

---

**SOCIALISMO Y SOCIALISMOS  
EN  
AMERICA LATINA**

---

LP  
30/ Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM

---

**SOCIALISMO Y SOCIALISMOS**

**EN AMERICA LATINA**

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO  
CELAM

ITEPAL  
Instituto Teológico Pastoral  
para América Latina - CELAM  
BIBLIOTECA

# **SOCIALISMO Y SOCIALISMOS EN AMERICA LATINA**

DOCUMENTO CELAM N° 30

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM

Calle 78 N° 11-17 · Apartado Aéreo 5278  
Bogotá · Colombia

## CONTENIDO:

|  | Pág. |
|--|------|
| PRESENTACION. Monseñor Alfonso López Trujillo . . . .  | 7    |
| INTRODUCCION. P. Renato Poblete Barth s. j. . . . .  | 11   |
| I  |      |
| <b>HISTORIA Y TIPOLOGIA DE LOS SOCIALISMOS</b>   |      |
| 1 De los anarco-utópicos y Marx a las expresiones actuales del socialismo marxista. Fernando Moreno (Ilades) . . . . . | 13   |
| II   |      |
| <b>PROBLEMAS ECONOMICOS Y POLITICOS</b>  |      |
| 1. Valor del trabajo y propiedad de los medios de producción. P. Mario Zañartu s. j. (Ilades) . . . . .                | 67   |
| 2. El socialismo, ¿verdad u oportunidad? Carlos Floria   | 98   |
| III  |      |
| <b>ANALISIS MARXISTA Y LUCHA DE CLASES</b>   |      |
| 1. Reconciliación. Prof. Robert Bosc . . . . .   | 113  |
| 2. Concepto marxista y concepto cristiano del conflicto de clases. P. Pierre Bigo . . . . .                            | 121  |
| 3. El concepto de clases sociales y el modelo de Marx. Fernando Galofré . . . . .                                      | 133  |
|  | 5    |

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

Copyright by CELAM . Bogotá . (Colombia)

IV

SOCIALISMOS Y RELIGION

|  | Pág. |
|--|------|
| 1. Mesianismos, utopías, ideologías, mitos y la Iglesia en América Latina. P. Joseph Comblin .....     | 163  |
| 2. Iglesia y pensar social totalizante. Profesor Alberto Methol Ferré .....                            | 207  |
| 3. La Iglesia ante el socialismo. Eduardo Briancesco .....   | 244  |
| 4. Expansión mundial de la teología de la liberación latinoamericana. Roger Vekemans, s. j. ....       | 269  |
| 5. La función social de la propiedad según la doctrina de los Santos Padres. Carmelo J. Giaquinta..... | 320  |
| 6. Socialismo: ¿Opción Cristiana? - Valores y realidad. Monseñor Alfonso López Trujillo .....          | 336  |

PRESENTACION

Uno de los temas que ha interesado y preocupado en América Latina desde años atrás, es el relativo al socialismo.

La XVI Asamblea del CELAM celebrada en Puerto Rico, solicitó al Equipo de Reflexión adelantar estudios sobre tan importante asunto. En efecto, la Recomendación N° 4 dice: "Que el Equipo de Reflexión y el Departamento de Acción Social estudien las diferencias significativas entre los varios tipos de socialismos en el mundo y especialmente en América Latina y propicien cursos, seminarios y encuentros sobre este importante tema, a la luz de la enseñanza social de la Iglesia".

Para responder a esta apremiante solicitud, sentida en nuestras comunidades, se invitó, fuera de los miembros del Equipo especialistas en la materia, a un distinguido grupo de personas que brindaron su valioso aporte tanto en sus artículos como en el diálogo que a lo largo de una semana se llevó a cabo.

En una reflexión amplia y cuidadosa, siempre a la luz de la Enseñanza Social de la Iglesia que no puede dejar de ser pauta y estímulo para nuestros estudios, fueron abordados algunos núcleos especiales. Entre ellos, el conjunto de motivaciones que hacen nuevamente actual este debate. Se tiene, en efecto, conciencia de que nuestras sociedades deben incorporarse y ponerse definitivamente en marcha hacia las posibilidades a las que tienen derecho y de las cuales son responsables en la historia. Una de esas posibilidades —tema recurrente en diálogos y en discusiones—, ¿no es acaso la del socialismo? ¿Pero qué se entiende por socialismo? Es tan grande la variedad de socialismos en la historia e incluso la gama de tentativas en América Latina que se hacía necesario precisar este primer aspecto. En el tipo de socialismos posibles ¿qué pensar del socialismo de suyo marxista, de acuerdo con la distinción, entre

su fuente ideológica y las posibles manifestaciones diversificadas en las corrientes históricas? ¿Qué pensar de la mencionada distinción de los socialismos democráticos, de los esfuerzos de nuevos socialismos con especiales calificativos como el socialismo "de rostro humano", y de otras expresiones en uso actualmente?

Todo esto, como es natural, debía ser abordado y lo fue en una primera aproximación durante esas jornadas desde distintos ángulos: el histórico, el político, el económico, etc. Como oportunamente lo advierte el P. Renato Poblete, quien fue designado por el Equipo, Coordinador de la Reunión, se tuvo conciencia, a pesar del volumen de la presente publicación, de que hay algunos puntos que al no haber sido tratados, dejan un vacío que es menester llenar en el futuro.

Una vez recogidas las colaboraciones de los especialistas, el Equipo se dio a la tarea de abrir un diálogo sistemático, objetivo, esperanzado, sin radicalizaciones que debía culminar en un documento de trabajo. Este sería ofrecido a nuestros Episcopados como un sencillo aporte dentro de lo que especifica estatutariamente la tarea encomendada al Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral. Quienes fueron encargados de esta síntesis han entendido, y sobre todo con la reiterada recomendación de la Asamblea de Puerto Rico, que el trabajo requiere una mayor profundización y precisión. Así, hemos optado por publicar el presente material, dejando para una próxima fecha la presentación de las reflexiones que en conjunto fueron hechas.

Hubo un amplio consenso en una inquietud que vuelve a estar presente en muchas conciencias: la urgente revitalización y aplicación en América Latina de los grandes principios y orientaciones del Magisterio Social. ¿De qué otra manera podrían tenerse instrumentos para discernir las posibilidades, los interrogantes y las eventuales dificultades en la introducción de un nuevo sistema? Porque el socialismo no solamente debe tratarse en el nivel de sus valores, como tales estimulantes, sino como una visión de las realizaciones históricas y de su concreta encarnación de las estructuras políticas y económicas.

**NOTA:** Lo único que hubo que lamentar durante la Reunión efectuada en Buenos Aires, del 1 al 6 de julio de 1976, fue la precipitada y torcida interpretación que en alguna agencia

## Presentación

de noticias y quizás en otros medios, se dio a esta reunión. Se llegó a decir que el CELAM había realizado una reunión de carácter socialista. No obstante la natural apertura para el diálogo en estas materias, el lector consciente podrá formarse una idea clara de lo poco fundada que resulta esta acusación. Hay evidentemente una variedad de enfoques en las ponencias. Cada autor es responsable de lo que escribe. Pero el conjunto, así me parece, muestra con claridad un equilibrio lúcido y un deseo de avanzar hacia una nueva sociedad sin tener que renunciar a aquello que hace parte de nuestra misma contextura eclesial, de una Iglesia servidora de nuestros pueblos. Quienes amablemente nos brindaron hospedaje en la ciudad de Buenos Aires, días después de este Encuentro y no sin conexión con la especie imaginada, pasaron por momentos de peligro: se colocó una bomba en la casa de los Padres Pasionistas de Nazareth. Esperamos que con esta publicación también esa atmósfera brumosa y turbulenta pueda ser definitivamente despejada. Pero bien entendemos en el CELAM, y particularmente en la difícil misión encomendada a un Equipo de Reflexión interdisciplinaria, en el que se ha buscado respetar (digan lo que digan) un pluralismo legítimo, que hay puntos de presencia que disgustan profundamente y suscitan reacciones de los sectores polarizados, es decir, de los integrismos de derecha y de izquierda. Ciertos integrismos de izquierda no han dejado de lacerar inútilmente el cuerpo de la Iglesia. Pero quizás más tenaz, con mayor agresividad y hostilidad, aunque no alcance un rasgo especial su sistematización ideológica, es la acusación que algunos grupos que invocan una tradición "deleznable en la Iglesia", han provocado. Varios Episcopados han tenido que sufrir con dolor la andanada de denuncias de personas que creen poseer una autoridad y una rectitud doctrinal que curiosamente niegan a quienes el Señor ha encomendado la función de pastores. A estos grupos invitamos cordialmente a leer este trabajo y a abrir un diálogo de Iglesia que sea fecundo y, de verdad, enraizado en la fe y en un amor a la Iglesia que no pase por otra clase de intereses y de componendas.

† Alfonso López Trujillo  
Srío. Gral. del CELAM

## INTRODUCCION

Hace pocos años el Papa Paulo VI escribía una carta al Cardenal Roy para conmemorar el octogésimo aniversario de la Encíclica Rerum Novarum. El Santo Padre insistía allí en la necesidad de hacer un discernimiento sobre las distintas ideologías y, más especialmente, sobre los diversos tipos de socialismos.

En América Latina habían nacido en diversos países grupos de sacerdotes que pensaban que "el socialismo" era el sistema político más adecuado para salir del estado de postración en que se encontraba el continente. Laicos cristianos también habían querido concretizar su acción política postulando un "socialismo". Como este término es vago y puede inducir a graves equívocos, se pensó que sería muy útil ayudar a ese discernimiento pidiendo a diversas personas, científicos, políticos, sociólogos, teólogos, filósofos, que escribieran sobre distintos tópicos relacionados con este tema. Nos parecía importante recordar la existencia de los socialismos pre-marxistas, la diversidad de socialismos que se dieron después de Marx y los diversos problemas económicos, políticos y epistemológicos que conllevan. Por desgracia, no se pudieron cubrir todos los tópicos, ya que algunas contribuciones pedidas no llegaron. Lamentamos el vacío de temas tales como el de los problemas epistemológicos, lucha de clases, dialéctica pueblo-clase, evolución del pensamiento cristiano frente al socialismo.

Con este libro el Equipo de Reflexión del CELAM desea contribuir a este discernimiento que algunos episcopados ya han estado haciendo junto a sus comunidades.

Pensamos que este trabajo tiene gran importancia en la acción social. El no aclarar los conceptos imposibilita todo diá-

logo entre los cristianos y nos lleva a discusiones estériles. Creemos que es esencial saber de qué socialismo estamos hablando y cómo se concretiza en la historia. El CELAM agradece sinceramente a todos los autores que han hecho posible esta publicación.

Renato Poblete Barth, S. J.

Secretario Ejecutivo  
Departamento de Acción Social  
Miembro del Equipo de Reflexión  
Coordinador del Encuentro

## I HISTORIA Y TIPOLOGIA DE LOS SOCIALISMOS

---

### I DE LOS ANARCO-UTOPICOS Y MARX A LAS EXPRESIONES ACTUALES DEL SOCIALISMO MARXISTA

Fernando Moreno  
(ILADES)

Es indudable que desde la Revolución Francesa hasta hoy el socialismo ha pasado de la "incubación" en el plano de la idea, del ideal y de la organización rudimentaria y a veces clandestina, a la proliferación de sus expresiones históricas y al asentamiento durable de éstas. De Babeuf (Buonarrotti y otros) a Marx y Engels, de estos a Lenin y la Revolución de Octubre (1917), y de aquí a Brejnev, Mao, Tito, Castro, Cunhal, Berlinguer, Marchais, Allende o Guevara, con las formas o experiencias específicas que les han estado ligadas, el socialismo se ha precisado práctica y aún doctrinalmente en lo que podría llamarse (sin implicar juicio de valor) una cierta "maduración" interna, así como en el contraste con lo real concreto y sus exigencias propias. Los momentos que han caracterizado esta evolución histórica son fundamentalmente los siguientes:

- 1) Socialismo utópico
- 2) "Superación" marxiana
- 3) Sovietización del marxismo
- 4) El rechazo de la soviétización
- 5) La expansión al "Tercer Mundo"

#### 1. El Socialismo utópico y la "superación" marxiana

La "superación" marxiana (de Marx) del socialismo utópico es al mismo tiempo la superación del humanismo virtual o más

o menos explicitado de los socialismos que se gestan en la Revolución Francesa (por lo fundamental) y que pasando por la Comuna de París (1871) de alguna forma se han prolongado más tarde en Francia en el socialismo de un Jaurés, de un Blum o un Guy Mollet. En Inglaterra, complementariamente, Owen es la figura central de este socialismo que conservará algunos de sus valores en el actual laborismo inglés (Labour Party y Trade Unions).

¿Cómo podría sintetizarse lo esencial de los socialismos pre-marxistas que Marx pretenderá "superar"? La idea central en prácticamente todos ellos (aun si diversamente) es la de conseguir la igualdad, como realización de la justicia en la solidaridad y en vistas a la libertad y a la felicidad humana. Los socialismos pre-marxistas se gestan con la Revolución Francesa y asumen su ideal de "libertad, igualdad y fraternidad", tendiendo al mismo tiempo a promover una cierta realización práctica de él. Acumulan la energía moral de la protesta contra la injusticia y la represión "institucionalizadas" (se diría hoy...) de la sociedad francesa de fines del siglo XVIII; esto los llevará aún a denunciar la Revolución (francesa) misma cuando ella parezca traicionar su ideal. En este contexto, los Furiosos (Enragés) proclaman en una petición redactada durante el verano de 1793 por el sacerdote Jacques Roux que, "la libertad es una ilusión si una clase de hombres puede impunemente hambrear a otra. La igualdad —dicen— es un engaño en tanto los ricos, por medio del monopolio, ejerzan el derecho de vida o muerte sobre los ciudadanos" (M. Prélot, *Histoire des idées politiques* p. 587). Más tarde, en 1796, los herederos del jacobinismo, Grocchus Babeuf, Filippo Buonarrotti, Sylvain Maréchal y otros, en el *Manifiesto de los Iguales* exigen la abolición de la propiedad de la tierra en cuanto propiedad individual y privada ("la tierra no pertenece a nadie", dicen); "los frutos de la tierra pertenecen a todos" y declaran "no poder seguir soportando el que la gran mayoría de hombres trabaje y sufra para felicidad de la extrema minoría". Los Iguales exhortan para que "no haya otra diferencia entre los hombres que las de la edad y el sexo. Puesto que todos tienen las mismas necesidades y las mismas facultades que no haya por consiguiente para ellos sino una sola educación, un solo alimento". (Cit. En, *ibid.*, p. 588). La Comuna de París animada por babuvistas-blanquistas y proudhonianos (18 de marzo al 28 de mayo de 1871) puede considerarse como la única expresión efectiva (y efímera) de los ideales anarco-utópicos expresados por los

Iguales y que Auguste Blanqui (heredero de Babeuf; el "eterno conspirador") no habría cesado de proclamar entre tanto. Se nivelaron los salarios, se estableció la escolaridad gratuita y obligatoria, se repartieron bienes abandonados o confiscados, se abolieron las penas antes usuales contra los obreros...

"Ni ricos, ni pobres", es el ideal del igualitarismo común a Etienne Cabet, Babeuf, Blanqui o Proudhon, quien aboga por una "distribución cada vez más igual del saber, de los servicios y de los productos" como condición para aumentar la riqueza (Carnets, 6 de marzo de 1847. En Proudhon, *Oeuvres choisies* p. 60). Es también la exigencia fundamental de la justicia, que este último define como una práctica de armonización en la reciprocidad. "¿Cuál es el principio fundamental orgánico, regulador, soberano, de las sociedades? —se pregunta Pierre-Joseph Proudhon—... Este principio... es la justicia. ¿Qué es la justicia? —prosigue Proudhon—. La esencia de la Humanidad. ¿Qué ha sido desde el comienzo del mundo? Casi nada. ¿Qué debe ser? Todo" (*De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*. En, *Ibid.*, p. 53).

Pero el mismo Proudhon apela a la solidaridad (hay que "solidarizar la propiedad" dice), como antes que él lo hicieran Charles Fourier o el inglés Robert Owen para quien el régimen de Cooperación debe remplazar al de la competencia. Para Owen el socialismo es sinónimo de cooperación (G. Lichteim. *Le origine del socialisme*). La solidaridad es para los socialistas pre-marxistas un medio de realización de la justicia y la igualdad, en el doble sentido de contexto y de instrumento. Es también como una prefiguración (existencial, vital) de la sociedad futura como estructuración ella misma de la libertad en la abundancia de bienes y como realización de la felicidad humana (D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*. Tomo I).

Así los pre-marxistas (socialistas) son anárquicos en relación a los medios (instrumentos) y a la puesta en cuestión de la sociedad (del *statu quo*, del "sistema" según la terminología hoy de moda); son utópicos tanto en relación a los fines, como al ajuste de medios y fines. Babeuf es anárquico como Buonarrotti y Blanqui: "El deber de un revolucionario —dice este último— es la lucha siempre, la lucha a pesar de todo, la lucha hasta la extinción". (J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 576, Tomo II). Pero Proudhon también es anarquista. Aun cuando

crítica el anarquismo por un lado ("yo no creo en absoluto necesario, para llegar a la igualdad de poner todo patas arriba...". 2ª "Memoire", En, Proudhon, p. 45), por otro, es así como él se define: "¿Qué es entonces Ud.? —se le pregunta— ¡Yo soy anarquista!... —responde— Ud. acaba de escuchar mi profesión de fe seria y maduramente reflexionada..." (Qu'est-ce que la propriété?, En, *Ibid.*, p. 162. También, D. H. Cole. Tomo I).

Sin embargo, si en el socialismo pre-marxista, aproximadamente todo anarquista es utópico, no topo utópico, a la inversa, es anarquista. Cabet y Fourier como Claude-Henri de Saint-Simon y Owen son fundamentalmente socialistas utópicos. Saint-Simon que es un socialista *sui generis*, expresa su utopismo tanto en una fe exagerada en la ciencia y en la racionalización como en la visión de una sociedad industrializada de "productores" administrada por financistas (*Systeme industriel*); el paso a una tal sociedad se traduciría en acrecentamiento de la riqueza y abundancia de bienes. Pero la ambigüedad del socialismo saint-simoniano va a permitir expresiones diversas en los discípulos de Saint-Simon, desde las posiciones más extremas de Bazard a las culturalmente más exóticas de Enfantin, Leroux y aún del mismo Bazard (G. Lichteim, M. Prefot, D. H. Cole, Tomo I).

Fourier, excéntrico hasta la exageración, hace, por su parte, del Falansterio, organización agraria asociativa de vida comunitaria, el eje de su utopía. Complementariamente, su crítica de la civilización en cuanto fuente de males sociales y su creencia en la compatibilidad profunda entre necesidades y aspiraciones a través de la eliminación de la represión social y sexual (Fourier ve en la liberación de la mujer un indicador de progreso histórico), hacen de Charles Fourier un antecesor de los modernos liberacionistas-contestatarios (G. Lichteim; J. Touchard, Tomo II). Etienne Cabet, por otro lado, hace de Icaria (*Viaje a Icaria*) un modelo ideal de sociedad según la exigencia tomada del comunismo: "a cada uno según sus necesidades" (G. Lichteim). En cuanto a Owen este propone una utopía centrada en la creación de "aldeas de cooperación", que constituirían "verdaderos y propios modelos del nuevo orden social e instrumentos para luchar contra la desocupación, la que permaneció siempre central a su visión del futuro". (G. Lichteim, p. 203).

Una vez más, sin embargo, es Proudhon quien mejor estructura en su concepción utópica de la vida y de la sociedad,

la igualdad, la justicia y la solidaridad con la libertad y la abundancia de bienes. Esto se expresa en su concepción particular de la libertad cívica frente al Estado y del hombre mismo frente a la propiedad ("la propiedad es un robo"), así como en la proposición de un sistema de cooperación mutualista federativo que vendría a constituir de algún modo una panacea de todos los males sociales (J. Bancal). Aun reconociendo la necesidad histórica de un gobierno de los hombres para Proudhon el Estado debe ser suprimido para "reconstruir el edificio social sobre la idea humana del Contrato..." (J. Proudhon, pp. 163, 164). Este es el origen de la federación que para Proudhon constituye "lo único que puede satisfacer las necesidades de la clase laboriosa... reemplazar el principio de monopolio por el de la neutralidad... resolver el problema del acuerdo entre capital y trabajo... de la propiedad". (*Du principe fédératif*. En, *Ibid.*, p. 115). "Hemos visto —sigue diciendo Pierre Joseph Proudhon— por una serie de transacciones neutralistas, aparecer una después de otra las grandes instituciones mutualistas que forman este amplio organismo humanitario... Así mismo, el aparato gubernamental resulta de un contrato real, donde la soberanía de los contratantes en vez de absorberse en una majestad central, mística, sirve de garantía a la libertad de los Estados, de las comunas y de los individuos". (*De la capacité politique des classes ouvrières*. En, *Ibid.*, p. 115).

Vemos por lo que precede hasta qué punto los valores centrales del socialismo anarco-utópico se expresan en exigencias más particularizadas y de algún modo más concretas, de cooperación y asocianismo (Proudhon, Fourier, Blanc, Owen...) y de industrialización y progreso económico (desarrollo se diría hoy) (Saint-Simon, Blanc, Proudhon...). Al mismo tiempo, estas exigencias suponen, se prolongan o simplemente se complementan con otras exigencias de naturaleza fundamentalmente económica, y que se refieren a la autogestión empresarial, a la planificación de la economía y al sistema y al estatuto de la propiedad. En el plano político y de manera fundamentalmente más tangencial, las exigencias económicas se expresan sobre todo en relación a la concepción del Estado y a lo que en lenguaje sociológico moderno se podría designar como la administración política del cambio social.

Marx, quien trata de "superar" el socialismo anarco-utópico, pero que permanece tributario de él a pesar de todo, va a ope-

nerse a sus planteamientos fundamentales (éticos y humanistas, aún si a su manera) a nombre de la ciencia y en el marco de su crítica más general del capitalismo y de las "ideologías burguesas" que le estarían esencialmente ligadas. Con mayor precisión, Marx, a través de la crítica a menudo despiadada de los hombres y de las ideas, va a atacar a los socialismos simplemente no marxistas (en los que hay que considerar a los alemanes, Lassalle, Grün o Hess a más de los referidos) bajo las tres "dimensiones" principales ya analizadas de utopía, anarquía y reformismos.

La crítica de Marx es acerba y radical y a menudo viene a ocultar lo que Marx debe a las ideas y autores criticados (dialéctica a Hegel; crítica de la religión a Feuerbach; lucha de clases a los economistas "burgueses"; dictadura del proletariado a Babeuf y Blanqui; teoría del valor a Ricardo; teoría de la concentración del capital a Pecqueur; crítica del capitalismo y otras a Proudhon...); el sistema doctrinal de Karl Marx (autor ávido de originalidad) es, como ha dicho un autor no sospechoso de anti-marxismo, una amalgama de "la filosofía dialéctica de la historia (Hegel), la economía política inglesa (Adam Smith, Ricardo) y el socialismo francés (Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Blanqui, Louis Blanc)". (R. G. Schwarzenberg, *Sociologie politique*, p. 6). "En realidad Marx está celoso", dirá Proudhon en la *Filosofía de la Miseria* (En, Proudhon, p. 35), luego de haberlo invitado a no dogmatizar ni a excomulgar a fuerza de anatemas, a dejar de lado la intolerancia y cesar de hablar en términos de exterminador (*Carta de Proudhon a Marx* del 17 de mayo de 1846. En Proudhon, pp. 89 y 90); los celos de Marx provendrían del hecho de que Proudhon "en todo ha (he) pensado como él y lo ha dicho antes que él". (Proudhon, p. 35).

Para Marx la crítica *ad hominem* es fundamental, es su arma destructora preferida; tanto más, cuanto para él es cuando la "teoría argumenta *ad hominem* cuando ella se hace radical. Ser radical —dice Marx— es tomar las cosas en su raíz. Ahora bien, la raíz para el hombre es el hombre mismo" (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* - Introduction, p. 205); "la crítica... es una crítica en el combate, y en el combate —sigue diciendo Marx— no se trata de saber si el adversario es noble, si es vuestro semejante si es interesante, se trata de alcanzarlo" (Ibid., p. 200). Se trata así no de refutar al enemigo sino de liquidarlo. (Marx Cit. en H. Schmitz, *Progress social*

et *changement révolutionnaire*, p. 434). Marx —como sus sucesores, discípulos teóricos y políticos— fue particularmente fiel a este principio.

Marx acusa a los "utópicos" de sacar "todo de ellos mismos como la araña de su tela" (Marx cit. en M. Prélot, p. 618) desconociendo el carácter ineluctable de las leyes de la historia.

"La acción histórica —se dice en el *Manifiesto Comunista*— se somete a su personal acción inventiva; las condiciones históricamente engendradas de emancipación, a condiciones engendradas por la fantasía, y la organización progresiva y espontánea del proletariado a una organización de la sociedad especialmente ideada por estos inventores" (*Manifiesto of the Communist Party*, p. 97).

De esta forma, estos "utópicos" y sus discípulos estarían cayendo gradualmente "en la categoría de los socialistas conservadores reaccionarios" que tratan "de manera consecuente de retardar la lucha de clases y de reconciliar los antagonismos de clase" (Ibid. pp. 99 y 100).

Después de alabar en Proudhon su crítica de la propiedad como fuente de igualdad y de injusticia, su crítica de la economía burguesa y su ataque a la Iglesia y a la religión (A. Cornu, pp. 538-543; M. Rubel, Tomo I, p. 79) Marx lo etiqueta de "utopista pequeño-burgués" defensor de las clases medias y en relación con esto, de la misma propiedad privada desde cuya perspectiva Proudhon habría elaborado su doctrina según Marx (A. Cornu, p. 543; Marx, *Carta a P. V. Annikov*. Marx Engels, Tomo II, pp. 445-456).

El ataque de Marx al "reformismo" encuentra, sin embargo, en el alemán Ferdinand Lassalle, un blanco privilegiado. En la crítica que hace aquel del programa del Partido Socialista Obrero Alemán (primer partido obrero, creado por Lassalle en 1863, el año anterior a la creación de la Primera Internacional Obrera), más conocido como "Programa de Gotha", se denuncian "los dogmas de Lassalle", "la secta de Lassalle", su ignorancia de la teoría "científica" del valor, del trabajo y del salario, así como (y tal vez sobre todo) su nacionalismo "más estrecho" y, en relación a esto, el apoyo que Lassalle parecía dar al gobierno prusiano del Canciller Bismarck (Marx, *Crítica del Programa de*

Gotha, pp. 29, 30, 31 36 y siguientes, respectivamente). Así como para Louis Blanc antes, para Lassalle el Estado debía "por su propio interés, reformar la sociedad, imponiéndole los principios morales y políticos enunciados por los teóricos" (G. Lichteim, p. 280). Siendo para Marx, el Estado necesariamente un instrumento al servicio de la clase dominante (y en este caso de la burguesía alemana), la política de Lassalle no puede parecerle a aquel sino como una aberración histórica. Siendo para él el capitalismo un sistema ineluctablemente condenado por sus propias contradicciones y valorado sólo en cuanto etapa al socialismo, todo retoque que se le hiciese no podía sino llevar a retrasar la agudización de las contradicciones económico-sociales.

Finalmente, la crítica del anarquismo se expresa en Marx también a nombre de la ciencia y de la racionalidad. Aún si para éste, la revolución comunista es la ruptura más radical con el sistema anterior (*Manifiesto*) y si pontifica que la "clase obrera es revolucionaria o no es nada" (*Carta de Marx a J. B. Schweitzer*, 13 de febrero de 1865. En, M. Rubel, Tomo II, p. 73) lo fundamental para Karl Marx es que los hombres no hacen su propia historia "arbitrariamente en las condiciones por ellos escogidas, sino en las condiciones directamente dadas y heredadas del pasado". (*Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, p. 13). Marx critica a los anarco-conspiradores o "alquimistas de la revolución" que se dedican, no a organizar y educar al proletariado (o no sólo a ello) sino "a anticipar el proceso de desarrollo revolucionario llevando artificialmente a la crisis, a improvisar una revolución sin que las condiciones para ella estén dadas, y para quienes la única condición de la revolución es la suficiente organización de su complot. (Marx, Ref. en M. Rubel, Tomo II, p. 67).

La garantía de una verdadera revolución y de la justa determinación de las medidas inmediatas de mayor urgencia, a tomar en relación con ella están para Marx en la "comprensión científica de la descomposición —inevitable y cada vez más visible— del orden social dominante" y en "el odio creciente de las masas contra los viejos fantasmas en el poder, al mismo tiempo que (en) el desarrollo positivo y gigantesco de los medios de producción..." (Ibid.).

Así, el anarquismo aparece a Marx (y Engels) como "un puro voluntarismo no científico" (J. Touchard, Tomo II, p. 628). La "superación" marxiana del socialismo utópico, anárquico o

"reformista", se hace de esta forma a nombre de la ciencia y de la razón y en aras de un "socialismo científico" única instancia —teórico-práctica— capaz de interpretar lo real y orientar su "construcción".

Pero la crítica marxiana de los "pre-socialismos", al mismo tiempo que explicita y supone las grandes líneas del socialismo, no logra ni con mucho liberarse de aquello mismo que critica. Muy resumidamente, se puede decir que Marx es utópico contra los utópicos, siendo "reformista" frente a los anarquistas. Criticando la *Comuna de París*, en carta a F. Domela Nieuwenhuis, Marx dirá que un "mínimo de buen sentido hubiese permitido obtener un compromiso con Versalles, ventajoso para las masas populares, lo que era entonces lo único realizable", según Marx (En, M. Rubel, pp. 136 y 137).

Para Marx no hay fines ni ideales, hay tareas que estarían ellas mismas prescritas por la historia (digamos más exactamente por quien lee la historia y es capaz de imponer doctrinal o políticamente su lectura de ella); el "vaivén" dialéctico de lo real determina al mismo tiempo el comportamiento justo, el que no puede ser sino revolucionario por definición. La "utopía" aquí es sólo aparentemente engullida; lo es en cuanto función explícita de ideal deseable; no lo es, sin embargo, en cuanto permanece contradictoriamente sobre-agregada a la concepción dialéctica de lo real (hay contradicción y no reducción en este caso) bajo el enunciado de la sociedad comunista, y en cuanto esta instancia opera de hecho como criterio ético de justificación y principio mítico movilizador. En su contenido la utopía de Marx es la más radical y totalitaria de todas las utopías, puesto que no sólo es irrealizable en el tiempo y espacio humanos (u-topos) sino que es al mismo tiempo una inmanentización totalizante de todo lo real: la reducción radical de toda trascendencia y en este sentido "la última herejía cristiana" (A. Toynbee; J. Maritain, *Philosophie Morale*, p. 303).

La "superación" marxiana de los "pre-socialismos" es en consecuencia —y lo es explícitamente además— una negación de la moral, a nombre de la "ciencia" y de una "ética" inmanentista revolucionaria. Aun cuando se trata aquí de la negación de la moral en cuanto tal, la crítica marxiana de los "pre-socialismos" manifiesta claramente el alcance de tal negación. Sin embargo, esta misma crítica es una exigencia de la concepción

más fundamental en Marx, del hombre, de la sociedad y de la historia (F. Moreno, *Marx y Maritain*). Para Marx, como lo dice muy bien Henri Chambre, el "elemento esencial en la revolución de la historia y del mundo es la actividad concreta del hombre, el trabajo, la actividad económica y social del hombre. Esto condiciona todo lo demás". (p. 306). El hombre de Marx es fundamentalmente *homo faber* y *homo economicus* (ser de necesidades. Marx, *Manuscritos*, 1844); es también para sí mismo su propia medida (Marx, *Contribución a la critique de la philosophie du droit de Hegel*); es hombre ateo en cuanto hombre verdadero. De ahí que la "moral, el derecho y la religión aparecen entonces como el reflejo en la conciencia humana del estado económico imperante" (H. Chambre, p. 307; J. Maritain, *Philosophie Morale*). La crítica de la moral está en Marx esencialmente ligada a la crítica de la religión ("alienación suprema"; "opio del pueblo") y aquella se ve otorgar el mismo rechazo radical e irrenunciable que es el que Marx le acuerda a esta última siguiendo a Feuerbach (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*; Marx, *Contribución a la critique de la philosophie du droit de Hegel*; *Manuscritos parisinos*; *La ideología alemana*).

De esta forma la "superación" marxiana del socialismo pretende sin más ser una tarea radical y por supuesto definitiva. Es la negación de toda verdad eterna (H. Chambre), la historicización economicista de todo absoluto, el rechazo de cualquier ideal.

¿Qué propone Marx? ¿Cuáles son las bases de su socialismo? Como los socialistas utópicos, anarquistas o reformistas, aunque "científicamente", es decir, plegándose a la racionalidad inherente a lo real y a la historia en particular (esa es, al menos, la pretensión. H. Chambre, p. 168) Marx (y Engels) va a reducir lo político a lo económico en el plano teórico de la explicación (explicando lo "superior por lo inferior" habría dicho Aristóteles. Cf. *Methaphysics*) y en el marco del materialismo dialéctico para hipertrofiar lo político en el plano de la formación (nivel de la conciencia) y de la organización proletaria así como de la estrategia misma de conquista del poder.

El punto de partida de Marx es la crítica del capitalismo incluidos en él tanto las estructuras socio-económicas como la institucionalidad político-cultural y las "ideologías". La crítica del capitalismo lleva a Marx a anunciar la agudización ineluctable de las contradicciones entre las fuerzas de producción y las

relaciones sociales de producción (contradicción fundamental), entre el sistema de producción y las formas histórico-políticas, entre la clase de los capitalistas, propietarios de los medios de producción y la clase de los proletarios, propietarios de su solo trabajo (fuerza-trabajo) (contradicción derivada), explotados y apropiados por aquellos en el proceso de producción.

La "lucha de clases" cuya expresión privilegiada es en la sociedad capitalista la lucha entre proletariado y burguesía conduce a través de la revolución, "acto único del proletariado", a la "dictadura del proletariado"; "la lucha de clases conduce, necesariamente a la dictadura del proletariado", dice Marx señalando a J. Weydemeyer lo que consideraba como uno de los tres aportes a que él habría hecho en relación al análisis de las clases sociales (*Carta del 5 de marzo de 1852*. En, Marx y Engels, *Obras Escogidas*, p. 456). Pero la "dictadura del proletariado" supone como condición de posibilidad más allá de la situación compartida en el sistema de producción y de la conciencia opositorial de clase, la organización política del proletariado (*Carta de Marx a Bolte*, 29 de noviembre de 1871. En, Marx y Engels, *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, pp. 116-119). Al mismo tiempo, la "dictadura del proletariado", periodo necesario para llevar a cabo las transformaciones socialistas evitando la reacción de los sostenedores del sistema capitalista en vías de destrucción, llevaría gradualmente al deterioro y desaparición del Estado. Este deterioro del Estado anuncia al mismo tiempo el fin del "camino": la sociedad comunista; sociedad en que el conflicto habría sido superado porque su fuente, la propiedad privada (pecado original del capitalismo para Marx) habría sido ella misma superada. La sociedad comunista, verdadera "tierra prometida" y fin de la historia en la historia, supone la realización plena del hombre como hombre total. La desalienación de este lo llevaría a transformar sus necesidades universalizándolas en la necesidad del otro hombre (*La Sagrada Familia*); el hombre "nuevo" de la sociedad comunista es un hombre radicalmente reconciliado, con la naturaleza, consigo mismo y con los otros hombres.

Por esta breve síntesis de los enunciados fundamentales del socialismo marxiano, puede apreciarse hasta dónde este socialismo establece su progresiva supremacía histórico-político-cultural en una doble y contradictoria "oferta": una de "racionalidad científica", otra de utopía (H. Chambre, p. 153). De sí ambas apelan a la razón y a la verdad que se revelan en la praxis socio-

histórica, no al sentimiento, ni siquiera a la conciencia moral, lo que no significa sin embargo que el "llamado" del socialismo marxista de hecho, históricamente, no haya accionado a menudo más el corazón que la inteligencia, los instintos y las pasiones más que la razón razonante. El anclaje político por años progresivo y débil de la doctrina marxiana no llegará a encontrar una sólida inserción histórica sino accionando el cálculo frío y la emotividad, la razón y la conciencia moral, la planificación y el instinto.

