por otra parte se deben a las exigencias del compromiso que no siempre trae la paz, antes por el contrario, ocasiona conflictos como se mostró en la parte anterior de esta obra; así se deben aceptar las crisis o conflictos provocados por la fidelidad de la Iglesia a su propio ser y misión, y superar aquellos inevitables en la relación con las élites.

1.2.2. Situaciones concretas de las relaciones de la Iglesia latinoamericana con las élites

Algunas intancias pueden mostrarnos al aplicar los principios anteriores, la crisis de las relaciones de la Iglesia con las "élites".

- En algunos países de América Latina (concretamente México, Cuba y en cierta medida algunos más) la existencia de un régimen jurídico o de hecho claramente hostil a la Iglesia disminuye gravemente las oportunidades educativas de ella y por consiguiente, su relación con esas "élites" intelectuales carentes de formación cristiana, indiferentes y aun contrarias y abiertamente no creyentes. Esta tensión llega muchas veces a lesionar el verdadero respeto a la libertad de conciencia, proclamada por el Vaticano II y tan insistentemente reclamada por Juan Pablo II.

- Las instituciones educativas particulares, aunque no todas sean católicas, amedrentadas o peligrosamente dispuestas a la adaptación para sobrevivir, tienen fallas en la educación cristiana, de ahí que sus egresados, que forman parte de las "élites" intelectuales, políticas y económicas en el sector público y privado, actúan algunos ejemplarmente con identidad cristiana, tal vez la mayoría con indiferencia y hasta hostilidad contra la Iglesia.
- Las "élites" que detentan el poder político y en algunas partes monopolíticamente, aunque guarden apariencias democráticas, crean serias tensiones y dificultades en las relaciones de Iglesia. Al respecto la gama es muy variada: la abierta oposición, la silenciosa preterición, la solapada o estratégica conciliación y el diálogo comprensivo y aún amistoso.
- Las élites económicas del sector privado carecen de ordinario de una auténtica conciencia cristiana en lo social, promueven actitudes y proyectos de mentalidad capitalista liberal, de integristas o radicalismos obsesivos anticomunistas y buscan alianzas y apoyos del poder político. Todo ello dificulta el diálogo con esa élite que requiere una evangelización de fondo.
- Finalmente, las élites eclesiásticas dirigentes no siempre tienen la formación espiritual e intelectual que reclaman las relaciones con las élites antes mencionadas.

2. UNA IGLESIA QUE SE ABRE AL DIALOGO

Sin que haya disminuído en lo más mínimo el anhelo y la misión primordial de la Iglesia de anunciar el misterio de la salvación a todos los hombres y de instaurar todas las cosas en Cristo, la crisis pavorosa por la que atraviesa el mundo la impulsa a preocuparse por remediarla, colaborando con todos los hombres de buena voluntad. Se trata de un diálogo que tiende al mejoramiento de las relaciones humanas, a la indagación de la verdad en los diferentes ramos del saber, a una acción común en el terreno de la práctica.

Es un hecho incontestable la unidad cada vez más estrecha y la interdependencia solidaria de todos los pueblos de la tierra. El hombre las siente ahora en toda su viveza. Ve su ser, su vida y su destino más y más vinculados a los de los otros. Imposible en tales circunstancias meditar en serio en la solución de los problemas que le aquejan sino a escala planetaria y en diálogo con todos los hombres, sean cuales fueren sus ideologías.

2.1. Diálogo con el Marxismo

Cuando se habla del diálogo con los no-creyentes, en no pocos países la atención se polariza hacia el diálogo con los marxistas. Unos lo tienen por imposible y, si se objeta el hecho de que efectivamente se han realizado ya semejantes diálogos a un nivel internacional, responden que sus resultados han sido por completo estériles; otros, en cambio, juzgan que los marxistas son para los cristianos los interlocutores privilegiados y viceversa.

Piénsese lo que se piense acerca de la doctrina marxista y de sus métodos, es preciso reconocer en el marxismo un movimiento de amplitud mundial que se ha revelado como una fuerza histórica determinante. No se la puede ignorar.

Pero hay más. El marxismo se presenta como una visión orgánica del universo y de la vida, como el punto de confluencia de un complejo de exigencias de la era moderna. Sin conferirle el privilegio de modernidad, es cierto que se halla en él un conjunto verdaderamente rico de perspectivas, de aspiraciones, de confrontaciones. El marxismo, como el cristianismo, quiere ser conjuntamente una doctrina y una vida, una síntesis viviente de pensamiento y acción. Conviene anotar, además, que no siempre se identifican en la realidad el marxismo y el partido comunista. Hay marxistas que nada quieren saber del partido comunista.

2.1.1. Convergencias generales para el diálogo

La orientación de los cristianos y de no pocos marxistas sobre todo europeos occidentales, en diversos campos, manifiesta notables semejanzas.

En el caso, por de pronto, de la tesis humanista del marxismo aunque, como notábamos en la parte correspondiente, se inspira en un materialismo económico que difícilmente intenta salvar la libertad humana y otros aspectos sustanciales.

Sin embargo, el hombre, sostienen los marxistas, es el ser más noble de la naturaleza, gracias principalmente a

su poder de libre iniciativa: se proyecta, se elige, se realiza como fin, norma y artífice de su propia historia, aunque esto no se ve claro en un riguroso materialismo histórico. Sería una degradación el reducirlo a un puro medio, a un frente a una realidad absoluta, trascendente...

Por su misma esencia, el hombre está referido a la sociedad, ya que sólo en ella y mediante ella puede realizarse. Pero su eminente grandeza personal no se reduce a esa mera relación, la trasciende. De suerte que tanto mejor es una sociedad cuanto mejor atiende al pleno desarrollo de todos, cuanto más la libertad de cada uno actúa de condición de la libertad de los otros, cuanto mejor participan todos y cada uno de los bienes de este mundo, ya que ese es el destino inviolable de tales bienes.

2.1.2. Dificultades de parte del sistema y del Partido

En el documento eclesiástico del Secretariado Pontificio para los No-creyentes sobre "El diálogo con los No-Creyentes", (Roma 16 de agosto de 1968), queda abierta la puerta para el diálogo a todos cuantos quieran respetar los derechos inalienables de la persona humana. Esto, bajo la misma condición, se refiere naturalmente también al marxismo. El texto, sin embargo, no lo nombra expresamente, porque se desarrolla desde un punto de vista general que abarca a todos los No-creyentes. Sólo una vez, al exponer los requisitos del diálogo doctrinal, alude a él con la frase: "Aumentan las dificultades en el diálogo con los marxistas que militan en el comunismo, a causa de la estrecha relación que establecen entre teoría y praxis; lo cual lleva consigo el que se

haga más difícil distinguir los diversos grados de diálogo y que el diálogo doctrinal se convierta en práctico".

Por algunas expresiones del Cardenal Franz König, en ese entonces Presidente del Secretariado para los No-creyentes, pronunciadas al presentar aquel documento a los periodistas, algunos de ellos concluyeron, en tono triunfalista, que se daba como un hecho la posibilidad del diálogo entre católicos y comunistas. Pero al día siguiente el mismo Cardenal, en un amplio comunicado a la prensa, observó:

"En los países comunistas el diálogo entre creyentes y no-creyentes no ha sido hasta ahora posible; faltan, por desgracia, las premisas necesarias". Bastaría, para persuadirse de ello, recordar las condiciones del diálogo, basadas en un elemental humanismo que se recogen en el documento ya mencionado. El comunismo, además, con una concepción monolítica, absolutiza sus posiciones: un solo partido, una sola ideología. Lo demás no pasa de expresión de la infra-estructura socio-económica capitalista. Para superar el monolitismo tendría que reconocer la originalidad y autonomía propias de las diversas esferas de valor y de verdad.

"En los países no comunistas, la posibilidad y necesidad del diálogo brotan naturalmente de la situación democrática y pluralista. Pero es muy difícil conducir el diálogo sobre un plano superior, porque surge inmediatamente la tentación de sacar ventajas prácticas para fines políticos. Más allá del diálogo, para una colaboración, por ejemplo, en el campo económico, se requiere que los objetivos perseguidos sean buenos y que no se vean comprometidos va-

lores más fundamentales, como la integridad doctrinal y los derechos de la persona. Una colaboración política muy fácilmente y con mucha frecuencia implicaría concesiones doctrinales que un católico no puede aceptar en absoluto. Dado que continúa oficialmente la actitud antirreligiosa, no veo cómo podría ser posible actualmente dicha colaboración”.