Como lo dice muy bien Maurice Clavel, "el archipiélago Gulag estaba inscrito en el marxismo desde el comienzo, por su dogma eminentemente metafísico de la inocencia y la felicidad natural del hombre, 'hombre genérico naturalmente social', de acuerdo con la tierra, alienado por la propiedad, devuelto a su esencia por la abolición o la apropiación colectiva de aquella. Porque entonces, al advenimiento del socialismo —dice Clavel— los menores defectos, pecadillos o divergencias de orientación se convierten en monstruosidades metafísicas Incomprensibles que exigen una Santa Inquisición Universal" (p. 109 y A. Soljenitsyn). Dicho en otra forma, la "superación" materialista que lleva a cabo Marx del socialismo no-marxista implica ya como exigencia la negatividad de la evolución histórica de aquel. Así la mutilación radical del hombre que se opera en la concepción marxiana unida a la afirmación determinista y mítica del progreso histórico social, y a la visión utópica de la sociedad comunista y de la desaparición del Estado (al menos como "administrador de los hombres"), van desde luego a condicionar expresiones concretas, y, en cierta medida, doctrinales-ideológicas, diversas al interior mismo del "modelo" soviético (como de los otros "modelos" socialistas marxistas) y de su dinámica histórica. Lo que une a todas estas expresiones y lo que define a nivel más fundamental (más allá de las superficiales variantes, históricamente incapables...) su radical homogeneidad es su común fuente de inspiración: Carlos Marx, y desde ahí el concebir al hombre, al hombre colectivo como materia prima modelable según las exigencias históricas de la construcción del socialismo. El grado y las formas en que aquella materia prima tironeada entre la "infraestructura" económica y la "superestructura" política de la sociedad soviética escapa (y seguirá escapando), a los moldes político-económicos que tienden a contenerla bajo cobertura de "liberación", ha determinado (y seguirá determinando) diversas expresiones socio-político-económicas, ellas mismas sobre de-

terminadas y relativizadas por las exigencias básicas (determinantes cuando menos en último término...) de la ideología marxiana o marxista. La revolución bolchevique de octubre de 1917 apunta a instaurar en la Rusia zarista y semi-feudal (mediata o inmediatamente), el socialismo "científico" teorizado por Marx y Engels. Es este el "hecho originario" y que va a condicionar toda la evolución histórica del socialismo soviético más allá de las estructuras de producción supuestamente determinantes. Como lo ha mostrado con insistencia Raymond Aron (*Democratie et Totalitarisme*, pp. 303 y siguientes, por ejemplo), la experiencia soviética en Rusia no ha cesado de constituir un desmentido histórico de la doctrina marxista (Marx y Engels) y en ese plano, aún si negativamente, ha probado la falacia de una doctrina pretendidamente científica. Esto no significa, sin embargo, que haya propiamente contradicción (en el sentido propio y lógico del término) entre uno y otro plano (entre el plano teórico y el plano concreto que apunte a "reproducirlo") ni tampoco entre la matriz doctrinal marxiana y su prolongación soviética (más o menos ideológica). El problema que se plantea aquí es que la "brecha" entre teoría y práctica, reconocida o desconocida apunta a ser colmada por el voluntarismo ideológico y la institucionalidad política (ambos propiamente marxista) de los agentes de poder. La tensión entre teoría y realidad o más bien entre mito y realidad es en este caso la medida de la represión totalitaria.

De ahí que el problema de la relación y de la continuidad de Marx a Lenin, Stalin, Khrouchtchev o Brejnev, más que un problema de ortodoxia es un problema de lógica histórica y de fidelidad. El "descuelgue" y la "brecha" entre praxis marxista y doctrina marxiana es tan natural como en otra forma lo es la represión totalitaria de un sistema político que no ha dejado de ser terriblemente fiel a su inspirador. La heterodoxia es aquí exigida por la misma fidelidad, es un instrumento suyo, lejos de constituir una especie de traición al supuesto "humanismo" de Marx como lo pretenden un Gustav Wetter, un Wolfgang Leonhard (*L'ideologie soviétique contemporaine*) o, más consecuentemente, un Hebert Marcuse (*Soviet Marxism*). Hay una continuidad teórico-práctica profunda entre la doctrina marxiana (y marxista), la ideología marxista soviética y la "praxis" histórica socialista que aquellas han "animado". Así Lenin, cuando insta hacia 1900 a no var en la teoría de Marx "algo completo e inviolable" y a proponer una "elaboración independiente" de aquella de acuerdo

a la realidad rusa (our Programme, p. 34), va a estar ya actuando como complemento político de Marx, al mismo tiempo que le estará siendo tremendamente fiel. Lo será tanto al "organizar" la revolución cuanto al "ajustar" la doctrina a las exigencias de la situación y de la acción. Lenin es demasiado fiel a Marx como para no plegarse de alguna forma a las exigencias de la historia y, en los límites de lo esencial, adecuar la teoría a la praxis revolucionaria. Lenin es el "artesano" de la "dictadura del proletariado" ahí donde la teoría marxiana no lo había previsto (ni podía preverlo...). Lenin prolonga a Marx al criticar y atacar políticamente al "reformismo" por un lado y al anarquismo "enfermedad infantil del comunismo", por otra. La teoría del imperialismo "última etapa del capitalismo" en que Lenin sigue por lo esencial a Hobson e Hilferding está por lo menos in nuce en la crítica marxiana del capitalismo que parte reconociendo el carácter necesariamente expansivo de una burguesía que "debe anidar en todas partes, ubicarse en todas partes y establecer nexos por dondequiera que sea" (**Manifiesto**, p. 48 **Capital**, Vol. I, pp. 761-774).

La teoría del partido con la forzosa acentuación en el "momento" político y el rol de la conciencia revolucionaria (**Two Tactics of Social-Democracy in the Democratic Revolution; Party Organization and Party Literature...**) no hace sino complementar operatoriamente la ilusión marxiana de la dictadura del proletariado, apoyándose en la exigencia marxiana de organización y de eficacia proletaria (**Manifiesto y Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte**, p. 91. Cit. En, H. Chambre, pp. 142 y 152), así como en las exigencias revolucionarias simplemente políticas del socialismo de "administración" de la Revolución y de la "cosa pública".

La teoría del partido no es sino la respuesta lógica a la exigencia política contenida en la asignación por Marx al proletariado de la misión histórica salvífico-revolucionaria. En el mismo sentido la "moral" leninista no hace sino sacar las consecuencias del relativismo e inmanentismo radicales de los planteamientos fundamentales de Marx (o si se quiere más exactamente de la pura y simple negación marxiana de la moral) en relación a las exigencias de la eficacia revolucionaria. El mesianismo proletario de Marx no puede llevar sino a una "ética" revolucionaria y maniquea de clase: "Nuestra ética está en todo y por todo sujeta a los intereses de la lucha de clases del pro-

letariado. Ella proviene de ahí" dice Lenin (**discursos en el Tercer Congreso Nacional de la Federación de las Juventudes Comunistas de Rusia**. 2 de octubre de 1920. En, H. Chambre, p. 311 y W. Leonhard, pp. 50-52). Así, si Lenin "corrige" aquí a Marx no es sino asumiendo las exigencias prácticas de la eficacia revolucionaria en la toma de poder por el proletariado. Lenin "corrige" a Marx a partir de Marx; ahí donde este es sobre todo doctrinario, aquel es más bien práctico sin dejar de ser también doctrinario. Lenin, situando el momento de la toma de conciencia en el plano político, "plantea el problema de la revolución en su verdadero terreno y hace avanzar así el pensamiento explícito (si no implícito) de Marx" (H. Chambre, p. 217).

Stalin (H. Arendt), por su parte, quien sucede a Lenin en 1924 no hará en lo esencial sino prolongar a Lenin, siendo a su vez terriblemente fiel a Marx. "Stalin aceleró el programa de 'civilización' —comenta Marcuse— del que Lenin había hecho un prerrequisito para la preservación del sistema soviético" (p. 66). A las exigencias de la revolución siguen las de la consolidación del régimen; el terror revolucionario sucede al terror "institucionalizado". Ya hacia mediados de la década de los años treinta la institucionalización estaliniana va a expresarse sólidamente en un "sistema burocrático y estatal fundado en una economía autoritaria, centralista, nacionalizada y caracterizada por la existencia de una nueva clase dirigente" (W. Leonhard, p. 302). Al mismo tiempo, la justificación enunciada por Lenin en 1922, del terror en la lucha contra los llamados contrarrevolucionarios" (H. Chambre, pp. 222, 223) se prolonga y "perfecciona" en una de las manifestaciones históricas más acabadas de la terrorización y el exterminio humano (¿20 ó 60 millones de eliminados? A. Soljenitsyn, A. Kriegel, T. Maulnier, A. Besançon, R. Aron, **Démocratie et totalitarisme**; D. Lane, W. Leonhard). Pero aquí (por ejemplo) Stalin encaja directamente en Carlos Marx. En efecto, ¿quién ha sido más fiel a Marx en llevar la crítica hasta la raíz del hombre, es decir hasta "el hombre mismo" según Marx?; ¿quién mejor que Stalin ha hecho como lo incitaba Marx, de la crítica una praxis no de refutación sino de liquidación del enemigo?

Pero Stalin no pretende menos emular (y superar desde luego) a Lenin en el plano teórico. Contra León Trotsky (**La révolution permanente**), Stalin va a defender la tesis del "socialismo en un solo país" (**L'Etat et le socialisme**. En, Stalin,

Le Communisme et la Russie, pp. 196-205; H. Marcuse, pp. 80-85) así como el carácter acabado y no permanente de la revolución rusa (*Le modèle d'octobre*. En, Stalin, *Le Communisme et la Russie*, pp. 153-155). Dos instancias fundamentales de legitimación política así como dos medios adicionales de carácter doctrinal (o ideológico) de totalitarización del sistema político. En especial, la tesis del "socialismo en un solo país" le permitirá a Stalin rechazar cualquiera otra eventual vía hacia el socialismo que no sea la soviética (W. Leonhard, pp. 128, 129). Sea lo que fuere, en esto como en lo otro, el estalinismo lejos de ser un "accidente" o un punto "negro" en la soviétización del marxismo, y siendo sin duda también una expresión particular de paroxismo animada por la "personalidad" propia de su todopoderoso "orientador" (R. Aron, *Democratie et totalitarisme*, p. 300), es sobre todo una conclusión terriblemente lógica de las "premisas" que Carlos Marx y Vladimir Ilich hablan anunciado ya antes de Stalin en cuanto "actor histórico" y agente responsable de crímenes innumerables o más ampliamente de la terrorización de todo un pueblo, lo que es evidente, sino en que tanto el sistema teórico y doctrinal de Marx primero cuanto el sistema político inaugurado por Lenin después, llevaban (y llevan) a promover más que a tolerar y justificar, el recurso a cualquier medio para lograr los fines políticamente enunciados desde al menos 1848 (fecha de publicación del *Manifiesto Comunista*). Cuanto más si aquellos medios han sido ya utilizados en una u otra forma (Lenin y Marx) o han sido por lo menos doctrinalmente propuestos (Marx y Lenin).

Después de Stalin, la política de Khrouchtchev, en un juego pendular, representa el otro extremo histórico, o extremo de permisividad positiva en la soviétización del marxismo (A. Besancon, p. 33) (ahí donde Stalin y su política representan un extremo de permisividad negativa o si quiere de máxima intolerancia). Nikita Khrouchtchev va a denunciar en Stalin fundamentalmente dos "errores": el "culto de la personalidad" y la práctica del terror. Según Khrouchtchev —en una explicación no-marxista o heterodoxa de la cuestión como lo ha mostrado bien Aron (*Democratie et Totalitarisme*, pp. 286, 297, 310)— el primero de estos "errores" —cuya denuncia llevará a despojar a Stalin de "su título insigne de 'clásico infalible del marxismo-leninismo'" (W. Leonhard, p. 303)— estaría estrechamente ligada a la génesis de la segunda entre 1934 y 1938 (Ibid. p. 296). Más concretamente, Khrouchtchev acusa a Stalin de dar origen

a la noción, en realidad originariamente marxiana, de "enemigo del pueblo" (En, A. Rossi, *Autopsie du Stalinisme*, p. 70. Cit. En, R. Aron, *Democratie et Totalitarisme*, p. 281).

Sin embargo, la crítica de Khrouchtchev con todo lo que ella tiene de pertinente, no toca sino a las consecuencias doctrinales y políticas del marxismo, no a su raíz. Complementariamente, las modificaciones efectivas operadas en la Unión Soviética durante su período (amnistía, cesamiento de las purgas, disminución de la represión policial. . . R. Aron, Ibid, pp. 324 y 325) —y que si frente al stalinismo son importantes, en sí mismas son banales—, no han sido sino modificaciones efectuadas "en el régimen" y no "del régimen mismo" (Ibid. p. 328). La fidelidad a Marx (y a Lenin) se expresa en el caso de Khrouchtchev con otro estilo y con medios diferentes, sin llegar a constituirse en negación como aparece al considerar las dos otras dimensiones de la política de Khrouchtchev en las cuales por lo demás este prolonga al propio Stalin (H. Marcuse, pp. 134, 135, 140): la de la "coexistencia pacífica" y la de la diversificación de las vías de acceso al socialismo. "El principio de la coexistencia pacífica —dice Khrouchtchev— significa renunciar a entrometerse en los asuntos interiores de otros países con el fin de modificar su régimen político o su modo de vida o por cualquier otro motivo". (Artículo de N. Khrouchtchev en *Foreign Affairs*, 1959. En, W. Leonhard, p. 232). Khrouchtchev, ajusta aquí la exigencia doctrinal a los intereses nacionales de la Unión Soviética, como se le criticará luego (F. Fejtö, *Chine/URSS*) y sin, a pesar de todo, hacer de lo esencial de la doctrina (y credo político) una simple ideología de justificación y encubrimiento. Podría decirse que si en algún momento lo propiamente ideológico (en relación a la teoría de la revolución, a la "lucha de clases", a la desaparición del Estado o aun al paso del socialismo al comunismo por ejemplo) pasa a tener una función instrumental con referencia a los intereses nacionales que determinarían los límites de las "disposiciones ideológicas de los dirigentes soviéticos" (es la tesis de Fejtö referida a las relaciones entre la URSS y China. Ibid. pp. 68 y 69, por ejemplo), la doctrina en sus planteamientos esenciales (materialismo dialéctico) conserva en último término una función clave de sobre-determinación y control que por lo menos hasta el presente no ha dejado de operar concretamente. La mejor ilustración de esta aserción está en la decisión del propio Nikita Khrouchtchev de no renunciar a la lucha ideológica contra el capitalismo ni mucho

menos a las ideas marxistas o "a la lucha por la victoria del comunismo" (*Pravda*, 30 de diciembre de 1955. En, W. Leonhard, p. 235).

En cuanto a la ampliación de las vías de acceso al socialismo para Khrouchtchev se trata de "sacar partido" de las estructuras "burguesas" tales como el Parlamento "organismo tan rico en tradiciones" (W. Leonhard, p. 132) para controlar el poder y operar la transformación socialista de la sociedad.

Aun cuando los límites de la "apertura" Khrouchtcheviana son doctrinal o históricamente patentes (y la represión sangrienta de la revolución húngara por las tropas soviéticas así como la intervención en Polonia en 1956... lo ilustran), la caída de Khrouchtchev en 1964 y el ascenso de Leonid Brejnev al poder en la Unión Soviética traen consigo un centramiento de algún modo neo-staliniano del (Prélot, pp. 639 y 640) péndulo histórico que había ido de Stalin a Khrouchtchev. Más precisamente, el régimen actual parece tentar un equilibrio (precario) entre una política de tipo NEP (Nueva economía política) y el "comunismo de guerra", para decirlo con Alain Besançon (p. 55). Dicho en otra forma, la "era de los organizadores" (Prélot, p. 638) une la preocupación por "la productividad y el nivel de vida" (ibid. p. 639), al control ideológico y terrorizador del que dan testimonio hoy un Soljenitsyn o un Sakharov.

De esta forma la evolución histórica del marxismo soviético se asemeja a las variaciones tonales de una misma melodía; los "bajos" de Khrouchtchev "corrigen" complementando (en relación al todo, a la melodía como estructura) los "altos" de Stalin.

El "abanico" de las posiciones y avatares marxistas en la Unión Soviética no va por consiguiente, del totalitarismo a la democracia, sino simplemente al interior del totalitarismo, del totalitarismo pragmático (de la NEP) al totalitarismo dogmático ("comunismo de guerra") (A. Besançon). Si Marx hubiese vivido habría sin duda **ajustado** alguna explicación materialista-dialéctica de la Revolución rusa de 1917, y al mismo tiempo se habría ciertamente reconocido en su "creatura" histórica que es la Unión Soviética, "modelo, que aun cuando pretende mostrar la vía de la salvación a toda la humanidad, medio siglo después de la revolución, compra en el extranjero decenas de millones de toneladas de cereales y prohíbe a los simples ciudadanos dejar

la patria del socialismo. En la **tierra de nadie** (no man's land) entre los dos mundos —dice Aron— en las fronteras de la República Democrática Alemana, perros patrullan en presencia, al acecho de los traidores que pudieran elegir la libertad" (*Preface*, p. 10).

### El rechazo de la soviétización

Los planes en que se expresa el rechazo a la soviétización marxista son diversos; la intensidad de éste también lo es. Ambos van desde el rechazo político y marxista de Tito (1948) o de Mao Tse-tung después (1960), o desde el rechazo marxista del marxismo a la soviética o del comunismo de un Roger Garaudy (*L'alternative, Parole d'Homme*), hasta el rechazo terriblemente práctico de la revolución húngara de 1956, pasando por el tardío y estratégico rechazo, semi-doctrinal, de un Georges Marchais o el más respetable (por su antigüedad y persistencia) aunque no menos sospechoso, del Partido Comunista Italiano, o aun los de la Primavera de Praga y los levantamientos alemán oriental (1953) y polonés (1956) y el más reciente de Mario Soares contra Alvaro Cunhal en Portugal. La naturaleza de estos diversos rechazos, el "signo" (los valores y principios) bajo el cual han sido hechos, son distintos, heterogéneos, a veces simplemente opuestos. El humanismo vital contenido en la revolución húngara o en los levantamientos alemán y polonés, o aún en la exigencia Dubček no es ciertamente el mismo que ha animado la experiencia china ni siquiera la yugoslava o en otro plano el rechazo de un Garaudy. El principio de discernimiento aquí es simplemente el que no basta ser antisoviético ni siquiera anti-comunista para obtener la "carta" cristiana del humanismo. Más aún, el criterio fundamental de determinación sigue siendo aquí como allá, la referencia y fidelidad teórico-prácticas o teóricas y prácticas a Carlos Marx y al marxismo.

### La Yugoslavia de Tito

En el fondo Tito no hace sino prolongar a Lenin al querer afirmar la instauración del socialismo en Yugoslavia en términos de adecuación de la doctrina marxista a las condiciones nacionales específicas de su país y en la salvaguardia de la independencia nacional (Lenin, *Our Programme*, p. 34). Será, sin embargo, esta misma aspiración política lo que va a provocar la ruptura entre Tito y Stalin en el verano de 1948 (F. Fejtö,

*Histoire des démocraties populaires*, pp. 164-170, Tomo I) y que durará hasta la visita de Khrouchtchev a Belgrado en 1955.

No obstante, los avatares de las relaciones soviético-yugoslavas no han impedido (y aun tal vez han incentivado) la estructuración de lo que se ha llamado el "modelo yugoslavo" cuyas principales características se refieren a la afirmación de la autonomía socialista (o independencia de Moscú) como condición de desarrollo de una vía propia y específica hacia el socialismo (ibid. pp. 164-170, Tomo I). La "Fidelidad a los principios de mutuo respeto y de no-intervención en los asuntos internos, cualquiera sea la razón (económica, política o ideológica)" es enunciada en la declaración conjunta Tito-Khrouchtchev emitida en Belgrado el 3 de junio de 1955, "porque las cuestiones de organización interna, las que se refieren a los diferentes sistemas sociales y las que tocan a las diversas formas de desarrollo socialista conciernen únicamente a cada uno de los países individualmente considerados" (citado en, ibid. p. 47, Tomo II). Al año siguiente la tesis de la especificidad será políticamente ratificada por el Veinteavo Congreso del Partido Comunista Soviético (Moscú, febrero de 1956) y será más tarde consagrada en el Programa del Séptimo Congreso de la Federación de Comunistas de Yugoslavia (Lubiana, abril de 1958) en que se estipula, a propósito de la cooperación en el seno del movimiento obrero internacional, que este debe fundarse "en la completa igualdad de derechos, la abstención escrupulosa de toda imposición por la fuerza de concepciones (diversas) y en la no injerencia en los asuntos interiores de los otros partidos" (Cita comentada en W. Leonhard, p. 316 - Anexo).

En el marco de esta reivindicación vital la especificidad socialista yugoslava ha tendido a expresarse más concretamente en una cierta prolongación del espíritu de la Comuna de París, o más exactamente en una dosificación entre proudhonismo y blanquismo por un lado (bajo cuyo signo se había llevado a cabo la Comuna) y marxismo por otro. La "comuna yugoslava" se expresa en los llamados "consejos obreros" creados a partir de 1950 (discurso de Kardelj. Citado en Fejtő ibid.), y que constituyendo "célula (s) de vida económica, política y social" en las que, según Jean Touchard, se realizaría "de la manera más inmediata y más completa la unión íntima de la gestión social de los bienes y de la democracia económica" (J. Touchard, p. 777, Tomo II. Subrayado por nosotros), permitiría al mismo tiempo a

los comunistas yugoslavos de proseguir "su obra eliminando todo romanticismo y todo espíritu 'pequeño-burgués' gracias a la ideología marxista-leninista" (ibid.). La doctrina política yugoslava ve en la autonomía (relativa) de las instancias económicas de la base así como en la descentralización que esto comporta y exige en el plano administrativo (lo que fue consagrado por la ley constitucional de febrero de 1953), una condición de la creatividad socialista (Programa de la Federación de Comunistas de Yugoslavia. En, W. Leonhard, p. 318). En oposición al centralismo burocrático-planificador soviético, los comunistas yugoslavos se declaran por la administración de la propiedad socialista por los mismos productores, es decir, por la administración inmediata de esta. La autosugestión económica viene a remplazar aquí a la estatización (ibid. pp. 317 y 318). Quiriendo distinguirse de la concepción estaliniana (y soviética en general) la Liga de los Comunistas de Yugoslavia se daba por objetivo ya en 1952, en sus Estatutos (15 de diciembre de 1952), el "desarrollar la iniciativa de las masas populares en vistas a su participación en la vida económica, social y política del país y del control de las actividades de las organizaciones e instituciones sociales, de los órganos económicos y de los órganos de Estado" (*Questions actuelles du socialisme*. Cit. en, J. Fejtő, p. 44, tomo II).

A esta "autonomización" relativa de la vida social y económica yugoslava se une como naturalmente la liberación específicamente económica del sistema de producción lanzada en 1961 y continuada en 1965. "Esta vez —comenta Fejtő— se va hacia una verdadera economía de mercado... Según la 'gran reforma económica' de 1965, las empresas conservarán 71% (en vez de 51%) del producto neto; las fábricas llamadas 'políticas', es decir, las creadas y mantenidas a despecho de la rentabilidad, son condenadas a adaptarse o a desaparecer; el dinar es nuevamente devaluado... con el fin de estimular las exportaciones al mismo tiempo que debería abolirse todo control de precios hasta 1968..." (p. 231, Tomo II).

Sin embargo, la liberalización "proudhoniana" de la sociedad y la liberalización "capitalista" de la economía han estado lejos de llevar al "paraíso" socialista que para algunos parece representar el "modelo" yugoslavo. La liberalización efectiva se ha topado con las limitaciones del dogma marxista si pudiera decirse. O dicho en otros términos, la "dialéctica" entre marxis-

mo y proudhonismo o entre control represivo e iniciativa individual se ha desarrollado en los límites de los principios marxista-leninistas más fundamentales. Como lo recuerda una vez más Fejtő habiendo ya ilustrado con el "caso" Djillas los límites de la liberalización (pp. 45 y 46, Tomo II). En "Yugoslavia, el aparato central del Partido, aun aceptando el principio de las reformas promovidas por los liberales ha velado celosamente por sus privilegios totalitarios; para el Partido (para su aparato central) no ha sido cuestión de renunciar a su situación de Estado en el Estado", de manera que en la misma práctica, "en Yugoslavia, el peso pesado del aparato partidista ha impedido el desarrollo de las competencias y la descentralización efectiva" (p. 226, Tomo II).

La misma dictadura del Partido (instrumento por excelencia de la ideología también aquí) se expresa en el "modelo" yugoslavo tanto en el hecho de que sus dirigentes "no han renunciado jamás al control de los medios de información" (Ibid. p. 236, Tomo II, Instancia fundamental para todo sistema totalitario), como en la práctica misma del terror, que, sin emular ciertamente a Stalin ("privilegio" sólo tal vez de Hitler), no se ha dejado en una u otra forma de practicar en la Yugoslavia socialista. Es lo que se ha desenmascarado (en parte por el mismo Tito...) tan tardíamente como en 1966 al denunciar y acusar al jefe de la Policía secreta yugoslava (UDBA), Alesandre Rankovitch (Marko), hombre de toda confianza de Tito (Ibid. pp. 233-235).

Todo esto no hace sino manifestar la ambivalencia, y aun ambigüedad, del "modelo" yugoslavo en cuanto este es un socialismo marxista "contaminado" (y seriamente "contaminado"; hay que decirlo en honor de los yugoslavos) por el ideario "burgués" de libertad, justicia y solidaridad, aun si este ideario se transmite a través de Proudhon.

#### La China de Mao

La "luna de miel" Mao-Stalin luego de la conquista del poder político por el primero en China, dura hasta la muerte del segundo y de algún modo se prolonga luego, hasta mediados de los años cincuenta (1956 según los mismos chinos) (F. Fejtő, *China/URSS*, p. 66). El XX Congreso del Partido Comunista soviético, a pesar de las apariencias parecería marcar un hito —uno

entre otros que lo habían ya precedido sin embargo— en el deterioro de las relaciones entre China y la Unión Soviética. La ruptura será consagrada en 1961 (estando Khrouchchev en el poder en la Unión Soviética) en desmedro de la exhortación de Marx (y Engels) al internacionalismo proletario ("¡Trabajadores de todos los países, uníos!" *Manifiesto*, p. 103) —como lo había sido en otra forma la ruptura soviético-yugoslava— pero no de la fe en los postulados fundamentales del materialismo dialéctico (e histórico).

Mao es discípulo fiel de Marx y de Lenin y es amigo y émulo político de Stalin. Con Tito, comparte la preocupación por hacer de la revolución China una revolución marxista-leninista específica y nacional aun si con el indispensable apoyo internacional (Mao Tse-tung, *La rivoluzione cinese*, pp. 289 y 290). Desde 1943 dice Fejtő, los comunistas chinos "insisten sobre la posibilidad de determinar soberanamente su línea política y de llevarla a cabo tomando en cuenta la situación concreta y las condiciones específicas del país" (*Histoire des démocraties populaires*, p. 71, Tomo II). Ya en 1938, sin embargo, Mao declaraba querer ligar "el contenido del internacionalismo" y "la forma nacional" forjada por la historia (Cit. en, S. Schram, *Mao Tse-tung* p. 125. En, J. Chesneaux, pp. 315 y 316). Más tarde (27 de febrero de 1957) al enunciar los criterios de lo que "es justo", Mao insistirá en la especificidad de los mismos dada su determinación concreta (condiciones históricas "concretas") también específica (*La rivoluzione cinese*, p. 331). Complementariamente los chinos han reivindicado frente a los soviéticos en particular, la indispensable independencia para su construcción del socialismo. Los acuerdos que siguieron a las negociaciones chino-soviéticas de octubre de 1954, de hecho condicionan "las relaciones amistosas entre la Unión Soviética y China... base de una estrecha colaboración entre los dos Estados... a los principios de la igualdad de derechos, de ventajas recíprocas, del respeto mutuo, de la soberanía nacional y de la integridad territorial". (En, F. Fejtő, *China/URSS*, p. 53).

En la práctica la lucha por la construcción de "un país socialista grande y potente" según la expresión de Mao (*La rivoluzione cinese*, p. 342) o por la transformación del "país en una gran potencia socialista con una agricultura, una industria, una ciencia y cultura y una defensa nacional modernas" como dice Lin Piao (*Prefacio En, Citas*, p.V y p. 28), parece haber llevado

de hecho a la construcción de un "estado cuya independencia es tanto más irreductible cuanto ahí la ideología leninista se ha aliado estrechamente al nacionalismo". (A. Besançon, p. 94).

En cualquier caso, el contenido concreto del "modelo" socialista chino —y su especificidad relativa— se expresa tanto en su dinamismo de "revolución permanente" o de "comunismo de guerra", cuanto en la política de alianzas internas, pasando por el carácter agrario-campesino del comunismo chino y la industrialización. En relación a lo primero se puede decir que los chinos han sido demasiado fieles al "interés" y al "deber" marxiano "de hacer la revolución permanente hasta que todas las clases más o menos poseedoras hayan sido excluidas del poder..." (lo que es indudablemente el caso en China como en cualquier otra "democracia popular") (Comunicación del Consejo Central a la liga de los Comunistas, Marzo de 1950. En, J. Touchard, p. 658, Tomo II). Para Mao (febrero de 1957) el marxismo no está aún asentado en China y por lo mismo está lejos de haber alcanzado un desarrollo pleno (La revolución china, pp. 327 y ss. y Citas, pp. 19 y 27) de ahí que la "lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, entre las diversas fuerzas políticas y entre el proletariado y la burguesía en el campo ideológico será —dice Mao— una lucha larga y tortuosa que a veces podría también hacerse muy aguda" (Ibid. p. 327), como sucederá efectivamente en el verano de 1966 en que los "Guardias Rojos" de Lin Piao animan la "revolución cultural" que apunta a terminar de extirpar "las influencias antiguas y extranjeras" así como a "purificar el estilo de vida, la moral, los pensamientos y los actos del pueblo". (En. Snow, p. 548). La "gran revolución cultural" que desde Pekín se extendió a todo el país, teniendo como objetivo la "depuración" ideológica en base al adoctrinamiento político revolucionario inspirado en el pensamiento de Mao y la liquidación política del "revisionismo" derechista, condujo a un enfrentamiento agudo en torno a las posiciones de poder en el Partido en medio de la campaña "más amplia y dura" que haya animado al comunismo chino (Ibid, pp. 331 y ss.).

En cualquier caso la "revolución permanente" que caracteriza al socialismo chino se expresa aquí en dos exigencias mayores: la expansión de las fuerzas y potencialidades creadoras del pueblo y la crítica teórica y práctica correctora. La primera exigencia encuentra, desde luego, sus limitaciones en la segunda.

Las "rectificaciones" que comenzaron en el Partido Comunista Chiño hacia 1942, así como la crítica ideológica misma (Citas, p. 4) han tenido la función práctica (represión y eliminación física y/o moral) de evitar las "desviaciones burguesas" (grandes o pequeñas...).

Por otra parte, el socialismo chino no ha dejado de utilizar ese "comunismo de guerra" para incentivar el desarrollo económico (agrícola e industrial), lo que constituye desde luego una característica más de la especificidad del "modelo". El "gran salto hacia adelante", consigna lanzada en 1958 al comenzar el segundo plan quinquenal chino, apuntaba a crear el ambiente psicológico y la disposición favorable a la inversión de energías humanas requeridas por el plan.

A la inversa de la Unión Soviética, sin embargo, el desarrollo industrial chino no parece haber sacrificado la agricultura y el campesinado, según la tesis de Mao que "la socialización de la agricultura debe llevarse a cabo al mismo tiempo que la de la industria" (En, La revolución china, p. 293). La revolución china no ha dejado de ser una revolución agrario-campesina.

Por último, la especificidad de la "vía china" se expresa también en la política particular de alianzas que precedieron o siguieron a la conquista del poder en 1949. Desde la alianza "táctica" con el Kuo Min Tang para hacer frente al Japón hasta la alianza "revolucionaria" con los grupos "progresistas" después de 1949 pasando por la alianza decisiva para la victoria final entre el campesinado y el Partido Comunista desde 1927 (J. Chesneaux, p. 306). Pero la alianza con mayor alcance especificador que ha caracterizado al menos en un primer momento al socialismo chino ha sido la alianza que había sido ya preconizada por Mao en su tratado Nueva Democracia, entre las "cuatro clases revolucionarias": proletariado, campesinos, pequeña burguesía y burguesía nacional. "Mao reemplaza la dictadura del proletariado al estilo soviético —comenta Chesneaux— por la dictadura conjunta de estas cuatro clases bajo la dirección del partido comunista" (p. 313). De hecho a esta cuádruple alianza, a la que habría que agregar el ejército propiamente tal, el Partido le da una cierta cohesión y orientación políticas.

La "vía china" así explicitada y con ella la doctrina de Mao (el "maoísmo") se ofrecen finalmente como "modelo" de desa-

rollo socialista a los países del Tercer Mundo así como contribución mesiánica, de alcance universal en la "salvación" de la humanidad. "La teoría de Mao Tse-tung sobre la revolución china —dice Lu Ting-Yi, jefe de la propaganda y miembro del Comité Político del Partido— es una nueva interpretación del marxismo-leninismo con referencia a las revoluciones de los países coloniales o semi-coloniales. La teoría de Mao sobre la revolución china... tiene una significación universal para el movimiento comunista mundial... En los países imperialistas, el tipo clásico de la revolución es el de la Revolución rusa de octubre. En los países coloniales o semi-coloniales el tipo clásico es la Revolución china... El estudio de la teoría de Mao —se dice— ayudará a liberar a todo el género humano". (Cit. en, E. Snow, p. 92). A partir de aquí la China, "modelo" para la revolución en el Tercer Mundo, se ofrece al mismo tiempo como "rectora" de la misma a nivel mundial (S. Schram, *La Chine, chef de file des pays sous-développés*. Ref. en, J. Chesneaux, p. 225).

Por otra parte, la especificidad de la "vía" y del "modelo" chino, encuentra sus limitaciones en las "dimensiones" que más allá de la común fuente de inspiración (Marx, Engels, Lenin) vienen a estructurar y a "totalizar" el sistema económico, social y político de la China Socialista. Mao defendió a Stalin aun después de su muerte, durante el período de desestalinización en la Unión Soviética. En China el culto a Stalin fue entonces particularmente intenso. (F. Fejtö, *Chine/URSS*, pp. 45 y ss.). Para Mao la tarea que se imponía en 1957 era siguiendo a Stalin la de "reforzar el aparato estatal del pueblo, principalmente el ejército popular, la policía popular y la justicia popular". (*La rivoluzione cinese*, p. 291).

Al mismo tiempo, uno de los instrumentos políticos del terror en China Socialista han sido las campañas sucesivas de "rectificación" promovidas por el Partido Comunista, una de cuyas mejores expresiones fue la campaña de 1953 cuyos excesos fueron denunciados por la misma prensa oficial (E. Snow, pp. 283 y 284). Criticar los "errores" y erradicar la "hierba venenosa" será el doble objetivo asignado a estas campañas (Mao Tse-tung, *La rivoluzione cinese*, p. 329). Como en la Unión Soviética, durante las purgas estalinianas, en China, las "rectificaciones" llegaron a afectar en forma importante a los mismos comunistas. "Los miembros del Partido —dice Snow refiriéndose a la campaña de las 'Cien Flores'— fueron deportados por miles, de-

nunciados por los 'tres males' tanto como por 'derechismo'. Hasta un millón de dirigentes pueden haber sido puestos así a prueba". (p. 306).

Sin embargo, como en la Unión Soviética, también en China, el mismo Partido ha sido el instrumento fundamental de un proceso conducente a una estructuración estaliniana del terror. "La fuerza-núcleo que dirige nuestra causa —decía Mao— es el Partido Comunista de China 'sin el cual' la causa del socialismo no puede triunfar (Citas, pp. 1 y 2, respectivamente). El Partido es aquí el instrumento de la revolución: "Sin un partido revolucionario —decía Mao en 1948—, sin un partido creado conforme a la teoría revolucionaria marxista-leninista, es imposible conducir a la clase obrera y las amplias masas populares a la victoria sobre el imperialismo y sus lacayos" (*Ibid.* pp. 1 y 2). Es también el instrumento que permite afirmar la independencia nacional y realizar el desarrollo que acompaña a la revolución y sigue a la conquista del poder por los comunistas: "Sin los esfuerzos del Partido Comunista de China —declaraba Mao ya en 1945—, sin los comunistas chinos como sostén del pueblo chino, es imposible alcanzar la independencia y la liberación del país, su industrialización y la modernización de su agricultura". (*Ibid.* p. 2).

Así, sin desconocer el hecho de haber de algún modo devuelto a China la dignidad nacional en el plano internacional, y sobre todo de haber derrotado el hambre (*Ibid.* p. 94), una vez más aquí la doctrina ha determinado una "praxis" y una estructura totalitaria de sociedad.