A petición suya, el Padre Vincenzo Miano, SDB, Secretario del mismo dicasterio, respondió a una pregunta dirigida por la prensa, precisando algunos detalles:

“Toda colaboración, especialmente cuando se trata de una colaboración global, política, exige que haya un acuerdo respecto a los objetivos que se persiguen, de modo claro y preciso y que no comprometa valores irrenunciables. En segundo lugar, se requiere concordar en el análisis substancial de las situaciones; pues no es posible un acuerdo en política sin esa valoración convergente. Tercero, se requiere estar de acuerdo en la metodología. Cuando en un país se realicen concretamente estas condiciones, entonces será posible la colaboración. La colaboración en el plano político no encuentra un impedimento únicamente en el hecho de las diferencias de fondo, doctrinales, ideológicas; el impedimento puede venir de que no se realizan en concreto las exigencias indispensables para una colaboración, habida cuenta de todo, de las experiencias del pasado, del programa del futuro etc.”.

Por los programas se pueden conocer las metas que cada uno se propone y los valores que pretende custodiar y promover. La experiencia pasada descubre la verdadera naturaleza de un movimiento y lo que se oculta detrás de

unos programas que, considerados en sí mismos, podrían parecer aceptables.

2.1.3. Dificultades de parte de las posiciones radicales

Con referencia al diálogo entre individuos y grupos, el gran enemigo es el integrismo sistemático o radicalmente dogmático. Consiste esta actitud en relativizar valores y verdades con respecto a un valor tenido por fundamental, de tal modo que no se admite la posibilidad de un convenio en ningún orden, si no precede y sirve de base un acuerdo completo en aquel valor. Desde esta perspectiva, toda afirmación cobra su sentido preciso únicamente ecuada dentro de un sistema, y toda iniciativa o movimiento en el terreno de la práctica depende de la aceptación previa de un mismo cuerpo de doctrina. En consecuencia, no cabe ni diálogo ni colaboración alguna, sino entre personas o grupos que profesan idénticas convicciones.

Pero esta postura, como la ven los cristianos y también no pocos marxistas, es radicalmente falsa. Ante todo, la esfera de lo humano posee su legítima independencia, dinamismo, finalidad y leyes propias que muy bien pueden ser captadas por quienes no comparten orientaciones doctrinales comunes. Más aún, dentro de un sistema no todo se enlaza tan indisolublemente con los principios aunque derive de ellos todo su significado. Bien puede suceder que algunas partes —verdades, bienes— gocen de cierta autonomía y puedan subsistir desligadas de él, con su propio sentido e importancia. En fin, movimientos y actitudes surgidos de tales o cuales ideologías pueden evo-

lucionar hacia posiciones que ni siquiera se compaginan con los móviles que las inspiraron.

La experiencia hecha hasta ahora confirma esta verdad. “Ella nos muestra, prosigue el Cardenal König, que un diálogo en un plano más o menos privado es posible y fructuoso y lleva a un conocimiento recíproco más profundo, a la desaparición de prejuicios y sobre todo a una colaboración práctica en un plano puramente humano, como por ejemplo, la paz mundial y la justicia social”.

2.1.4. Intentos de aproximación al diálogo

Respecto a la religión cristiana, por un lado se va dejando de mirarla como el opio del pueblo. Tal vez en determinadas coyunturas y épocas históricas pudo ser cierto, cuando a la Iglesia se la falsifica o se abusa de su nombre por ignorancia o mezquinos intereses; pero ello no se debe a su misma índole, antes le es extraño y aún contrario. Por otro lado, se desacralizan las cosas puramente seculares, se acepta cada vez con más efectividad, la autonomía propia de la persona humana y la autenticidad transformadora de su iniciativa histórica, lo cual lleva consigo la desmitificación de ciertas imágenes de Dios y de su providencia.

Respecto de la doctrina marxista, de buena gana reconocen en ella los cristianos expresiones de valores profanos que habían sido descuidados hasta hace poco por el cristianismo histórico y que el mundo moderno había recuperado en gran parte a sus espaldas. Por su parte los marxistas aquí interesados se dan más y más cuenta de la historicidad de varias de sus concepciones y de sus soluciones

técnicas; sienten la necesidad de ponerlas en cuestión y repensarlas en función de las circunstancias variables de tiempos y lugares.

Han tenido particular resonancia los coloquios internacionales entre marxistas y cristianos promovidos por la Paulusgesellschaft: el de Salzburg (Austria) en 1965, el de Herrenchiemsee (Alemania Occidental) en 1956 y, con la colaboración de la Academia de Ciencias de Praga, el de Mariánske Lazné (Checoslovaquia) en 1967. En abril de 1968 también el Consejo Mundial de las Iglesias tomaba la iniciativa de convocar un encuentro entre marxistas y cristianos, con una presencia particularmente vigorosa de representantes del Tercer Mundo.

Llegará un día en que se entable un diálogo fecundo en el plano humano con las potencias en las que han cristalizado el sistema marxista y sus pretensiones? Será menester que China Roja y las Naciones del Bloque Soviético depongan por de pronto sus concepciones monolíticas y su postura integrista. Será esto factible? Las dolorosas experiencias de Hungría, Checoslovaquia y en nuestros días de Polonia, muestran que hasta el momento las condiciones para el diálogo no han sido posibles.

2.1.5. Puntualizaciones a manera de conclusión

Un diálogo sobre el marxismo en cuanto cuerpo doctrinal se hace imposible a no ser que el marxista acepte como condición indispensable, leal y no táctica, que se cuestione su mismo marxismo en cuanto negación radical de la trascendencia, es decir, en cuanto esencialmente ateo. En este sentido ha habido intento por par-

te de algunos marxistas que admiten revisar la posición atea; sin embargo, parece imposible dentro de una concepción materialista poder evitar la consecuencia atea.

Con aquellos que se dicen o suponen marxistas, pero que de hecho no poseen una idea exacta del marxismo y lo identifican con una radical exigencia de justicia y de cambio de la sociedad injusta capitalista, el diálogo sería muy fructuoso porque le brinda al cristiano la oportunidad de mostrar que la solución de la Doctrina Social de la Iglesia es más coherente y eficaz que la marxista.

Es imperativo hoy en nuestra sociedad pluralista, máxime cuando se busca en la práctica una labor por la justicia, un diálogo con marxistas sinceros que, dadas las posiciones de la Iglesia en favor de la dignidad conculcada en los pobres, desean conocer los fundamentos de nuestra Doctrina sin que exijan a los cristianos negarlos u omitirlos para llegar a un acuerdo.

El diálogo con marxistas que ciertos cristianos, seducidos por el marxismo, buscan para hacer híbridas identificaciones con el cristianismo, lleva a nefastas consecuencias, denunciadas por el Magisterio eclesiástico, por ser imposible separar el análisis marxista de su concepción materialista, opuesta a una antropología abierta al Trascendente, respetuosa de la persona humana y de sus derechos inherentes.

Finalmente, las circunstancias de regiones, tiempos e índole de los dialogantes hacen variar mucho la norma pero en todo caso se han de salvar el espíritu y las cautelas que señala el Magisterio.

2.2. Diálogo con los Liberales-Capitalistas

El liberalismo capitalista a primera vista tiene una gran flexibilidad teórica y si se le compara con el marxismo, no presenta como este un cuerpo doctrinal tan rico y coherente. Esto no significa una ausencia de principios, sino una pluralidad de orígenes y una convergencia teórica desde diversos ángulos, lo que implica una gama de matices y la posibilidad de ser asumido solo en parte, de tal manera que con frecuencia se encuentran unidos un liberalismo económico y un régimen antidemocrático y políticamente no liberal. Asimismo, existen grados de intensidad en el liberalismo desde la rigidez de un manchesterianismo hasta los neocapitalismos de tipo social; desde los colonialismos imperialistas a ultranza hasta los neocolonialismos de las multinacionales y transnacionales, desde el “trilateralismo” en el pleno desarrollo y auge financiero hasta un capitalismo sub-desarrollado, periférico y dependiente. Todo esto dentro de una variedad de formas de gobierno: monarquías constitucionales, presidencias imperiales, dictaduras de diferente tipo, regímenes parlamentarios, federaciones y comunidades de naciones, etc.