#### El marxismo latinoamericano

Las expresiones del marxismo en América Latina son sin más "multidimensionales". Abarcan una diversidad de medios, de niveles y de formas; desde el condicionamiento cultural difuso expresado más o menos indirectamente en el plano epistemológico-perceptivo y en la literatura "dominante" hasta los Partidos Comunistas mismos. Lo primero se expresa en especial en las lecturas y ópticas "conflictuales" de aproximación a lo real; en la desvalorización a-priori de toda "permanencia" de toda trascendencia con la consiguiente valoración de lo histórico, lo dinámico, lo cambiante; en el cuestionamiento y "sospecha" de toda objetividad a nombre de la ideología. La "intelligentsia" y las Uni-

versidades (alumnos y profesores) no sólo "hacen el juego" muchas veces sino que demasiado a menudo se constituyen individual o grupalmente, en sostenes y promotores más o menos ortodoxos del "Credo" marxista. La Iglesia (o si se quiere las Iglesias) no sólo han sido "infiltradas" como se dice comúnmente, sino que sobre todo un número importante de sus miembros gozando de la mayor inmunidad relativa (o menor riesgo efectivo) se han hecho los promotores de la praxis revolucionaria marxista, anunciando la "liberación" política según Carlos Marx. "Cristianos por el Socialismo" y "Teólogos de la liberación" se refuerzan y complementan en esta "misión".

Los medios de comunicación (radio, T. V., prensa) tienden a ser controlados desde que se presenta la oportunidad sea por partidos sea por grupos de "izquierda" marxistas. Los casos peruano, desde el golpe de Estado, y chileno durante la Unidad Popular (en que esta en menos de 3 años pasó a controlar 68 estaciones radioemisoras contra seis antes de llegar al poder, sobre un total entonces de 156. *Ercilla*, N° 1990, 5-11 septiembre 1973, p. 26) constituyen una ilustración pertinente.

Complementariamente, el marxismo en América Latina ha tendido a controlar los sindicatos obreros (caso de la CUT (Central Única de Trabajadores, en Chile, por ejemplo) (A. Samuel, *Castriisme, Communisme, Démocratie Chrétienne en Amérique Latine*, pp. 92 y 93) así como a extenderse socio-cultural y políticamente a los sectores rurales y campesinos. Sin embargo, y sin desconocer la importancia de otras instancias como los partidos marxistas no comunistas (Partido Socialista chileno, en especial), la experiencia peruana y sus avatares (de Velasco Alvarado a Morales Bermúdez) o aun el movimiento trotskista latinoamericano de la Cuarta Internacional (R. Alexander, *Trotskyism in Latin America*, en general), existen al menos cuatro casos en América Latina en que el marxismo se ha expresado más intensamente: los Partidos Comunistas, Cuba, la guerrilla y la experiencia chilena de la Unidad Popular. Cualquiera de estos casos no puede ser pertinentemente comprendido sino a partir de Marx, Engels y Lenin. Primero, en lo que toca a la común dimensión "liberadora" que los caracteriza, tanto en el plano externo ("imperialismo") como en el interno (dominación de las "oligarquías" o de las "burguesías nacionales"). Enseguida, por lo que concierne a la "dialéctica" determinismo-voluntarismo (Partido Comunista vs. guerrilla), o si se prefiere "reformismo" estratégico —anarquís-

mo utópico— (pero utopía según Carlos Marx). Ligado a esto mismo aparece el problema de la violencia y su oportunidad (no su legitimidad, desde luego) en términos de relacionalidad y eficacia históricas, así como la organización militar de la acción política (guerrilla, Cuba y Chile) (Engels, Lenin). Por último, la referencia al marxismo-leninismo como primera ubicación interpretativa de los cuatro casos, implica una relación a las políticas de alianzas revolucionarias, "progresistas" o simplemente de "izquierda", y a la concepción del Partido como instrumento revolucionario y vanguardia del pueblo.

#### Los Partidos Comunistas de América Latina

...la dirección principal de la evolución de la humanidad la determinan hoy el sistema socialista, la clase obrera internacional y todas las fuerzas revolucionarias.

"Resolución de los Partidos Comunistas Obreros" (1969), en, *INDAL* 2, p. 156.

Desde su creación (1918 en Argentina; 1920 en Chile y México; 1923 en Cuba... A. Samuel, p. 92) los partidos comunistas de América Latina se han debatido entre la permisividad y la ilegalidad clandestina. En Chile el Partido Comunista es puesto "fuera de la ley" en 1949 durante el gobierno de Gabriel González Videla mediante la "ley de defensa de la democracia" abolida en 1957. En Bolivia y Ecuador el Partido Comunista es una vez más prohibido en 1965. Más tarde, lo será en Uruguay y volverá a serlo en Chile (1973) por ejemplo. (Estos avatares no son, desde luego).

En todo caso, lo que importa señalar es que la ideología es, una vez más aquí, una instancia particular de "sobredeterminación" política: "La vida nos reclama, pues, bregar con más fuerza que nunca por la pureza ideológica —dice el comunista R. Arismendi— la cohesión y claridad de pensamiento de los partidos marxistas-leninistas de nuestro continente". (En, *América Latina. Problemas y perspectivas de la revolución*, p. 18). Las loas a Marx, Engels o Lenin no son, desde luego, aquí metáforas sin operatividad política (como no lo son en el marxismo-leninismo en general): "...Vladimir Ilich, el genio de la revolución socialista, continuador de Marx y Engels, Lenin —dicen los comunistas uruguayos— condujo a la clase obrera y a los pueblos del imperio zarista a la victoria. Inauguró así nuestra época

—dicen— la era del triunfo internacional del socialismo, del sucesivo avance de las revoluciones socialistas, liberadoras y anti-imperialistas, en toda la tierra. Lenin impulsó el desarrollo creador del marxismo en las nuevas condiciones históricas, y forjó la teoría y la organización del partido de la clase obrera, condición fundamental de la victoria revolucionaria socialista...

...El marxismo-leninismo es la corriente fundamental, el eje en torno al cual giran las ideas de los que combaten por una humanidad mejor. Y los comunistas —apologiza el Partido Comunista del Uruguay— han sido los héroes protagonistas de este tiempo" (Informe del Comité Central, p. 153).

Por otra parte, la determinación ideológica marxista-leninista, encuentra un complemento en la sujeción al Partido Comunista Soviético común a los Partidos Comunistas de América Latina. Todos ellos son "moscovitas": su metrópolis y centro político administrativo, cultural y financiero es Moscú, lo que no impide las eventuales y aún necesarias variantes al interior de un mismo "molde" ideológico-político. Pero la sujeción a Moscú es sobre todo expresión del "internacionalismo proletario". Como lo ha hecho notar Annie Kriegel y comenta Alain Besançon, "es porque son bolcheviques que los comunistas occidentales siguen la línea de Moscú y no porque Moscú los obligue a ello" (A. Besançon, p. 99) aun si esto no es ajeno, por otra parte, a la intención y estrategia soviéticas. Fidel Castro ha visto en "la existencia de la Unión Soviética... un privilegio para todos los pueblos que luchan por su liberación" (Cit. en, Ibid, pp. 156 y 157).

Sin exageración podría decirse que el llamado internacionalismo "proletario" aparece claramente aquí en todo y su único alcance. Es la unidad "fraternal" de los Partidos Comunistas de América Latina y el mundo en su común "filiación" moscovita (salvo excepciones). De esta forma, "la lucha por la unidad es tarea esencial, que obliga a todos los partidos, más allá de la importancia relativa de cada uno. Es —se dice— una cuestión de principios, porque la unidad del campo socialista y del movimiento comunista internacional se consustancia con la esencia de nuestra doctrina, con el pensamiento universal de la clase obrera (!), con el internacionalismo proletario. Y es una cuestión estratégica, porque la unidad del campo socialista y de los partidos comunistas es condición principal para derrotar los planes imperialistas y obtener nuevas y decisivas victorias". (Ibid. p.

157). La aplicación de este principio exige o implica la determinación práctica de una "relación dialéctica entre el internacionalismo y lo nacional, entre el papel nacional de cada partido y su responsabilidad internacional" (Ibid.), de tal forma que se llega aún a considerar la "desigualdad del desarrollo social así como la distinta altura del proceso revolucionario" que condicionan la diversidad política relativa, como favoreciendo no la dispersión sino "una mayor unidad" (R. Arismendi, p. 21).

Esta "dialéctica", no es, en el fondo, sino la aceptación táctica de la situación concreta como condición de realización del proyecto e ideal históricos ("dictadura del proletariado" y sociedad comunista) en el marco de la sobredeterminación ideológica marxista-leninista. Esto mismo define la particular flexibilidad estratégica que ha venido caracterizando el comunismo en América Latina, hasta el punto de aceptar que la "historia de cada pueblo y las correlaciones de fuerzas sociales y políticas" pongan "su sello al curso de los acontecimientos" condicionando "las 'vías de aproximación' del pueblo al poder" y determinando "la dureza de la lucha de clase, el grado de radicalización del proceso, la singularidad de las fases de acercamiento o ingreso en la revolución nacional liberadora y... su tránsito al socialismo". (Informe del Comité Central, p. 159). Así, "la construcción sistemática... de la gran fuerza político-social de la revolución" "en el marco de la lucha de masas", puede y debe tener en cuenta "todas las formas posibles del movimiento" (R. Arismendi, p. 17) y "todas las formas posibles de lucha, para estar en condiciones de pasar en cualquier circunstancia de una a otra forma, como lo enseña Lenin" (Ibid. p. 18). Más concretamente aún se dice que mientras "más estrecha y brutal se hace la política de dominación del Imperialismo yanqui, más amplia y flexible... debe ser la táctica del movimiento liberador y del Partido de la clase obrera" (Ibid.). Más allá de la flexibilidad se convierte en simple maleabilidad e instrumentalización política al enunciar con Lenin que "el marxismo enseña que 'luchar contra el oportunismo', negándose a utilizar las instituciones democráticas de una determinada sociedad capitalista, creadas por la burguesía y deformadas por ella, es claudicar enteramente ante el oportunismo" (Lenin, Obras Completas, p. 22 Cit. en, Informe del Comité Central del Partido Comunista del Uruguay. XIX Congreso. Agosto de 1966. En, INDAL, N° 2, p. 127). La consecuencia práctica de tal principio ha sido el parlamentarismo comunista o la creación de frentes de acción política en vistas a la conquista

del poder, tales el Frente Popular chileno de 1938, el FRAP (Frente de Acción Popular) creado en 1958 —Comunistas y Socialistas— y que llevó a Salvador Allende como candidato a la presidencia ese mismo año, la Unidad Popular (Comunistas, Socialistas y grupúsculos políticos de importancia menor) que llevó a Allende a la presidencia de Chile en 1970, o aún el Frente Amplio uruguayo (marxista-cristiano) constituido en marzo de 1971 (E. Figueredo, *El Frente Amplio*. En, INDAL, N° 2, p. 220).

El carácter puramente táctico de la política de alianzas (electorales o más ampliamente políticas) de los Partidos Comunistas es, sin más, evidente. Para los comunistas de América Latina la conquista del poder pasa por la alianza con las otras fuerzas "progresistas" —incluso con los grupos guerrilleros como en Guatemala, Colombia o Venezuela— así como por la aceptación del "juego" y de la institucionalidad democráticos. "La posibilidad de conquistar este poder pasa (entonces) a ser una perspectiva real y potencialmente próxima", decían los comunistas uruguayos ya en 1970 (*Informe del Comité Central*, XX Congreso, p. 153). El Partido Comunista de Guatemala (PGT), por su parte, aun durante su prolongación guerrillera en el FAR (Fuerzas Armadas Rebeldes) —de 1965 a 1968— no cesó de sostener el eventual no agotamiento de la vía legal al mismo tiempo que intentaba acuerdos con otras fuerzas políticas tales como la Unión Revolucionaria Democrática (UDR) y la Democracia Cristiana (*Comunicación del FAR*, 10 de enero de 1968. En, INDAL, 1, p. 84).

Aun si optando a veces por la guerrilla u apoyándola tácticamente, los Partidos Comunistas marcan su "preferencia" por "la senda 'menos dolorosa' para la emancipación nacional y social del pueblo" (Ibid. p. 159).

De esta forma los comunistas de América Latina han "reproducido" históricamente la lucha de Marx y Engels contra el anarquismo utópico y la de Lenin contra el izquierdismo, "enfermedad infantil del comunismo", y la "racionalidad" científico-revolucionaria ha venido una vez más a reivindicar la única vía posible de destrucción del orden burgués-capitalista-imperialista (blanco obsesivo es, por un lado, Estados Unidos, o el "imperialismo yanqui", soporte último del capitalismo e imperialismo a escala mundial, "gestor de la guerra, gendarme internacional" y por otra, las "oligarquías regresivas y antinacionales". *Informe del Comité Central*. XX Congreso, pp. 158 y 155 respectivamente) y de construcción de la sociedad comunista.

## Cuba

**Lockwood:** ¿Hasta qué punto los programas de las escuelas cubanas incluyen el adoctrinamiento político?

**Castro:** Lo que usted llama adoctrinamiento político, debería, tal vez, ser llamado más exactamente educación social. Después de todo, no olvide que aquellos niños están siendo educados para vivir en una sociedad comunista.

L. Lockwood, p. 110.

Es indudable que la Cuba de hoy es, en gran medida, la Cuba de Fidel Castro; la Cuba que Castro ha forjado desde el 8 de enero de 1959 (toma de La Habana) aun si esta no corresponde exactamente al ideal de Fidel, guerrillero de la Sierra Maestra. Lo cierto es, en todo caso, que el proyecto político de Castro pasa del enunciado explícito (¿estratégico?) de una "tercera vía" al equilibrio inestable de un comunismo que se quiere fiel a Moscú y a Pekín, y luego a una sumisión particularmente más "fiel" y apologética al Partido Comunista soviético. El mismo Castro que en abril de 1959 proclamaba en Washington: "Ni pan sin libertad, ni libertad sin pan. Ni dictadura del hombre. Ni dictadura de una clase... El capitalismo sacrifica al hombre. El Estado Comunista por su concepción totalitaria sacrifica los derechos del hombre. Es por lo que no estaremos de acuerdo ni con uno ni con otro..." (Cit. en, A. Samuel, p. 34), dos años y medio después (diciembre de 1961) repudiada la "tercera vía" en cuanto esta significaría "alienarse al lado del capitalismo imperialista". Para Castro entonces, entre "el capitalismo y el socialismo no hay otro camino sino la lucha contra el capitalismo". (En, Ibid. p. 64). El 1º de mayo de 1961 Cuba había sido declarada "República Socialista" y ya en octubre de 1960 el Che Guevara definía la revolución cubana como una revolución marxista. En opinión de Guevara la revolución cubana habría "descubierto por sus métodos las vías señaladas por Marx" (!) (Ibid.). En todo caso, el 2 de septiembre de 1961 Castro anuncia el programa socialista que debería lanzar a Cuba por el "camino luminoso del socialismo" (Ibid.). El mismo "líder máximo", hacia fines del mismo año declaraba al mundo "en la ruta que lleva al comunismo" y aseguraba llevar él mismo a Cuba "a lo largo de esta vía... Yo soy marxista leninista y lo seré hasta la muerte" declaraba entonces Fidel (Ibid. p. 65). Más tarde aún, en abril de 1963 en la Plaza Roja de Moscú, condecorado con el

título de 'héroe de la Unión Soviética' (!), Fidel Castro alentaba así a sus camaradas soviéticas: "El futuro de la humanidad pertenece al socialismo y al comunismo. . . sobre esta plaza en que nació la revolución —según Castro— que ha cambiado la faz del mundo, yo agradezco —dice— a Lenin. ¡Viva el internacionalismo proletario! ¡Viva la amistad entre los pueblos soviético y cubano! ¡Viva la Unión Soviética! ¡Viva el comunismo!" (Cit. en, *Ibid.*). Por su parte, el presidente Dorticós declaraba: "Estamos unidos a la Unión Soviética por nuestra comunidad de ideales, garantía de nuestra amistad Indefectible y eterna" (*Ibid.* p. 72). "Por último, en junio de 1964, el gobierno anunciaba la creación de un curso de teoría y práctica del marxismo-leninismo en todas las escuelas primarias". (*Ibid.*). Curso de "educación social" sin duda (según la terminología de Fidel) pero que muestra el remate de una "evolución" marxista particularmente rápida.

La cuestión que se plantea aquí es la de saber en qué medida la actitud particularmente hostil de los Estados Unidos hacia la Cuba revolucionaria ha condicionado o acelerado la "conversión" comunista de Castro. Lo cierto es, por un lado, que la "conversión" de Castro hacia 1961 fue una "conversión" específica al comunismo, no al marxismo como tal que había cautivado a Fidel desde su época universitaria según su propia confesión. Antes de entrar a estudiar legislación laboral a la Universidad de La Habana, Fidel Castro decía haber encontrado en el **Manifiesto Comunista**, por "primera vez" una "explicación histórica y sistemática del problema" del desajuste entre "las posibilidades técnicas a disposición del hombre y sus necesidades de felicidad", y declara entonces haberse dejado "cautivar completamente" por una explicación dada en un estilo "muy militante" (Respuesta de Fidel Castro, En, L. Lockwood, p. 155). Más tarde, en la Universidad de La Habana, como estudiante de Derecho, Fidel parece descubrir definitivamente la "extraordinaria superioridad de la óptica marxista"; "leí —dice— cantidad de trabajos de Marx, Engels y Lenin que me aportaron muchas intuiciones teóricas". (*Ibid.*). Así Castro con su "conversión" al comunismo no hacía sino al mismo tiempo (y aún previamente) declarar formalmente una fe que hasta entonces por razones tácticas había ocultado. En este sentido es preciso considerar que los grupos de guerrilla mismos en la Sierra Maestra no eran homogéneos; había fuerzas políticas moderadas que apoyaban la guerrilla sin participar directamente en ella; el temor —por lo demás fundado— a una intervención norteamericana en apoyo de Batista, o aun la cer-

teza que un corte político y comercial con Estados Unidos no podía en el corto plazo sino causar enorme daño ya que el remplazo socialista sólo podía hacerse lentamente. A esto habría que agregar la falta de preparación psico-cultural del pueblo cubano para aceptar funcionalmente al comunismo como lo señala el mismo Castro. A este respecto el "líder máximo" decía en 1965 a Lee Lockwood que "en esas circunstancias haber dicho que nuestro programa era marxista-leninista o comunista habría despertado muchos prejuicios" (*Ibid.* p. 162).

Es indudable, sin embargo, que la actitud general de los Estados Unidos hacia Cuba inmediatamente después de la toma de poder por Castro llevó por lo menos, si no a provocar la conversión marxista de Fidel, sí a catalizar o a acelerar la opción socialista y la apertura a Moscú y a los países socialistas en general (A. Samuel, pp. 76-90). Así ante el bloqueo y el embargo norteamericanos, la Unión Soviética y China socorrieron a Cuba en su apremio alimenticio y energético así como en sus exigencias de producción agro-industrial (F. Castro, en R. Labarre, pp. 95-97), lo que sin duda contribuyó por lo menos a acelerar y facilitar (y no a originar) la opción socialista de Castro y a intensificar consecuentemente la "amistad" con China y la Unión Soviética. Esta opción ha sido así en buena medida, en términos de "timing" y de intensidad, la contrapartida de la verdadera fobia "anti-yanqui" que vino a redoblar el natural anti-imperialismo de Fidel y sus compañeros. El "castrismo" que había de alguna forma acumulado el potencial "anti-yanqui" inherente y casi natural a las "Izquierdas" latinoamericanas (A. Samuel, pp. 39 y 76), había al mismo tiempo encontrado una vía para canalizar eficazmente tal potencial.

Pero la sujeción de Castro a Moscú, de manera análoga al (y como consecuencia de) cambio de "patrón" en Cuba (de la dictadura de Batista a la de Castro), no ha sacado a Cuba de la dependencia económica y político-militar de Estados Unidos sino para lanzarla en la órbita socialista controlada por la Unión Soviética. El "intercambio desigual" según la expresión de Pierre Emmanuel, sigue hoy como ayer caracterizando la naturaleza del comercio exterior cubano: importación de productos elaborados, de maquinaria y bienes de capital especialmente, contra exportación de azúcar, níquel, café, cacao y tabaco (A. Samuel, pp. 70 y 71).

Por otra parte, ni la reforma agraria —preocupación personal de Fidel Castro en el marco de la política de desarrollo agrícola— ni en general la estatización del sistema de producción han contribuido a cambiar de manera significativa, después de 17 años de revolución, la dependencia externa de Cuba y su dimensión económica y comercial tradicional.

Indudablemente el pueblo cubano, que pasó de la opresión de Batista a la opresión marxista de Castro y el Partido, ha obtenido beneficios considerables en este su segundo "cative-rio". La alfabetización generalizada (aunque acompañada de adoctrinamiento político por supuesto) (Ibid. pp. 21-26), la ampliación de las posibilidades de trabajo, el asegurar un mínimo de subsistencia material (sin libertad, sin embargo) y la lucha contra la corrupción generalizada, constituyen en sí mismos beneficios apreciables (Ibid. pp. 13-21). En algunos casos, sin embargo, no se ha tratado de avances difíciles de lograr, si se toma en cuenta el punto de partida en un sistema dictatorial particularmente inhumano y corrompido como era el de Juan Fulgencio Batista, efectivamente entregado en el plano económico a la avidez capitalista de empresarios norteamericanos.

La evolución revolucionaria de Cuba no ha sido sino el paso de la corrupción dictatorial de Batista al totalitarismo "popular" de Castro. Este —quien desde 1961 no pierde oportunidad para recordar que es marxista (ejemplo: L. Lockwood, p. 147 y A. Samuel, p. 65)— ve en la "democracia representativa", "la dictadura de los capitalistas", y en el Estado "un instrumento de la clase dominante para ejercer el poder" (L. Lockwood, p. 147). Complementariamente, Castro ve en el Partido (Comunista) "el representante de los trabajadores y campesinos, de la clase obrera, tal como en Estados Unidos —según él— el Congreso es el representante de los capitalistas" (Ibid. p. 148). Aun cuando en Cuba es en alguna medida (y solamente en alguna medida) "la revolución lo que ha hecho al partido" y "no el partido el que ha hecho la revolución" (F. Castro. *Conferencia de Prensa*, 3 de diciembre de 1971. En, R. Labarre, p. 140), el "caso específico . . . y las circunstancias particulares en las que se ha desarrollado la lucha no permiten concluir —asegura Fidel— que sea preciso abandonar la concepción leninista de la necesidad del partido, de un partido de vanguardia" (Ibid).

Estaliniano en su origen, el Partido Comunista de Cuba, llamado entonces Partido Socialista Popular (PSP), que no

sólo había sido ajeno a la revolución sino que llevó hasta a dar cierto apoyo a Batista (Ibid. p. 151, nota de L. Lockwood), se convierte a comienzos de 1962 a raíz de la "conversión" comunista de Castro y a nombre del "centralismo democrático revolucionario", en el Partido Unido de la Revolución Socialista Cubana (PURSC), fusión del mismo PSP con el "Movimiento 26 de Julio" (Castrista) y el llamado "Directorio revolucionario". (A. Samuel, p. 68, y L. Lockwood, p. 153 nota). En octubre de 1956 el PURSC se convierte simplemente en el Partido Comunista de Cuba (PCC) (Ibid.).

El "centralismo democrático", es visto también aquí como condición de la dirección política revolucionaria. Pero aquí y allá, en Cuba como en China o la Unión Soviética, la "dirección" centralizada del Partido es sobre todo instrumento de enrolamiento, de control, de persecución, de eliminación (física y moral), en síntesis, el terror organizado que prolongando el terror revolucionario del primer momento, en que el recurso al "pardon" fue corriente, llegó a "purgar" aún a connotados revolucionarios de la "primera hora" amigos de Castro o que habiendo estado junto a él en la Sierra Maestra no lo seguían en su "vuelco" comunista (Ibid. pp. 60 y ss.). "Así enmarcado —comenta Samuel— el cubano se encuentra también protegido de los contra-revolucionarios —y de sí mismo!— por unos ciento siete mil (en 1965) Comités de Defensa de la Revolución. Encargados de 'denunciar a los contra-revolucionarios y si es preciso, de ponerlos fuera de combate'. Estos Comités son auxiliares del Departamento de Investigaciones del Ejército Rebelde (D.I.E.R.), la policía secreta del Estado" (p. 69).

Como en sus contrapartidas europeas o asiáticas prácticamente todas las "libertades" han sido reducidas o simplemente suprimidas en Cuba: libertad de expresión y de crítica (F. Castro, respuesta a L. Lockwood, p. 112), de reunión, de asociación, de movimiento (dentro o fuera del país) . . . Como en todo sistema político totalitario el control y más fundamentalmente la negación de la libertad se hace a nombre de una concepción particular (marxista-leninista en este caso) de la verdad, más exactamente en una brutal negación política y pseudo-científica de todos los valores. Se trata simplemente de una radical negación de la libertad a nombre de la "liberación" y del "pueblo" o si se quiere de la "liberación del pueblo". La instrumentalización político-ideológica de este constituye de alguna forma el

recurso último del totalitarismo: "Como es sabido —dice un comunista latinoamericano— en Cuba el poder lo ejerce el pueblo en armas, con el que están en estrecha y constante vinculación los dirigentes revolucionarios". (P. Motta, En, *América Latina. Problemas y perspectivas*, p. 94) "Sin embargo, es preciso confesar —dice por su parte Samuel— que las reuniones gigantes en la plaza pública, las campañas de firmas conseguidas en las canteras de trabajo, en las cooperativas y las fábricas, los 'sí' o 'no' vociferados por una masa electrizada evocan más —con excepción de la disciplina— Nuremberg o la Plaza Roja que los plebiscitos suizos". (pp. 66 y 67).

Pero el camino del totalitarismo (salvo accidente en la ruta...) es largo, tal vez demasiado largo: "¿Cuándo terminará el proceso revolucionario?" preguntaba en 1965 Lee Lockwood a Fidel Castro, "cuando lleguemos al comunismo", fue la respuesta sin duda sería y responsable del "líder máximo" (p. 153).

#### La guerrilla en América Latina

La finalidad estratégica de esa lucha debe ser la destrucción del imperialismo... El elemento fundamental de esa finalidad... será... la liberación real de los pueblos; liberación que se producirá, a través de la lucha armada, en la mayoría de los casos, y que tendrá, en América, casi indefectiblemente la propiedad de convertirse en una revolución socialista.

Ernesto Che Guevara, "Mensaje a la Tricontinental", mayo de 1967. En, *Obra revolucionaria*, p. 647.

El odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsará más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así; un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal.

Ibid. p. 648

La guerrilla en América Latina en el marco de una inspiración marxista que pasa tanto a través de Engels y Lenin, como de Trotsky y Mao, Castro y Guevara, define su especificidad a partir de un doble objetivo y de una doble implementación en el orden de los medios: liberación y destrucción del "imperialismo yanqui" (objetivos), y lucha armada y voluntarismo político (medios).

La "finalidad estratégica" de "liberación real de los pueblos" a que hace referencia Guevara en su Mensaje a la Conferencia Tricontinental de La Habana, hace eco al Mensaje enviado en la misma ocasión por Fabio Vásquez, jefe del Ejército de Liberación Nacional de Colombia, cuando éste señala que los diversos puntos de interés de la O.L.A.S., convergen en que "todos ellos derivan de la situación real de un continente en lucha por su liberación" (En, *Ibid*, p. 164). Es también la "liberación" (entendida en términos marxistas, desde luego) la que define el objetivo central del Frente de Liberación Nacional (F. L. N.) y de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (F. A. L. N.) de Venezuela (*Documentos en, Ibid* pp. 173-260), o aún el del Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR-13) de Guatemala que para "Acabar con la explotación del hombre por el hombre" y "para suprimir toda posibilidad de explotación humana" (!) pretende "estatizar la tierra... la industria, la banca y el comercio" y establecer "un Estado, que se apoya en la inmensa mayoría de explotados para combatir y aplastar a la minoría explotadora". (En, *INDAL*, 1, p. 108). "Liberación" del pueblo de las "oligarquías" y "liberación del imperialismo yanqui" no aparecen aquí sino como dos caras de la misma medalla.

Ernesto Guevara (Che) no escatima por supuesto invectivas para referirse a Estados Unidos: el "gran objetivo estratégico", el que sintetiza las "aspiraciones de victoria" es para él "la destrucción total del imperialismo por medio de la lucha... la eliminación de su baluarte más fuerte: el dominio imperialista de los Estados Unidos de Norteamérica" (*Mensaje a la Tricontinental. En, Obra revolucionaria*, p. 649). "Toda nuestra acción —dice el Che en su Mensaje a la Tricontinental— es un grito de guerra contra el imperialismo y un clamor por la unidad de los pueblos contra el gran enemigo del género humano: los Estados Unidos de Norteamérica" (*Ibid*, p. 650).

El medio por excelencia de tan ambicioso proyecto (de "liberación" humana y destrucción del "imperialismo norteamericano") es la lucha armada. Como para Carlos Marx, para los guerrilleros de América Latina la violencia es "la partera de las sociedades" (Cit. en, M. Prélot, p. 622). En uno y otro caso, no se trata de la violencia desorganizada, sino de una violencia que es estratégicamente planificada, aún si, como en el caso de la guerrilla es, al mismo tiempo, "espontaneísta" en el plano de

la táctica. Más exactamente la guerrilla es un proyecto y una estrategia (y una acción) militar que apunta a organizar "la acción práctica y violenta de las masas" para decirlo con Marx (Carta a P. V. Annikov. En, Marx y Engels, *Obras Escogidas*, p. 454), "única que puede resolver" los conflictos fundamentales de la historia (Ibid.). La guerrilla opera de hecho y/o en principio una verdadera absorción de lo político por lo militar que en el plano de la "praxis" no es sino el desarrollo natural de la concepción teórica marxista de la "guerra como continuación de la política" (Lenin, *Le Krack de la IIe Internationale*. Cit. en, H. Chambre, p. 246). La guerrilla pretende ser, no la vanguardia política del proletariado sino la vanguardia y el "brazo armado" del pueblo (E. L. N. de Colombia, Significado político-militar del Manifiesto de Simacota. En, INDAL, 1, p. 160).

En tanto estrategia militar, la guerrilla apunta a organizar eficazmente recursos relativamente poco importantes (en comparación a los de los ejércitos regulares) (A. Sinclair, *Guevara*, p. 31) en vistas a maximizar una doble eficacia ofensiva y defensiva (Ibid. pp. 31-34). Según el "recetario" guerrillero del Che Guevara (*La guerra de guerrillas*. En, *Obra revolucionaria*, pp. 25-109) que racionaliza la experiencia guerrillera cubana, "los movimientos revolucionarios en América Latina" deberán basarse en tres supuestos que constituyen su punto de partida: "1º) Las fuerzas populares pueden ganar una guerra con el ejército. 2º) No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas. 3º) En la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo" (p. 27. También, A. Sinclair, pp. 31 y 32). Complementariamente, el mismo Guevara va a distinguir tres etapas guerrilleras: "En el primer momento, lo esencial para el guerrillero será no dejarse destruir. Paso a paso —dice el Che— será más fácil para los integrantes de la guerrilla o de las diferentes guerrillas, adaptarse al medio de vida y convertir en una acción cotidiana... el huir, despistar a las fuerzas que están lanzadas en su persecución. Logrado este objetivo, tomando posiciones cuya inaccesibilidad impide al enemigo llegar hasta ellos, o consiguiendo fuerzas que disuadan a éste de atacar, debe procederse (2ª etapa) al debilitamiento gradual del mismo, debilitamiento que se provocará en el primer momento en los lugares más cercanos a los puntos de lucha activa contra la guerrilla y, posteriormente se irá profundizando en territorio enemigo, atacando

sus comunicaciones, atacando luego, o molestando, las bases de operaciones y las bases centrales, hostigándolo en forma total en la medida de las posibilidades de las fuerzas guerrilleras. El golpeteo debe ser constante. Al soldado enemigo que esté en un lugar de operaciones no se le debe dejar dormir, las postas deben ser atacadas y liquidadas sistemáticamente. Debe darse en todo momento la impresión de que un cerco completo rodea al adversario... Para hacer todo esto, es necesario la cooperación absoluta del pueblo y el conocimiento perfecto del terreno". (En, *Obra revolucionaria*, p. 32). La lucha armada guerrillera se multiplica y extiende luego hasta llegar (3ª etapa) al "ataque, al cerco de las plazas, a la derrota de los refuerzos, a la acción cada vez más enardecida de las masas en todo el territorio nacional y al objetivo final de la guerra: la victoria". (Ibid. p. 34).

En los textos que acabamos de citar aparecen claramente las características generales que dan forma a la guerrilla: predominancia estratégica del campo sobre la ciudad (el Movimiento de Liberación Nacional, "Tupamaros", de Uruguay, constituye aquí una excepción importante. INDAL, 5); apoyo y alianza progresiva con la población; espontaneidad de acción (más que simple improvisación); rapidez en asestar los golpes; utilización del efecto de sorpresa; hostigamiento constante del "enemigo"; práctica de emboscadas y sabotaje.

La guerrilla constituye una expresión particularmente violenta de la violencia, una exacerbación de la lucha armada misma que parte de la convicción que la "revolución latinoamericana —como recordaba el francés Régis Debray— tiene por vía fundamental la lucha popular armada..." (*Entretiens avec Allende sur la situation au Chili*, p. 62, y más ampliamente, *Revolution in the Revolution?*) así el F.A.L.N. de Venezuela se declara el "instrumento armado de la revolución venezolana" cuyo objetivo es "contestar a la violencia oficial" (En, INDAL, 1, p. 173) y el F. A. R. de Guatemala anuncia que al no existir "las posibilidades de lucha política pacífica y legal, las fuerzas revolucionarias han tomado el único camino que le queda a nuestro pueblo: responder a la violencia contrarrevolucionaria con la violencia revolucionaria..." (En, INDAL, 1, p. 43).

Pero la violencia revolucionaria o lucha armada guerrillera, no es la respuesta mecánica a un estímulo externo que sería,

en este caso, la llamada "violencia contrarrevolucionaria" del "capitalismo imperialista". Tanto el "voluntarismo" político como la "mediación de racionalidad" (según cierta expresión marxista, que expresa diversamente su fidelidad histórico-doctrinal fundamental a Marx a través de Engels, Lenin, Trotsky, Mao o aun de Castro y Guevara, a más del mismo Marx, son aquí esenciales y determinantes. El "voluntarismo" político guerrillero acentuando el "momento" de la conciencia revolucionaria eficaz, es decir, de la creación política de las condiciones "subjetivas" y aun "objetivas" (según los casos) de la revolución, tiende a hacer de la lucha la "partera" de la "liberación"; ... "no debemos temer a la violencia —decía Guevara en 1963— la partera de las sociedades nuevas; sólo que esa violencia debe desatarse exactamente en el momento preciso en que los conductores del pueblo hayan encontrado las circunstancias más favorables.

¿Cuáles serán éstas? Dependen en lo subjetivo, de dos factores que se complementan y que a su vez se van profundizando en el transcurso de la lucha: la conciencia de la necesidad del cambio y la certeza de la posibilidad de este cambio revolucionario; los que unidos a las condiciones objetivas que son grandemente favorables en casi toda América para el desarrollo de la lucha, a la firmeza de la voluntad de lograrlo y a las nuevas correlaciones de fuerzas en el mundo, condicionan un modo de actuar" (En, *Obra revolucionaria*, p. 555). Por su parte, Andrew Sinclair, comentando a Guevara, señala que "si una situación revolucionaria puede ser creada, entonces no es necesario esperar hasta que todas las condiciones exigidas por la teoría marxista de la revolución, estén maduras". (p. 32). Con mayor claridad aún y acentuando el voluntarismo político el dirigente guerrillero guatemalteco (de las Fuerzas Armadas Rebeldes - F. A. R.) César Montes, dirá en enero de 1968, que la "actitud revolucionaria consiste en anticiparse a los acontecimientos de modo de actuar de antemano para darles la forma que la revolución exige". (En, R. Gott, p. 115).