Sin embargo, detrás de todo liberalismo-capitalista, en la medida en que se asume como sistema cerrado, se encuentran ciertas constantes que podemos sintetizar en tres líneas complementarias: por una parte, un individualismo que entiende al hombre como “un todo perfecto y solitario” de acuerdo con la expresión de Rousseau, hombre asocial, libre por naturaleza y radicalmente igual a los demás; hombre que pretende ser autárquico y autónomo, que se mueve en el mundo de su propio arbitrio en don-

de coexiste con los otros dentro de su marco de derechos inalienables, no sólo de carácter personal y político, sino económico, insistiendo en este último aspecto en el derecho de propiedad privada, con connotaciones utilitarias y pragmáticas. Por otra parte, el liberalismo capitalista en el terreno político, basándose en la doctrina del contrato social, ha sido defensor de la democracia formal, dentro del constitucionalismo del Estado de derecho, como expresión de la llamada soberanía popular, la cual se manifiesta por medio de elecciones periódicas con sufragio actualmente universal, dentro de un régimen pluripartidista que aplica la llamada ley de la mayoría y se organiza de acuerdo con la división tripartita del poder propuesta por Montesquieu. Finalmente, desde el ángulo económico el liberalismo-capitalista sostiene el concepto de la libre empresa que produce libremente, respetando la ley pretendidamente "natural" de la oferta y la demanda, dentro de un régimen de mercado también libre en un marco de competencia y de ganancia, en donde el factor primordial es el lucro, aun cuando se acepte por razones de practicidad las garantías laborales, así como la seguridad social, la intervención planificadora del Estado, la nacionalización de ciertos servicios, la supervisión de la banca y del régimen de importaciones y exportaciones, el control monetario, las imposiciones tributarias, las inversiones públicas, etc. Todo eso con el fin de conseguir una sociedad de bienestar, de ocio y de consumo en donde exista abundancia de bienes y servicios.

2.2.1. Convergencias generales

En un diálogo con los liberales-capitalistas, la Iglesia tiene un amplio marco de encuentro en el te-

rreno de la libertad, ya que para ambos ésta es un valor que tiene el hombre sin que por eso pueda absolutizarla, porque la convierte en arbitrariedad y libertinaje. El cristiano sabe que su libertad está en germen y debe tender a profundizarla en su interior, ya que la sola libertad formal no es sino una garantía y un reconocimiento que a lo más facilita y posibilita la auténtica libertad.

Lógicamente el cristiano, lo mismo que el liberal-capitalista, considera que los derechos humanos son también valores que la conciencia de hoy aprecia más que en otro tiempo; sin embargo, el fundamento último de ellos no es la razón y la libertad, sino la naturaleza del hombre como referida a Dios, de tal manera que los derechos humanos fundamentales para los cristianos son expresiones de Derecho Natural y no simples manifestaciones de la legislación positiva, aunque está muy bien que en el marco jurídico de cada Estado y en la sociedad internacional dichos derechos se sistematicen, se proclamen y se garanticen, sin desligarlos de la sociabilidad del hombre. El cristiano y el liberal-capitalista reconocen como un valor la participación de los ciudadanos en la conducción del Estado; de ahí que para ambos la expresión democrática y pluralista sea en sí buena y deseable; pero la democracia no se garantiza, ni se agota con el ejercicio del sufragio, ni con la representatividad de los cuerpos colegiados, de tal manera que no importa tanto la participación de los ciudadanos en la política, cuanto el sentido de servicio al bien común, el interés social por el pueblo y la garantía de plena justicia, dentro de un régimen de paz, libertad y respeto a los derechos humanos.

Por otra parte, se debe reconocer el aspecto de progreso que el liberalismo-capitalista ha conseguido, así como la tecnología y el desarrollo que llevan a unas mejores condiciones de vida y a niveles superiores de investigación y ciencia. Sin embargo, el cristiano aunque aprecia todo el pro-

greso material, debe propugnar por un desarrollo integral y debe colaborar en la eliminación de toda segregación en los beneficios de dicho progreso, tanto a nivel internacional entre países desarrollados y subdesarrollados, como a nivel de cada nación entre élites privilegiadas y las mayorías populares. Una sociedad de bienestar para unos pocos es una injusticia monstruosa para el bien común general.

2.2.2. Dificultades

El diálogo con los liberales-capitalistas tiene en América Latina una primera dificultad y es el tinte cristiano con el que aparecen; de tal manera que no logran ellos subjetivamente situarse enfrente del pensamiento social de la Iglesia y tratan, muchas veces, con evidente buena fe, de hacer compatibles en la propia vida la práctica cristiana sacramental y piadosa con la rigidez pragmática del liberalismo-capitalista, originando actitudes de beneficencia pública y de paternalismo social, apoyadas, también con buena fe y celo pastoral, por elementos tradicionales de la jerarquía eclesiástica. Ciertas formas de "caridad" y de limosna, tanto personales como institucionales, son el resultado de esta especie de sincretismo que puede llegar a un verdadero integrismo, impidiendo de raíz un diálogo que supere las incoherencias entre la fe cristiana y la praxis capitalista. Esta dificultad es tanto mayor cuanto más se desconozca o ignore.

Desde el ángulo teórico, el diálogo con los liberales-capitalistas tiene la dificultad del reduccionismo en la concepción del hombre, ya que para el cristiano este no es simplemente un individuo sino una persona con dignidad y derechos anteriores y superiores al Estado y al orden económico. Asimismo, el cristiano no puede admitir la autarquía y la autonomía del hombre porque, al contrario, afirma la dependencia frente al Creador y la obligación de coordina-

ción frente a sus hermanos, ya que es un ser social por naturaleza. El problema en este punto se agrava cuando el capitalismo se radicaliza y concibe al hombre como un ser económico en competencia egoísta, cuyo trabajo es mercancía y cuya finalidad es el lucro; todo dentro de un racionalismo y un utilitarismo pragmatista, incompatibles con la fe cristiana, la necesidad de servicio y el espíritu de caridad.

La dificultad mayor para el diálogo con los liberales-capitalistas está, sin duda, en el terreno económico, ya que el afán del liberalismo capitalista en asimilar el orden económico al orden físico natural, con el consiguiente determinismo a las leyes del mercado, es una inversión de valores inadmisibles para el cristiano porque la economía, como toda actividad humana, está siempre sujeta a la libertad y racionalidad del hombre y por lo mismo, es inseparable del orden moral. La economía es cierto que tiene su autonomía como ciencia y como técnica, pero no por eso está fuera de lo moral; sus efectos deben ser controlados y corregidos por la oportuna intervención del Estado con el fin de adecuarlos al bien común.

En el terreno político existe la dificultad con el liberalismo de tratar de reducir la democracia a lo formal y de dar un culto exagerado a la legislación, cayendo en un legalismo de tipo positivista, inadmisibles para un cristiano, sobre todo cuando el régimen absolutiza la noción de la autonormatividad del Estado a través de un constitucionalismo rígido, ya que esto presupone la eliminación de la referencia al Derecho Natural y en último término a Dios, fuente de toda autoridad.

Finalmente, el sentido de una sociedad de consumo, en donde se coloca en primer término el lucro y la ganancia, el valor instrumental del dinero, y la propiedad privada, invierte los valores y crea situaciones de puro hedonis-

mo y de contrastes escandalosos con la absolutización del bienestar, todo lo cual conlleva un ateísmo práctico, denunciado en Puebla (546) y que, como es evidente, obstaculiza o imposibilita el diálogo.

2.2.3. Intento de aproximación

En la medida en que el liberalismo va dejando sus estructuras originales y acepta formas neoliberales de contenido social, en especial en el terreno del derecho laboral, de la seguridad social, de las relaciones industriales, del sindicalismo etc., así como en la medida en que el Estado se compromete en su intervención planificada a corregir y neutralizar los desequilibrios del sistema, en esa misma forma crece la posibilidad de un acercamiento y un diálogo práctico entre cristianos y liberales capitalistas.

Dentro de esas perspectivas, en América Latina los cristianos deben hacer un esfuerzo por concientizar a los liberales-capitalistas sobre el hecho de que el capitalismo en los países desarrollados, aunque concentra la propiedad y el poder económico en una minoría, ésta es mucho más amplia que la que existe entre nosotros y, por otra parte, democratiza los consumos, garantiza el trabajo, amplía el derecho de propiedad, garantiza la educación, la seguridad social y los derechos humanos, etc. atenuando de esta manera la injusticia social y superando, aunque sea en parte, la antinomia entre ricos y pobres y compartiendo más ampliamente los beneficios del progreso.