Complementariamente, la ideología marxista que opera aquí como mediación, analiza, interpreta y define situaciones; elabora y/o adopta proyectos políticos y determina estrategias de acción. Como en la orientación y práctica general del marxismo, priva por lo menos en último término, el "deductivismo" ideológico que conduce a instrumentalizar la realidad junto con sus

más o menos válidas interpretaciones. La guerrilla en su teoría y en su "praxis" viene a proyectar de forma especial, en el condicionamiento de una situación de subdesarrollo, marginalidad, "dependencia" externa, pobreza cuando no miseria simplemente, la relativa ambivalencia (y aun ambigüedad) determinista del materialismo histórico que se expresa en la relación dialéctica entre infraestructura socio-económica (la "vida") y superestructura como expresión intelectual-espiritual (la "conciencia"), entre el hombre, encadenado a la historia y el hombre que hace su historia (Marx y Engels, *La ideología alemana*). Al mismo tiempo —de manera diversa a como lo fue el estalinismo— la guerrilla apunta exactamente a realizar la exigencia de Marx de destrucción del adversario, de aniquilación del "enemigo". En términos igualmente operacionales y más ampliamente la guerrilla es fiel a la convicción de Federico Engels de que hay "casos excepcionales en que un pequeño grupo de personas puede hacer una revolución, es decir, con un pequeño empujón —dice Engels— hacer que todo un sistema... se derrumbe..." (Carta a Vera Zazulich, 1885. Cit. en, R. Gott, p. 25). El mismo Engels a propósito de la guerra decía que un "pueblo resuelto a conquistar su independencia, no puede limitarse a los métodos convencionales. Reclutamiento masivo, guerra revolucionaria, grupos guerrilleros, son los métodos con los que una nación pequeña puede superar a una grande. Es sólo así —decía Engels— como un ejército relativamente débil podrá resistir a los golpes de uno más fuerte y mejor preparado" (Cit. en H. Chambre, pp. 244 y 245).

Por otra parte, Mao y la revolución china (el maoísmo teórico y práctico) tienen, si pudiera decirse, una triple pertinencia en relación con la guerrilla latinoamericana. Una que podría designarse como una mayor correspondencia ideológica relativa en el abanico de posiciones marxistas que se expresa al menos desde la obra de Mao de 1938 sobre *Problemas de estrategia en la guerra de guerrillas contra el Japón*, y en el que, aún si fuera efectivo que ni Castro ni Guevara la conocieron y utilizaron antes de la ofensiva del verano de 1958, según Debray, ambos "encontraron" en este libro lo que habían estado practicando presionados por la necesidad" (*Revolution in the Revolution?*, p. 20). Por último, un tercer impacto del maoísmo en la guerrilla latinoamericana ha actuado de forma más bien indirecta a través de la división de los partidos comunistas de América Latina (Brasil, Colombia y Perú en especial) entre "mos-

covitas" y "pekinistas" desde enero de 1964 (partido del Perú) (R. Gott, pp. 29 y 30). Según Gott, aun si la línea "pekinista" ha sido contraria "a la línea cubana desde fines de 1964" y se ha "opuesto a los movimientos guerrilleros en Colombia, Perú y Bolivia" (Ibid. p. 30), habría casos, como el del Partido Comunista de Venezuela, en que el apoyo a la guerrilla podría deberse, al menos parcialmente, a la presión de los miembros "pekinistas" del Partido así como al interés de éste de evitar la división y consiguiente pérdida de control sobre la guerrilla (Ibid. pp. 29 y 30). El caso colombiano es, sin embargo, aún más claro, puesto que allí se constituyó en enero de 1968, cuando ya el Partido Comunista había quitado su apoyo a la vía armada, un grupo guerrillero específicamente pekinista: el Ejército Popular de Liberación (EPL) que anunciaba una nueva organización de "la guerra popular" promovida, se decía, por el "Partido Comunista de Colombia purgado de oportunistas" (Cit. en, Ibid. p. 294).

La influencia trotskista, por otro lado, que había venido a revitalizar la estrategia de "auto-defensa" en América Latina (como en el caso de las "Repúblicas" de Colombia), comenta críticamente Debray (*Revolution in the Revolution?*, pp. 27 y ss.), ha tenido influencia sobre todo en el movimiento "potencialmente guerrillero" (R. Gott, p. 32) de Hugo Blanco en Perú y muy especialmente en el MR-13 de Guatemala dirigido por Yon Soza cuyo trotskismo duró hasta 1966 (Ibid. p. 108 y R. Alexander, p. 211).

Finalmente, es indudable que la influencia "próxima" de mayor peso y determinación en las guerrillas de América Latina ha sido la ejercida por Fidel Castro y Ernesto Guevara a partir de la revolución cubana y de la obra teórica-revolucionaria del segundo. Parafraseando a Sinclair se podría decir que ninguna de las acciones guerrilleras en América Latina "habrían sido lo que han sido" sin la influencia determinante del leninismo guerrillero de Guevara (p. 31). Históricamente, Cuba ha establecido el punto de partida de la revolución armada en América Latina, recordando, dice Debray, "que la revolución socialista es el resultado de una lucha armada contra el poder armado del Estado burgués". (*Revolution in the Revolution?*, pp. 24 y 10, respectivamente). Sin embargo, más allá del "modelo" y de la inspiración revolucionaria, la relación práctica (política) entre Cuba y la guerrilla desde 1959 no ha sido ni simple ni siempre clara.

Luego de apoyar Cuba una amplia gama de fuerzas de izquierda en América Latina entre 1959 y 1962, hacia 1966 se tiende cada vez más apoyar a los Partidos Comunistas oficiales (que por su parte se hacen progresivamente más "matizados", sino reticentes frente a la guerrilla), para luego en 1967 desviar decididamente este apoyo por algún tiempo al menos, hacia la lucha guerrillera, criticando al partido Comunista de Venezuela y a la Unión Soviética (Discursos de Castro del 15 y 16 de marzo de 1967. Ref. y comentario en J. Petras, p. 366). Muy pronto, sin embargo, Cuba volverá al redil oficialista moscovita quitando al menos oficialmente su apoyo a la guerrilla.

#### La "vía chilena hacia el socialismo"

La situación de Rusia en 1917 y la de Chile hoy son muy diferentes. Sin embargo, el desafío histórico es similar. S. Allende. Primer Mensaje al Congreso, 21 de mayo de 1971. En, S. Allende, p. 139.

Si olvidamos un solo momento que nuestro objetivo es establecer un proyecto socialista para el hombre, entonces todas las luchas de nuestro pueblo por el socialismo se transformarán en no más que otra tentativa de reformismo. Si olvidamos las circunstancias concretas de que partimos imaginando que podemos reconstruir algo que está más allá de nuestra capacidad actual, también entonces fracasaremos.

Ibid, p. 145.

En Chile no se está construyendo un socialismo cualquiera sino un socialismo de inspiración claramente marxista.

Obispos de Chile, *Evangelio, Política y Socialismos*, p. 37 (junio de 1971).

El experimento socialista chileno fue "inaugurado" con la elección del socialista Salvador Allende como Presidente de la República en septiembre-noviembre de 1970. En Allende se da una particular convergencia política (mínima a nivel teórico) de "reformismo", utopía y materialismo histórico en que en último término los dos primeros elementos aparecen siendo como engullidos por el tercero (R. Debray, *Entretiens avec Allende sur la situation au Chili*, por ejemplo). Cuando Salvador Allende se refería a la necesidad de crear "un Estado justo" (Discurso inaugural en el Estadio Nacional, 5 de noviembre de 1970. En, S. Allende, p. 60), éste no era otro sino aquel en que el "poder

político y económico" haya sido transferido "a los trabajadores" (Primer Mensaje al Congreso. En, S. Allende, p. 148); en otros términos el "Estado justo" era para Allende el Estado de "la clase obrera". "Nuestro método y nuestro sendero es el de la libertad" decía, por otra parte, el 5 de noviembre de 1970 al asumir la presidencia de la República, pero inmediatamente recordaba de qué libertad se trataba: "Libertad para el crecimiento de las fuerzas productivas rompiendo las cadenas que han trabado nuestro desarrollo. Libertad para cada ciudadano de acuerdo con su conciencia y con su creencia de participar en la tarea colectiva. Libertad para todos los chilenos que viven de su trabajo de tener el control y propiedad colectiva de sus centros de trabajo" (Ibid. p. 63).

Al mismo tiempo Salvador Allende se proponía lo que en cualquiera otra perspectiva política (no marxista) es denunciado como "reformismo": construir viviendas "con servicios sanitarios adecuados", educar y alimentar a los niños en edad escolar, ofrecer trabajo, asistir a los enfermos y ancianos... (Ibid. p. 146).

"Reformismo" y valores "utópicos" son literalmente recuperados (según una expresión anarco-utópica contemporánea) en un marxismo políticamente operatorio aun si doctrinalmente "primario" (para decirlo parafraseando en sentido inverso una expresión familiar a los comunistas). "Sin embargo —decía Allende—, no seríamos revolucionarios si nos limitásemos a mantener la libertad política. El gobierno de la Unidad Popular extenderá la libertad política... La haremos real, tangible y concreta, y la ejerceremos en la medida en que controlemos la libertad económica" (Ibid. pp. 149 y 150. Subrayado nuestro). Esto se lograría al mismo tiempo que poniendo "término a la explotación de los trabajadores", a través de la "incorporación de amplios sectores del aparato productivo en un sistema de propiedad pública" (Ibid. p. 161). En este sentido establecer el socialismo en Chile (pero no sólo en Chile, desde luego...) "significa remplazar el modo capitalista de producción —decía Allende— por medio de un cambio cualitativo en las relaciones de propiedad y de una redefinición de las relaciones de producción". (Ibid.). Aquí, la propia confesión de fe de Salvador Allende: "No soy un romántico sino un marxista...". (En, J. A. Zammit, *The Chilean Road to Socialism*, p. 24), es, desde luego, expresiva.

Sin embargo, el marxismo de Allende, sin dejar de ser políticamente funcional para los "intereses" ideológico-políticos del marxismo, se ha expresado a través de un estilo particularmente veletario agudizado sin duda por el hecho de haber tenido en alguna manera que enfrentar al ala izquierda de su mismo partido capitaneada por su propio Secretario General, Carlos Altamirano. En todo caso Allende, enfrentado (sin saberlo) a las consecuencias prácticas de la contradicción fundamental de la doctrina marxiana, pretendió desde un comienzo componer lo que era en sí irreconciliable: la anarco-utopía marxista de la ultraizquierda tanto interna a la Unidad Popular (socialistas, en particular) como externa a ella (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria - MIR) con la "racionalidad" pausada y proyectiva del Partido Comunista. (F. Moreno, *Les limitations à "la vote chilienne vers le socialisme"*). Más tarde, a medida que el "juego" político se hace más complejo y difícil, Allende va a intentar componer entre la preservación del poder político (personal y grupal) y el conflicto cada vez más violento entre la "oposición" (en especial democracia cristiana y nacionales) y la Unidad Popular. En este "juego" político que ampliando su dinámica y su base a nivel de toda la sociedad y llevando a la bi-polarización conflictual y violenta a nivel global de ésta, va no sólo a poner en cuestión la detención del poder político estatal sino que a superar la capacidad misma de control de la situación por parte del Gobierno y de administración tanto de la "cosa pública" como tal cuanto del proceso revolucionario desencadenado por la propia Unidad Popular (Ibid.). La verdadera abdicación política de Allende ("vacío de poder") que lo convierte progresivamente en instrumento de la "praxis" marxista revolucionaria dinamizada desde las bases políticas y la masa, permitirá la liberación de una energía incontrolable que en último término llevará a la casi desaparición del Estado (Ibid. y A. Touraine, *Vie et mort du Chili Populaire*, pp. 175-178) y al caos generalizado. (F. Moreno, *Le Chili d'Allende: réalité et mythe*, pp. 5 y ss.).

Así, la "contradicción principal" (para decirlo en lenguaje marxista) que activó el desarrollo del proceso revolucionario se dio al interior mismo de la Unidad Popular entre dos lógicas diversamente marxistas: la de la "especificidad reformista" apoyada por el Partido Comunista en particular y la de la vía violenta, animada por el "eje" Socialista (Altamirano) - MIR; la del avance progresivo en el control de todo el poder y la de la conquista

inmediata del poder total. Ambas lógicas eran igualmente totalitarias en el orden de los fines, siendo la primera "reformista" y la segunda de violencia "revolucionaria" en el orden de los medios. La llamada "vía chilena hacia el socialismo", con Allende a la cabeza, suponía el respeto táctico (o estratégico) del condicionamiento histórico específico a la sociedad chilena como condición de su propia superación. Se trataba de avanzar hacia el socialismo "por medio de los votos del pueblo" que habrían, decía Allende, rechazado un "sistema capitalista dependiente" injusto e inhumano (Primer Mensaje. En, S. Allende, p. 145). Paradojal o contradictoriamente, este mismo sistema era, por un lado, el que había hecho posible el control del poder estatal por Allende y la Unidad Popular, y, por otro, el que exigía (aun si por táctica política) que se respetasen las libertades "burguesas" así como la institucionalidad en general y una evolución no violenta de los procesos de cambio. "El camino al socialismo —decía Allende—, se da a través de la democracia, del pluralismo y de la libertad" (Discurso Inaugural. En, S. Allende, p. 61); así los "fines revolucionarios" enunciados en el programa de la Unidad Popular, serían realizados "en el pleno respeto de la ley" (Primer Mensaje. En S. Allende, p. 149). En ningún caso este "respeto de la ley" y las instituciones democráticas supone una adhesión a los valores que se enuncian como su fundamento en los sistemas "capitalistas burgueses" en general. Allende, una vez más, es claro al respecto: "En el caso chileno el uso de las instituciones legales es posible porque éstas están abiertas a las posibilidades de cambio. Fue usando estas instituciones burguesas —decía el entonces presidente de Chile— hábilmente manejadas por los trabajadores como llegamos al gobierno..." (En, J. A. Zammit, p. 19). En el caso chileno esta posibilidad se daba efectivamente a partir de una conjunción entre el importante poder que le asignaba la misma Constitución al presidente de la República (Arts. 71 y 72 en especial) (F. Moreno, *Les limitations a "la voie chilienne vers le socialisme"*, pp. 743 y 744) —como lo destacaban los mismos partidarios o integrantes de la Unidad Popular (E. Novoa. En, J. A. Zammit, p. 28; R. Rossanda, *Chili. An I*, pp. 1085 y 1086)— y la flexibilidad legal-institucional. Como lo hacía notar el presidente del Consejo de Estado durante el período de la Unidad Popular, Eduardo Novoa, "... la constitución y el sistema legal chileno son flexibles... permiten infinitas modificaciones de sus propias estructuras..." (En, J. A. Zammit, p. 27). Allende mismo decía, al comenzar su gobierno, que "a través de sus

condiciones particulares, las instituciones sociales y políticas de Chile son aptas para realizar la transición desde el atraso y de la dependencia hacia el desarrollo y la autonomía en la vía socialista" (Discurso Inaugural. En, S. Allende, p. 61). Es a esta flexibilidad y a su conjunción con el poder estatal a la que se le da un contenido revolucionario según el principio que Eduardo Novoa curiosamente reconoce operante en el caso cubano y supone inmanente al caso chileno: el de la interpretación de la legalidad "vigente" en base a "principios revolucionarios" (En, J. A. Zammit, p. 26. También, p. 27). Fue el mismo Novoa, uno de los principales consejeros de Allende, quien resucitando decretos-leyes absolutamente marginales (resquicios legales) de la efímera República Socialista de Marmaduke Grove en 1932 (y entre los cuales el más importante era el N° 520 del 30 de agosto de 1932), facilitó y promovió la superación de hecho de la institucionalidad legal respetándola formalmente: "He aquí presidente —decía Novoa a Allende— que con estos resquicios legales usted podrá avanzar hacia el socialismo sin pedir la autorización del Parlamento" (Ercilla N° 1984, 25-31 de julio de 1973, p. 8, Cit. en, F. Moreno, *Le Chili d'Allende*, p. 9). Por su parte, el mismo Salvador Allende a la pregunta que le hacía el francés Régis Debray en enero de 1971: "¿Era indispensable haber negociado el (este) estatuto de garantías democráticas?", con que la Democracia Cristiana había condicionado su voto parlamentario en favor de Allende, indispensable a su elección definitiva como presidente, respondía afirmativamente precisando que, sin que esto haya significado ceder ni "una línea de nuestro programa de gobierno", se trataba de "una necesidad táctica" (Entretiens, p. 137).

Pero a la instrumentalización político-ideológica de la institucionalidad y legalidad "burguesas", vino a juntarse la de la racionalidad administrativa y económica, que se tradujo tanto en una política particularmente dogmática de estatizaciones, que condujo mucho más allá de lo programado, como en una política de "copiamiento" de las empresas (industriales y agrícolas) a partir de las bases sindicales o simplemente políticas, animadas por los grupos de ultra-izquierda. Además, la irracionalidad se manifestó aquí en la creación de administraciones paralelas ahí donde la Administración Pública mantenía su personal de carrera, y en la contratación forzada de obreros en empresas públicas o en las llamadas de "administración delegada" (em-

presas privadas) con el fin de absorber la cesantía y paliar así la incapacidad del sistema (obrero y popular...) para crear nuevas oportunidades de trabajo.

Por otra parte, en la medida en que la situación lo requería y que la agudización progresiva del conflicto (político - no "lucha de clases") lo permitía, la interacción de la Unidad Popular o más bien del gobierno de Allende con otros tres "actores" socio-políticos: Iglesia, Ejército y Democracia Cristiana, tendía también cada vez más a la instrumentalización pura y simple (R. Poblete, S. J. y F. Moreno, *A propos de l'intervention militaire au Chili*). Podría decirse que el gobierno de Unidad Popular apuntó a tranquilizar la Iglesia jerárquica, a neutralizar al Ejército y a liquidar políticamente a la Democracia Cristiana (y a la derecha, desde luego), al mismo tiempo que desmantelaba el "sistema" y para acabar su destrucción.

A partir de aquí, es decir, de la instrumentalización "multi-dimensional" que operan Salvador Allende y la Unidad Popular, el proyecto al comienzo "dominante" de "vía pacífica" se convierte en "praxis" de la violencia revolucionaria. La percepción maniquea y radicalmente conflictual de la realidad propia a la ideología marxista (y común a sus más o menos variadas expresiones), preparaba lógicamente a eso. Sólo dos meses después de llegar al Gobierno Allende hacía notar a Debray que el "enfrentamiento es permanente" y que la Unidad Popular estaba "sicológicamente" preparada para este (Entretiens, p. 116). Por ahí mismo la "vía chilena hacia el socialismo" —esperanza de conciliación entre los fines de la democracia y los del socialismo marxista (J. Arriagada, p. 66) para algunos, y entre los medios de la democracia (pluralismo, libertades, elecciones...) y los fines del socialismo marxista para los más—, "vía anticipada por los clásicos del marxismo, pero jamás antes concretada", decía Allende (Cit. en, *Ibid.* p. 66), esta "vía" se convierte en la vía chilena hacia el totalitarismo, que la fidelidad originaria a Marx, Engels y Lenin y la lógica de la dogmática político-ideológica asumida no podían sino anunciar desde un comienzo. Al caos generalizado vino a agregarse la terrorización difusa de la vida social que alimentaba el mismo presidente de la República cuando instaba a la población a elegir entre socialismo y guerra civil excluyendo cualquier otra alternativa (Entrevista a la Televisión belga en 1973). La violencia permanente (más que la "revolución permanente"... ) había llegado

a hacerse por una vez efectivamente "institucional" lo que no podía sino reforzar la terrorización de la población. A la violencia "revolucionaria" que pretendía contestar a la violencia "institucional" había venido a oponerse además la contraviolencia de la derecha primero, de la oposición política en general, luego.

En estas circunstancias la intervención militar (golpe de Estado) aparecía como el único medio capaz de poner término a la radical irracionalidad engendrada por el proceso revolucionario. Así, para la Unidad Popular, la Revolución de locus de "salvación" (profano-inmanentista) se convirtió en fuente de "perdición". Independiente de la evolución ulterior del proceso histórico chileno (y sin entrar a juzgar del mismo en su expresión actual la intervención militar, último recurso), apareció en cierta forma como engendrada por el proceso mismo (F. Francon, S. J. *Le Chili, le socialisme et l'Eglise*, pp. 155-157) y justificada por la situación que la Unidad Popular promovió y no cesó de catalizar políticamente durante los tres años que duró el "experimento marxista" (R. Moss).

"Experimento" abortado el del "Chile popular", este lo fue a partir de la energía, los rechazos y las "contradicciones" que llegó a engendrar internamente una lógica totalitaria de interpretación y de transformación de lo real. La intervención de los Estados Unidos (de la CIA en particular) —cuyo "currículum" latinoamericano está, por lo demás, abundantemente salpicado de intervenciones más "imperiales" que "imperialistas", así, como de simple "estupidez" política— fue en relación con la caída de Allende y la Unidad Popular puramente marginal y casi episódica como lo prueban los resultados mínimos de los considerables esfuerzos hechos hasta ahora por apoyar empíricamente la supuesta intervención decisiva del "imperialismo yanqui" que podría ilustrar así el dogma leninista y alimentar el genérico "antianiquismo" latinoamericano.

Parafraseando a Marx (y Engels) podría decirse que en Chile, en el Chile de Allende, los "sepultureros cavaron su propia sepultura".

### Conclusión General

La especificidad del experimento político chileno provenía no de su orientación ni de la dirección efectivamente dominante

del proceso histórico animado por la Unidad Popular, sino de la co-existencia allí de toda la gama de posiciones en que se ha expresado políticamente hasta hoy la doctrina marxista y de la tentativa, a la vez débil, efímera y al menos estratégicamente contradictoria, de amalgamarlas operatoriamente haciéndolas convergir en un proyecto común. El "caso" chileno, es así una especie de punto sintetizador y un "laboratorio" de prueba, en el que se encuentran los comunistas soviéticos con los comunistas chinos, guerrilleros latinoamericanos y aprendices de revolucionario provenientes de Europa (por ejemplo) con parlamentarios en busca de recetas para unidades o frentes amplios cuando no con nostálgicos del "Frente Popular". François Mitterrand en vísperas de elecciones parlamentarias y en un difícil "tira y afloja" con su aliado comunista Georges Marchais, sigue a Fidel Castro en viaje al Chile de Allende. De esta forma, este experimento político viene también como a cerrar un círculo. Si junto con los partidos comunistas de América Latina, el proceso político "inaugurado" por la Unidad Popular es por su condicionamiento ideológico y político el más europeizado de los cuatro casos latinoamericanos que hemos abordado, el mismo experimento constituye el único caso en el que el marxismo europeo (históricamente originario) ha encontrado él mismo una fuente (positiva o negativa) de inspiración. Los casos de Francia e Italia (y aún, tal vez, el de Portugal) constituyen sin duda dos ilustraciones pertinentes en este sentido.

En cualquier forma, de la guerrilla a los partidos comunistas, como de Tito a Stalin, la función de la ideología en relación a las "praxis" históricas (más o menos revolucionarias) es determinante. Marx ha sido aquí y sigue siendo proplamente la fuente preeminente más allá de cualquier desviación o heterodoxia. Estas no han operado por lo esencial sino como instrumentos de algo más fundamental: la fidelidad a Marx y en ella el desarrollo lógico-teórico-práctico de sus planteamientos básicos. La destrucción del "enemigo" preconizada por Marx y moralmente realizada por él en sus múltiples polémicas, es físicamente implementada por Stalin como por Mao, por Fidel Castro en Cuba o aun por Tito en Yugoslavia. Más de cien años después de la crítica marxiana del socialismo utópico, la lucha de clases, las "leyes" de la historia (o el determinismo histórico) y la crítica de las ideologías, constituyen hoy (tal vez, más que nunca) el expediente que permite denunciar la "negatividad" histórica y sus sustentadores políticos, así como "llamar"

a la racionalidad científica a quienes aún no han reducido totalmente la contaminación ética de los valores y principios cristianos. Pero los medios físicos (la fuerza de las armas en último término, que en este caso como en otros manifiesta la debilidad y pobreza radical de quienes recurren a ellas), con que Marx no contaba se conjugan hoy con los medios psicológicos y morales de que dispone el "humanismo" socialista para purgar, corregir, "orientar", en una palabra, para "purificar" en la "verdad". Es así como el poeta e historiador chino Wu Han puede ser atacado en 1965 (lo que da comienzo a la "gran revolución cultural proletaria"... ) por creer en "un amor al prójimo que supera los antagonismos de clases..." (*Periódico del Pueblo de Pekín*. Cit., en, H. Hamm, p. 325). Más recientemente el ruso Alexander Soljenitsyn pagará con el exilio y la calumnia su fidelidad a la verdad y su consecuente infidelidad a Marx y Lenin. Complementariamente, los obreros polacos son reprimidos y castigados por osar reivindicar en un Estado socialista atentando con ello a la "verdad".

Las "armas de la crítica" lejos de remplazar a la "crítica de las armas" se ha prolongado en ella. El aniquilamiento físico es un arte en el que los socialismos marxistas se han mostrado particularmente dotados. ¿Cómo no acordar un crédito terrorífico entonces a exhortaciones como las del *Periódico del Pueblo de Pekín*, cuando llamaba a "transformar la literatura y crítica del arte chinas en puñales y granadas de mano que en el combate cuerpo a cuerpo pueden llegar certeramente al blanco"? (Cit. en, *Ibid.* p. 327). La exclusión maniquea de los "otros" (los "malos"... ) que encuentra ya su fundamento en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo (*Phénoménologie de l'Esprit*), reformulada luego por Marx, aporta aquí la justificación teórica ("científica"), doctrinal y ética de la tarea política.

Así la negación y superación del humanismo utópico y más ampliamente de todo humanismo cristiano, que Carlos Marx intentó explícitamente, no ha cesado hasta hoy de "profundizarse" en sus expresiones teórico-prácticas o teóricas y prácticas, diversificando sus formas y agudizando sus contenidos. Esto no era sino la consecuencia lógica de una teoría-praxis que reclutando sus "fieles" en medios diversos y por ahí controlando instrumentos de implementación cada vez más importantes, partía de la pretensión "de comprender la totalidad de la experiencia humana en sus múltiples expresiones" (H. Cham-

bre, p. 322. También p. 268) y de realizar prácticamente tal "comprensión". Tal vez nadie ha expresado mejor que Jacques Maritain esta doble dimensión del totalitarismo marxista, cuando al hablar del materialismo que lo tipifica hace notar su "ventaja... asegurada... por la flexibilidad ilimitada del procedimiento dialéctico... que permite al sistema de dar cabida a lo verdadero como a lo falso cuando esto es necesario, por consiguiente de efectuar frente a lo real todas las restituciones que aquél sistema crea necesarios, y de reintegrar, aún si dejando de lado sus implicaciones más profundas, todo tipo de elementos pertenecientes al tesoro común de la humanidad..." (La Philosophie Morale, p. 286).

## II

### PROBLEMAS ECONOMICOS Y POLITICOS

---

#### I. VALOR DEL TRABAJO Y PROPIEDAD DE LOS MEDIOS DE PRODUCCION

P. Mario Zañartu, S. J.

ILADES

El cristiano problematiza el desarrollo económico en el mundo de hoy desde varios ángulos, todos ellos importantes para el desarrollo humano pleno a que aspira.

El primer punto de vista es el de la finalidad social del desarrollo económico como componente del desarrollo humano global. ¿Qué tipo de bienestar económico y a qué costo es más conducente para el bienestar global de la sociedad de hombres? Este punto de vista abarca naturalmente los problemas del eco-desarrollo, de la distribución del bienestar entre los miembros y grupos de la sociedad, y de la participación de los actores sociales en el actuar económico.

El segundo punto de vista es el de la finalidad particular del agente económico y de su necesaria regulación para que su actuar se encuadre en la finalidad social del desarrollo. ¿Qué tipo de estímulos y controles es más acorde con la dignidad de la persona y con las exigencias del bien común? Este punto de vista abarca naturalmente los problemas del rol del Estado, del fin de lucro, de la motivación solidaria, y de las fuerzas del mercado.

El tercer punto de vista es el de la causa última o remota de la eficiencia económica. ¿En quién o quiénes debe residir en última instancia la decisión eficaz de producir para que el bienestar de la sociedad tienda a su máximo? Este punto de vista

abarca naturalmente los problemas del sujeto y de la organización de la función empresarial, y su relación con los factores de producción y con el excedente que generan.

El cuarto punto de vista es el de la causa inmediata de la eficiencia económica, o sea, del factor trabajo en la producción de bienes y servicios ¿qué aporte de trabajo y en qué condiciones debe esperarse del trabajador para que su desarrollo sea pleno y el bienestar de la sociedad tienda a su máximo? Este punto de vista abarca naturalmente los problemas del sistema salarial de contrato de trabajo y de la autogestión del trabajador.

El quinto punto de vista es el de la causa instrumental de la producción de bienes y servicios, y de su relación con los actores económicos. ¿Qué relación debe establecerse entre los medios de producción y los diferentes actores del proceso productivo para tutelar al mismo tiempo su desarrollo humano y la maximización de la eficiencia social del proceso? Este punto de vista abarca naturalmente los problemas de los diferentes regímenes de propiedad y de los diferentes sujetos del derecho de propiedad de los medios de producción.

En este trabajo nos limitaremos a los puntos de vista cuarto y quinto, es decir, al trabajo y a los medios de producción.

El enfoque será doctrinal, es decir, el de una confluencia entre análisis científico y enjuiciamiento valórico.

La confluencia buscada no está explicitada en este trabajo; en él sólo se echan las bases de la misma, pero bases que están diseñadas para encontrarse.

Desde el lado de la ciencia económica se enjuician aspectos de la actividad económica con el criterio del mayor bienestar individual y social posible, lo que es ciertamente un enjuiciamiento ético, y que si no la agota es, por lo menos, parte importante de la exigencia cristiana.

Desde el lado de la enseñanza de la Iglesia, se seleccionaron aquellos textos que abordan más directamente las categorías económicas como las describe la ciencia económica, desde el punto de vista de que el prójimo, vale decir todo hombre, sea

mejor servido. La enseñanza social de la Iglesia no se refiere a todos los aspectos de la actividad económica, pero no deja de tocar de alguna forma los más importantes.

El análisis científico será el de la ciencia económica, y el supuesto ético será el supuesto cristiano básico de desarrollo de la persona en conciencia, libertad y responsabilidad en el servicio del prójimo por la dedicación al bien común.

Dada la amplitud del campo hemos preferido hacer una apretada síntesis, que pretendiendo abarcar todo, no puede dar atención detenida a nada.

Como anexo se agregarán, precedidos de un breve comentario, los principales textos de la reciente enseñanza universal (es decir, Concilio Vaticano II, Sínodos y documentos papales post-conciliares) de la Iglesia Católica sobre los dos puntos de vista considerados.

## Parte I: EL TRABAJO

### 1. El trabajo y lo que sobre él importa

En la economía moderna trabajar es en gran medida servir al prójimo; sólo el trabajo cuyo producto es directamente consumido por el trabajador no tiene esa característica; el trabajo cuyo producto es usado para el intercambio sirve directamente al prójimo e indirectamente al trabajador. En el fondo el intercambio es un intercambio de servicios al prójimo<sup>1</sup>.

Desde ambos puntos de vista: servicio directo de sí mismo y servicio directo del prójimo, lo que interesa es que el hombre sea servido al máximo en la satisfacción de sus necesidades, y por lo tanto que se trabaje lo más posible, compatible con el costo del esfuerzo y las condiciones humanas en que se debe ejercer<sup>2</sup>.

La maximización del aporte del trabajo depende fundamentalmente de dos variables: la calidad y cantidad de los trabajadores (capacidad productiva) y utilización del trabajo (tiempo de trabajo, dedicación o intensidad del trabajo, función de producción en la cual se inserta).

La calidad del trabajo es, a su vez, función de los esfuerzos de capacitación y entrenamiento que se hayan hecho, y la cantidad depende de la población económicamente activa (población, edad de ingreso y edad y causales de retiro).

La utilización del trabajo dependerá: 1º, en cuanto al tiempo de trabajo, de la longitud de la jornada de trabajo y del número de jornadas anuales; 2º, en cuanto a la dedicación o intensidad, de la identificación o interés del trabajador en su trabajo, y 3º, en cuanto a la función de producción, del conocimiento de alternativas y del interés en usar la más económica.

En resumen, lo que importa sobre el trabajo es su incremento y su óptima utilización, dentro del margen de condiciones humanamente aceptables; es esto lo que asegura un máximo servicio del hombre.

## 2. La propiedad del producto como relación fundamental del trabajo.

Si consideramos la situación de una persona que aplica su esfuerzo para transformar algo propio en algo más útil, y utiliza para ello instrumentos propios, no cabe duda que el producto de ese esfuerzo se relaciona con ella por la relación de propiedad: el producto del esfuerzo es propiedad de quien se esfuerza.

Esta propiedad es independiente del destino que su propietario le asigne: consumo o utilización propia tanto inmediata como futura, o transferencia definitiva o temporal a otro, sea para su consumo o para su utilización productiva.

En el caso en que lo que se transforma no sea propio, caben dos alternativas: o se paga el precio de las materias primas o productos intermedios a sus propietarios, y en tal caso el producto es propiedad de quien lo trabaja; o el propietario remunera al trabajador por el valor de su esfuerzo, con lo que el trabajador renuncia a la propiedad del producto en beneficio del propietario de lo que se transforma.

Pero en la realidad el valor de la materia prima y de los productos intermedios es de poca monta comparado con el valor de los instrumentos (herramientas, maquinarias, instalaciones) que el trabajador utiliza para su transformación en producto.

Por eso es importante analizar cómo influye en la propiedad del producto la propiedad del capital.

Si el capital no es propiedad del trabajador, caben dos alternativas: o se paga el servicio del capital a sus propietarios, y en tal caso el producto es propiedad de quien lo trabaja, o el propietario remunera al trabajador por el valor de su esfuerzo, con lo que el trabajador renuncia a la propiedad del producto en beneficio del propietario de los instrumentos de la transformación.

## 3. Los contenidos clásicos de la relación

Todo trabajo implica necesariamente un esfuerzo, sea predominantemente físico, sea predominantemente intelectual, y una dedicación con algún grado de exclusión de otras actividades o pasividades.

El esfuerzo puede ser más o menos costoso en términos de bienestar-malestar personal del trabajador. Hay un cierto esfuerzo requerido por la salud. Hay también un esfuerzo placentero en ciertos trabajos, sobre todo aquellos en que el trabajador deja su impronta personal creativa en el producto de su trabajo, o aquellos en que el trabajo consiste en un servicio directo a una persona a quien agrada servir.

Pero más allá de estos casos, el trabajo implica en general un costo en términos de bienestar-malestar de la persona del trabajador.

Para que la persona se mueva a proporcionar el esfuerzo es necesario por tanto que dicha prestación le aparezca como causa o condición necesaria para la obtención de algo deseable por la persona en términos de su propio bienestar o de aquellos con quienes se siente identificado. Este beneficio puede ser el resultado directo (cuando el producto es un satisfactor propio) o indirecto (cuando la prestación del trabajo es intercambiada en último término por un satisfactor propio) del esfuerzo aportado.

En todo caso es necesario que el beneficio obtenido por la prestación de trabajo compense el costo del esfuerzo que este implica.

Parte del beneficio y del esfuerzo están determinados por las condiciones de trabajo, tanto espacio-temporales como humanas (interpersonales y sociales).

#### 4. Contenido económico de estas relaciones

Desde el punto de vista del análisis económico, el trabajo es un recurso económico, que se desempeña como factor de producción en el proceso económico.

Considerando el proceso real y su producto, hay una parte del producto que es asignable al trabajo, porque es debida a su aporte, y que es al menos teóricamente calculable como la productividad marginal del trabajo. Pero esta contribución no es sólo calculable y asignable al trabajo, sino que el trabajo es propiamente su causa eficiente, y su variación está ligada a la variación del aporte de trabajo.

Esta parte del producto atribuible al trabajo está naturalmente ligada a éste por la relación de propiedad, y su expropiación por parte de cualquier otro actor económico debe ser equivalentemente compensada.

El trabajador tiene estricto derecho a su productividad marginal, porque es su causante<sup>3</sup>.

La persona que trabaja por cuenta propia, es decir, cuyos son los instrumentos y cuya es la materia prima o el producto intermedio, no comparte con nadie la totalidad del producto, ni la decisión de emprender dicho proceso productivo. Es decir, concentra en su persona el poder de decisión y el derecho al excedente económico, propios de la función empresarial.

En caso de que los instrumentos no le pertenezcan, deberá reconocerles su aporte: su productividad marginal. En el caso de retener la totalidad del producto, el trabajador por cuenta propia deberá recompensar al aportador de instrumentos con el equivalente de la parte del producto que le ha expropiado. Pero el trabajador en este caso retiene lo propio de la función empresarial: el poder de decisión y el derecho al excedente.

#### 5. Lo que aliena el régimen salarial

Cuando el trabajador por cuenta propia se convierte en trabajador por cuenta de otro, ha dejado de retener el poder de decisión y el derecho a la parte excedente del producto, e incluso cambia la parte del producto atribuible a su productividad por un salario equivalente.

El trabajador ha cambiado su función económica; ha pasado al régimen salarial.

En el régimen salarial el trabajador puede determinar las condiciones de trabajo y las modalidades y cantidades de la remuneración si tiene poder de negociación<sup>4</sup>. En la medida en que dicho poder se vea disminuído, tendrá que someterse a condiciones y remuneraciones menos aceptables<sup>5</sup>.

En todo caso, en el contrato salarial, por definición, el trabajador pierde el poder de decisión y pierde el derecho al excedente del emprender productivo.

#### 6. La crítica marxista al régimen salarial

El análisis marxista del sistema salarial está dirigido al sistema salarial del régimen capitalista.

En el régimen capitalista, afirma el análisis marxista, por un lado el trabajador está sometido a condiciones inhumanas de trabajo, y por otro lado, su remuneración es injusta, porque no corresponde a su esfuerzo.

Las condiciones inhumanas se refieren sobre todo a la desconsideración de la edad, sexo, horario, salubridad y esfuerzo físico a que somete el capitalista al trabajador, para así obtener más productividad de ellos.

La injusticia de la remuneración consiste en que el trabajador es expropiado de su productividad, y se le paga sólo un salario de subsistencia, con lo cual el capitalista aumenta su ganancia. Esa remuneración disminuída es la que se traduce en un nivel de pobreza (cuando no miseria) generalizada del conjunto de trabajadores (la clase trabajadora).

### 7. La solución marxista

La raíz del abuso capitalista está, según los marxistas, en el poder de decisión y de imponer sus propias conveniencias, que la propiedad de los medios de producción confiere al capitalista propietario de los mismos.

La solución radica en que la contraparte del trabajador no sea el capitalista privado, sino el conjunto de los mismos trabajadores en cuanto miembros de la sociedad, lo que implicaría que la propiedad de los medios de producción fuese quitada a los primeros y asignada a los segundos.

Ahora bien, como el conjunto de los trabajadores en cuanto miembros de la sociedad, no tiene otro titular que el Estado, debiera ser el Estado quien negocia con los trabajadores sus condiciones de trabajo y sus remuneraciones.

### 8. La consecuencia de la estatización

El resultado final de este remedio al régimen salarial capitalista privado es el régimen salarial capitalista estatal, en que la contrapartida del trabajador para negociar las condiciones y remuneraciones del trabajo es el Estado, nuevo detentador del poder de decisión y del derecho al excedente<sup>6</sup>.

Si por un lado es cierto que el Estado no está interesado en explotar al trabajador, no es menos cierto que un Estado responsable debe identificarse con la meta de bienestar social consistente en tratar de que con un determinado malestar o esfuerzo social (utilización dada de recursos) se obtenga el mayor bienestar o producto social posible. O que un determinado bienestar o producto se obtenga con el empleo de la menor cantidad posible de recursos.

Esto implica que todo Estado responsable debe tratar de obtener el máximo de productividad de la mano de obra, y emplear en ello la menor cantidad posible de otros recursos ("condiciones de trabajo").

Por lo que respecta a las remuneraciones, todo Estado responsable debe tratar de que la mayor parte posible del producto sea en forma de bienes de capital, y por tanto, que

la demanda de los trabajadores por bienes de consumo sea la menor posible, lo que le lleva necesariamente a una política de restricción salarial y acelerada capitalización de las empresas estatales.

Este cuadro no es muy diferente para el trabajador del cuadro del sistema salarial en el régimen capitalista privado, salvo el mayor poder de negociación del nuevo patrón, el Estado.

Si el Estado no actúa con la racionalidad descrita, caerá fácilmente en el extremo del Estado dispendioso y dilapidador, señalado por todos los regímenes como Estado ineficiente.

### 9. El centralismo y lo que importa sobre el trabajo

Cualquier forma de régimen salarial, sea en sistema capitalista privado, sea en el centralismo estatal, despoja al trabajador del poder de decisión y del derecho al excedente. Ambas características tienen impacto negativo en la identificación o interés del trabajador en su trabajo, y por lo tanto, en la dedicación e intensidad con que se entrega al mismo.

El resultado es una menor utilización productiva de la cantidad y calidad de trabajadores existentes, y por lo tanto, un menor producto, que se traduce en último término en un menor servicio del prójimo.

Normalmente, el régimen salarial no lleva a una adecuación entre el aporte del trabajador y su remuneración, sino a un constante tironeo en que el trabajador, desinteresado del resultado, trata de aportar el menor esfuerzo posible a cambio de una remuneración dada, y el patrón Estado (como cualquier otro patrón), desinteresado de la suerte del trabajador, a remunerar lo menos posible (y por tanto a ofrecer las peores condiciones posibles) a cambio de una productividad dada.

### 10. Hacia un verdadero cambio del régimen salarial

El único cambio verdadero es el que suprime la alienación fundamental del régimen salarial, es decir, el que retorna al trabajador la parte que le corresponde en el poder de decisión y en el derecho al excedente<sup>7</sup>.

Sólo este cambio suprime la dependencia del trabajador con respecto a un "patrón" (capitalista privado o estatal).

Los sistemas que contemplan este retorno pueden ser concebidos en formas diferentes, según que se mantenga o no la separación entre los aportadores de trabajo y los de capital, según que se considere o no una participación de los aportadores de capital en el poder de decisión y en el excedente, y según se conciba la proporción en que a cada trabajador o grupo de trabajadores al interior de la empresa le corresponda el poder de decisión y el derecho al excedente<sup>9</sup>.

Es concebible que los aportadores de capital participen en las decisiones y los excedentes en una proporción similar a lo que sería la parte del producto atribuible al capital, o, en el otro extremo, que participen solamente a título de trabajadores, cuando las mismas personas sean a la vez los aportantes de trabajo y los aportantes de capital, o que no participen.

Es concebible que los trabajadores individuales o su grupo participen en la exacta proporción de su contribución al producto, o que tengan todos una participación igualitaria, o que una o varias categorías queden excluidas de la participación y se les mantenga en la categoría de asalariados (por ejemplo: consultores, profesionales en empresas de trabajadores, o contadores, asistentes sociales, técnicos o peones temporales en empresas de trabajadores agrícolas)<sup>9</sup>.

#### 11. Un nuevo régimen y lo que importa sobre el trabajo

El retorno al trabajador de una parte o de la totalidad del poder de decisión y del derecho al excedente tiene un impacto positivo en la identificación o interés del trabajador en su trabajo y, por lo tanto, en la dedicación e intensidad con que se entrega al mismo.

El resultado es una mayor utilización productiva de la cantidad y calidad de trabajadores existentes y, por lo tanto, un mayor producto, que se traduce en último término en un mayor servicio del prójimo.

Normalmente, un régimen de participación parcial o total del trabajador lleva a una adecuación entre el aporte del trabajador en su doble rol de trabajador y de empresario y su ingreso

total (descompuesto en remuneración de la productividad y excedente del empresario), lo que lo estimula directamente a dar el máximo aporte compatible con su función individual de bienestar, en ambos roles.

#### 12. La autogestión, signo de vanguardistas

Se entiende por autogestión de los trabajadores aquel régimen de organización de la producción en que la función empresarial, consistente en el poder de decisión y derecho al excedente, recae íntegramente en los trabajadores.

En el sistema de autogestión de los trabajadores, el aportante de capital no tiene en cuenta tal acceso a la función empresarial, y pasa a ser tratado en la misma forma que se trata al trabajador en el régimen salarial, es decir, con solo derecho a ser remunerado por su productividad marginal, dentro de condiciones negociadas sobre su uso (que en el caso del capital consistirá, tal vez, en ciertas estipulaciones sobre el manejo y control financiero de la empresa).

La toma de decisiones por parte de los trabajadores no tiene por qué ser directa, permanente y masiva. Normalmente los trabajadores harán uso de su poder a través de una delegación temporal de su autoridad en un pequeño grupo director, el que a su vez delegará autoridad en un gerente, y éste la subdelegará hacia abajo en el árbol organizacional.

Pero siempre el poder reposará en último término en la comunidad de trabajadores, quienes sancionarán a sus delegados a través del nombramiento y la destitución, según su desempeño.

Además, es concebible la participación permanente y directa, pero en temas más específicos y más cercanos al punto de la ejecución.

### Parte II: LOS MEDIOS DE PRODUCCION

#### I. Los medios de producción y lo que sobre ellos importa

Entendemos por medios de producción todos los instrumentos, herramientas, maquinarias e instalaciones que el hombre

utiliza para transformar materias primas o productos intermedios en bienes o servicios directa o indirectamente útiles para el consumo humano.

Por lo tanto, todo medio de producción, al que ordinariamente se designa con el término de capital físico (y que por tanto excluye al trabajo o capital humano, pero que incluye al tradicional factor tierra), es un medio indirecto de servicio de sí mismo o del prójimo.

Lo que interesa es que el hombre sea servido al máximo en la satisfacción de sus necesidades y, por lo tanto, que exista el mayor stock posible de bienes de producción, compatible con las necesidades de consumo presente de los hombres, y que los bienes de producción sean utilizados al máximo, compatible con las condiciones humanas de quienes deben utilizarlos.

La maximización de la existencia de medios de producción depende fundamentalmente de dos variables: la producción interna de bienes de capital, y la importación de bienes de capital.

La producción interna de bienes de capital es, a su vez, función del volumen anual de producción interna, y de la capacidad anual de ahorro, voluntario o forzado, de la comunidad nacional.

La utilización del capital físico dependerá: 1º) en cuanto al tiempo, del número de horas que permanezca ocupado, y 2º) en cuanto a la función de producción en la cual se inserta, del conocimiento de alternativas y del interés en usar la más económica.

En resumen, lo que importa sobre los medios de producción es su incremento y su óptima utilización, dentro del margen de nivel de consumo presente aceptable, y de condiciones humanas de su utilización por los hombres.

## 2. La propiedad, como relación fundamental de los medios

La relación del hombre con los medios de producción es importante para algunos aspectos del desarrollo de la personalidad humana.

El que más frecuentemente se aduce es el que la relación debe ser tal que el hombre tenga para el ejercicio de su liber-

tad una especie de esfera de protección que le permita actuar algunas de sus potencialidades teniendo a su disposición los medios para hacerlo<sup>1</sup>.

La potencialidad más importante en este aspecto es la creatividad y el poder montar los procesos productivos que la persona estime conveniente para él y para la sociedad; es decir, poder ejercer la función empresarial. Lo que esto requiere es que el hombre cuando está decidido a ejercerla y cuando lo hace dentro de las normas que requiere la conveniencia social, pueda físicamente hacerlo, es decir, pueda contar con los medios de producción que le permitan realizar su función empresarial<sup>2</sup>.

Otra veta en este mismo aspecto es que para muchos puede ser importante el acostumbrarse "a su instrumento", y que exista, por lo tanto, la posibilidad de una relación permanente entre el trabajador y un instrumento individualizado, al cual el hombre se ha acostumbrado. Esta relación es más evidente y necesaria para aquellos instrumentos que varían y difieren el uno del otro, como ser por ejemplo, instrumentos musicales, vehículos, algunos objetos de uso profesional, etc. Es, sin embargo, mucho menos evidente la necesidad que para su desarrollo humano tiene un trabajador de estar trabajando siempre con el mismo telar, supuesto que este funcione uniformemente bien.

El tipo de relación que implica la relación de propiedad ha cambiado desde la época en que se ponía el acento en la relación sujeto-objeto, que es más propia de los bienes de consumo, a la relación sujeto-sujeto a través del objeto, que es más propia de los medios de producción. Al ser así queda en evidencia que la propiedad cuando se trata de los medios de producción es más bien una relación social, es decir, sujeto a sujeto, con ocasión del medio de producción; y esto generalmente implica que una persona se relaciona con la otra a través de la exclusividad por parte de una de ellas en el uso del medio de producción, que implica en el otro el respeto de esa exclusividad, pero que también implica en el primero el correcto uso desde el punto de vista social del medio de producción.

## 3. Los contenidos clásicos del derecho de propiedad

El derecho de propiedad de los medios de producción tiene una vertiente individualista que fue muy acentuada en el "de-

recho revolucionario" de la Revolución Francesa. En ese derecho lo que importaba era la exclusión de los demás con respecto al uso y fruto de los medios de producción; no se consideraba importante el uso que el propietario diese a los medios de producción.

La crítica social ha señalado esta desviación y se ha dedicado a diseñar mecanismos para que el carácter social de la propiedad de los medios de producción tenga que ser respetado por el individuo o los grupos propietarios. Todo el mecanismo diseñado por la libertad del mercado y el juego de los precios pretende, dadas ciertas circunstancias, hacer que al individuo o grupo propietario de los medios de producción, le resulte del máximo interés el utilizarlos según los intereses de la comunidad entera. La misma finalidad pretende el sistema de planificación y todo tipo de control centralizado, que al no creer en los mecanismos de mercado reconoce la permanencia del problema de orientar el uso de los medios de producción a los fines de la sociedad<sup>3</sup>.

En el derecho romano se reconocía a quien era propietario el *ius utendi*, *ius fruendi* y el *ius abutendi*; estos tres constituían la esencia del derecho de propiedad. Por *ius utendi* se entendía el derecho a uso del objeto en cuestión; por *ius fruendi* el derecho al usufructo, o sea el derecho al fruto del bien en cuestión, y por *ius abutendi* el derecho del propietario a disponer del bien en cuestión, lo que puede tomar la forma de donación, de destrucción o de venta.

Sin reprochar al derecho romano de ser un derecho de carácter doméstico-hortícola, se puede, sin embargo, atribuir la diferencia entre el derecho al uso y al usufructo a que cuando se trata de medios de producción de tipo doméstico hortícola, en especial vegetales o animales, que en cierto sentido pueden ser, por un lado, usados (un árbol para sombra o protección contra el viento, un animal para transporte), pueden estos bienes además dar un fruto; en el caso de los vegetales, los frutos propios del vegetal en cuestión; en el caso de los animales, sus crías.

#### 4. Contenido económico de estas relaciones

Resulta fácil ver que tanto el uso como el usufructo de un medio de producción no son más que la misma cosa, y que es

el bien y/o servicio que el medio de producción hace posible. En el caso del árbol es evidente que produce el servicio de protección y además produce los bienes que son los frutos; en el caso de los animales lo mismo.

Pero en ambos casos se trata del producto total de uno u otro; no cabe llamar a una el derecho a uso y al otro el derecho de usufructo cuando en realidad ambos son el derecho al producto atribuible a ese medio de producción, es decir, se trata en ambos casos de la productividad marginal del medio de producción en cuestión. No cabría distinguir por ejemplo el uso de un automóvil por su dueño, del arriendo que percibiría por arrendárselo a un taxista. En ambos casos se trata de servicio de transporte producido por el instrumento de producción. En ambos casos se refiere a la productividad marginal. Por eso, en términos económicos, tanto el *ius fruendi* como el *ius utendi* pueden ser considerados como el derecho a la productividad marginal del bien en cuestión.

En ningún caso se refería el derecho romano al derecho que tiene el dueño a la utilización del instrumento en el sentido de decisión sobre el proceso del cual el instrumento en cuestión es parte. En lo que se refiere al *ius abutendi*, o derecho de libre disposición, es impensable que la sociedad permita la destrucción pura y simple de un medio de producción útil: excluida la destrucción el derecho de libre disposición significa simplemente el derecho a transferencia; a transferencia a precio cero o al precio de los medios de producción, que es el equivalente a la rentabilidad actualizada de los medios de producción.

En el más extremo de los casos el derecho a la rentabilidad actualizada o valor del medio de producción se trata en el fondo de reconocer a quien ha hecho el sacrificio de posponer el consumo si es que el medio de producción ha sido originado en base a un ahorro o posposición de consumo, su derecho a recuperarlo en un momento dado; por eso lo importante que contiene este componente del derecho de propiedad es el derecho del ahorrante a recuperar su consumo; esto aparece claro en el proceso de ahorro monetario.

Llegamos así a que los derechos que son realmente esenciales cuando se habla del derecho de propiedad de los medios de producción, son: a) desde el punto de vista económico, de-

recho a la productividad marginal del medio de producción del que se es propietario y el derecho que tiene el ahorrante de recuperar el consumo pospuesto, sacrificio que ha hecho posible la existencia del medio de producción; b) desde el punto de vista humano lo importante es que quien sea capaz y que esté interesado en ejercer la función empresarial tenga acceso a los medios de producción, aunque sin ser propietario de ellos para poder emprender el proceso productivo.

#### 5. Lo que agrega la propiedad capitalista

El régimen de propiedad, cuando el instrumento o medio de producción pertenece al trabajador, agrega, a los anteriores derechos, el derecho a la decisión del proceso productivo, y el derecho al excedente resultante, es decir, la función empresarial.

Pero cuando el instrumento no es propiedad del trabajador que lo utiliza, surge el problema de la atribución de la función empresarial. ¿Al trabajador, o al aportador de los medios de producción?

El sistema capitalista respondió: al propietario de los medios de producción. Por consiguiente, al derecho de propiedad tradicional el sistema capitalista le agrega el derecho al poder (es decir, a la decisión empresarial) y el derecho al excedente económico.

Consecuentemente, además del derecho a la productividad marginal del medio de producción y del derecho al consumo pospuesto, la propiedad como la concibe el sistema capitalista, confiere el derecho exclusivo a la función empresarial.

#### 6. La crítica marxista a la propiedad capitalista

En términos económicos modernos lo que critica el marxismo al régimen de propiedad capitalista es:

1º) Que existe un abuso en la distribución interna del ingreso en la empresa, puesto que al trabajador no se le remunera de acuerdo a su aporte (su productividad marginal), sino de acuerdo a sus necesidades de subsistencia.

2º) Que existe un abuso porque se atribuye tanto el poder como el excedente a los propietarios privados de los medios de

producción, quienes, en virtud de esta atribución pasan a ser explotadores de los proletarios que para ellos trabajan (aunque los remuneraran según su productividad marginal) y se convierten, a nivel de todas las otras relaciones sociales, en clase dominante, permaneciendo los trabajadores como la clase dominada.

#### 7. La solución marxista: cambio de titular

En base al análisis anterior, el marxista propone como solución no un cambio en las relaciones y derechos de la propiedad de los medios de producción (lo que implicaría un cambio del régimen de propiedad) sino un simple cambio del titular o detentor de la propiedad.

Como se trata de suprimir el poder, la explotación y la dominación, se quita a los privados el derecho de propiedad. Pero como no se cambia el régimen, la propiedad con sus derechos son transferidos a la instancia no privada, única posible, la instancia pública. Pero resulta que no hay más que un titular concreto de la instancia pública: el Estado.

La solución marxista consiste, por tanto, no en un cambio del régimen (relaciones) de propiedad, sino en un simple cambio de titular: de sujetos privados al sujeto Estado.

#### 8. La consecuencia de la estatización: el centralismo

El resultado del traslado a manos estatales de la propiedad de los medios de producción es el traslado al Estado del poder de decisión empresarial y el traslado al Estado del excedente resultante de la empresa.

Ambos traslados implican una centralización y concentración de poder y de excedente desde la base del sistema productivo a la cúspide del sistema político.

Si en el capitalismo privado había explotación y dominación del trabajador por el privado, en el capitalismo estatal (que dispone además de la plenitud del poder político), nada impide la explotación y dominación del trabajador por el Estado, o lo que es más triste, del trabajador por la burocracia estatal o partidista.

### 9. El centralismo y lo que importa sobre los medios de producción

Con el sistema centralizado de decisión económica el incremento del stock de medios de producción necesarios para el desarrollo económico (y por lo tanto para el servicio del prójimo) pareciera garantizado, pues depende solamente de la decisión estatal de ahorro e inversión.

Sin embargo, esta decisión se haya constreñida por dos limitantes: la primera, el volumen global de producción, y la segunda, el límite de aguante de la población para ver reducido su consumo mínimo.

Ahora bien, estas dos limitantes pueden ser más severas en un sistema centralizado que en un sistema descentralizado de decisiones. Para el productor, porque al ser expoliado el trabajador de la decisión y del excedente, salvo un muy eficaz control estatal, no se verá tan motivado a dar un mayor aporte (productividad marginal). Para el consumidor, porque el ahorro público o forzado no lo sentirá tan identificado con su bienestar futuro, y estará, por lo tanto, más reticente a los recortes que se quieran hacer a su bienestar presente; salvo un muy eficaz control estatal, estará dispuesto a rebelarse más pronto.

Por lo que se refiere al otro aspecto importante, la óptima utilización de los medios de producción, pareciera que la centralización de la decisión permitiría una mejor coordinación y, por lo tanto, utilización de los medios de producción. Pero a la larga, la poca capacidad de coordinación crea problemas de imposible solución, que se traduce en que los medios que no pueden ser coordinados centralmente, y que no pueden, por definición, ser utilizados descentralizadamente, permanecen ociosos<sup>4</sup>.

Además, el estímulo de los tomadores de decisión centralizada para la óptima utilización de los medios, es menos eficaz a medida que menos dependa la suerte de dichos funcionarios del resultado de sus decisiones, salvo de nuevo, un muy eficaz control estatal.

### 10. Hacia un verdadero cambio del régimen de propiedad

Cambiar el régimen de propiedad de los medios de producción va más allá del mero cambio del titular de la propiedad; afecta las relaciones y los derechos de la propiedad.

Con respecto al régimen capitalista (sea privado, sea público) un verdadero cambio implicaría la supresión de lo que éste régimen agregó al derecho tradicional: la supresión del derecho al poder de decisión y al excedente; es decir, la supresión del derecho a la función empresarial.

El propietario de los medios de producción tendría en cuanto tal solamente el derecho a la productividad del capital, y el derecho a recuperación del consumo pospuesto, como ha sido definido anteriormente<sup>5</sup>.

Este cambio descongelaría de inmediato la exclusividad a la función empresarial que se atribuyen el propietario privado o el Estado, en las diversas formas de capitalismo. Implicaría una democratización y descongelamiento del acceso a dicha función, y actuaría, por tanto, como un elemento difusor del poder y del excedente que lo acompañan, disminuyendo consecuentemente las posibilidades de explotación económica y de dominación social<sup>6</sup>.

Todo potencial empresario (persona o grupo) tendría acceso a competir por el arrendamiento de los medios de producción que necesita contra el solo pago de un interés por el mismo. La selección se efectuaría solamente en base a la bondad de los proyectos.

### 11. Un nuevo régimen y lo que importa sobre los medios de producción

Un régimen en que la propiedad de los medios de producción no conceda el derecho exclusivo a la función empresarial, implicaría a primera vista un desincentivo al ahorro privado voluntario, puesto que de hecho se le priva de ventajas evidentes.

Pero si se analiza el problema por el lado de los potenciales empresarios en vez de los potenciales ahorrantes, aparece como nuevo motivo de ahorro el del auto-arriendo del capital en los casos en que por cualquier tipo de razón institucional o cultural el potencial empresario no tenga acceso real al uso de los medios de producción (mercado de capitales).

Es posible que la motivación de expectativa de autoarriendo cancele el efecto negativo de la supresión de ventajas en lo que se refiere a incremento de los medios de producción.

Por lo que respecta a utilización de los medios de producción, el cambio propuesto en el régimen de propiedad tiende a favorecer su mejoramiento, ya que los utilizadores directos estarían siendo afectados por el resultado de la utilización; es decir, los trabajadores estarían percibiendo el excedente económico, mientras que el pago por su uso sería constante (interés de mercado). Esto hace suponer un mayor incentivo para su óptima utilización.

## 12. La propiedad comunitaria, signo de vanguardistas

Se entiende por propiedad comunitaria de los medios de producción aquella relación en que el sujeto titular de los derechos de la propiedad no es un individuo, o un grupo de individuos con partes alícuotas (o definidas), sino una comunidad indivisa.

En dicho régimen las ventajas (los derechos) no pasan necesariamente a los componentes de la comunidad, y los aportes de los individuos a ella no crean derechos individuales futuros.

Un régimen tal puede incidir negativamente en los individuos que componen la comunidad en lo referente a incentivos para ahorrar individualmente y para la utilización óptima de los medios de producción, salvo que exista identificación de todos los individuos con los intereses de la comunidad.

La identificación de los individuos con los intereses comunitarios es signo de vanguardistas y, por lo tanto, no puede pensarse en la propiedad comunitaria de los medios de producción como la regla general, sin poner seriamente en peligro la eficiencia productiva y, por consiguiente, el bienestar del prójimo<sup>1</sup>.

## ANEXO A PARTE I

### a) Naturaleza del Trabajo

#### a) el trabajo, actividad normal del hombre

"Desde su primera página, la Biblia, cuyo mensajero somos, nos presenta la creación como resultado del trabajo del Creador (cfr. Gen 2, 7) y entregada al trabajo de la creatura, quien con su esfuerzo inteligente, debe valorizarla, acabarla —por así decirlo— humanizándola en orden a su servicio (cfr. Gen 1, 29); (Populorum Progressio, 22). De esta manera, el trabajo es, según el pensamiento divino, la actividad normal del hombre (cfr. Sal 104, 23; Ecl 7, 5) y es un don de Dios regocijarse y gozar de sus frutos (cfr. Ecl 5, 18), puesto que cada uno ha de ser retribuido según sus obras (cfr. Sal 62, 16; 128, 2; Mt 16, 17; Cor 15, 58; 2 Tes 3, 10)". Paulo VI - El Trabajo. Discurso en los 50 años de la O. I. T., Ginebra 1969. Ed. Mundo, Stgo. Chile Nº 3.

#### b) el trabajo, actividad normal del Hombre-Dios

"A través de todas estas páginas de la Biblia, el trabajo aparece como una característica fundamental de la condición humana, hasta el punto de que el Hijo de Dios, haciéndose uno de nosotros (cfr. Jn 1, 14), se convirtió también en un trabajador al que se designaba sencillamente, en su ambiente, por la profesión de los suyos: Jesús es conocido como "el Hijo del carpintero" (Mt 13, 55)". Ibid. Nº 4.

#### c) el trabajo, fuente de valorización

"Llenad la tierra y sometedla": la Biblia, desde sus primeras páginas, nos enseña que la creación entera es para el hombre, quien tiene que aplicar su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio. Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene el derecho de encontrar en ella lo que necesita". Paulo VI - Populorum Progressio, Nº 22.

#### d) el trabajo, partícipe de la Creación

"De igual modo, si alguna vez puede reinar una mística exagerada del trabajo, no será menos cierto que el trabajo ha sido querido y bendecido por Dios. Creado a imagen suya "el hombre debe cooperar con el Creador en la perfección de la creación y marcar a su vez la tierra con el carácter espiritual,

que él mismo ha recibido". Dios, que ha dotado al hombre de inteligencia, le ha dado también el modo de acabar de alguna manera su obra; ya sea el artista o artesano, patrono, obrero o campesino, todo trabajador es un creador. Aplicándose a una materia, que se le resiste, el trabajador le imprime un sello, mientras que él adquiere tenacidad, ingenio y espíritu de invención. Más aún, viviendo en común, participando de una misma esperanza, de un sufrimiento, de una ambición y de una alegría, el trabajo une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones; al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos". *Populorum Progressio*, N° 27.

## 2 Sentido del Trabajo

### a) el trabajo no debe dañar al hombre

"Siendo la actividad económica generalmente un producto del trabajo asociado de los hombres, es injusto e inhumano organizarla y montarla con daño de cualquier trabajador. Ahora bien, es demasiado frecuente, aun en nuestros días, que los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de sus propias obras, lo cual no se justifica de ningún modo por las llamadas leyes económicas... A los trabajadores déseles, además, la capacidad de desarrollar en el trabajo mismo sus cualidades y su personalidad... deben disponer, sin embargo, del suficiente descanso y tiempo libre para el desarrollo de su vida familiar, cultural, social y religiosa". *Gaudium et Spes*, N° 67.

### b) el trabajo, servicio de sí mismo y del prójimo

"Una cosa hay cierta para los creyentes: que la actividad humana, individual y colectiva, es decir, el conjunto ingente de los esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para mejorar su condición de vida considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. El hombre, ... recibió el mandato de someter la tierra y todo cuanto en ella se contiene..." (p. 62).

"Hombres y mujeres, que mientras se ganan con el trabajo el sustento para sí y para la familia organizan su trabajo de modo que resulte provechoso para la sociedad, tienen derecho a pensar que con ese mismo trabajo complementan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia". (Págs. 62 y 63). *Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes*, N° 34, Ed. Paulinas, Santiago, Chile, 1967.

### c) el trabajo perfecciona al hombre

"La actividad humana, como procede del hombre, así también se ordena al hombre, pues éste al obrar no sólo cambia las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, avanza fuera de sí y sobre sí". (Pág. 64). *Gaudium et Spes*, N° 35.

## 3 Retribución del Trabajo

### a) el trabajo merece una adecuada retribución

"Por eso creemos que es deber nuestro afirmar una vez más que la retribución del trabajo, como no se puede abandonar enteramente a la ley del mercado, así tampoco se puede fijar arbitrariamente, sino que ha de determinarse conforme a justicia y equidad. Esto exige que a los trabajadores les corresponda una retribución tal, que les permita un nivel de vida verdaderamente humano y hacer frente con dignidad a sus responsabilidades familiares; pero exige además que al determinar la retribución se mire a su efectiva aportación en la producción y a las condiciones económicas de la empresa, a las exigencias del bien común de las respectivas comunidades políticas, particularmente por lo que toca a las repercusiones sobre el empleo total de las fuerzas laborativas de toda la nación, así como también a las exigencias del bien común universal, o sea de las comunidades internacionales de diversa naturaleza y amplitud.

Claro está que los criterios arriba expuestos valen siempre y en todas partes; pero el grado en el cual se aplican los casos concretos no se puede determinar sino respecto a la riqueza disponible; riqueza que, en cantidad y en calidad, puede variar y de hecho varía de nación a nación y dentro de una misma nación, de un tiempo a otro". *Mater et Magistra*. (Pág. 40, N° 38).

### b) todo hombre tiene derecho a tener trabajo

"... los hombres pueden colaborar a la obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad eminente, trabajando con sus propias manos en Nazareth. De ahí se deriva, para todo hombre, con el deber de trabajar lealmente, el derecho al trabajo. La sociedad, por su parte, debe esforzarse, según sus propias circunstancias, para que los ciudadanos encuentren oportunidades de trabajo aceptables". *Gaudium et Spes*, N° 67.

### c) la retribución debe estar relacionada con la productividad

"Finalmente, la remuneración del trabajo debe ser suficiente para permitir al hombre y a su familia una vida digna en el orden material, social, cultural y espiritual, teniendo en cuenta el cargo y la productividad de cada uno, la capacidad del establecimiento y el bien común". *Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes*. Ed. Paulinas, Santiago, Chile, 1967. (Pág. 137, N° 67).

## 4 Negociación de los conflictos de trabajo

### a) derecho a la negociación sindical

"Se debe admitir la función importante de los sindicatos: tienen por objeto la representación de las diversas categorías de trabajadores, su legítima colaboración al progreso económico de

la sociedad, el desarrollo del sentido de sus responsabilidades para la realización del bien común. Su acción no está con todo exenta de dificultades: puede venir, aquí o allá, la tentación de aprovechar una posición de fuerza para imponer, sobre todo por la huelga —cuyo derecho como medio último de defensa queda ciertamente reconocido—, condiciones demasiado gravosas para el conjunto de la economía o del cuerpo social, o para tratar de obtener reivindicaciones de orden directamente político. Cuando se trata en particular de los servicios públicos, necesarios a la vida diaria de toda una comunidad, se deberá saber medir los límites, más allá de los cuales los perjuicios causados se hacen inadmisibles". Paulo VI. *Octogesima Adveniens*, N° 14.

**b) derecho al conflicto laboral**

"En caso de conflictos económicos sociales, hay que esforzarse por encontrar una solución pacífica... sin embargo, aún hoy día, la huelga puede ser un medio necesario, aunque sea el último, para la defensa de los derechos y la satisfacción de las justas aspiraciones de los trabajadores. Pero ha de procurarse cuanto antes la reanudación de las negociaciones y del diálogo de conciliación". *Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes*, Ed. Paulinas, Santiago, Chile, 1967. N° 68 (pág. 140).

**° Condiciones de las negociaciones**

**a) las condiciones no deben ser impuestas**

"Hay que proclamarlo solemnemente: los conflictos de trabajo no podrán encontrar su remedio en disposiciones artificialmente impuestas que privan fraudulentamente al trabajador y a toda la comunidad social de su primera e inalienable prerrogativa humana: la libertad. No podrán tampoco encontrarlo en situaciones resultantes del solo y libre juego —como se dice— del determinismo de los factores económicos. Tales remedios pueden tener, sí, apariencias de justicia pero carecen de realidad humana". Paulo VI. O. I. T., op. cit., N° 16.

**b) la represión sindical es reprochable**

"Entre los derechos fundamentales de la persona humana es preciso destacar el derecho de los trabajadores de fundar libremente asociaciones capaces de representarlos de modo suficiente y de colaborar a la buena organización de la vida económica, así como el derecho de tomar parte libremente en las actividades de estas asociaciones, sin correr el riesgo de represalias. Gracias a una participación organizada, ... crecerá más y más entre los trabajadores el sentido de la responsabilidad, que les llevará a sentirse, ... socios en el progreso social y económico de la empresa entera, y de la colaboración al bien común universal". *Gaudium et Spes*, N° 68.

**\* Peligros del estatismo**

"Nos atrevemos a añadir: es preciso que defendáis al hombre contra él mismo; al hombre amenazado de no ser más que una parte de sí mismo, reducido, como se ha dicho, a una sola dimensión (cfr. Marcuse, *L'Homme Unidimensional*, Paris, Ed. Minuit, 1968). Es necesario a toda costa impedir que no sea más que un proveedor mecanizado de una máquina ciega, devoradora de lo mejor de él mismo, o de un Estado tentado de avasallar todas las energías para su solo servicio". Paulo VI, O. I. T., op. cit., N° 20.

**° Preeminencia del trabajador**

**a) primacía sobre los instrumentos**

"El trabajo humano que se ejercita en la producción o el intercambio de bienes o en la oferta de los servicios económicos, tiene la primacía sobre los demás elementos de la vida económica, que no tiene otro valor que el de instrumento". *Gaudium et Spes* (pág. 137, N° 67).

**b) necesidad de la participación**

"Es preciso ahora que empleéis todos los medios para asegurar la participación orgánica de todos los trabajadores, no sólo en las utilidades de su trabajo, sino también en las responsabilidades económicas y sociales de las que depende su porvenir y el de sus hijos" (*Cons. Gaudium et Spes*, 68). Paulo VI, O. I. T., op. cit.

**c) fundamento de la participación**

"En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y *sui iuris*, creados a imagen de Dios. Por eso, salvo siempre el papel de cada uno, propietario, contratista, capataz u obrero, y salvo la necesaria unidad de dirección de la obra, se procura por procedimientos bien determinados, la activa participación de todos en la gestión de la empresa. Con todo, como en muchos casos no es a nivel de empresas sino en niveles superiores donde se toman las decisiones económicas y sociales, de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, déseles aun en esto, su participación, sea por sí mismos o por delegados libremente elegidos". *Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes*, Ed. Paulinas, Santiago, Chile, 1967, N° 68, pág. 140.

**d) primacía sobre las exigencias técnicas**

"La concepción moderna, cuyos heraldos y defensores sois vosotros, es muy distinta. Se funda en un principio básico que el cristianismo, por su parte, ha sabido iluminar singularmente: en el trabajo, el hombre es lo primero.

Ya sea artista o artesano, empresario, obrero o campesino, manual o intelectual, es el hombre quien trabaja, y es para el hombre para quien él trabaja.

Se ha acabado, pues, la primacía del trabajo sobre el trabajador y la prioridad de las exigencias técnicas y económicas sobre las necesidades humanas: nunca jamás el trabajo por encima del trabajador; nunca jamás el trabajo contra el trabajador, sino siempre el trabajo para el trabajador, el trabajo al servicio del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre". Discurso Paulo VI, O. I. T., op. cit.

#### e) obligaciones del poder civil

"Y no menor empeño habrán de poner los que tienen el poder civil en lograr que a los obreros aptos para el trabajo se les ofrezca la oportunidad de conseguir empleos adecuados a sus fuerzas; que la remuneración del trabajo se determine según criterios de justicia y equidad; que en los complejos productivos se dé a los obreros la posibilidad de sentirse responsables de la empresa en que trabajan; que se puedan constituir unidades intermedias que hagan más fácil y fecunda la convivencia de los ciudadanos; que, finalmente, todos, por procedimientos aptos y graduales, puedan tener participación en los bienes de la cultura". S. S. Juan XXIII, "Pacem in Terris", Publicaciones de "El Diario Ilustrado", Stgo., Chile, pág. 12.

#### f) exigencia de la dignidad y la libertad humanas

"Al mismo tiempo que el progreso científico y técnico continúa trastornando el marco del hombre, sus modos de conocimiento, de trabajo, de consumo y de relaciones, se manifiesta siempre en estos contextos nuevos una doble aspiración más viva a medida que se desarrolla su información y su educación: aspiración a la igualdad, aspiración a la participación; dos formas de la dignidad del hombre y de su libertad". Octogessima Adveniens, Paulo VI, N° 22.