Desde el ángulo de los modelos operacionales es posible establecer canales de comunicación y puentes de concertación que superen las injusticias más graves del sistema liberal-capitalista, con el fin de permitir el nacimiento y

fortalecimiento de empresas no capitalistas como la comunitaria y la cooperativa, así como el ir transformando el sistema empresarial actual en otro en donde pueda existir la triple participación del trabajo, mediante la copropiedad, la cogestión y la correpartición de los beneficios, todo lo cual implica la necesidad de explorar fórmulas y mecanismos que permitan compartir créditos, mercados, tecnologías, etc. (Cfr "Laborem Exercens", 17-23).

2.3. Diálogo con los integristas de derecha

El integrismo no tiene la estructura teórica del marxismo ni la flexibilidad pragmática del liberalismo capitalista; más que una doctrina es una actitud rigorista y una exageración, basada en un inmovilismo doctrinario conservador que pretende ser fiel a la más pura tradición eclesial, lo cual conlleva una rigidez y falta de apertura mental que, sin embargo, puede permitir una cierta gama de variaciones, de tal forma que siendo igualmente integrista se puede defender un régimen democrático un tanto autoritario o un régimen dictatorial; lo mismo se puede ser integrista en lo político y no aceptar la ideología de la Seguridad Nacional. Un integrista bien puede apoyar la formación de grupos como "Tradición, Familia y Propiedad" o rechazar dichos grupos; en fin, en el integrismo coexisten formas diferentes y grados diversos de radicalidad, cuya determinación es muy difícil de precisar.

2.3.1. Convergencias generales

Indudablemente el integrismo parte de la

fe lo cual da una base amplia para un diálogo intraeclesial a nivel de valores fundamentales. Este tinte religioso, que es a su vez su mayor dificultad, elimina de raíz una serie de confrontaciones teóricas, aunque a nivel de la interpretación puedan suscitarse conflictos. Jamás un integrista pondrá en duda las “verdades” tradicionales de la fe, pero difícilmente aceptará una lectura distinta a la recibida dentro de una clásica y rígida teología. Para el integrista lo teológico está íntimamente ligado en su formulación con la filosofía “perenne”; no admite un lenguaje distinto ni unas categorías diferentes, lo cual dificulta y oscurece la posibilidad de un encuentro sincero a partir de las mismas bases de fe que aceptan tanto el integrista como la Iglesia de hoy.

Es cierto que desde la perspectiva católica no integrista han existido, por parte de algunos grupos, vacilaciones, exageraciones y desviaciones en la expresión de la fe. Es necesario corregir todo esto y el integrismo en un diálogo sincero puede aportar la validez del patrimonio recibido, siempre y cuando acepte el “aggiornamento” del Vaticano II y no se mantenga en una defensa a ultranza de planteamientos y expresiones que la Iglesia ya ha superado y reformulado. Caso típico de este inmovilismo es la posición tradicional de Monseñor Marcel Lefebvre que ha llevado prácticamente a un cisma dentro de la Iglesia, aunque todavía se mantenga una serie de canales de diálogo que tal vez puedan evitar la consumación de la separación.

En principio el integrismo acepta el papel del Magisterio de la Iglesia y es esta una convergencia fundamental para el diálogo; pero generalmente limita el alcance de dicha función tanto en el tiempo como en la extensión, es

decir, con gran devoción acoge las decisiones antiguas y cuestiona o rechaza las contemporáneas; insiste en la fidelidad a los planteamientos dogmáticos tradicionales y no admite fácilmente los aspectos pastorales, en especial los de contenido social. Muchas veces repite fórmulas y defiende posiciones parciales, sacándolas de su contexto histórico y conservándolas en un inmovilismo anacrónico, como es el caso de la defensa de la propiedad privada para el movimiento Tradición, Familia y Propiedad (TFP), o el anticomunismo radical de los partidos de la Ideología de la Seguridad Nacional, quienes pretenden conservar así los valores tradicionales cristianos y occidentales.

2.3.2. Dificultades para el diálogo

De las mismas convergencias generales surgen una serie de dificultades, dada su oposición a la apertura del Magisterio frente a la sociedad moderna y frente a los problemas pastorales, en especial por el rechazo del diálogo Iglesia-Mundo y de las implicaciones del compromiso cristiano a partir de la opción preferencial por los pobres; todo lo cual conlleva una pretensión anacrónica y es la de restablecer un orden social de nueva cristiandad, dentro de una concepción atemporal y ahistórica de la Iglesia.

El integrismo implica un claro maniqueísmo que considera el orden temporal como algo fuera del ámbito espiritual de la Iglesia, creando así un magisterio paralelo con una exclusivista y desviada preocupación por la ortodoxia y una negación práctica del carácter y de las exigencias comunitarias de la vida eclesial.

Un punto especial de dificultad es el que plantea la posición integrista defensora radical de la Ideología de la Seguridad Nacional ya que, como Puebla advierte, dicha "doctrina", entendida como ideología "absoluta" no se puede armonizar con la visión cristiana del hombre, del Estado ni de la sociedad (549); en especial por ciertas características inadmisibles como son: la vinculación con un modelo desarrollista de "características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas"; la pretensión de justificación como una ideología "defensora de la civilización occidental cristiana"; el desarrollo de "un sistema represivo en concordancia con su concepto de 'guerra permanente' " y su clara intencionalidad de protagonismo geopolítico (547).

Si se quiere profundizar algo más en la dificultad para el diálogo con los integristas defensores de la Ideología de la Seguridad Nacional, se debe tener presente que la fe cristiana no admite una antropología con las características de aquella que subyace en dicha Ideología. El hombre no es un ser fatalmente condicionado por la "geopolítica" ni por la "bipolaridad", de tal manera que la discriminación que se hace entre "amigo" y "enemigo" directamente atenta contra el principio moral fundamental del amor universal; por otra parte, es un reduccionismo ver al hombre en primer término como "súbdito" de una Patria, con el oficio primordial de "defenderla" como soldado.

La Ideología de la Seguridad Nacional, al plantear la tesis de la "bipolaridad", forzosamente cae en un maniqueísmo político que dificulta grandemente el diálogo, máxime porque dicha noción conlleva el concepto de "guerra total" e implica el privilegiar la "estrategia", pretendiendo

imponerla como única y suprema norma metodológica equivalente a la aceptación pura y simple del maquiavelismo tecnificado por el armamentismo.

El integrismo que se apoya en la Ideología de la Seguridad Nacional trae consigo otra dificultad para el diálogo intraeclesial y es el peligro de anteponer la Seguridad del Estado a los derechos naturales de la persona y de toda persona, aún del adversario; derechos que son inalienables, anteriores y superiores al Estado y que no pueden ser violados ni discriminados de ninguna manera; mucho menos en forma sistemática.

El pretender instrumentalizar a la Iglesia por parte de la Ideología de la Seguridad Nacional lleva a que el integrismo apoye una cierta intervención del Estado con funciones fiscalizadoras y depuradoras dentro del ámbito eclesial lo cual reduce y puede imposibilitar el diálogo. Frente a ciertos movimientos elitistas el diálogo se dificulta en la medida en que dichos movimientos no aceptan la función social de la propiedad, el destino universal de los bienes ni la necesidad de la socialización, aferrándose a una defensa del concepto capitalista de propiedad que no es cristiano y que, aún más, ya está revaluado en las modernas formas políticas neo-liberales; por otra parte, esos movimientos tratan de dificultar otros diálogos de la Iglesia, en especial con los marxistas y con los movimientos socialistas no marxistas, que siempre identifican con aquellos.

2.3.3. Intentos de aproximación

El integrismo en sus múltiples formas

plantea un diálogo en condiciones difíciles. Pero no por ello debe rechazarse o rehuirse, especialmente si se tiene en cuenta que los integristas se profesan cristianos; por lo cual hay que procurar una verdadera "conversión" hacia la Iglesia total, en especial hacia su misterio de comunión, con sus exigencias de participación, explicitadas últimamente en el Vaticano II, en varias Encíclicas y en Medellín y Puebla dentro del ámbito latinoamericano.

La aproximación hacia el integrismo implica eliminar por parte de sectores de la Iglesia aquellas exageraciones y posturas que tampoco son cristianas y que con el carácter de "progresistas" pierden la perspectiva evangélica y asumen como propias la crítica, la metodología y el análisis marxista en la elaboración del discurso teológico; posturas que Puebla expresamente condena (545).