#### g) Organización de la participación en la empresa

##### a) hay que experimentar nuevas fórmulas

"En resumen, se han hecho ya progresos para introducir en el seno de las relaciones humanas más justicia y participación en las responsabilidades. Pero en este inmenso campo todavía queda mucho por hacer. Es necesario también proseguir activamente la reflexión, la búsqueda y la experimentación, so pena de quedar retrasados con relación a las legítimas aspiraciones de los trabajadores, aspiraciones que se van afirmando a medida que se desarrollan su formación, la conciencia de su dignidad, el vigor de sus organizaciones". Octogessima Adveniens, N° 15.

##### b) existe multiplicidad de soluciones

"Además, moviéndonos en la dirección trazada por Nuestros Predecesores, también Nos consideramos que es legítima en los obreros la aspiración a participar activamente en la vida de las empresas en las que están incorporados y trabajan. No es posible prefijar los modos y grados de una tal participación, dado que están en relación con la situación concreta que presenta cada empresa; situación que puede variar de una empresa a otra, y que en el interior de cada empresa está sujeta a cambios a menudo rápidos y fundamentales. Creemos, sin embargo, oportuno llamar la atención al hecho de que el problema de la presencia activa de los obreros existe siempre, sea pública o privada la empresa; y en cualquier caso se debe atender a que la empresa venga a ser una comunidad de personas, en las relaciones, en las funciones y en la posición de todos los sujetos de ella". Mater et Magistra, N° 48, pág. 46.

##### c) debe tenderse a la comunidad de personas

"Más científico y mejor organizado tiene el peligro de deshumanizar a quien lo realiza, convertido en siervo suyo, porque el trabajo no es humano si no permanece inteligente y libre. Juan XXIII ha recordado la urgencia de restituir al trabajador su dignidad, haciéndole participar realmente en la labor común: "Se debe tender a que la empresa se convierta en una comunidad de personas, en las relaciones, en las funciones y en la situación de todo el personal". Populorum Progressio, N° 28.

##### d) Requisitos para el acceso de los trabajadores a la propiedad del capital

"Se imponen, pues, reformas que tengan por fin, según los casos, o el aumento de las remuneraciones o mejoras de las condiciones de trabajo y seguridad en el empleo y que se dé un estímulo a las iniciativas en el trabajo; o bien, incluso, el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas, en beneficio de los hombres capaces de hacerlas valer. En tal caso deben asegurarse los servicios indispensables, en particular los medios de educación y alguna organización de tipo cooperativo. Y cuantas veces el bien común exige una expropiación forzosa, la indemnización habrá de valorizarse según equidad, teniendo en cuenta todas las circunstancias". Gaudium et Spes, pp. 147-8, N° 71.

## ANEXO A PARTE II

### 1 Fundamento de la Propiedad de los Medios de Producción

#### a) garantía de la libertad

"Hacemos, pues, nuestras, en esta materia, las observaciones de Nuestro Predecesor Pío XII: "Cuando la Iglesia defiende el principio de la propiedad privada, va tras un alto fin ético-social. De ningún modo pretende sostener pura y simplemente el presente estado de cosas, como si viera en él la expresión de la voluntad divina; ni proteger por principio al rico y al plutócrata contra el pobre e indigente... Más bien se preocupa la Iglesia de hacer que la institución de la propiedad privada sea tal como debe ser, conforme al designio de la Divina Sabiduría y a lo dispuesto por la naturaleza" (27), es decir, que sea garantía de la libertad esencial de la persona y al mismo tiempo un elemento insustituible del orden de la sociedad". Mater et Magistra - Juan XXIII. Nº 61.

#### b) exigencia de la autonomía

"La propiedad privada, o un cierto dominio sobre los bienes externos, asegura a cada uno una zona indispensable de autonomía personal y familiar, y debe ser considerada como una forma de prolongación de la libertad humana. Y como constituyen un estímulo para el ejercicio del cargo y del deber, constituyen una de las condiciones de la libertad política". (Págs. 144-5). Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes. Ed. Paulinas, Santiago, Chile, 1967.

### 2 La Propiedad y la Función de Empezar

#### a) asegura la libre iniciativa personal de empezar

"Esa duda no tiene razón de existir. El derecho de propiedad privada de los bienes, aun de los productivos, tiene valor permanente, precisamente porque es derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y de finalidad, de los seres humanos particulares, respecto a la sociedad. Por otra parte, en vano se insistiría en la libre iniciativa personal en el campo económico, si a dicha iniciativa no le fuese permitido disponer libremente de los medios indispensables para su afirmación". Mater et Magistra - Nº 59.

#### b) debe extenderse a todas las clases sociales

"No basta afirmar el carácter natural del derecho de propiedad privada, incluso de los bienes productivos, sino que tam-

bién hay que propugnar insistentemente su efectiva difusión entre todas las clases sociales". Mater et Magistra - Juan XXIII. Nº 63.

#### c) Permite ejercitar el deber de la actividad económica

"Como la propiedad y otras formas de dominio privado sobre los bienes externos se relacionan con la persona, y como, además le proporcionan la ocasión de ejercitar su deber en la sociedad y en la economía, es de suma importancia que se promueva el acceso de individuos y colectividades a un determinado dominio de los bienes exteriores". Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes, Nº 71.

### 3 Sentido de la Propiedad

#### a) orientada hacia el bien común

"La legitimidad de la propiedad privada no impide los diversos modos de propiedades públicas, pero el traspaso de los bienes de la pública propiedad no puede hacerse sino por la competente autoridad, según las exigencias del bien común y dentro de sus límites, y pagando la justa compensación. Al Estado toca impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común". Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes, Nº 71.

#### b) el Estado, titular de la propiedad

"Cuanto se ha venido exponiendo no excluye, como es obvio, que también el Estado y las otras entidades públicas pueden legítimamente poseer en propiedad bienes instrumentales, especialmente cuando "llevan consigo un poder económico tal, que no es posible dejarlo en manos de personas privadas sin peligro del bien común". En la época moderna existe la tendencia hacia una progresiva ampliación de la propiedad cuyo sujeto es el Estado u otras entidades de derecho público. Este hecho encuentra una explicación en las funciones siempre más vastas que el bien común pide cumplir a los poderes públicos; pero también en esta materia debe seguirse el principio de subsidiaridad, ya enunciado, según el cual no deben extender su propiedad el Estado ni las otras entidades de derecho público, sino cuando lo exigen motivos de manifiesta y verdadera necesidad de bien común, y no con el fin de reducir la propiedad privada, y menos aún, de eliminarla". Mater et Magistra - Juan XXIII, Nº 66.

#### 4 Ineficacia económica de la Propiedad Estatal

"En estos últimos decenios, como es sabido, la separación entre la propiedad de los bienes productivos y la responsabilidad directiva de los mayores organismos económicos, se ha ido acentuando siempre más. Sabemos que esto crea difíciles problemas de control por parte de los poderes públicos, para garantizar que los objetivos pretendidos por los dirigentes de las

grandes organizaciones, sobre todo de aquellas que mayor incidencia tienen en la entera vida económica de una comunidad política, no estén en contraposición con las exigencias del bien común. Son problemas, como la experiencia atestigua, que se plantean igualmente, tanto si los capitales que alimentan las grandes empresas son de propiedad de privados ciudadanos, como si son de entidades públicas". *Mater et Magistra* - Nº 55.

• **La remuneración de la actividad empresarial es distinta a la del capital**

"Es obvio que las indicadas exigencias del bien común, tanto en el plano nacional como en el mundial, también han de tenerse en cuenta cuando se trata de determinar las partes de las utilidades que corresponden asignar, en forma de ganancias, a los responsables de la dirección de las empresas; y en forma de intereses o de dividendos, a los que aportan capitales". *Mater et Magistra* - Nº 44.

• **Necesidad de la difusión de las decisiones**

a) **para desarrollar el compromiso de la persona**

"Por eso, aunque a veces se imponen límites, estos obstáculos no deben frenar una difusión mayor de la participación en la elaboración de las decisiones, en su elección misma y en su puesta en práctica. Para hacer frente a una tecnocracia creciente, hay que inventar formas de democracia moderna, no solamente dando a cada hombre la posibilidad de informarse y de expresar su opinión, sino de comprometerse en una responsabilidad común. Así los grupos humanos se transforman poco a poco en comunidades de participación y de vida. Así la libertad, que se afirma demasiado frecuentemente como reivindicación de autonomía en oposición a la libertad de los demás, se desarrolla en su realidad humana más profunda: comprometerse y afanarse en la realización de solidaridades activas y vividas". *Octogésima Adveniens* - Nº 47.

b) **para desarrollar la responsabilidad de la persona**

"La justicia ha de ser respetada, no solamente en la distribución de la riqueza, sino además en cuanto a la estructura de las empresas en que se cumple la actividad productora. Porque en la naturaleza de los hombres se halla involucrada la exigencia de que, en el desenvolvimiento de su actividad productora, tengan posibilidad de empeñar la propia responsabilidad y perfeccionar el propio ser. Por tanto, si las estructuras, el funcionamiento, los ambientes de un sistema económico, son tales que comprometan la dignidad humana de cuantos ahí despliegan las propias actividades, o que les entorpezcan sistemáticamente el sentido de responsabilidad, o constituyan un impedimento para que pueda expresarse de cualquier modo su iniciati-

va personal: un tal sistema económico es injusto, aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance altos niveles y sea distribuida según criterios de justicia y equidad". *Mater et Magistra* - Nº 45.

• **Variedad de fórmulas para promover la participación**

"No es posible determinar en sus detalles las estructuras de un sistema económico que respondan mejor a la dignidad de los hombres y sean más idóneas para desarrollar en ellos el sentido de responsabilidad. Sin embargo, Nuestro Predecesor Pío XII traza oportunamente esta directiva: "La pequeña y la media propiedad, en la agricultura, en las artes y oficios, en el comercio y la industria, deben ser garantizadas y promovidas asegurándoles las ventajas de la organización grande, mediante uniones cooperativas; mientras que en las grandes organizaciones debe ofrecerse la posibilidad de moderar el contrato de trabajo con el contrato de sociedad". *Mater et Magistra* - Nº 46.

## 2. EL SOCIALISMO, ¿VERDAD U OPORTUNIDAD?

Carlos Floria

Se trata de algunas reflexiones en torno de un requerimiento concreto y limitado: el poder legitimador del socialismo. El socialismo tiene vigencia militante. Casi todos los regímenes nuevos, los grupos exitosos en sus tentativas de conquista del poder, los líderes surgidos de situaciones críticas que procuran justificar su mando y sacar ventaja de sus recursos políticos, apelan a versiones distintas del socialismo para legitimar su posición. Guerrilleros, cultivadores sistemáticos de la disidencia, contestatarios de regímenes que les permiten cierto grado de expresión y oposiciones clandestinas se reclaman socialistas. Después de Charles Maurras, de ciertas versiones del fascismo o de conservadorismos con alguna vigencia, la derecha en cambio, no renovó su doctrina ni recobró la influencia de otras épocas.

Estos son hechos que se imponen a la observación, sucesos relevantes que no es difícil percibir. Antiguos militantes de derecha, reniegan de su pasado en favor de la izquierda. Y ésta se expresa a través del socialismo —especialmente del marxismo— como filosofía pero también como métodos de análisis y de acción sobre la realidad. El integrista cede ante el progresismo. Cristianos que en los años 30 hubieran cultivado la literatura, los mitos y las verdades parciales de la derecha, se sienten proclives a trabajar por el socialismo en los años 70. El arsenal mitológico y las realidades que acompañan selectivamente a los revolucionarios de todos los tiempos parecen mejor dispuestos para el socialismo que para cualquier otra ideología de esta época.

En sus versiones modernas y tradicionales el socialismo tiene ciertos rasgos notorios y compartidos, en algunos casos difusos, en otros nítidos. Es anticapitalista, igualitario, colectivista, profético, humanista y básicamente optimista. Atiende

sobre todo al régimen económico-social y suele tener pocas respuestas originales —si alguna— en relación con el régimen político. Asume formas diferentes: asociacionistas (cuando es nostálgico del colectivismo primitivo o del comunismo anarquista); liberal (cuando la centralización de la economía coexiste con la descentralización política y las libertades públicas); estatista (sea a través de las democracias populares o de oligarquías burocráticas). Propone métodos y estrategias, tácticas y procedimientos, en torno de los cuales el movimiento socialista ha polemizado y polemiza, converge o se divide, en disputas centradas en la relación entre reforma y revolución. El socialismo se expresa, en fin, a través de sistemas democráticos, autocráticos o totalitarios, en cuya lógica interior y manifestaciones influyen no sólo la ideología sino las tradiciones, los hábitos, las inclinaciones, las culturas políticas precedentes, el estilo de las sociedades, los tipos de pueblos y naciones cuya mayor o menor complejidad cambia los datos de la situación, y ésta los rasgos del socialismo y sus características operativas.

Aquí se trata de explicar un aspecto muy limitado de esos fenómenos, procesos y sucesos que integran la historia y la realidad del socialismo o mejor, por lo dicho, de los socialismos, —especialmente del marxista— tal como haríamos respecto de cualquier otra ideología militante. ¿Por qué esa vigencia? ¿Qué significa y qué alcances tiene el "poder legitimador" actual del socialismo? ¿Qué estrategia política evoca, si alguna, esa fuerza militante? Esos son algunos de los interrogantes que procuramos responder, y no otros. De donde el presente trabajo toca apenas un segmento de la línea de ideas que propone el tema general de esta obra colectiva.

En el primer volumen de *El Capital*, Karl Marx analiza la transición del feudalismo al capitalismo y dice del sistema colonial: "Fue el 'dios extraño' que se ubicó en el altar junto con los viejos ídolos de Europa hasta que un día, con un empujón y una patada, los echó en masa..." La frase alude, según se dice a una obrera de Diderot en la que éste utiliza la metáfora del "dios extraño" para describir las tácticas empleadas por el Iluminismo en su lucha por imponer nuevas pautas a la civilización europea del siglo XVIII. Puede pensarse que en una prolongación de la metáfora, Marx habría de situar al capitalismo en el lugar del ídolo viejo y al socialismo en el del extraño dios. Desde una perspectiva histórica la idea de Marx es probable.

Para el historiador es casi normal el hallazgo de opiniones y de creencias que ascienden con el tiempo, y con el tiempo llegan a un punto muy alto desde el cual descienden hasta claudicar como ideologías, como opiniones "públicas" o como creencias compartidas.

Muchos lustros después de Diderot un escritor contemporáneo que emprendió el estudio de la opinión pública en Francia desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII —Paul Ourliac— encontrase con opiniones y creencias que servían de fundamento a las instituciones, otras que las criticaban y otras, en fin, que eran simplemente tomas de posición espontáneas. Las primeras eran justificadoras, las segundas, críticas, las terceras evocaban actitudes.

Sucede normalmente que la "opinión-justificación" es la que no se piensa, la que justifica al régimen político en cuanto constituye su legitimidad desde el punto de vista sociológico. Es "el genio invisible de la ciudad", como la llama el notable Guglielmo Ferrero. ¿Por qué el rey reina y promueve la obediencia? "Todo el mundo" lo acepta, lo cree así, salvo los críticos, los contestatarios de ese tiempo, los elaboradores de utopías dirigidas a establecer una comparación desfavorable al régimen existente y con el interés de erosionarlo.

"Todo el mundo", por otra parte, es una expresión que cambia con los tiempos y las situaciones. ¿La mayoría? ¿La "parte más sana" —la *major et sanior pars*— frente a la fuerza herética de la minoría crítica? En los tiempos que estudia Ourliac, o en los tiempos de la revolución por la independencia en América, la capacidad militante en la justificación o en la crítica no estaba en la mayoría, sino en los intelectuales. La revolución norteamericana primero y la francesa después transfieren los atributos militantes de la opinión y su sentido, del reino de los pensadores al reino de la opinión popular. Cuando Paul Hazard estudia la crisis de la conciencia europea advierte que los hombres creían en el orden, la jerarquía, la disciplina, y de pronto detestarán todo lo que la costumbre, la tradición y la "etiqueta" imponían. ¿De pronto? Es una manera de decir: en algún momento, la crítica acumulada y la erosión consentida hacen eclosión. Los hombres de entonces se acostaron con Bossuet... y se levantaron con Voltaire. Habían cambiado las ideas, pero sobre todo las creencias, las justificaciones, la opinión.

Es posible estirar la analogía para estudiar el fenómeno liberal, para entender el éxito de las ideas republicanas sobre las monárquicas, para comprender el ascenso y la difusión del fascismo o para penetrar en el fenómeno militante del socialismo como opinión-justificación. Los liberales fueron avanzando sobre el siglo XIX hasta teñirlo todo con el pensamiento y la realidad occidental vista desde su óptica. El pensamiento liberal se hará luego liberalismo, ideología militante, cosmovisión rígida, visión global para la sociedad. Al llegar al fin del siglo la Argentina así como muchas otras naciones latinoamericanas era gobernada por el liberalismo. Este dominaba la perspectiva de la educación, la organización del Estado, la economía, las relaciones internacionales. Cubría al gobierno y a buena parte de la oposición. Roca, presidente provinciano, militar y positivista; Estrada, un católico prestigioso; el socialista Juan B. Justo... los tres eran liberales. ¿Qué era, entonces, ser liberal? Cuando "todo el mundo" era liberal, o se decía tal, ¿qué fórmulas políticas prometía, qué comportamientos permitía predecir, o en todo caso cómo distinguirse sin apelar a calificaciones de otro orden? Era preciso buscar otros ejes de referencia: el católico se distinguía del socialismo así como ambos, situados en la oposición, del liberal gobernante, y todos se diferenciaban entre sí según fuesen provincianos o porteños.

La metáfora del "dios extraño" es una fórmula relativamente feliz para entender la suerte de las opiniones tradicionales frente a las opiniones militantes. Pero de inmediato el historiador advierte que la metáfora es válida siempre y no sólo en los casos que precedieron al socialismo y al comunismo. Nada asegura a los socialistas —y por lo pronto a Karl Marx— que su "dios extraño" será el último o que por razones y motivos que no podrían hallarse en la historia ni en el análisis científico del presente llegará un momento en que la génesis de "dioses nuevos" se habrá interrumpido.

El historiador y el teórico político relativamente liberados de esquemas ideológicos rígidos dirían que la metáfora es útil y gráfica para el pasado, para el presente y previsiblemente para el futuro. Aplicando otra vez la metáfora a nuestro tema: si el socialismo opera hoy como el "dios extraño" del capitalismo, como opinión militante de este tiempo, será sorprendido tarde o temprano por una deidad nueva cuyo génesis es difícil de escrutar pero cuya aparición y oportunidad serán insoslayables.

Las reflexiones precedentes no ingresan en la discusión teórica o científica del socialismo porque no es ese el propósito de este breve trabajo. No es tanto el "valor de verdad" del socialismo, por decirlo así, como su valor de **oportunidad histórica** lo que sirve a esta explicación. Siempre hay verdades parciales que sostienen construcciones doctrinales, sea porque el puro error no existe o porque el error es a veces una pequeña verdad escapada de su arquitectura. Es posible y frecuente emprender discusiones acerca de las premisas desde las cuales parte el socialismo, sobre todo el marxista, de los aciertos y errores comprobables, de los matices y diferencias entre corrientes distintas, de la experiencia comparada, o de sus aspectos polémicos no resueltos. La perspectiva que preside este trabajo no se desentiende totalmente de esos aspectos del asunto, pero privilegia otro relativo al problema de la **legitimidad**. Hoy, cuando la crisis del Estado es una cuestión actual y el pensamiento político padece por carencia de respuestas creativas, la sociedad atiende más a su dimensión propia y a los problemas de la economía que a los de la política. Hecho grave y cargado de consecuencias, porque la política tiene su autonomía relativa y la mejor política necesita de un tratamiento específicamente "político" para lograrla y sostenerla. Pero esa es una parte de la realidad. La otra es que la gente atiende —aunque no necesariamente **entiende** siempre— más a las dimensiones económicas y sociales que a las propiamente políticas.

Eso explica hasta cierto punto la fuerza militante de una ideología de la sociedad como es el **socialismo**, afirmado sobre la dimensión económica del hombre y de la sociedad misma, profeta de la desaparición del Estado, que es decir de la política.

Las disputas acerca de las tácticas centradas en la relación entre **reforma** y **revolución** han dividido sin cesar al movimiento socialista creado por Marx y Engels desde la muerte de los fundadores. A fines del siglo pasado el debate separó a los revisionistas de los ortodoxos dentro de los partidos social demócratas. Entre la primera y la segunda guerra mundial fue uno de los temas de conflicto entre social-demócratas y comunistas. En la posguerra y hasta el presente las disputas se hallan presentes en los conflictos entre Tito y Stalin y entre Kruschev y Mao. El pleito permanece en discusiones entre iniciados, en las divisiones de sectores dentro de tendencias socialistas diversas

y en las polémicas acerca de la táctica más apropiada para cada situación nacional o regional. Según Stanley Moore, las disputas tienen su raíz en el pensamiento de Karl Marx. Hay un Marx partidario de la **revolución de la minoría**; hay otro proclive a la **revolución de la mayoría**; hay un tercero, por fin, **reformista**.

Marx anunció su conversión de demócrata radical a filósofo comunista en un ensayo sobre los prerequisites para una revolución proletaria en un país atrasado. ("Introducción a una Crítica de la Teoría Hegeliana del Derecho", 1844). El país atrasado era Alemania, y para ella Marx proponía no ya una revolución "estructural" sino una revolución "parcial", o en su expresión, meramente política. Entonces, Marx respondía en sus tácticas revolucionarias a la influencia de Babeuf, Buonarroti y Blanqui. No fue esa la única influencia, pero ella explica la inclinación de Marx por tácticas revolucionarias próximas a la "dirección conspirativa" en manos de una minoría decidida y preparada. Esas tácticas no serían ajenas a las empleadas por los bolcheviques, y no son pocos los que piensan que por esas tácticas los bolcheviques tomaron el poder, pero el proletariado no pudo gobernar. Hay en todo esto el germen de un **elitismo revolucionario** que atraparé al Lenin de los primeros tiempos, a su teoría del revolucionario profesional y del partido de vanguardia. Luego de 1917 insinuará una autocrítica importante pues por esa vía el régimen soviético llegó a su burocratización. En todo caso, la táctica de la revolución de la minoría no supone un socialismo con poder legitimador, sino un socialismo elitista que busca la conquista del poder para ganar luego la legitimación, aunque a partir de una estructura política totalitaria. En qué medida el comunismo es una marcha autoritaria hacia el socialismo o, por el contrario, un totalitarismo político que —al serlo hasta el final— controla también los medios de producción, es una interesante cuestión hoy abierta. Pensar al comunismo no ya como el más potente de los socialismos sino como el más coherente de los totalitarismos es una perspectiva que deja poco lugar al poder legitimador del socialismo en los regímenes propiamente comunistas.

En el pensamiento de Marx hay, empero, un segundo esquema que tendría influencia notoria en la táctica política correspondiente: es el de la **miseria progresiva del proletariado**. Como en el caso anterior, preocupa a Marx la transición del capitalismo al socialismo, pero ahora ve el problema a partir de

la creencia en la miseria creciente por la industrialización, la aparición de un movimiento sindical como impulso del movimiento socialista y el uso de las instituciones representativas para el acceso al poder de ese movimiento. El sufragio universal se transforma en un instrumento de emancipación en la medida que es usado para organizar y educar a la clase trabajadora. Pero el sufragio universal es para Marx una "ilusión" en la medida que lleva a la creencia de que ganar elecciones es lo mismo que conquistar el poder. La lucha electoral es para Marx una preparación, y no un sustituto de la revolución. Esta sucederá por una guerra civil. Los asalariados, en miseria creciente, rechazarán el orden existente. Allí se daría la base para la **revolución de la mayoría**. Así como el esquema de la "revolución permanente" perteneció a la táctica de la revolución por la minoría, el esquema de la "miseria creciente" correspondió a la de la revolución por la mayoría. Los escritos de Marx y Engels, sin embargo, se vinculan con situaciones nacionales diferentes —Inglaterra, Alemania, Francia, épocas distintas y lecturas diversas. Engels criticará en algún momento a Blanqui sin considerar en qué medida él y Marx habían auspiciado tácticas similares, y en escritos posteriores reconocería el error —según sus palabras— de proponer una revolución minoritaria en lugar de una revolución por la mayoría. Pero en ambos casos el problema del socialismo como **legitimidad** no les preocupa demasiado. Por lo menos no les preocupaba en cuanto **legitimidad** como creencia colectiva o como justificación del poder sostenida por la sociedad, sino como creencia dominante en el proletariado. Las polémicas dentro del socialismo no son sólo el resultado de temperamentos o mentalidades sino de contradicciones tácticas y de diferencias estratégicas que la historia ha contribuido a complicar pero que estaban en el pensamiento de Marx. Sacrificar el fervor revolucionario en aras del número o sacrificar el número en aras del fervor revolucionario son aspectos de esas polémicas que en la época posterior a Marx diéronse en llamar desviaciones de derecha e izquierda. Pero mientras en el primer caso hay cierta atención al problema del poder legitimador del socialismo, en el segundo el poder legitimador es reemplazado —si no desdeñado— por la "atribución" al pueblo de la voluntad e interpretación revolucionarias. Cada esquema tiene su táctica, y cada táctica su orden de prioridades: según el esquema de la **miseria progresiva** el socialismo debe conquistar la mayoría, tomar el poder y transformar la sociedad, en ese orden. El esquema de la **revolución**

**permanente**, que atiende al problema de la conciencia revolucionaria con mayor énfasis, implica primero la toma del poder, luego la transformación de la sociedad y por fin la conquista de la mayoría. Mientras que el esquema de la **revolución por la mayoría** y el énfasis en el número conduciría al siguiente orden de prioridades: primero la transformación de la sociedad, luego la conquista de la mayoría y por fin toma del poder. El conflicto entre las tres tácticas que en otros tiempos dividió a los social-demócratas divide hoy a los comunistas y a distintas versiones del socialismo. Si a eso se añaden pasajes del pensamiento de Marx, incluso en *El Capital*, donde se describe la coexistencia de lo nuevo y lo viejo, tendrarse un segmento **reformista** de ese pensamiento cuya tesis mínima es que la transición económica del capitalismo al socialismo puede empezar antes que la clase obrera conquiste el poder.

En todos los casos sería extraño hallar alguna preocupación de Marx y de sus seguidores próximos por el tema del poder legitimador del socialismo. En primer lugar porque lo político aparece como tributario de lo económico. Lo más próximo a la idea del poder legitimador está en la expresión de la "conciencia revolucionaria", pero la extensión de ésta puede coincidir o no con lo que la teoría política entiende por legitimidad.

El tema cobra relieve en el socialismo contemporáneo en la medida que las controversias acerca de la transición del capitalismo al socialismo giran en torno de problemas distintos de los del pasado, sobre todo en los países donde el comunismo no está en el poder, y de las tácticas del comunismo en el plano internacional frente a la amenaza de guerra nuclear. Sea porque la transición pacífica renace como problema atendible en situaciones nacionales estratégicas o críticas, sea porque las estructuras sociales y los factores actuantes son en buena medida diferentes de los del pasado, una estrategia "sin tiempo" que cuente con el poder legitimador del socialismo cobra renovada importancia. Lo que debería aceptarse es que las situaciones históricas, las condiciones nacionales y los contextos internacionales cambiantes interesan de manera diferente y a veces diversa a dicho poder legitimador. Y que la querrela de las tácticas no es una mera secuencia histórica sino una cuestión que divide a los socialismos contemporáneos. Depende otra vez de

su valor de oportunidad y no de su valor de verdad, la aplicación de una táctica u otra por los socialismos marxistas y por los partidos comunistas.

El tema que nos ocupa no es ajeno a un fenómeno misterioso e inasible, como es el del poder. Cuando Ferrero, Jouve-nal o Freud señalan que no hay poder sin bases sociales, que esas bases son móviles y que lo importante para el mando es encontrar en cada tiempo una fundamentación social sólida, están planteando una pregunta central relativa a nuestro asunto: ¿Posee determinada clase una superioridad moral, histórica o metafísica sobre las demás? La contestación primera es que este tipo de pregunta es ajeno a una fenomenología de lo político y al método demostrativo. Pertenece a la pura justificación. Desde el punto de vista de la fenomenología de lo político, en efecto, el partidario se define por la reivindicación justificada o no de la "dominación privilegiada de tal o cual clase y de tal o cual capa social" (Freud). Esa justificación es, en ese punto, la pretensión del partidario, del ideólogo o del militante. Pero si la justificación penetra el mecanismo de la opinión; si la opinión individual se transforma en opinión pública y ésta en opinión popular, nos hallamos en el territorio de la legitimidad del poder. Cuando una idea o una doctrina cubre la mayor parte de ese territorio cautiva, reclama la atención, conquista el arsenal de la mitología o atrapa las creencias sociales de ese tiempo y lugar. Difícilmente se la "entiende" más de lo que se la "atiende" según hemos insinuado antes. Tal vez se la atiende tanto que no requiera el entendimiento, salvo el de los iniciados.

En ese caso los titulares del poder, los conquistadores del mando o los militantes revolucionarios emplean esa idea o doctrina con más probabilidad que otras que carecen de poder de justificación. Hay motivaciones disímiles, pues el militante emplea tal idea con fervor y el político pragmático por mayor economía de recursos.

El poder no cambia de naturaleza en el curso de la historia. Cambian sus manifestaciones. Son distintas las doctrinas que proclama para que los hombres le sirvan o le obedezcan. Pero sería omitir una lectura apropiada de la historia trocar las manifestaciones por el fenómeno, y las justificaciones por la verdad.

A esta altura del análisis conviene insistir sobre la perspectiva elegida y su ámbito de aplicación. Cuando se trata de

la "fuerza legitimadora" del socialismo se alude a situaciones en las cuales el socialismo ha conquistado la opinión, más bien que el poder, o las creencias colectivas o de grupos decisivos, más bien que el gobierno. Se hace referencia a un "ambiente" a un "clima" intelectual especialmente que se difunde lentamente, en el cual el socialismo adquiere un poder de justificación mayor que cualquier otra ideología o doctrina dirigida a la conquista, conservación y expansión del poder. El tema tiene un sentido diferente en los regímenes comunistas ya instalados, que en su casi totalidad proceden de situaciones revolucionarias en las cuales triunfó una élite o un sector reducido de la sociedad con la ayuda de terceros exteriores, y que una vez en el poder trabajaron eficaz y constantemente por su consolidación y expansión hasta constituir regímenes políticos totalitarios. Estos son casos demasiado frecuentes en la historia del socialismo marxista como para desdeñarlos o considerarlos excepcionales, y plantean el tema insinuado antes de la relación entre socialismo y comunismo en términos políticos. Porque una vez instalado en el poder y consolidado en régimen totalitario —cualquiera sea su signo— la legitimación sociológica se transforma en una tarea del tiempo, en una cuestión de renovación de generaciones pasadas por el filtro del sistema, que hasta el presente ha caído por factores externos —las guerras internacionales— y no por oposición interna, que el régimen impide con feroz eficacia.

La experiencia soviética es la del "partido-Estado" y no precisamente la "comuna" o la "dictadura del proletariado". Y la experiencia comparada de los regímenes comunistas expone una realidad inquietante para quienes se preocupan no tanto de la vida de la ideología cuanto de la vida del hombre. Un estudio crítico de cinco comunismos —Rusia, Yugoslavia, China, Checoslovaquia y Cuba— como el de un marxista avezado en la ideología —Gilles Martinet— nos dispensa una ilustración más prolongada de esas comprobaciones.

La "fuerza legitimadora" que en este lugar se trata ocurre fuera de los imperios políticos y militares dominados por potencias comunistas. Sin embargo, el fenómeno dista de ser desdeñable para el interior de los regímenes comunistas, porque de alguna manera —tarde o temprano— la fuerza legitimadora que una ideología gana en el exterior de un imperio consolida su posición interior y conviene al juego de las alianzas internacionales.

En las sociedades nacionales donde el socialismo no gobierna, la legitimidad de la ideología suele comenzar a plantearse con la disputa entre socialistas y comunistas en torno de la representación de la clase obrera. El Partido Comunista reivindica su legitimidad representativa de la clase obrera de tal modo que no deja lugar a otro mediador representativo. El P. C. es "el" partido de la clase obrera.

En el plano internacional esa reivindicación partía de la Unión Soviética hasta las disputas contemporáneas con China. Pese a las revelaciones de "El archipiélago Goulag", las proporciones monstruosas del aparato concentracionario soviético, la represión de las revueltas obreras en Berlín (1952), Budapest (1956), Gdansk (1967), del ejército rojo del socialismo checo (1968); a pesar de que es un hecho patente —aunque en su ámbito ideológicamente justificado— que en el régimen comunista la huelga está prohibida y el rol de los sindicatos es formal, y que la clase obrera no gobierna efectivamente en ningún lado, "la U. R. S. S. es la patria del socialismo". Los enigmas comunistas son muchos, las contradicciones también, y las dificultades para conciliar afirmaciones tales como "las libertades democráticas son esenciales" con las realidades concretas, no son desdeñables. Sin embargo, no son esos enigmas, ni aquellas contradicciones, ni estas comprobaciones inconciliables las que erosionan la figura de una ideología militante, cuando llega a ser tal. Es seguro, en cambio, que cuando la ideología que nos ocupa —como cualquier otra— llegue a tener su propia tradición y a ser también ella no tanto opinión-justificación cuanto opinión-tradicional y por lo tanto no militante, los enigmas y las contradicciones constituyen la base de los alegatos de sus fiscales y de sus justicieros.

Poder de justificación, fuerza legitimadora, aptitud mitológica, capacidad expansiva desde cenáculos de iniciados hasta las imágenes de la opinión popular son expresiones similares aunque no idénticas que no resuelven dos aspectos de la cuestión: los rasgos fundamentales de un régimen socialista y lo que el socialismo evoca en las gentes que a él adhieren o invocan en las luchas por la dominación.

Lo que un régimen socialista sea dependerá de la ideología y de la situación cultural, socio-económica e histórica de cada pueblo y de las características y actitudes de sus grupos diri-

gentes y de los gobernados. Lo que el "socialismo" evoca en quienes lo invocan, sugiere algunas proposiciones distintas.

Una cuestión radical que concierne al primero de los aspectos señalados es la de saber qué significa realmente el tema de la revolución en sociedades complejas y pluralistas, contradicciones cruzadas liberales y antiliberales, con características netas de sociedades industriales o, en fin, con rasgos culturales diferentes de las que presenciaron la conquista del poder por revolucionarios contemporáneos. Un francés y un italiano, por ejemplo, se encuentran aparentemente lejos de los tiempos del partido "puro y duro", del P. C. como eje conductor de los frentes populares. La esperanza revolucionaria que encarnaba el Partido Comunista parece derivar hacia las cabezas de los líderes de "grupúsculos" que execran a los comunistas. El comunismo ha perdido "el monopolio revolucionario", así como el Estado es amenazado hoy de perder el monopolio legítimo de la fuerza. El fenómeno ilustra bien, a nuestro juicio, respecto de la ambigüedad inherente a las "ideas-fuerza", pues su existencia no significa necesariamente estrategias definidas, tácticas concordantes y resultados iguales. La fascinación del "élan" revolucionario atrapa a los activistas, conquista a los intelectuales y llama la atención de los profesionales de la política, pero cuando esa fascinación "pasa" por el filtro de una situación nacional concreta y compleja, la revolución ¿qué es?, el socialismo, ¿a qué régimen conduce?, la vía para acceder a él, ¿por dónde pasa?

La hesitación que ponen de manifiesto los interrogantes no es exclusiva de nuestras reflexiones; está inscrita en las actitudes de los militantes y en las polémicas de los ideólogos. No hay "modelos" anteriores que sean una guía verdadera para la acción en el presente de la historia.

En el campo de la política las fuerzas que cuentan deben tener una ideología, y el socialismo, en términos generales, la brinda. Pero a partir de la palabra y de ciertos rasgos relevantes compartidos, con frecuencia es la astucia la que permite escamoteos deliberados, encubrimientos insinuantes, cuestiones sin respuesta se evaporan. El socialismo se presta, pues, no tanto como justificación de lo que vendrá, cuanto como crítica de lo que está. Es el "sistema" el criticado en nombre de ideologías que operan, en rigor, como utopías. La alienación ideológica o una dosis apreciable de inocencia histórica favorecen la elusión de esa realidad.

Sin embargo, cuando una idea tiene fuerza legitimadora evoca algo en quienes la invocan. Este segundo aspecto fue apenas tocado por las reflexiones precedentes y quizás haya una palabra más que decir en su torno.