En un intento de diálogo con los integristas hay que dejar en claro que toda violencia política, sea patrocinada por movimientos "progresistas" o "integristas" no es cristiana, ya que como dice Puebla: "cuando una ideología apela a la violencia, reconoce con ello su propia insuficiencia y debilidad" (532).

La motivación mayor para un acercamiento al integrismo debe estar en orden a estimular los aspectos de fidelidad al Evangelio, docilidad al Espíritu, confianza en su asistencia a la Iglesia, aceptación y conocimiento integral del Magisterio, sentido de la unidad alrededor de Pedro; todo dentro de un mayor conocimiento bíblico y teológico de la Iglesia como comunidad y del deber de todo cristiano de participar en la comunicación de bienes como hermano, dentro de la más pura tradición eclesial que se

nutre de la riqueza doctrinal de los Santos Padres en el terreno social.

Frente al integrismo que defiende la Ideología de la Seguridad Nacional, especialmente en el ambiente militar, el intento de aproximación debe contar siempre con la ayuda de una auténtica pastoral castrense que en la generalidad de los países latinoamericanos cuenta con su propio Vicariato.

Más difícil es la aproximación a movimientos que periódicamente atacan posiciones de jerarcas de la Iglesia y los acusan de estar unidos con el "comunismo internacional". Sin embargo, es posible un cierto acercamiento si miembros moderados de la Iglesia en todos los niveles, mantienen la fidelidad al Magisterio y el compromiso social sin caer en exageraciones mal llamadas "progresistas" y sin "recurrir a sistemas o ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre" (Puebla 552, citando a Juan Pablo II).

2.4. Diálogo con los Socialistas No-Marxistas

El socialismo y el marxismo no se identifican, de tal manera que legítimamente pueden reclamar para sí, como verdaderos y auténticos socialismos, todos los de tipo democrático, bien sea de carácter reformista, laborista, etc. reunidos en la II Internacional, bien sea de carácter cristiano como la democracia cristiana, bien sea de carácter nacionalista como ciertos socialismos árabes, africanos o americanos, bien de carácter cooperativista o sindicalista, etc.

Aceptamos describir estos tipos de socialismo como la búsqueda de la justicia social por diferentes caminos y en su mayoría dentro de un espíritu de libertad y de democracia. Por eso, dentro del pluralismo que existe en la construcción de una nueva sociedad, interesa notablemente a la Iglesia establecer un diálogo estrecho con tales socialismos, desde la óptica de la planeación de una sociedad más justa y más libre, a partir de la fe o con colaboración del que cree, ya que existen coincidencias entre los proyectos temporales de tales socialismos y algunas exigencias sociales del compromiso cristiano.

2.4.1. El problema histórico y su incidencia hoy

Necesitamos partir del dato histórico. El cristianismo desde su origen en la comunidad primitiva de Jerusalén, por motivos de fe, siempre ha apoyado formas concretas de comunicación cristiana de bienes y ha defendido principios como el destino universal de los bienes; el propietario como administrador y no como poseedor absoluto; Dios como Señor que no ha hecho a unos ricos y a otros pobres; la obligación de compartir, ya que el ser generoso con el pobre es darle aquello que le pertenece; el pecado como causa y origen de la división entre los hombres y de la apropiación individual etc.; principios todos que justifican y fundamentan el desarrollo magisterial de la Iglesia en el terreno social. Por otra parte, también históricamente se debe tener presente que formas socialistas han existido en América en las épocas precolombina y colonial, formas que tienen un gran valor para el replanteamiento político de hoy. Así recordamos, el socialismo incaico, basado en el "Ayllu" (Clan) con una organización

similar a la que siglos más tarde propuso Fourier; así también los socialismos maya y azteca y sobre todo el gran movimiento de la colonia en la que hombres de Iglesia pretendieron establecer una civilización fraterna con formas socialistas; experiencias como Verapaz o la "Nueva Jerusalén" en Guatemala, son ejemplos de cómo se pretendió vivir una especie de comunidad de bienes, Obispos como Vasco de Quiroga en México fueron propulsores de varias comunas siguiendo el modelo utópico social de Santo Tomás Moro; los padres jesuitas tienen el mérito con los franciscanos de haber organizado las célebres "Misiones", primero a orillas del Titicaca y luego en Paraguay, el Paraná brasileño, el norte de la Nueva España (México, California), el oriente del Nuevo Reino de Granada y territorios de la presidencia de Quito y de la audiencia de Charcas, en donde desarrollaron modelos operativos que hoy bien podrían llamarse socialistas.

En el siglo XIX en América Latina tuvieron alguna resonancia intelectual diversas formas del socialismo utópico francés de la época, aunque su repercusión fue más de carácter filosófico que político, salvo el caso aislado del Sansimonianismo argentino contra la tiranía de Rosas que no logró consolidarse como sistema, pero dejó el fermento de un socialismo reformista y democrático. Por otra parte, en México se dió un movimiento de carácter mutualista y cooperativista que estuvo adherido a la I Internacional; pero esta fue la excepción, no la regla.

Poco a poco en el siglo XX se fueron consolidando algunos movimientos socialistas no marxistas, de tal manera que hoy la línea reformista de la social-democracia y la línea social de la democracia cristiana se encuentran esta-

blecidas en varios países con desigual fortuna y con algunas experiencias concretas de gobierno. Son tan atractivas estas líneas socialistas que algunos partidos o movimientos tradicionales pretenden una cierta vinculación con ellas, con el fin de adquirir "imagen" de actualidad y de preocupación por lo social. Finalmente no se deben excluir aquí una serie de movimientos socializantes con fuertes connotaciones personalistas, sentimentales y populistas que en muchos países esporádicamente se han organizado; lo mismo los movimientos socialistas de carácter nacionalista y/o panamericano.

2.4.2. Convergencias generales

Para un diálogo entre los socialistas no-marxistas y el cristianismo hay que determinar previamente su posición frente a la Iglesia: unos, como los social-cristianos, aunque no son confesionales explícitamente, pretenden interpretar y aceptar las grandes líneas del pensamiento social dentro de cuyo marco doctrinal dicen obrar; otros, como los social-demócratas y los cooperativistas políticos, aunque son "neutrales" en materia religiosa, son respetuosos de la libertad religiosa, no obstaculizan la práctica religiosa y valoran la posición doctrinal de la Iglesia aunque no la asuman; finalmente existen algunos socialismos no-marxistas de carácter anticlerical y antirreligioso, generalmente con postulados nacionalistas y que en la praxis de hoy han mitigado su posición, como son los casos del PRI mexicano y el A.P.R.A. peruano. La Iglesia lógicamente hallará mayor convergencia con los socialistas cristianos e irá disminuyendo su campo de diálogo en la medida en que los socialistas no-marxistas ignoran, no asumen o se oponen a la posición de ella en lo social.

Por otra parte, desde una perspectiva axiológica, los socialistas no-marxistas y el cristianismo tienen muchos elementos en común; ambos parten de una antropología optimista que, aunque reconoce fallas en el hombre, presupone que éste puede cambiar y vencer el egoísmo; ambos privilegian la dimensión social y comunitaria del hombre y se oponen al individualismo del liberalismo-capitalista; ambos critican el orden social existente y defienden la utopía de carácter axiológico de una sociedad más justa e igualitaria; por lo mismo, ambos plantean la necesidad de un cambio social estructural; en fin, ambos desde el ángulo económico aceptan la disminución de la propiedad privada en sentido capitalista y la sustitución por otros modelos de propiedad no sólo estatal sino comunitaria, cooperativa, etc., pretendiendo con esto romper el interés de lucro que es la clave del sistema capitalista y crear otros intereses de servicio, bien común, etc. como propone "Laborem Exercens" 16 y ss.

Entre cristianismo y socialistas no-marxistas se abre un rico abanico de convergencias en el terreno práxico de los modelos operacionales. Dado que el cristianismo como tal no tiene fórmulas concretas en lo político y económico, es posible para el cristiano, dentro de una gran pluralidad de opciones, aceptar soluciones coyunturales y en el caso del laico, también ideológicas, sobre muchas variantes que proponen los diferentes socialismos no-marxistas, por ejemplo: frente a los sistemas de planificación económica; a la organización impositiva, a los grados de control por parte del Estado; a la extensión y conveniencia de las nacionalizaciones; al incremento de formas de propiedad no-capitalistas; a la política de estructuración constitucional del Estado en general y del gobierno en especial, etc.

2.4.3. Dificultades

Como siempre, de los puntos de convergencia surgen en forma paralela las dificultades que en el diálogo entre cristianismo y socialismo no-marxistas varían de acuerdo con el tipo de socialismo.

Ya se anotó que la dificultad práctica nace de la intolerancia religiosa anacrónica de algunos socialismos americanos, agravada por cierto laicismo radical y anticlerical, residuos de posiciones decimonónicas y de influencias todavía persistentes de grupos anticristianos como cierta masonería. Sin embargo, cada vez es más claro que existe un ambiente de superación de antiguos conflictos; la Iglesia goza de una mayor simpatía por parte de las élites de estos grupos o movimientos socialistas y, muchas veces, de hecho, no se cumplen disposiciones restrictivas legales contra la Iglesia o contra su jerarquía.

Desde el ángulo filosófico las dificultades para el diálogo persisten con varios socialistas no-marxistas, por cuanto postulan posiciones agnósticas, laicistas y de rechazo a toda dimensión espiritual cristiana, aunque de hecho muchas veces este tipo de dificultades se reduce considerablemente gracias al sentido de tolerancia y de respeto para con el creyente y a la atracción que la Iglesia con su "aggiornamento" ha traído. En este último punto es importante resaltar que posiciones como Medellín y Puebla tienen para muchos socialistas no marxistas y no cristianos un interés y un eco que en otras épocas no tuvieron los planteamientos eclesiales. Esto es un reto al cristianismo latinoamericano para que demuestre que su compromiso social es efectivo y lleva a un modelo de sociedad

más justo y que su opción preferencial por los pobres es real y con implicaciones concretas.

En algunos socialismos no-marxistas que no defienden claramente la vía democrática con el libre juego de los partidos, dentro de una legalidad constitucional, lógicamente surgen dificultades en el diálogo con el cristianismo por el peligro del totalitarismo que encierra todo régimen unipartidista o hegemónico y porque no queda garantizada ni la auténtica libertad religiosa ni el respeto claro de los derechos humanos.

2.4.4. Intento de aproximación

Ante todo y puesto que se trata con socialistas *no-marxistas*, la obvia condición para el diálogo es el repudio explícito del marxismo lo cual facilita a la Iglesia la aceptación de un socialismo.

Sería importante, por parte del cristianismo latinoamericano, revalorar nuestras experiencias históricas socialistas y socializantes para encontrar modelos operacionales propios de acuerdo con la idiosincrasia de nuestro pueblo y aún líneas de acción pastoral en el terreno social.

No se puede entablar un diálogo con los socialistas no-marxistas si no se hace un esfuerzo sincero por conocer más el socialismo como tal, sin reducirlo ni identificarlo con el marxismo, valorando su rico pasado ideológico y conociendo sus múltiples formas modernas.

Es de advertir que todo intento de aproximación con los socialistas no-marxistas exige eliminar en la Iglesia posi-

ciones maniqueas y reduccionistas que de antemano niegan para el cristiano la compatibilidad entre su fe y los modelos operacionales socialistas; de ahí que se haga necesario una mayor profundización y un cuidadoso estudio del pensamiento social de la Iglesia y de la teología de la comunicación cristiana de los bienes, con todo lo que esto significa de volver a las fuentes escriturísticas, patrísticas y del Magisterio, en especial a partir de Juan XXIII y del Vaticano II.

2.5. Diálogo con los ecologistas no creyentes

En América Latina, aunque sin las características ni la importancia que tiene en Europa, en América del Norte y en Japón, ya han surgido movimientos ecologistas y existen sociedades organizadas en defensa del ambiente y en lucha contra la biodegradación y la contaminación, todo lo cual implica un proceso que, tarde o temprano, desembocará en movimientos políticos posiblemente de carácter no partidista, aunque con ciertas pretensiones electorales.

Es necesario, entonces, por parte del cristianismo ir creando las condiciones de diálogo con los ecologistas no creyentes a medida que la agricultura trashumante y la ambición desenfrenada destruyen nuestros bosques y que el anárquico e irracional desenvolvimiento de la industrialización, el crecimiento de la sociedad de consumo y el peligro atómico van incidiendo en la destrucción del habitat humano y van poniendo cada vez más en peligro la supervivencia de la especie. Esto no significa que el cristianismo caiga en una exageración "apocalíptica" catastró-

fica, sino que toma conciencia del valor y del sentido de la creación.

Hay que tener presente que la peor contaminación, la que más degrada es la miseria creciente del Tercer Mundo, fuente de una serie de conflictos, que exige prioritariamente ser solucionada, junto con la biodegradación de la condición humana, no sólo en el presente sino en la perspectiva del futuro a corto y a largo plazo.

2.5.1. Convergencias generales

Desde el ángulo de la Iglesia cada vez es mayor el interés por el sentido y la responsabilidad ecológica. Así Pablo VI en su mensaje dirigido a la Conferencia de Estocolmo sobre el medio ambiente, en junio de 1972, habló sobre la "solidaridad mundial contra la contaminación". Juan Pablo II en su Discurso a un grupo de trece Premios Nobel, el 22 de diciembre de 1980, insistió sobre la necesidad de una búsqueda desinteresada de la verdad a través del maravilloso libro de la naturaleza que se debía conocer, respetar y conservar.

En este terreno, lo mismo que en el de la no-violencia, es más fácil el diálogo entre el cristianismo y los movimientos ecologistas, sobre todo en el campo de lo estrictamente ético y jurídico, así como en la defensa concreta del ambiente y en la lucha contra la contaminación y la biodegradación.

2.5.2. Dificultades

Aparecen sólo en el orden teórico, ya

que se pueden asumir posiciones ecologistas desde un ángulo filosófico panteísta o desde una simple perspectiva naturalista, cerrada a la trascendencia.

El cristianismo en su diálogo con los ecologistas debe dejar en claro que el interés de defender y conservar la naturaleza y preservar el medio ambiente realmente humano tiene para la Iglesia profundidades doctrinales que, si bien no contradicen los aspectos éticos y jurídicos, sí dan una dimensión distinta a lo ecológico. El cristianismo entiende que el deber de responder por la creación parte de la dignidad del hombre y de su función de dominio sobre la naturaleza, la cual es patrimonio común de la humanidad, de tal manera que su protección y conservación están en la línea de la caridad, no sólo con los actuales hermanos sino con las generaciones futuras.

2.5.3. Intento de aproximación

El cristianismo de Latinoamérica debe ser consciente del problema ecológico y de su categoría ética y religiosa; de tal manera que la Iglesia como parte de su tarea profética debe anunciar la obligatoriedad moral de responder por la creación y debe denunciar valientemente todo lo que degrada al hombre y a su medio ambiente, así como lo que pone en peligro la existencia de la especie. La Iglesia latinoamericana desde esta perspectiva debe apoyar la lucha contra la pobreza extrema, el abandono de los campesinos, la voracidad de los destructores de bosques, el armamentismo y sobre todo contra la sofisticación nuclear. Nuestros países no deben invertir las prioridades de un verdadero desarrollo integral y no deben desperdiciar sus recursos tanto renovables como

no renovables. Se impone una catequesis sobre todo lo que se refiere a la naturaleza, al medio ambiente, a la no-contaminación y a la degradación de las condiciones de vida de la persona humana.

2.6. Diálogo con los No-Violentos

La Iglesia latinoamericana en Puebla, al reflexionar sobre la violencia de nuestros días, asumió como una responsabilidad pastoral promover todos los medios no-violentos para restablecer la justicia (533).

Por otra parte, América Latina vive una situación de violencia, tanto a nivel personal como a nivel estructural (violencia económica, cultural y política), pero ansía y busca la paz, la cual nunca es verdadera y cristiana si no va unida al trabajo por la justicia y la verdad; si no se construye integralmente y actúa en las personas y en las estructuras; si no se realiza en el respeto al derecho a la libertad; si no se asume como una responsabilidad de la persona y de la sociedad. Precisamente el movimiento de no-violencia plantea como camino para superar la violencia y construir la paz la necesidad de una coherencia metodológica entre medios y fines, ya que es contradictorio buscar la paz y utilizar la violencia para imponerla, pisoteando los derechos de los otros, así sean los enemigos; además, la no-violencia exige un cambio personal y estructural en el que se opte por la verdad, el amor, la justicia y la libertad; valores todos que tienen un sello cristiano.