El "socialismo" pasa no sólo por el filtro de las situaciones nacionales, de las tradiciones y de las culturas populares, de las mentalidades individuales y colectivas. Pasa, también, por la lógica interna de las corporaciones, de los cuerpos orgánicos, de las familias espirituales o de los pequeños "mundos" que cada sociedad contiene.

Puede preverse que no evoca lo mismo el socialismo invocado por un militar que actúa en fuerzas armadas organizadas y coherentes, por un político en acción, por un sindicalista o por un ideólogo, para no citar sino ejemplos diferentes. Es probable que el militar invoque el socialismo evocando una teoría del Estado y suponiendo una concepción de la seguridad nacional que difícilmente coincide con las referencias del ideólogo, máxime si éste pertenece a la "ortodoxia" marxista o a la herencia marxiana. Si es el político, convendrá tener presente a qué familia espiritual, a qué mentalidad y estilo pertenece. Un doctrinario evocará una concepción rígida. Un oportunista o un pragmático citará al socialismo para sacar provecho circunstancial de su capacidad movilizadora en ciertos estratos sociales o generacionales, lo que no significa que necesariamente crea en él o que su conducción se ajuste a las exigencias de la ideología. En la historia reciente de la Argentina la expresión "socialismo nacional" fue empleada profusamente por Juan Domingo Perón. Un político empírico difícilmente institucionalizable o condicionable por ideologías; por Vicente Solano Lima, un conservador popular con cierto sesgo frívolo en sus comportamientos políticos, y por militantes creyentes o alienados, según los casos, por el descubrimiento del marxismo como método de análisis y de acción sobre la realidad.

Para Arthur L. Stinchcombe, un norteamericano experto en sociología de las organizaciones, el socialismo —que le parece apropiado a los estados nacionales subdesarrollados— se basa en tres principios: 1) la propiedad pública de los medios de producción o una participación sustancial de los poderes públicos en los beneficios de las empresas; 2) la reunión del proletariado en organizaciones fuertes, capaces de conquistar posi-

ciones sustanciales en la empresa para la defensa de sus derechos, y 3) la limitación de los poderes políticos de los capitalistas y de los terratenientes y especialmente la limitación del poder del capital extranjero. (Cfr. "Creating Efficient Industrial Administrations", Nueva York, 1974). ¿En qué medida se reconocerían en esa descripción los militantes del socialismo? ¿Qué versiones del socialismo podrían incluirse en esa visión extraída sin duda de experiencias concretas como la chilena durante la gestión de Allende, que el autor conoció de cerca?

Añádase a esos ejemplos la fascinación del método de análisis marxista, que sirve de "enlace" a grupos y sectores procedentes de ideologías o cosmovisiones diferentes, y que es considerado científico a pesar de sus deficiencias. El prestigio de un método deriva de la fuerza legitimadora de la ideología que lo propone y sorteja el conocimiento de otros métodos más complejos que carecen, por su parte, del proselitismo natural de la opinión militante.

Para explicar esas contradicciones aparentes conviene tener presente un principio que el historiador no ignora y que José Antonio Maravall ("Teoría del Saber Histórico") desarrolla con claridad: el principio de complementariedad. Inspirado en la física, vigente en la renovación de la lógica, el principio de complementariedad puede formularse como aquel en virtud del cual la realidad no es una cosa que en algunos casos se comporte como si fuera otra, o una tercera cosa que toma uno u otro aspecto, sino que se nos muestra siempre en función de un sistema o conjunto. El electrón es partícula al atravesar el espacio y onda al atravesar la materia. El feudalismo puede aparecer como un proceso de descomposición o como un medio de mantenimiento de la unidad. Rousseau ha sido considerado como uno de los orígenes del totalitarismo habiendo inspirado una revolución liberal. El agudo Burke interpretó la Revolución Francesa como un movimiento disgregador que amenazaba con la fragmentación del Estado francés. Sin embargo, la democracia republicana francesa engendró la forma más cerrada y compacta de unidad política conocida hasta entonces: la nación moderna. En rigor, no hay error de Burke, sino fenómenos complementarios. La democracia revolucionaria francesa contenía tendencias disgregadoras junto a una fuerza integradora que permitió el triunfo de las tropas revolucionarias.

No es extraño, pues, que la fuerza legitimadora que se reconoce en ambientes y situaciones diversas al socialismo signifique poca cosa en orden a su definición, a su percepción y a su traducción efectiva en un sistema concreto. Si por un lado es imposible alcanzar en serio una definición del feudalismo, del maquiavelismo, del fascismo, del liberalismo doctrinario o de tendencias o movimientos que a menudo sólo pueden explicitarse a través de la razón histórica aplicada a darnos a conocer ese objeto, por el otro, es prudente saber que el poder legitimador de una ideología no nos dispensa de averiguar los condicionamientos, situaciones históricas y mentalidades que constituyen el "conjunto" o sistema que está llamada a atravesar. Las consecuencias serán, en cada caso, diferentes. No hay respuesta dogmática que simplifique esa complejidad.

### III

## ANALISIS MARXISTA Y LUCHA DE CLASES

---

### I. RECONCILIACION

Prof. Robert Bosc

"Dios nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación" (2 Cor 5, 18).

"El es nuestra paz, el que de los dos pueblos hizo uno derribando el muro que los separaba, la enemistad... para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la enemistad" (Eph 2, 14-16).

En los años recientes, el tema de la reconciliación ha sido un poco descuidado por los teólogos de la paz en provecho del tema de la liberación. En realidad los dos temas son complementarios y deberían constituir los dos polos de una teología moderna de la paz. Sin embargo, hay que reconocer que el tema de "la reconciliación, camino de la paz", que los documentos de la Iglesia Católica han utilizado frecuentemente con la ocasión del año santo 1975, presenta algunas dificultades en cuanto se trata de traducir la doctrina en la vida política. Quisiera exponer estas dificultades y tratar de decir cómo pueden ser superadas.

Pocos días después de la publicación del llamado de Paulo VI para el día de la paz del 1º de enero de 1975, uno de los editorialistas del periódico comunista francés *L'Humanité*, André Wurmser (27 de diciembre de 1974) escribía: "Nuestra preocupación no es distinta de la vuestra, Santo Padre, pero nuestro vocabulario me deja perplejo. No se reconcilian sino las personas que se amaban y luego se pelearon". ¿Puede, en verdad, el

vocabulario de la reconciliación afectar a personas que nunca han sido amigos? "Personalmente, continuaba A. Wurmser, no veo ningún otro medio de reconciliar al explotador y al explotado, sino suprimiendo la explotación".

Reconociendo el carácter irrefutable de esta crítica al concepto de reconciliación, en cuanto se extiende sin discriminación a todas las situaciones sociales y políticas, muchos teólogos modernos relegan la práctica de la reconciliación a un futuro, si no escatológico, a lo menos muy lejano, y no se atreven sino a hablar de liberación.

Es verdad que en sentido estricto no se puede "re-conciliar" sino a personas "que se amaban y se pelearon". Así, en términos políticos, se podrá hablar de reconciliación, por ejemplo, entre los Estados Unidos y la URSS, entre la URSS y China, entre los diferentes países de Europa o de América Latina, entre Libia y Egipto, entre los Arabes y los Persas... que fueron alternativamente amigos, aliados, enemigos, que se pelearon y se reconciliaron. A pesar de todas las injusticias, engaños, traiciones, cometidas de una y otra parte, a pesar del odio acumulado en ciertos momentos de la historia, continúan tratándose como "socios", más o menos iguales. A fortiori, la reconciliación es el único término que conviene para definir el proceso de acercamiento entre dos confesiones religiosas; aun si en el pasado católicos y protestantes, musulmanes y cristianos han combatido a muerte, a nadie se le ocurriría hablar aquí de liberación.

Por el contrario, las luchas en Irlanda del Norte o en Palestina —aunque se desarrollan en un clima de "odio fraternal", al cual a primera vista parecería convenir el llamado a la reconciliación— contiene, por otra parte, tantos elementos de explotación social y de dominación política, que este llamado no puede ni ser aun escuchado. Aquí el vocabulario cristiano tradicional, al cual se recurre para reconciliar a los adversarios (invitación hecha a cada uno a reconocer sus propias faltas, luego perdón mutuo de las ofensas) es insuficiente, en todo caso, políticamente ineficaz. Sería lo contrario, cuando los grupos dominados se vieran reconocidos por el grupo dominante en sus derechos fundamentales y en su igual dignidad. Unos y otros, en ese caso olvidarán las ofensas sufridas e inventarán formas nuevas de solidaridad: así sucede con las relaciones que se establecen, después de adquirida la independencia, entre un

país colonizador y sus antiguos colonizados. De la misma manera, en Rodesia y en Africa del Sur, no se podrá hablar de reconciliación entre negros y blancos, sino cuando las más graves injusticias engendradas por la discriminación racial habrán sido eliminadas.

La insuficiente elaboración del concepto de reconciliación, cuando se trata de aplicarlo a situaciones sociales y políticas concretas, explica entonces la desconfianza, aun el desprecio, del que es objeto por parte de los militantes políticos, y de los politólogos en general. Se reprocha a los que lo emplean de desmovilizar las energías necesarias para la lucha contra la injusticia. La acusación es, en parte, exacta. Pero abandonar a causa de esto el tema de la reconciliación a un futuro lejano sería, no solo una traición del mensaje cristiano, sino también, a nuestro juicio, una pérdida grave para la sociedad.

En efecto, sobre este punto y para nuestro tiempo, una elaboración renovada del pensamiento cristiano sobre la violencia y sobre la paz puede aportar una contribución al progreso de la sociedad internacional, como la Iglesia ya lo hizo tres o cuatro veces en el curso de la historia. Recordemos la contribución de S. Agustín, que sometió por la primera vez la guerra al juicio de la conciencia; la de Santo Tomás de Aquino que trató el problema de la guerra en el capítulo de la Summa Teológica, consagrado a la virtud teológica de la caridad, porque para él la primera condición de la guerra justa es que ella se emprenda por amor hacia el prójimo, víctima de una injusticia (lo que él llama la intención recta); la de los teólogos-juristas del siglo XVI, Victoria, Suárez, inventores del derecho internacional moderno, en contrapeso a la explosión de las soberanías nacionales absolutas; más recientemente la de Pio XII y del Concilio Vaticano II, denunciante del crimen de la guerra moderna que en ningún caso hoy podría ser el instrumento de una política justa... —Notemos todavía que hablamos de reconciliación, y no de "conciliación". La conciliación es un instrumento diplomático clásico donde cada uno de los adversarios acepta provisoriamente y a regañadientes un compromiso entre puntos de vista que quedan opuestos y tal vez inconciliables: así patronos y obreros al término de una huelga... En las relaciones internacionales, una conciliación que se estabiliza conduce a un estado durable de "coexistencia pacífica entre sistemas sociales opuestos"; pero en general la conciliación es una práctica política limitada en el

tiempo, provisional, precisa; la reconciliación, igual que la liberación, es un proceso de largo aliento. Examinemos entonces en qué situaciones internacionales y de qué manera este proceso que implica el reconocimiento de los propios errores cometidos así como la voluntad de olvidar y perdonar las ofensas, puede llegar a ser una realidad política<sup>1</sup>.

#### PRIMER CASO. LA RECONCILIACION, COMO METODO DE POLITICA EXTERIOR, como política para hoy.

Como insinuamos más arriba, la reconciliación, como política actual es posible en situaciones ahora numerosas, donde las condiciones están dadas para "enterrar el hacha de guerra", entre pueblos decididos a superar oposiciones y rencores acumulados en el curso de la historia, y a considerarse como socios iguales. Entre estos pueblos reaparecerán ocasiones de conflicto, pero la capacidad política de superarlos por la vía pacífica existe. El mérito de un movimiento como *Pax Christi* ha sido el de emprender después de la segunda guerra mundial la reconciliación entre los pueblos de Europa; entre Alemania y Polonia, el gesto de Willy Brandt, arrodillándose delante del monumento conmemorativo del ghetto de Varsovia, es el símbolo de una voluntad de reconciliación política (y no solo de conciliación). Aun entre Israel y Alemania, a pesar de los seis millones de muertos, la reconciliación es posible actualmente.

Teodoro Weber, un teólogo protestante norteamericano que enseña teología política en la Universidad Emory de Atlanta (Georgia, USA) está trabajando en precisar con rigor lo que él llama "la reconciliación, como método de política extranjera"

<sup>1</sup> No hablamos sino de la reconciliación internacional. Al interior de un país por largo tiempo desgarrado por luchas civiles, religiosas o ideológicas, una política de reconciliación se impone absolutamente al régimen vencedor, si quiere ser reconocido por la mayoría de la población y adquirir así por los servicios prestados a todos, la legitimidad. La historia enseña que una tal política de reconciliación, por necesaria que ella sea, es siempre difícil: pensemos en las secuelas de la guerra civil española después del 1936, y más recientemente los repetidos fracasos del Comité de Reconciliación previstos en los acuerdos de París de 1972 para tratar de poner fin al conflicto vietnamita. Por el contrario, el general Gowon, de Nigeria tuvo un cierto éxito en su política de reconciliación nacional con los Ibo después de la guerra de Biafra.

(Abingdon Press, USA, 1969; existe una traducción francesa de uno de sus artículos en *Projet*, París, abril 1970). No es aquí el lugar de exponer todo su pensamiento. Notemos solamente que T. Weber subraya con justa razón que la reconciliación "no puede intervenir sin que se establezca o sea reconocida una cierta relación de igualdad entre aquellos que están divididos... del mismo modo no puede haber reconciliación verdadera ahí donde naciones muy débiles se ven confrontadas con naciones muy fuertes. En el mejor de los casos, las relaciones estarán marcadas por el paternalismo y la dependencia, y aun en su mejor expresión no escapan a las actitudes de desprecio y de resentimiento que acompañan esta suerte de relaciones. La igualdad no debe necesariamente, y no puede en realidad, ser absoluta, pero ella debe progresar por lo menos hasta el punto donde las naciones más débiles tienen alguna posibilidad creíble y material de decir 'no' a las naciones más fuertes".

Quando esta situación existe, como muy evidentemente en los casos de Europa citados más arriba, y también entre las naciones latinoamericanas que se entregaron en el pasado a guerras fratricidas, y entre las cuales existen todavía tensiones y causas de conflicto, la reconciliación como método de política exterior debe comprenderse como un método político, y no como una vía no política de recambio. Quiere ser una guía en el manejo del poder, y no exige la supresión del poder. Cuando el ejercicio del poder se inspira en la reconciliación como método político, se transforma en voluntad de "civilizar" el sistema de relaciones de poder (es de ir pasando del estado de la "naturaleza" al estado "civil", en el lenguaje de los filósofos políticos del siglo XVI). Esto sucede, por ejemplo, cuando las decisiones de política exterior no se toman al servicio de un interés nacional estrechamente comprendido, sino con la preocupación de servir a la solución de los grandes problemas actuales de la sociedad internacional... Como método para la solución de los conflictos, la reconciliación no se contenta con caminar empíricamente de crisis en crisis, sino que sitúa toda crisis al interior de una visión de conjunto que consiste en reforzar concretamente la cohesión y la autoridad de una comunidad internacional incipiente". La integración latinoamericana, el pacto andino pueden ser considerados como ejemplos del método de reconciliación, del cual habla T. Weber.

## SEGUNDO CASO. LA RECONCILIACION, COMO FIN O INTENCION DE LA ACCION POLITICA.

A primera vista parece que la idea de la reconciliación no tiene ningún sitio en una lucha liberadora, emprendida contra una situación de injusticia social o de dominación (dependencia) nacional antes de que esta situación haya sido transformada. Sin embargo, también en este caso —que es la situación de la mayoría de las naciones de América Latina frente al imperialismo de Estados Unidos en lo exterior, frente a las oligarquías dominantes en lo interno—, la intención de reconciliación será la mejor garantía de un éxito durable en la lucha liberadora. De hecho, solo la capacidad de ver en el adversario no únicamente un obstáculo que es preciso destruir, sino también el socio de una futura comunidad, impedirá el desencadenamiento de crueldades y violencias sin fin. La reconciliación, como fin político, impedirá, por parte de la revolución vencedora, la rápida reconstrucción de nuevas estructuras de dominación y la esterilización del pensamiento político, como tantas veces ha sucedido en la historia. Por eso, los cristianos que, en medio de una lucha en la cual se oponen unos a otros, son capaces de sentarse en la misma mesa eucarística y de comulgar para afirmar su voluntad de reconciliación a pesar de todo lo que presentemente los divide hacen una cosa políticamente fecunda, creadora de paz. Todos tenemos en la memoria ejemplos que prueban la posibilidad de tal actitud lúcida y valiente. Durante la guerra que oponía a Francia y a Argelia en lucha por su independencia, escuché a un nacionalista musulmán argelino explicar a jóvenes franceses que partirían el mes siguiente a la guerra, cómo debían conducirse a fin de no comprometer la necesaria reconciliación futura entre los dos países: no debían separarse de su comunidad nacional, ni tampoco deberían cometer ningún acto que pudiera ser considerado como una violación de los derechos del hombre. En su novela *Heliópolis*, Ernst Jünger atribuye al cheikn Abd-al-Salam esta dimensión interior (innerer Raum) que lo hace capaz de pensar no solo en su propia causa, sino también en la salvación de su adversario, y a causa de esto, de inventar la solución más inteligente y menos violenta al conflicto: "El sentía, dice Jünger, que tenía también responsabilidad por su adversario: eso es un signo infalible de superioridad, que entre los hombres está fundada sobre algo más alto" (Er fühlte sich

für den Gegner mitverantwortlich. Das ist ein sicheres Kennzeichen der Ueberlegenheit, die unter den Menschen auf ein Höheres gegründet ist).

Leyendo este relato, hoy día pensamos inevitablemente en la situación de los israelíes y de los palestinos: de hecho, E. Jünger esbozó este ensayo en 1942 en el frente de Vorochilovgrado, pensando en los alemanes y en los soviéticos entonces enfrentados en un combate a muerte.

## TERCER CASO. LA RECONCILIACION, COMO DINAMICA POLITICA PERMANENTE Y CONDICION DEL RESPETO A LOS PLURALISMOS

Las dialécticas hegeliana y marxista han marcado tanto nuestra época que no llegamos a imaginar el futuro de la sociedad humana sino bajo la forma de una alternativa: o bien la lucha a muerte siempre nueva entre los Estados, o bien una comunidad definitivamente reconciliada por la abolición de las clases, y en último término por la supresión de los Estados. El interés político del pensamiento cristiano consiste en ofrecer otra alternativa: liberación y reconciliación. La liberación mira hacia la reconciliación, la cual no es nunca definitiva, porque un simple cambio de estructuras sociales aun acompañado de revolución cultural prolongada, no puede bastar para crear una sociedad reconciliada para siempre. Aquí el pensamiento cristiano nos libera de la ilusión de crear un hombre tan nuevo, una sociedad tan nueva, que la tentación de dominación y de explotación, de la parte de un grupo de hombres o de una nación sobre otro grupo u otra nación llegue a ser imposible. Aun suponiendo que los Estados se reconocieran actualmente y se respetaran al punto que una lucha de liberación no fuese ya necesaria, rivalidades de prestigio y de poder se manifestarán siempre, aunque solamente sean "peleas entre amigos" que se convierten por un tiempo en hermanos-enemigos, "contradicciones no antagónicas" según el lenguaje de Mao Tse-tung. En estas situaciones, donde se nos diría que la sociedad está definitivamente reconciliada (o próxima a serla, como dice hoy el Partido Comunista en la Unión Soviética, donde el Estado dicen, ha llegado a ser "Estado de todo el pueblo"), la teología cristiana de la reconciliación sería más necesaria que nunca para disipar las ilusio-

nes de las falsas reconciliaciones, para hacer percibir que la uniformidad no es la paz. Una sociedad no es dinámica, sino a condición de aceptar los riesgos del pluralismo, de la oposición al pensamiento dirigente y, por lo tanto, los riesgos de los conflictos siempre renacientes que habrá que superar, y de la reconciliación que hay que perseguir.

Me parece que, presentado así el pensamiento cristiano sobre la reconciliación como método político válido en la acción por la paz no es vulnerable a las críticas y objeciones que le han sido hechas en muchos ambientes, y aun de parte de teólogos católicos.

## 2. CONCEPTO MARXISTA Y CONCEPTO CRISTIANO DEL CONFLICTO DE CLASES

P. Pierre Bigo

El cristiano no ignora el hecho del conflicto de clases. Nuestra sociedad está dividida en clases sociales, cuyos intereses son muchas veces opuestos. No ignora tampoco que la propiedad privada sea un factor determinante en este conflicto.

Sin embargo, su interpretación de este hecho es muy distante y, por tanto, su actitud en este conflicto. En efecto, la cosmovisión marxista y la fe cristiana son opuestas en aspectos esenciales y esto no deja de repercutir hondamente sobre los juicios y sobre las conductas.

Quisiéramos tratar de detectar esta frontera en la forma más precisa posible. Pues el tema de la lucha de clases está en el centro de muchos debates, y no hay tema en que se manifiestan más confusiones. Ahora bien, en el diálogo, tanto los marxistas como los mismos cristianos, tienen derecho de conocer con toda claridad sus coincidencias y sus divergencias.

### La lucha de clases en la cosmovisión marxista

El marxismo constituye un conjunto coherente: sería hacerle injuria no reconocer esta lógica interna. No puede aislarse una parte dentro del todo, mucho menos cuando se trata de un elemento tan importante como la teoría de la lucha de clases.

La cosmovisión marxista se define por el materialismo dialéctico. Una vez más<sup>3</sup>, recordemos los momentos cruciales de este método que sirve de "hilo conductor" en la interpretación de la totalidad de la existencia y de la historia.

La vida social encuentra su única explicación última en la forma como los hombres producen socialmente su vida, es decir,

transforman la naturaleza para adaptarla a sus necesidades y, por tanto, en la forma como entran en relación unos con otros en esta producción. A cierto grado de desarrollo de las "fuerzas materiales de producción" corresponde una cooperación de un número más grande de trabajadores en la creación del mismo producto: cuatro o cinco hombres bastan para producir un artículo de lana en la sociedad primitiva, millones y millones de hombres colaboran en la producción del artículo en la sociedad industrial.

Este cambio cuantitativo provoca un choque entre la propiedad privada, que constituye el marco conveniente para una producción de tipo patriarcal, y la forma moderna de producir que supone la cooperación de una multitud de hombres en la nación e incluso en el planeta. Si bien el desarrollo industrial puede iniciarse dentro del antiguo marco (esta combinación de crecimiento técnico y de propiedad privada, Marx la llama "capitalismo"), implica una contradicción: sólo podrá llevarse a cabo dentro de un nuevo marco, la propiedad colectiva, que acabará con los fenómenos anárquicos (crisis económicas) y con la explotación del hombre por el hombre (plusvalía) que conlleva inevitablemente la propiedad privada en el nuevo marco.

Todo el resto, en la existencia del hombre, o sea "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas" son sólo "las formas ideológicas dentro de las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo llevan a cabo". Es decir, todo este "enorme edificio", toda esta superestructura, está determinada por lo que acontece a nivel del desarrollo de las fuerzas materiales de producción y de las relaciones que los hombres contraen entre sí a este nivel. "No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, por el contrario su existencia social determina su conciencia".

Sin embargo, la conciencia, hasta cierto punto, es una variable independiente: sus actitudes reaccionarias o revolucionarias, no pueden preverse "con el rigor de las ciencias exactas". Aquí está la diferencia entre el materialismo mecanicista (conciencia, simple reflejo que rechazan los marxistas) y el materialismo dialéctico que profesan.

Pero sólo aquí está la diferencia: todo en lo jurídico, en lo político, en lo religioso, en lo artístico, en lo filosófico, lleva el

sello de la ideología en la que se toma conciencia de este conflicto: todas sus formas son formas de esta ideología. En otras palabras, la conciencia es sólo conciencia del conflicto, del choque que se produce a nivel de la infraestructura.

Este conflicto, Marx lo analiza en su obra maestra: *El Capital*. Es una contradicción, característica de la mercancía, es decir, de una situación en la que los productores intercambian sus productos en un mercado libre como si fuesen aislados, cuando en efecto constituyen una red solidaria de producción. Sólo una planificación total podrá acabar con las crisis anárquicas que nacen de esta situación.

Esta contradicción se vuelve conflicto entre grupos sociales, o sea, lucha de clases, cuando la fuerza de trabajo se propone como mercancía: pues, el comprador de esta mercancía propietario de los medios de producción es, de por sí un explotador, que quita al trabajador la plusvalía que socialmente proviene solo del trabajo y no del capital<sup>2</sup>.

Entonces, la lucha de clases es la única y gran palanca<sup>3</sup> de la revolución, lucha entre la clase de los propietarios de bienes de producción y la clase de los trabajadores asalariados, lucha que debe ir hasta su fin: la abolición de la clase explotadora gracias a la colectivización total de los bienes de producción, siendo asalariados de la colectividad todos los trabajadores en una producción centralmente planificada.

#### La divergencia del cristiano

Toda esta teoría, Marx la propone como "el resultado general" a que llegó en sus largos estudios de la realidad en que vivía. No propone ningún argumento para probarla. Se basa sobre un postulado que se parece como el famoso teorema en la geometría de Euclides: lo único determinante en la historia es el desarrollo "de las fuerzas materiales de producción" y las contradicciones que surgen de este desarrollo cuando las "relaciones de producción" no corresponden al grado de este crecimiento.

El cristiano reconoce la intuición fundamental que sustenta esta teoría. A sus ojos, la explotación del hombre por el hombre que significa la relación capital-trabajo en un mercado sin leyes

sociales, sin organizaciones sindicales, sin coordinación de la producción a nivel nacional e internacional, es un factor de suma importancia, en la época actual, en la existencia social y en la historia.

Pero el cristiano primero se niega a considerar esta explotación como el único factor determinante. Hay otros factores políticos, culturales y religiosos, independientes, que son también determinantes. No acepta por tanto el postulado marxista: el desarrollo de las fuerzas de producción no es la última meta de la humanidad. En este punto, Marx es todavía prisionero de su siglo, ilusionado por el progreso técnico. El hombre hoy día ha aprendido que este desarrollo es limitado, que lleva la humanidad a un impasse. Por razones de fondo, intuye que este desarrollo no es la última instancia en la interpretación de la existencia. Segundo, el cristiano se niega a considerar este fenómeno de la explotación del hombre por el hombre al solo nivel de los hechos: lo enjuicia a nivel de los valores y de los derechos. Por tanto, la denuncia por razones mucho más de fondo, mucho más radicales que el marxista. En efecto, su protesta no proviene de la comprobación de un choque entre formas de propiedad privada que son "trabas" para el desarrollo de las "fuerzas materiales de producción" y formas de propiedad colectiva que favorecen este desarrollo. Proviene de la conciencia de un atropello a los derechos humanos, de una iniquidad en la que el proletariado está frustrado de algo que le pertenece. Tratando de abolir esta injusticia, la lucha de clases, para el cristiano, en cuanto es legítima, se inspira en la conciencia de un derecho inalienable, por encima de todo contrato y de toda ley positiva.

### 1 Divergencia en la determinación de los fines de la lucha

Las consecuencias de esta divergencia son de suma relevancia. Según el materialismo dialéctico, la lucha de clases define sus objetivos a partir de la sola consideración del "choque" entre una producción ya colectiva y de un sistema jurídico todavía individual. En efecto, si aquí está todo el drama de la humanidad moderna, si no tiene otros componentes, la conclusión es obvia: la colectivización total de la producción puede sola acabar con la contradicción.

Por el contrario, si el drama de la humanidad no se reduce a este choque entre la forma colectiva de producir y la forma

individual de poseer, por muy importante que sea esta contradicción, entran en juego otros criterios para definir tanto la anarquía del mercado como la explotación del hombre por el hombre.

### a. Mercado y planificación

Tomando conciencia de todos los criterios en juego, el cristiano no condena radicalmente, como lo hace Marx, la iniciativa de los individuos y de los grupos en el proceso de producción. Sin duda, ve la necesidad de una coordinación consciente y coherente de estas iniciativas, y esta coordinación incumbe a los poderes públicos. Pero si esta coordinación va hasta una planificación centralizada total, según el modelo marxista, se cae en dos enormes inconvenientes.

De una parte, el sistema burocrático que se construye quita a los productores el dinamismo necesario para el mismo desarrollo económico: de hecho, las dificultades sin cesar renacientes en los países socialistas, las "desarmonías" señaladas por los mismos economistas marxistas, obligan a revisar el sistema, concediendo más autonomía a las empresas y dejándoles la disposición parcial de su beneficio, en otras palabras reconstituyendo un mercado dentro de la planificación.

De otra parte, y esto es todavía más grave, a partir del momento en que toda la población activa de un país se encuentra en una situación de asalariados del Estado, la organización de la "dictadura del proletariado" es una necesidad: la teoría lo afirma y la práctica lo confirma. Los comunistas italianos y franceses que pretenden hoy día renunciar a esta dictadura, pueden ser sinceros. Pero no es problema de sinceridad, es problema de coherencia. Toda "contestación" del poder, todo pluralismo político, la menor huelga es sediciosa en un sistema en que la producción está totalmente en manos del Estado.

Para el cristiano, la democracia no es un medio provisorio, es una meta definitiva. También la participación responsable de los actores de la producción en las decisiones económicas. Introduciendo estos dos criterios, totalmente excluidos por el materialismo dialéctico, los cristianos llegan a conclusiones muy distintas: mercado y planificación no se excluyen, sino que al contrario deben conciliarse, si se quiere a la vez llegar a una

organización económica más eficiente y a una organización política que respete las libertades públicas.

En otros términos, el materialismo dialéctico lleva directamente al monolitismo, tanto a nivel económico como a nivel político. La concepción cristiana lleva a una sociedad económica plural, condición necesaria de una sociedad política igualmente plural, o sea democrática.

#### b. Beneficio legítimo y ganancia sin causa

Según los postulados del materialismo dialéctico, la relación capital-trabajo en una empresa no estatal es, de por sí misma, explotación. Conclusión lógica dentro de un sistema en el que toda relación económica entre individuos está abolida, en el que toda relación económica se reduce a la relación de los individuos con la colectividad.

A partir del momento en que, por las razones anteriormente dichas, se sale de este monolitismo, ya la relación capital-trabajo se evalúa en otra luz. El beneficio del individuo o del grupo, si proviene del servicio prestado a la sociedad por el ahorro y la inversión, con todos los riesgos que implica<sup>1</sup>, ya no puede condensarse. Debe abolirse sólo la ganancia sin causa, la que proviene de un beneficio excesivo, cuando el individuo o el grupo que invierte sobre-valora el servicio que presta a la empresa, o la que no recompensa ningún servicio, como es el caso de las plus-valías especulativas. Por difícil que sea este discernimiento, es necesario en la perspectiva de una sociedad que pretenda a la pluralidad a nivel económico y político.

La conclusión lógica de este planteamiento es la convivencia necesaria de varios grupos en la sociedad. Si el beneficio del ahorro y de la inversión es legítimo, hay que conciliar en la sociedad los intereses de los trabajadores asalariados, cuyo ingreso proviene sólo del trabajo, con los intereses de los trabajadores cuyo ingreso proviene a la vez de un trabajo y de una inversión.

Ambos grupos, trabajadores asalariados y trabajadores independientes (artesanos, campesinos propietarios, comerciantes, profesionales) cuyo ingreso no es un sueldo sino una diferencia entre un costo y un precio de venta, son componentes necesarios de una sociedad democrática.

Si cada uno de ambos grupos, cuyos intereses a corto plazo son opuestos, reivindican sus derechos sin reconocer los derechos del otro, es decir, en forma dictatorial, se destruyen las bases de una sociedad democrática, se quiebra el país.

La autogestión<sup>2</sup>, es decir, la constitución libre de empresas comunitarias sin interferencia de un partido, no es posible fuera de esta visión plural de la sociedad, en la que se reconoce la legitimidad del beneficio. Entonces, la frontera entre los partidarios de la autogestión y los partidarios de la empresa estatal, separa dos universos radicalmente distintos.

Entonces, se perciben en toda su magnitud las divergencias entre el cristiano y el marxista en la lucha de clases, digamos mejor: las divergencias entre un pensamiento que reconoce el conjunto de todos los derechos humanos, pensamiento que no tiene nada de confesional, cuya única meta es el hombre, y un pensamiento que se inspira del materialismo dialéctico.

Según los primeros, el fin de la lucha de clases no es la abolición de la clase de los trabajadores independientes, es la abolición de la injusticia en la relación del inversionista con el trabajador asalariado, y más ampliamente la abolición de la ganancia sin causa. Lo que implica una definición muy distinta de la clase social.

La clase social que debe suprimirse, en la perspectiva cristiana, es la clase que saca su ganancia de la percepción de un beneficio desproporcionado con el servicio prestado o de una plus-valía sin ningún servicio correspondiente. En otras palabras, lo que debe abolirse es la propiedad en cuanto es fruto y causa de privilegios, en el sentido estricto de esta palabra, siendo privilegio toda ganancia sin causa o con causa injusta. Es también la propiedad en cuanto es fruto y causa de un poder paralelo en la sociedad, utilizando todos los medios a su alcance (corrupción, intervención directa en la política, medios de comunicación social) para mantener la fuente de sus privilegios.

Si la clase social se define por estos privilegios y estos poderes ilegítimos, la clase social debe abolirse. En este sentido, se puede decir que el cristiano persigue la meta de una sociedad sin clases, es decir, de una sociedad en la que una parte de la población no pueda enfrentar las necesidades de la vida

por medios que no estén al alcance de todos, en la que una parte de la población no quiera participar de la misma condición común en forma solidaria.

Es obvio que tal efecto no puede lograrse sino a través de una lucha, ya que los privilegios y los poderes paralelos resisten el cambio por todos los medios a su alcance.

Si por el contrario, la clase social se define por la naturaleza de su ingreso, salario o beneficio legítimo, la lucha de clases es totalmente contraproducente, porque destruye los fundamentos de la democracia, quiebra un país en dos partes irreconciliables, desemboca en la dictadura por una lógica implacable: casos muy concretos lo prueban. Si la clase social se define así, la convivencia y la reconciliación de las clases son absolutamente necesarias<sup>9</sup>. El materialismo dialéctico hace imposible esta convivencia y esta reconciliación: mutila un país, por así decirlo.

El cristiano, el hombre que tiene una visión completa de todos los derechos humanos, evita cuidadosamente introducir la lucha entre dos partes vitales de la nación.

## 2. Divergencia en la determinación de los medios

Si los fines de la lucha son distintos, en ambas cosmovisiones, marxista y cristiana, es lógico que los medios en la lucha sean también distintos.

En el concepto marxista, conforme con el materialismo dialéctico, la lucha de clases define sus criterios y sus normas sólo en función de su eficiencia para alcanzar la meta de la colectivización de los bienes de producción. ¿No hay ninguna meta, por encima de la eficacia, que obligue a discernir los medios que pueden o no usarse en la lucha?

La afirmación marxista en este punto es absolutamente clara y definitiva, conforme con la lógica del materialismo dialéctico. La conciencia, por ser solo la conciencia del conflicto que se produce en las relaciones de producción, no dicta ni puede dictar en la lucha otro criterio que el de la eficiencia. Pues, en la cosmovisión marxista, no hay otra causa de los males del género humano que la relación entre el capital, propiedad

privada, y el trabajo asalariado, no hay otra causa de los bienes del género humano que la abolición de esta situación.

Lenin se expresa en términos que no dejan ningún equívoco, en perfecta coherencia con el materialismo dialéctico: "Nuestra moralidad está enteramente subordinada al interés del proletariado y a las exigencias de la lucha de clases" (Lenin, *Tareas de las uniones juveniles*).

En estas condiciones, las divergencias que surgen entre la conducta del marxista y del cristiano en la lucha, son inmensas.

El marxismo trata de hacer cada vez más irreversible el conflicto entre las dos partes de la población activa, para llegar a su fin que es la abolición de una de las dos partes. Sabe aguantar, sabe "tender la mano", sabe adaptar su lenguaje. Sabe también provocar acciones reivindicativas que mejoren la situación del mundo obrero. Pero estas luchas parciales tienen sólo sentido en función de la lucha final. Su fin es mantener el mundo obrero en estado de lucha hasta su fin último: la colectivización total. El marxista busca sólo las conquistas que no significan ninguna transformación en la relación entre las partes en conflicto, e incluso las que agudizan el conflicto entre ambas partes: aumentos de salarios, incluso contraproducentes en la empresa o en la economía nacional. Toda nueva estructura, que no corresponde al esquema marxista de la empresa colectivizada, está a priori rechazada: a los ojos del marxista, corre el riesgo de llegar a una convivencia estable entre las partes en conflicto. Incluso la empresa comunitaria es una "quimera anárquica"<sup>10</sup>. Esto no vale decir que el Partido Comunista, cuando tiene ministros en un gobierno no comunista, no sepa colaborar para mantener cierto orden. Pues tiene interés en mantenerse en el gobierno y sabe enfrentar la impopularidad. Sería falso decir que la acción comunista es demagógica. Lo es menos que la acción de otros partidos de izquierda. Pero cuando está en la oposición, hace todo lo posible para que el gobierno del país no pueda llegar a la estabilidad económica y a la convivencia política pacífica, porque estos objetivos no favorecen la lucha que debe acabar definitivamente con la estructura plural de la sociedad.