No es posible desconocer las circunstancias angustiosas en que viven algunos pueblos latinoamericanos, víctimas de una tiranía evidente y prolongada, único caso

en el que se justifica la violencia. Sin embargo, esta posición de Pablo VI (P.P. 31) que dió motivo a interpretaciones audaces, fue puntualizada por el mismo Pontífice en su discurso de apertura de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) en donde rechaza la violencia como anticristiana, contraria a los mismos intereses del pueblo y del signo feliz de la hora presente, línea que siguen Juan Pablo II y Puebla (532, 534, 486, etc.).

Ante situaciones extremas, fácilmente se concluye que la vía única de solución es la violencia, cuando no se han agotado todos los medios no-violentos y cuando no se miden las consecuencias nefastas, cuyas víctimas son los pobres, pues la violencia una vez desencadenada y extendida, se exagera en tal forma que es imposible contenerla. No será el caso de algunos pueblos latinoamericanos que se autodestruyen en violencia interminable? No se habría evitado tanta ruina, destrucción y muertes, si se hubiera optado por la vía de la no-violencia que no significa compromiso, pasividad o connivencia con una situación injusta?

El movimiento de no-violencia no puede ser clasificado ni de "derecha", porque va contra la injusticia y la violencia institucionalizada; ni de "izquierda", precisamente porque sus métodos son los que repudia la izquierda clásica. Es una alternativa política no partidista, pero sí participante activa en el terreno político. Por eso tiene una amplísima posibilidad de integración comunitaria y de participación política dentro de un compromiso político personal, no partidista y comunitario, aunque concretamente debe estar prevenido contra la utilización por parte de ciertos movimientos pacifistas que son como extensio-

nes del partido comunista.

En la no-violencia hay que distinguir, para efectos del diálogo, dos aspectos: el teórico, de carácter ideológico, y el práctico, de carácter metodológico.

2.6.1. Convergencias

La no-violencia y el cristianismo tienen desde el ángulo metodológico un amplio margen de convergencia, tanto en el plano del análisis de los conflictos para determinar quién participa, en qué forma, por qué, qué derechos han sido violados, cómo se ejerce la violencia? etc., como en el plano educativo de la preparación de grupos de base que con una actitud no-violenta aprenden a conocer y utilizar los métodos no-violentos. Así mismo, en principio, el cristianismo acepta y debe asumir métodos concretos como el del diálogo con sus diversas etapas, dentro del espíritu de Pablo VI en Ecclesiam Suam (III parte).

Sin embargo, otros métodos típicos de la no-violencia pueden ser considerados por los diversos grupos cristianos como no convenientes en una situación determinada, lo cual no les quita su valor intrínseco ni impide que los cristianos que asumen los métodos de la no-violencia tengan el derecho de optar por ellos, dentro de la necesaria pluralidad intraeclesial; así por ejemplo, la acción directa de denunciar y presionar, la desobediencia civil y la no-cooperación; los programas constructivos de modelos de nueva sociedad, más justa, más fraterna, más libre, más integradora, etc. Un cristiano puede no estar de acuerdo con los planteamientos de la no-violencia, pero debe reconocer

que dichos planteamientos son compatibles con la fe, aunque el juicio de oportunidad, conveniencia, etc. no se comparta; lo cual da como resultado un amplio campo de convergencia y de diálogo.

2.6.2. Dificultades

El movimiento de la no-violencia presenta al cristianismo una serie de dificultades tanto ideológicas como teológicas, ya que si bien la metodología es aceptable con las salvedades anotadas, el movimiento se define como no-ideológico pero sí como rechazador de las ideologías que lo contradicen u obstaculizan. Esto es un tanto ambiguo y exige por parte del cristiano un constante discernimiento tanto de los modelos operacionales que la no-violencia en un momento presente, como de los planteamientos y vinculaciones coyunturales que también en una circunstancia política determinada acepte; es decir, si bien, en principio, parece existir una convergencia entre no-violencia y cristianismo, también es posible que en un planteamiento concreto existan divergencias y dificultades.

Desde el ángulo teológico, la no-violencia presenta al cristianismo el problema de la posibilidad de sincretismo, falso ecumenismo, escepticismo e irenismo. Sin embargo, esta dificultad se puede obviar si el cristiano que asume la metodología de la no-violencia y participa de un movimiento concreto conoce y sigue las directrices de la Iglesia y entiende su acción, dentro de las líneas de Puebla, de colaboración dentro de una sociedad pluralista. Con todo, se debe tener presente que en movimientos no-violentos, algunos grupos religiosos minoritarios aprovechan la circunstancia para ampliar su radio de acción; todo

esto debe llevar al cristiano a un discernimiento ecuménico y a un claro rechazo de cualquier forma de manipulación o instrumentalización.

2.6.3. Intento de aproximación

El cristianismo y la no-creencia pueden encontrar en los movimientos de no-violencia un lugar de diálogo y encuentro. Todo lo cual es benéfico. Será útil para los cristianos un conocimiento de los métodos de no-violencia aunque no participen activamente en movimientos que los promueven.

Frente a la espiral de la violencia que muchas veces desgarrar la situación de nuestros pueblos, es estimulante la existencia de movimientos no-violentos que constituyen una respuesta compatible con la fe, al menos en sus grandes líneas y en su metodología.

Finalmente se hace necesario un mayor estudio de la no-violencia evangélica, para determinar su alcance y su validez por encima y por fuera de un movimiento no-violento determinado, el cual bien puede asumir los contenidos de dicha reflexión, sin pretender agotarlos. Asimismo se debe profundizar en las relaciones entre el cristianismo y otras religiones defensoras de la no-violencia (como el hinduismo) para determinar el alcance y los límites de ciertas convergencias y se pueda avanzar en el camino del diálogo y de la acción común.

CONCLUSION

Nuestro discurso sobre conflictos y compromiso ne-

cesariamente había de concluir con una panorámica de los desafíos pastorales. Ante un mundo que se debate por el valor de la persona humana, la Iglesia se vuelve, desde el Vaticano II, sobre sí misma para pesar las tremendas dimensiones de su misión salvadora y dar respuesta a la crisis de la fe. Mira ante todo la instancia clave en este momento, las "élites" dentro y fuera de la comunidad eclesial.

En un mundo pluralista de mentalidad y cultura diversas, en el que se han intensificado las relaciones humanas, se hace imperioso el diálogo, como observa el Vaticano II (G.S. 43,c; 76,a; 92,b). Así la Iglesia se convertirá en signo de fraternidad (G.S. 92) y llevará a todos como "luz de las gentes" su mensaje salvador.

Por eso, dada la naturaleza y los objetivos de nuestra Sección para No-Creyentes, nos concretamos a puntualizar el diálogo amplio y comprensivo de la Iglesia con aquellos que en cierto sentido se consideran fuera de ella. En esa forma se completa el sentido de nuestro compromiso cristiano frente a los conflictos de América Latina, tan desgarrada por la violencia, la injusticia y la miseria pero a la vez tan promisoría de un mundo mejor.

EPILOGO

Una mirada retrospectiva al camino recorrido, así fuera sólo repasando el índice de materias, mostrará la lógica en la secuencia de las cuestiones y la razón de las conclusiones. Nuestro trabajo se empeñó en dar nexos a los temas, evitando el aislamiento de cuestiones monográficas.

De ninguna manera presumimos haber agotado la temática, a la que ya en nuestra introducción pusimos límites; mucho menos intentamos haber dado la última y perentoria palabra de solución a tan delicados y complejos problemas.

Dejamos abiertas muchas inquietudes para que se aborden en serias investigaciones; quizás nuestro aporte en este sentido ayude a enfocarlas en la perspectiva de una Iglesia que en América Latina acepta el reto de construir "la civilización del amor" (Puebla, 1188).

Este modesto servicio de la Sección para No-creyentes del CELAM al Episcopado latinoamericano se vería justificado si lográramos clarificar conceptos y sugerir líneas de acción a los agentes de pastoral que trabajan en campos tan difíciles como son los que problematizan la fe, pero que por lo mismo apremian a nuestra Iglesia en América Latina.

INDICE

	Pags.
PRESENTACION	1
INTRODUCCION	5
 Primera Parte: LOS CONFLICTOS	
1. Problemas metodológicos	9
1.1. Problemas generales.	9
1.1.1. La actitud del observador	9
1.1.2. Multiplicidad de factores en la observación	10
1.2. Problemas específicos	12
1.2.1. Presupuestos hermeneuticos pre- vios	12
A. Presupuestos para asumir la historia política y cultural. . .	13
B. Presupuestos para precisar un movimiento político	14
C. Presupuestos para determinar el fundamento filosófico de un movimiento político.	15
D. Presupuestos para encontrar la “Mediación” política de lo fi- losófico	16
1.2.2. Justificación de la temática	16
A. El Cristianismo y lo Político.	17
B. La No-creencia y lo Político.	17
C. Lo Político como lugar de en- cuentro	18
1.2.3. Más allá de “izquierda” y “dere- cha”	18

1.2.4.	La incoherencia praxica.	20
2.	Explicitación de la problemática	21
2.1.	Fe y No-creencia	22
2.1.1.	No creencia por absolutización de los ídolos de la riqueza y del poder.	23
2.1.2.	Humanismos cerrados que inspiren las ideologías más recurrentes en América Latina	23
2.1.3.	Ideologías y Partidos que tratan de utilizar a la Iglesia o quitarle su legítima independencia	24
2.1.4.	El proceso de secularización	24
2.2.	Iglesia y Compromiso cristiano	25
2.2.1.	Fundamento del compromiso cristiano	25
2.2.2.	Obstáculos intraeclesiales para el compromiso cristiano	26
2.2.3.	Motivos para un compromiso preferencial por los pobres	27
2.2.4.	La Iglesia y el compromiso de liberación	28
2.2.5.	Dificultades en la adhesión a la Iglesia	28
2.2.6.	Nuevas perspectivas eclesiales	31
2.3.	Credibilidad y justicia	34
3.	Conflictos dentro de la Iglesia	36
3.1.	Integrismos	36
3.1.1.	Actitudes fundamentales del integrismo	37

3.1.2.	Concepción de la Iglesia para el integrismo	39
3.1.3.	Adaptaciones en América Latina.	40
3.2.	Reduccionismos de izquierda	42
3.2.1.	Motivación y fundamentos	42
A.	La situación social.	42
B.	Antecedentes histórico-doctrinales	43
C.	Fundamentos bíblico-teológicos.	44
3.2.2.	Delineamientos, tendencias y funciones	45
A.	Delineamientos	45
B.	Tendencias	46
C.	Funciones	47
3.2.3.	Observaciones a la luz de Puebla	50
A.	Principales aportes.	51
B.	Fallas más notorias	51
4.	Conflictos a nivel de civilización	52
4.1.	Sistema liberal capitalista	52
4.1.1.	El Sistema en sus líneas generales.	52
A.	Antecedentes históricos.	53
B.	Mentalidad Liberal	54
C.	Presupuestos para identificar el Capitalismo Liberal	56
D.	Algunas consecuencias significativas	58
4.1.2.	Liberalismo Capitalista Latinoamericano	59
A.	Características del Liberalismo Capitalista Latinoamericano	59

B. Incoherencias del “Liberalismo” Latinoamericano.	64
4.2. Sistemas marxistas.	73
4.2.1. El Pensamiento de Carlos Marx	74
A. El horizonte	74
B. Crítica de las alienaciones	78
C. Hacia la nueva sociedad	91
4.2.2. Síntesis del Marxismo-Leninismo.	99
A. Principios fundamentales.	100
B. Aplicaciones	103
C. Los Neo-Comunismos	107
D. Atractivo del marxismo	109
4.2.3. Marxismos Latinoamericanos	112
A. Antecedentes históricos.	112
B. El castrismo	114
C. Los frentes populares y el experimento Allende.	116
D. La Guerrilla.	117
E. La “atomización” del marxismo.	119
4.2.4. Observaciones	120
A. Los fundamentos filosóficos.	120
B. La interpretación materialista de la historia.	121
C. El enfoque humanista del marxismo	122
D. Crítica a la luz de la visión cristiana.	123
4.3. Sistemas totalitarios	126
4.3.1. Precisión y límites de la cuestión.	126
4.3.2. El militarismo “Tradicional”.	126
A. El fenómeno histórico.	127

B. Características del militarismo.	129
4.3.3. La Ideología de la Seguridad Nacional.	131
A. Descripción General	131
B. Observaciones	137
4.4. Conclusión	141
5. Conflictos a nivel cultural	143
5.1. Las hipótesis para el análisis	143
5.2. Los deslizamientos	145
5.2.1. Los Términos	145
A. El pluralismo.	145
B. El racionalismo tecnológico.	146
C. La secularización.	148
5.2.2. Crisis.	149
5.2.3. La respuesta de la Iglesia Latinoamericana	151
5.3. La Cultura y su repercusión ideológico-política	152
5.3.1. El problema latinoamericano de lo cultural	152
A. La cultura latinoamericana como dependiente.	152
B. La “mestización” de la cultura.	153
5.3.2. Posibilidades y límites ideológico-políticos	153

Segunda parte: EL COMPROMISO

1. Aceptar los conflictos que garantizan la realización del compromiso.	155
1.1. Conflictos originados por el compromiso en favor de la justicia y de la libertad.	156

1.2. Conflictos originados por el compromiso con la no-violencia.	161
1.2.1. Síntesis del problema en América Latina	161
1.2.2. La No-violencia como alternativa política	161
1.2.3. Posibilidades y límites ideológico-políticos	162
1.3. Las implicaciones pastorales del compromiso	162
2. Superar los conflictos que dificultan la realización del compromiso.	164
2.1. Superar los conflictos de pluralismo político-partidista	165
2.1.1. Opción Socio-política del cristiano	165
A. Aspectos teóricos de la opción socio-política.	165
B. Aspectos pragmáticos de la opción socio-política.	171
2.2. Superar los conflictos de los modelos operacionales	174
2.2.1. Los sistemas	175
2.2.2. Los modelos operacionales	176
2.3. Estructuración laboral y humanización de la Empresa.	179
2.3.1. Algunos intentos de reforma.	179
A. Las relaciones humanas	179
B. La simple distribución de utilidades.	180
C. La Cogestión obrera	180
D. La Copropiedad.	181

2.3.2. La transformación de la Empresa.	182
A. La Empresa comunitaria	182
B. La Empresa Cooperativa	186

Tercera Parte: DESAFIOS PASTORALES

1. Una Iglesia que se cuestiona	189
1.1. Una Iglesia que se cuestiona en relación con las "élites"	190
1.1.1. Sentido de la relación crítica con las "élites".	191
1.1.2. Antecedentes de la crisis	192
1.1.3. Descripción de la crisis hoy.	192
1.2. Hacia una superación de la crisis	193
1.2.1. Diagnóstico de la crisis	193
A. Naturaleza de las "élites" y sus formas de influencia	193
B. Naturaleza de la Iglesia y su influjo en las "élites".	195
1.2.2. Situaciones concretas de las relaciones de la Iglesia latinoamericana con las élites	196
2. Una Iglesia que se abre al diálogo	198
2.1. Diálogo con el marxismo.	198
2.1.1. Convergencias generales para el diálogo	199
2.1.2. Dificultades de parte del sistema y del Partido.	200
2.1.3. Dificultades de parte de las posiciones radicales	203
2.1.4. Intentos de aproximación al diálogo.	204

2.1.5. Puntualizaciones a manera de conclusión.	205
2.2. Diálogo con los Liberales-Capitalistas . . .	207
2.2.1. Convergencias generales.	208
2.2.2. Dificultades.	210
2.2.3. Intento de aproximación.	212
2.3. Diálogo con los integristas de derecha . . .	213
2.3.1. Convergencias generales.	213
2.3.2. Dificultades para el diálogo	215
2.3.3. Intentos de aproximación	217
2.4. Diálogo con los Socialistas No-Marxistas. . .	219
2.4.1. El problema histórico y su incidencia hoy.	220
2.4.2. Convergencias generales.	222
2.4.3. Dificultades.	224
2.4.4. Intento de aproximación.	225
2.5. Diálogo con los ecologistas	226
2.5.1. Convergencias generales.	227
2.5.2. Dificultades.	227
2.5.3. Intento de aproximación.	228
2.6. Diálogo con los No-Violentos	229
2.6.1. Convergencias	231
2.6.2. Dificultades.	232
2.6.3. Intengo de aproximación.	233
Conclusión	233
Epílogo	235