El cristiano tiene, en la lucha, criterios muy distintos. Piensa que la estructura, tanto de la sociedad política como de la sociedad económica, debe ser plural, es decir, reconoce los

derechos y los intereses legítimos de trabajadores que no tienen la misma situación que los trabajadores manuales asalariados: trabajadores intelectuales o trabajadores independientes. Reconoce también los intereses legítimos de inversionistas cuando su beneficio es legítimo. Reconoce el significado de una empresa relativamente autónoma dentro de una coordinación pública de la economía, autonomía relativa que es también condición necesaria de la autogestión. Por esto, persigue la constitución de estructuras nuevas en la relación entre estos diferentes actores que tienen una función legítima en una sociedad plural. La punta de su espada en la lucha no está dirigida contra estos actores, sino contra los privilegios y los poderes paralelos que se atribuyen, contra toda razón, grupos que no son de ninguna manera actores, sino al contrario parásitos en la sociedad. Su fin es llegar, por estas luchas dentro de una estrategia coherente, no a la sustitución del sistema anterior (sociedad atomizada) por el sistema inverso (sociedad masificada) que es todavía un sistema, sino a la sustitución de una sociedad atomizada por una sociedad estructurada en la cual se reconocen los derechos y los intereses legítimos de varios actores en situación distinta. Los medios que usa no pueden perder de vista esta necesaria conciliación.

## CONCLUSION

Conforme con estas premisas, la expresión "lucha de clases" implica una ambigüedad radical según la usa el marxista o el cristiano. Sería quizás mejor, para evitar esta ambigüedad, hablar de "lucha social" para manifestar que no se trata de suprimir grupos sociales necesarios en una sociedad democrática, sino de abolir privilegios y poderes ilegítimos de grupos que rompen el equilibrio democrático, como lo rompe también la dominación exclusiva del mundo obrero asalariado si no respeta los derechos de los otros actores.

Pero no importan las palabras: importa mucho su definición.

Estas consideraciones no son abstractas. Son tremendamente concretas. Tanto en Chile como en Portugal, por ejemplo, se pudo notar el fracaso inevitable de una estrategia que tiende a romper el equilibrio entre las fuerzas democráticas y los actores sociales. Provoca una reacción mayoritaria de la nación. Si esta reacción no puede expresarse a través de la estructura

democrática, es casi inevitable que se recurra a los mismos medios que pretende usar el marxismo minoritario para establecer definitivamente el sistema colectivista: la fuerza.

Si no se quiere ir a estos extremos, hay que conciliar, a toda costa, los intereses divergentes de los grupos sociales necesarios para la democracia.

Al fin y al cabo, la gran diferencia entre el marxista y el cristiano es que, para uno, la defensa de la democracia y los derechos humanos es una táctica (cualquiera sea la sinceridad de las declaraciones contrarias) porque no es coherente con el sistema económico que se pretende instaurar; para el otro, es una convicción que proviene de cierta fe en la responsabilidad del hombre para construir una sociedad en la cual todos participen de la condición común, de una sociedad sin privilegios económicos y sin poderes paralelos.

Ahora bien, esta instauración no puede esperarse de la buena voluntad de los privilegiados y de los poderosos, ni a nivel nacional, ni a nivel internacional. "No se sacan los dientes del león con caricias", dicen los obreros. Por ende, una lucha es necesaria: el cristiano no teme la palabra. Pero en esta lucha, el cristiano trata siempre de proporcionar los medios a los fines, de tal modo que los medios usados no estén en contradicción con los fines perseguidos: cierta convivencia social necesaria.

Aquí está la inmensa diferencia entre el marxista y el cristiano en la lucha, incluso cuando persiguen ambas metas parciales comunes. Aquí está también la dificultad inmensa de la colaboración y del diálogo, no se trata de un anticomunismo obsoleto. No se trata tampoco de un "reformismo". Están en tela de juicio, a los ojos del cristiano, valores fundamentales necesarios para la instauración de una sociedad a la vez más justa y más libre, instauración que constituye, sin duda, una novedad mucho más radical que la simple sustitución del capitalismo por el colectivismo.

## NOTAS

En nuestro libro, "Iglesia y Tercer Mundo" (Sígueme, Salamanca, 1976) estudiamos detenidamente el famoso texto del Prefacio a la "Contribución a la crítica de la economía política" (Marx, 1859) unánimemente considerado como

expresión del materialismo dialéctico. A continuación, usamos entre comillas las mismas expresiones de Marx en este texto.

- Como se sabe, Marx no niega la eficiencia física de la inversión, o sea del capital, en el proceso de producción. Niega que esta eficiencia física pueda tener un significado social en la repartición.
- Expresión de Marx en su carta de 1879 a tres dirigentes del Partido social-demócrata alemán exilados en Zürchen (Suiza).
- Según Marx, el cambio radical de las "relaciones de producción", es decir, la colectivización, está requerido en cuanto quita el obstáculo para el desarrollo que constituye la propiedad privada. En este sentido, Marx es fundamentalmente "desarrollista". Hasta tal punto que espera la solución definitiva de los problemas de la humanidad y el advenimiento del comunismo de la sola abundancia, "cuando los manantiales de la riqueza colectiva corran a chorro", según la famosa expresión de la "Crítica al Programa de Gotha", 1, 3 (Marx 1875). Es obvio que los expertos modernos conscientes de la limitación de los recursos humanos y del crecimiento alarmante de la población, no atribuyen ninguna posibilidad a dicha perspectiva.
- En nuestro libro, *Marxismo y Humanismo*, Madrid, XYZ, 1963, hemos tratado de demostrar que una perspectiva ética es la que da todo su dinamismo al pensamiento de Marx. Pero, todas las negaciones de Marx le impiden reconocer esta perspectiva, la cual, por lo demás, le obligaría a cambiar a fondo la definición de los fines y de los medios de la revolución.
- Ver, en este punto, nuestras observaciones en *Iglesia y Tercer Mundo*, *Sígueme*, 1976, p. 170.
- En la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), ya Pío XI define los derechos correlativos del trabajador y del inversionista en el proceso de producción.
- La autogestión en Yugoslavia está radicalmente condenada tanto por la teoría soviética como por la teoría china. Se desarrolla dentro del marco de la dictadura. La actuación del Partido (Liga comunista) en las empresas parece un elemento determinante de su éxito. En estas condiciones ¿hasta qué punto corresponde al concepto de la autogestión en países como Francia? La interrogante sigue estando abierta.
- Es el sentido que tienen, a nuestros ojos, los numerosos textos de las encíclicas que hablan de la colaboración necesaria de las clases. No puede tratarse, en estos textos, de una colaboración entre grupos con privilegios y poderes injustos, y grupos explotados.
- Según la expresión de Orlando Millas, ministro comunista en el gobierno de Allende en Chile.

### 3 EL CONCEPTO DE CLASES SOCIALES Y EL MODELO DE MARX

Fernando Galofré

No podríamos equivocarnos mucho si afirmáramos que el concepto de "clase" es uno de los más debatidos tanto en la historia del pensamiento social como en las discusiones de la vida cotidiana. En este trabajo, fundamentalmente por razones de su envergadura, presentaremos sólo una breve discusión de los aspectos más relevantes que giran alrededor del concepto de clase social. Como veremos, a pesar de lo mucho que se ha discutido sobre el tema, se está lejos de alcanzar una definición clara y precisa de los alcances del concepto. No pretendemos, desde luego, intentar solucionar algunas de las ambigüedades y faltas de precisión. Nuestra pretensión no va más allá de esquematizar los principales argumentos que encontramos en diversos problemas relacionados con el concepto de clase social. Quizás si una buena manera de comenzar es primero, presentar un listado de diferentes percepciones y concepciones del término y a partir de este listado ir precisando más los alcances de "clase social".

#### Diversas percepciones de clase social

No importa cuán alejado de significados más precisos, cualquier concepción de clase social lleva siempre la noción de un grupo o categoría de individuos que puede ser concebido como diferente del resto de la población porque, ya sea en forma real o en forma imputada, estos individuos son percibidos como portadores de uno o más factores, características o rasgos que los diferencia del resto. Sin el ánimo de ser exhaustivos, pasemos rápidamente revista a las concepciones más popularmente o comúnmente en circulación:

1. Una de las formas de concebir clase social está en la percepción de determinados grupos o individuos que se asocian

comúnmente entre ellos, residen en lugares parecidos, los matrimonios entre sus miembros son considerados como "propios y normales", etc. Nuestra intuición de los factores que pueden diferenciar clases sociales, de esta forma, está estrechamente relacionada con diversos grupos de personas (generalmente pensados como familias) que pertenecen a ambientes comunes y se asocian en forma libre y frecuente.

2. Otra concepción comúnmente empleada es la referencia a un código de costumbres y otras diversas formas de conducta que muestran el comportamiento "adecuado" en las diferentes manifestaciones de la vida social. En esta percepción se distingue la "clase social" por la mayor o menor relación que pueda existir entre la forma que toma el comportamiento en una situación determinada y su sujeción a lo que está prescrito como "el" comportamiento adecuado en esa misma sociedad. En otras palabras, aquellos que tendrían "clase" (o "más clase" que otros) son aquellos que más conocen las normas que rigen los comportamientos adecuados y se conducen manifiestamente en relación estrecha con ellas. Hábitos de trabajo y diversas formas de ganarse la vida, formas de vestimenta en diversas ocasiones, buenas maneras y comportamiento en los "rituales" de comida, reuniones, y en general la forma de conseguir vivir y comportarse como es debido, forman parte de este verdadero código de buenas costumbres y hábitos cotidianos. En esta concepción popular de clase social, es un hecho repetido (y aceptémoslo como curioso, por el momento) que el comportamiento que este código nos indica sea el asociado con el de la "clase alta" y para el resto hablemos de "falta de clase" cuando grupos o individuos manifiestan no comportarse en la forma prescrita.

3. También, se suele asociar clase social con grupos o individuos que poseen ciertas ventajas o privilegios manifiestos y fácilmente identificables. Aquellos que consiguen los mejores asientos en los espectáculos, no hacen antesala, son ampliamente reconocidos y reciben continuas muestras de especial deferencia, serían de una clase diferente al resto de los mortales. El factor esencial de diferenciación acá lo constituye la observación de la forma en que otros tratan a sus semejantes.

4. Otra concepción de clase social, también en circulación, es la que resulta de considerar la existencia de clases

sociales más o menos como la invención de intelectuales académicos, políticos y otros personajes semejantes. En esta apreciación, "clase" no estaría relacionada con ningún factor, rasgo o característica observable por otros (especialmente estos "otros" serían los intelectuales, académicos y políticos). En último término, sólo cada uno de nosotros, de acuerdo a su particular percepción, autoidentificaría la "verdadera" clase social a que pertenecería. Una expresión como "basta sentirse obrero, para serlo", es un ejemplo (reconozco que bastante extremo) de esta concepción que condiciona la clase social a elementos estrictamente subjetivos.

5. En algunos círculos aparentemente menos contaminados por las concepciones popularmente en circulación, clase social viene a constituir categorías de la población diferenciadas "objetivamente": esto es, medidas y demarcadas por observadores o agencias externas. Cualquiera de nosotros que haya revisado las clasificaciones de los censos de población encontrará allí ejemplos de esta concepción de clase social. Distribuciones de la población por lugar de residencia, tipo de vivienda, año y tipo de educación formal, ocupaciones, etc., proveerá suficiente material para ilustrar esta concepción de la población dividida en clases sociales.

6. Estrechamente relacionada con la clasificación de la población en categorías objetivamente observables, está la concepción de clase social como categorías (amplias y bastante comprensivas) que a la observación objetiva de estas categorías se le agrega un elemento que indique una cierta "comunalidad" de intereses en la actividad económica y social. Así, por ejemplo, las clasificaciones y reclasificaciones de la distribución ocupacional de la población en categorías más amplias (empleadores, trabajadores por cuenta propia, empleados, obreros calificados, obreros sin calificación, etc.) pretenden mostrar qué clases sociales son algo más simples categorías clasificatorias. Esta concepción de clases sociales que gira alrededor de clasificaciones y reclasificaciones ocupacionales (como también las hechas sobre la distribución de ingresos) son ejemplos más modernos y sofisticados de las clasificaciones étnicas (blancos, negros, mulatos, mestizos, indios, etc.) y religiosas (católicos, protestantes, judíos, ortodoxos, ateos, libre pensadores, etc.) de épocas no muy lejanas. Tras la clasificación, se suponen factores de diferenciación que indicarían modos de vida e inte-

reses comunes de importancia en la actividad económica, social y política de la sociedad —aunque las clasificaciones no hagan claramente explícitos estos criterios.

7. Otras veces, se habla de clases sociales sólo cuando podemos identificar "estratos" que son evaluados en forma jerárquica. En esta concepción, se piensa primero típicamente en "dimensiones" para estratificar la sociedad. Estas dimensiones: riqueza, poder, prestigio, ocupación, educación, tipo y monto de ingresos, etc., son consideradas (en forma separada o en alguna combinación de ellas) como la representación de las diversas recompensas que la sociedad puede ofrecer a grupos o individuos en la sociedad. Los estratos serían colectividades más o menos amplias de personas que ocupan un nivel similar en cada una de estas dimensiones. Luego se piensa qué grupos o individuos tienen "más" o tienen "menos" de estas recompensas deseables por todos. La ordenación de estos estratos, así formados, en socialmente superiores o inferiores nos da el elemento esencial de esta concepción: la percepción de la sociedad como formada por "clases" que estarían representadas por la "gradación" o el "sistema de rangos" resultante de los estratos formados por la ubicación de grupos o individuos de acuerdo a la "cantidad" de la dimensión en cuestión que poseen. Si una dimensión es considerada para formar estratos, la concepción del sistema de rangos que se obtiene puede ser y normalmente es relativamente simple. Cuando son varias las dimensiones que se consideran y combinan, típicamente el sistema de estratificación resultante se caracteriza por una mayor complejidad en la "gradación" de los estratos.

8. Las clases sociales, también se piensa, no son ni pueden ser estratos. La concepción de clase social como estrato olvida demasiado fácilmente que las clases son esencialmente "grupos" económicos, con intereses bien definidos, y cuya diferenciación está constituida por la potencialidad que cada una de estas clases tiene para adquirir y mantener riquezas, propiedad y situaciones ventajosas en los mercados. Todas las elaboraciones de clase social que parten de la diferente retribución a los distintos factores de producción (capital, trabajo, tierra, tecnología, organización) ponen el acento en que el sistema de clases sólo puede definirse por la distinta capacidad de estos grupos (organizados o no, con "conciencia" de pertenencia a la clase o sin ella) para adquirir, mantener o disponer de los bie-

nes y servicios disponibles en la sociedad. Para la gran mayoría de los que adhieren a esta concepción, la diferente situación de clases de estos grupos, envuelve un conflicto de intereses que se manifiesta en distintas formas de conflictos de clases.

9. Para otros (concepción estrechamente ligada a la anterior), sólo se puede hablar de "clases sociales" en una muy específica situación histórica. Es sólo bajo condiciones de producción capitalista donde aparecen y actúan las clases sociales. En esta concepción, en ningún otro sistema de producción, fuera del capitalista, es posible la existencia de clases sociales porque sólo el sistema de producción capitalista ofrece las condiciones objetivas para su existencia (propiedad privada de los medios de producción, venta libre del factor trabajo, la racionalización de la actividad económica, existencia de mercados, la posibilidad de formación de estados que representen a toda la nación, etc.).

10. Finalmente (y ésto por no abusar más de la paciencia del lector) existen también concepciones de clase social que van más allá de la estricta demarcación de sociedades nacionales. Para estas concepciones, "clase social" significaría hoy la determinada ubicación de grupos e individuos en un complejo mundo que se caracterizaría por relaciones internacionales asimétricas. Esta asimetría resultaría por la existencia de relaciones de dominación en que grupos de países tienen su economía condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía. En estas complejas relaciones de dependencia de ciertas naciones con respecto a otras, aparecerían clases sociales que reflejarían intereses coincidentes y que son fundamentales para explicar la articulación de relaciones de dominación que se produce en el mundo. Las clases sociales, ya sea de los países dominantes como de los dominados, se explicarían por esta situación global de dependencia, situación que proveería el marco para la diferenciación social de grupos e individuos.

#### NATURALEZA DE CLASES SOCIALES

Después de la presentación de esta lista de concepciones tan dispares de clase social, es posible que nos inquiete y desespere los diferentes usos del concepto. Mucho más quizás, puede preocuparnos el hecho que todas estas concepciones (y repito, sin que nuestro listado sea más que una muestra) sean

utilizadas para analizar aparentemente los mismos fenómenos concretos y para obtener conclusiones que luego son incluidas en doctrinas y en políticas (programas de acción económica, social y política) que nos afectan a todos en forma cotidiana. En las secciones siguientes, intentaremos aclarar un poco esta situación y ubicar en ellas el análisis de clases sociales hecho por Marx. Es importante saber de antemano, eso sí, que no existe un consenso entre los estudiosos del tema sobre estas cuestiones, ni tampoco, lo que es quizás más sugerente, existe alguna proposición concreta para que este consenso sea posible. En estos temas, tan centrales para la comprensión de la estructura global de la sociedad, los estudiosos han probado ser al menos tan porfiados como el resto de los mortales para aferrarse a sus concepciones.

Digamos primero que la simple observación nos lleva a la conclusión que existen desigualdades entre grupos o personas. Si el pensar y escribir sobre el tema de la desigualdad entre las personas es quizás el tema más antiguo del pensamiento social (muchos incluso estiman que escribir o pensar sobre una u otro son casi sinónimos) es, en gran parte, porque a pesar de tanto intento y esfuerzo, no se conoce sociedad alguna —ni incluso en las utopías es posible concebirla— en que no existan diferencias entre los grupos o personas. Diferencias de edad, ingreso, poder, prestigio, riqueza, raza, cualquier otro rasgo físico, inteligencia, intereses, talentos, salud, etc. (y aquí la lista sí sería interminable) atestiguan a diario el hecho que los hombres, mujeres, familias, grupos, sociedades, países y regiones enteras difieren en tal forma —por muy tenues y aparentemente sin importancia que sean algunas de estas diferencias— que hasta nos parece a veces fuera de toda posibilidad la esperanza que el proceso de nivelación social, que todas las sociedades reclaman hoy se está produciendo en sus territorios, pueda ser efectivamente una realidad. Donde se reclama que ya no existen diferencias de explotación del trabajo de otros, subsisten y se desarrollan otras desigualdades que al menos son tan manifiestas e irritantes como las que se suponen ya desaparecidas. Donde se proclama el territorio de oportunidades iguales para todos, se observa por todas partes la ansiedad permanente por "keep up with the Jones" y desigualdades notorias en ingresos y riqueza.

En resumen, nos guste o no, aun descartando las diferencias más obvias (edad, grupo étnico, propiedad, ingresos, prestigio, poder) existen en cualquier sociedad, conocida o imaginaria, una multitud inagotable de desigualdades entre los miembros que la componen y todas ellas son evaluadas socialmente por los miembros que constituyen esa sociedad. Estas diferencias, desde las más sutiles hasta las de mayor visibilidad, desde las que se "adhieren" por nacimiento hasta las que se adquieren por algún mérito especial (como la educación y la actividad ocupacional, por ejemplo —y dejando abierta la cuestión si todos han tenido "iguales oportunidades" de mostrar su "mérito" al adquirirlos) es el hecho más visible, más manifiesto y más universal de la existencia en sociedad.

Es evidente que no todas estas diferencias son sinónimos con "clase social". Los jóvenes y los viejos, las rubias y las morenas, los primeros y los últimos de cada promoción escolar, los mecánicos y los administrativos, los artistas y los sin capacidad creativa, son todos pares de desiguales, pero no constituyen clases sociales. Sabemos qué clases sociales son, en último término, un tipo especial de desigualdad y nuestra próxima tarea es lograr mayor precisión en este concepto.

Las clases sociales, son agregados o colectividades de personas que resultan de considerar todos y cada uno de los siguientes factores:

a) Las clases sociales no son ni pueden ser agrupaciones fundamentadas en diferencias o desigualdades naturales o biológicas entre los hombres. Desde las antiguas concepciones en que "por naturaleza" ciertas agrupaciones de individuos son fuertes y otros débiles, algunos inteligentes y otros incapaces, algunos libres y otros esclavos, los varones superiores y las mujeres inferiores hasta las versiones más modernas en que ciertas razas, credos y colores de piel serían por algún designio natural superiores al resto, la imaginación de sociedades enteras no ha dejado de recurrir al argumento de la superioridad natural o divina de ciertas colectividades para reclamar para ellas toda suerte de privilegios. Todas estas divisiones, así concebidas, no son ni pueden constituir clases sociales. Las "clases" son antes que nada "sociales", esto es, creados por la interrelación y acción social de hombres, y su explicación, por lo tanto, no puede basarse en las diferencias naturales (impliquen jerar-

quía entre grupos o no), los designios de alguna mano invisible, o la invocación a alguna proclama extra-terrestre. Las clases sociales son manifestaciones de desigualdades sociales, explicables por factores sociales y nunca resultantes de divisiones "naturales" o biológicas de la población.

b) Las clases sociales constituyen agrupaciones o colectividades relativamente estables, amplias y comprehensivas de la población que constituyen un "sistema de jerarquización". En otras palabras, nada puede ser predicado de agrupaciones pequeñas, marginales, aisladas o esporádicas, por diferentes o desiguales que estas minorías sean, como propio de una "clase social" y nada puede ser predicado de alguna colectividad en cuanto clase social sin hacer referencia a un "sistema de clases" en que la clase social en cuestión esté inserta. La concepción, es siempre la de una "sociedad" dividida en clases sociales. Reuniendo estos criterios, entendemos por qué no tiene sentido el hablar de la existencia de "una" clase social o de un número considerable de ellas (ilustradas estas últimas, en su extremo, por la concepción explicada más arriba que recurre solamente al criterio subjetivo de cada persona para determinar la existencia y número de clases sociales). Hablamos de dos, tres o más clases sociales y hablamos de ellas como formando un sistema jerarquizado. No podemos pensar en el proletariado, por ejemplo, sin una burguesía: no se puede entender la existencia de una clase baja sin una clase alta, o hablar de clase(s) media(s) de tal sociedad sin pensar en la presencia de una o más clases ubicadas jerárquicamente superior a ella y una o más clases ubicadas jerárquicamente subordinadas a ella de acuerdo a algún criterio o factor de diferenciación socialmente importante para esta sociedad. Así, la clase media, por ejemplo, pensada aisladamente y sin referencia a un sistema de clases comprehensivo de la sociedad que forma parte, ya no es clase social ni la aplicación del concepto tiene sustancia alguna.

Estos elementos de clase social nos llevan a una importante distinción: existen desigualdades y diferencias sociales de colectividades, agregados, grupos e individuos que son esencialmente similares en rango y que no constituyen sistemas de jerarquización. De esta categoría de desigualdades sociales, pues, estaría alejado el concepto de clase social. A estas desigualdades y a los procesos que las originan y cristalizan en distintas sociedades, se les llama diferenciación social. En otras palabras,

las distinciones sociales que pueden originarse en la diferenciación biológica (sexo, edad, rasgos físicos y aun la capacidad mental); la diferenciación de funciones inherentes a ocupaciones y al proceso de división del trabajo; los hábitos, intereses, gustos, valores, actitudes y los procesos conducentes a adquirirlos, pueden estar basados en cualidades heredadas o adquiridas, en roles o funciones de naturaleza desigual, pero todos ellos son fundamentalmente similares en rango y no llegan a formar un sistema jerarquizado de la sociedad en la forma que lo hemos descrito. Estos procesos pertenecen a desigualdades de diferenciación social y las clases sociales no pertenecen a este grupo de desigualdades sociales. La noción de diferenciación social (como proceso y como efecto) no implica ni incluye la necesidad de la diferente evaluación social de estos procesos. Podemos distinguir el proceso de formación de roles en la familia a partir de las características de diferenciación sexual; podemos analizar la subdivisión del antiguo rol de empresario en varias funciones llevadas a cabo por distintos ocupantes de nuevos roles en la empresa moderna; podemos describir el proceso mediante el cual en la empresa industrial moderna (y en la sociedad) se desarrollan y se multiplican en forma creciente y acelerada el tipo y cantidad de ocupaciones, por ejemplo, pero no existe nada en estos procesos que nos pueda explicar intrínsecamente por qué los diferentes roles en las familias, las diferentes funciones en que se ha "repartido" el rol de empresario, ni las múltiples ocupaciones, son o debieran ser evaluadas en forma diferencial. Todos estos ejemplos, ponen el acento en procesos que explican desigualdades que son igualmente "funcionales" o necesarias para conseguir los fines de las diferentes instituciones de la sociedad y no existe nada en estos procesos que pueda llegar a explicar la diferente evaluación social que necesariamente implica un sistema jerarquizado de desigualdades.

Si las clases sociales no son ni pueden ser desigualdades que se asocian a procesos de diferenciación social entonces deben estar asociadas a procesos de otra naturaleza. Todos los tipos de desigualdades que son evaluadas en forma diferencial y que potencialmente pueden constituir sistemas de jerarquización en aspectos importantes de la vida social pertenecen al área, procesos y conceptos de estratificación social. En estratificación social, el acento está puesto en la diferente evaluación social de distintos atributos de grupos y personas. De esta di-

ferente evaluación, se obtendrán categorías formadas por individuos (agregados) que ocupan posiciones similares en las jerarquías establecidas en las distintas dimensiones. Estas configuraciones resultantes, de categorías de individuos que difieren en algún grado por uno o varios criterios socialmente valorados representan desigualdades de estratificación social. Las clases sociales entonces, se ubican, además, entre este último tipo de desigualdades.

c) Hecha esta distinción entre desigualdades que resultan de procesos de diferenciación social y aquellas resultantes de procesos de estratificación social estamos en situación de precisar aún más el concepto de clase social de acuerdo con las premisas establecidas en el párrafo anterior. No todas las desigualdades resultantes de procesos de estratificación social pueden constituir "clase social". Sólo aquellas que configuren dentro de estos procesos agrupaciones estables, amplias y comprensivas de la sociedad y son entendidas como sistemas completos de jerarquización social en el sentido indicado, pueden llegar a constituir clases sociales.

Esto nos lleva a una importante distinción adicional entre las desigualdades resultantes de procesos de estratificación social. Las clases sociales son, dentro de estos procesos, sistemas de estratificación y no "estratos". Los estratos, determinados por la división jerárquica de la población, según una o más dimensiones, son esencialmente categorías descriptivas de esa misma población. Las "escalas" de prestigio ocupacional, ingreso, estilo de vida, educación, tipo de habitación, etc., resultante describen situaciones objetivas y características de la población. El ordenamiento descriptivo (aun de toda la sociedad) en estratos según la ubicación de grupos e individuos en estas dimensiones pertenecen a la descripción de procesos de estratificación social, pero no constituyen sistemas de estratificación social y como tales los estratos se alejan de un elemento necesario para poder hablar de clases sociales.

Por sistemas de estratificación social entenderemos las cristalizaciones de procesos de estratificación social que emergen de condiciones estructurales determinadas y en donde —en esas condiciones estructurales determinantes— podemos distinguir grupos (amplios, comprensivos y estables) que tienen intereses comunes y, como tales, constituyen colectividades que po-

tencialmente pueden organizarse alrededor de estos intereses para defenderlos y avanzarlos aun ante la eventual resistencia de otras colectividades con intereses contrapuestos. Por ello, los sistemas de estratificación no son categorías meramente descriptivas de jerarquización social. Son esencialmente sistemas que explican analíticamente los intereses y las interrelaciones de distintas colectividades que emergen de situaciones estructurales concretas. Por esta razón, el análisis de sistemas de estratificación está siempre estrechamente relacionado con estructuras históricas concretas y sólo tienen significado en el contexto de situaciones estructurales específicas. Esta distinción, aleja la concepción de clase social de cualquier identificación con una jerarquía o sistema de estratos y ubica a las clases sociales como uno de los sistemas de estratificación que se relacionan con estructuras históricas concretas.

Luego de esta distinción, es el momento para indicar el significado preciso que debemos darle al concepto que he utilizado anteriormente de "sistemas de jerarquización". Un sistema de jerarquización, difiere de una "escala jerárquica establecida" por la posición en alguna dimensión, en que el concepto de sistema no implica necesariamente la existencia de una "escala de estratos desiguales". Sólo algunos sistemas de estratificación —como quedará claro en el punto siguiente— contienen la idea de un "continuum" de valores absolutos en alguna o todas las dimensiones de importancia societal. Por el contrario, los sistemas de jerarquización, sólo expresan la idea de sociedades desiguales jerarquizadas (que es una distinción importante para aclarar el concepto de clases sociales) pero no la necesidad de la existencia de dimensiones que se conceptualizan como "continuum" y luego sirven para determinar estratos. En los sistemas de jerarquización (y de ahí la utilización del concepto de sistema) de hecho puede existir y existe un variado, complejo y aun más o menos estable traslape de jerarquías que puede desdibujar —notablemente en algunas sociedades— la idea de jerarquización de acuerdo a alguna o varias dimensiones. Todos los países socialistas tienen sistemas de jerarquización, pero no se puede afirmar, por ejemplo, que todos los trabajadores del Estado son jerárquicamente superordinados a todos los trabajadores de las cooperativas. Todos los países capitalistas avanzados tienen sistemas de jerarquización, pero ello implica, por ejemplo, que todos los trabajadores no manuales poseen automáticamente más prestigio e ingresos que todos

los trabajadores manuales. Trabajadores del Estado y de las cooperativas, manuales y no manuales son conceptos que pertenecen y pueden ser asimilables a sistemas de jerarquización y que admiten considerable traslape en las dimensiones de jerarquización. Ninguna de estas colectividades sociales, por el contrario, podrían tener sentido o siquiera podrían ser mencionadas, si entendemos los sistemas de jerarquización como sola y necesariamente referidos a la jerarquización de estratos a lo largo de un continuum. Por sistemas de jerarquización debemos entender sociedades desiguales jerarquizadas y por ello hemos remarcado esta distinción refiriéndonos a ellos como a sistemas completos de jerarquización.

d) Finalmente, entonces, llegamos a lo que constituye el último factor a considerar para comprender y distinguir el concepto de clases sociales. Las clases sociales es un sistema de estratificación que debe ser distinguido de otros sistemas que participan de las características anotadas hasta el momento.

A pesar de la variabilidad y complejidad que pueden alcanzar los distintos sistemas de estratificación (enraizados, como están, con distintas estructuras históricas concretas) es posible abstraer un número limitado de estos sistemas. Estos sistemas de estratificación deben entenderse como "tipos ideales" que si bien no constituyen estrictamente análisis de estructuras históricas concretas (en tal espacio y en tal tiempo) nos expresan la acentuación de los factores esenciales que configuran uno u otro sistema de estratificación. En determinadas condiciones estructurales, por lo tanto, debe entenderse qué elementos de estos sistemas de estratificación se entremezclan y que la conceptualización analítica de estos sistemas son construcciones de la realidad que no se encuentran en parte alguna exactamente replicados. (Este factor, como veremos más adelante, adquiere especial significación, entre otros, al analizar la conceptualización de clases sociales de Marx).

En situaciones históricas recientes, al menos los siguientes sistemas de estratificación pueden distinguirse: 1) esclavista, 2) de castas, 3) estamental, 4) de clases y 5) concepciones "post-industriales", "post-capitalistas", "post-modernas", "post-culturales", "post-civilizadas", que proclaman de alguna forma la superación de la sociedad de clases. Ya que en el resto de estas páginas hablaremos de diversos problemas que tienen

relación con los dos últimos sistemas de estratificación, describiremos brevemente algunos rasgos centrales de los tres primeros:

1. Los sistemas de estratificación basados en la esclavitud se fundamentan en la utilización de grupos de la población para la producción económica y en la generalización del tratamiento de estos grupos de personas en términos semejantes a los de la institución de la propiedad. Existe una completa subordinación del esclavo a la voluntad del amo y esta es la esencia del sistema de estratificación de esclavitud o esclavista. Tanto para las costumbres como para la ley, en los sistemas de estratificación esclavistas, estos se definen porque ciertos hombres son considerados la posesión y dominio de otros hombres. Con la posesión y el dominio, el poder de los propietarios de esclavos es completo sobre estos últimos.

2. El sistema de estratificación de castas se da en sociedades divididas en grupos sociales cerrados, ordenados en una jerarquía fija y permanente de desigualdad en status y acceso a posesiones, bienes y servicios. La división en castas supone, pues, que la pertenencia a una casta determinada se adquiere por nacimiento y que esta pertenencia a la misma casta es permanente a través de toda la vida. Dentro del sistema jerarquizado en castas, por lo tanto, no es posible ascender o descender de casta, pues estas son grupos endogámicos y esta característica es una consecuencia, a su vez, de ser el sistema de estratificación por castas el más rígido y donde se hallan más institucionalizadas las diferentes formas de desigualdad. Si bien condiciones estructurales concretas de este sistema de estratificación son mayormente conocidos en la India, son varias las sociedades que históricamente han mostrado y muestran las características de los sistemas de castas.

3. Los sistemas de estratificación estamentales se caracterizan porque sus desigualdades socialmente importantes están fundamentadas (y legitimadas) en la tradición, la costumbre y en leyes formales que sancionan ese sistema de desigualdades. Como tales, los sistemas de estratificación estamentales son más abiertos que los sistemas de castas, pues bajo condiciones rígidas por la costumbre y la tradición admiten la posibilidad (por pequeña que sea) de movilidad social entre estamentos. Las condiciones estructurales concretas de este sistema de es-

tratación lo asocian estrechamente a las características del feudalismo europeo y su sistema estamental (realeza, aristocracia militar terrateniente, nobleza, clero, comerciantes, artesanos, campesinos, siervos, etc.). Cada estamento tiene derechos y obligaciones claramente definidos y sancionados por la tradición, costumbres y leyes.

Aun cuando aun hoy algunos pocos autores piensan que es precisamente este sistema estamental el sistema de estratificación que está más cerca del modelo de clases de Marx (una "clase" militar que posee los medios de producción —la tierra— y el monopolio de la fuerza) es, sin duda, Marx quien primero conceptualiza a la sociedad emergente de la revolución industrial como una sociedad de clases. Desde el momento de sus análisis, como lo atestigua la larga y no terminada discusión de su obra, es cuando propiamente puede comenzar a hablarse de un sistema de estratificación de clases sociales. Como consecuencia de la revolución industrial, emergen grupos hasta entonces desconocidos y las antiguas concepciones de sistemas de estratificación ya no son capaces de explicar la estructura social emergente. No es que el término clase no haya sido usado con anterioridad, Marx es el gran sintetizador que une, hasta nuestros días, la palabra a un concepto que describe determinadas condiciones estructurales de desigualdad. Es a esta concepción que nos referiremos en los párrafos siguientes.

#### El sistema de estratificación de clases en Marx

Por casi un siglo, el sistema de estratificación de clases expuesto por Marx ha sido objeto de críticas y defensas sin pausa. No cabe duda que mirado desde este punto de vista, no existe pensamiento social de este siglo que lo iguale. El "diálogo" con el pensamiento de Marx o con el fantasma de Marx está presente en cada crítica y cada defensa de su sistema de estratificación. Esto atestigua, sin duda, los méritos de un gran pensador social, pero esta polémica aún no terminada y que se ha extendido hasta incluir todas y cada una de las facetas de la vida social, en algunos momentos podría hacer pensar a algún extra-terrestre (y a muchos que viven en el mundo) que el propio sistema de estratificación expuesto por Marx ha sido ya remplazado y superado por otro: los que critican a Marx y los que defienden a Marx. Viendo lo que ha estado sucediendo en el mundo intelectual, político y cultural, muchos pensarían

y predecirían con confianza que tal sistema de estratificación no podría ser superado en la historia y se constituiría en la "sociedad final". Esto porque ambas "post-clases" no podrían jamás resolver su conflicto pues cuando cada una sólo escucha y repite, hasta el cansancio, sólo lo que otros de la misma post-clase le machacan y confirman, poniendo oídos sordos y negando aun la existencia de la otra post-clase, por definición ninguna resolución del conflicto es posible.

Sirva esta nota, que quizás pretende ser no tan liviana, para indicar, en primer lugar, que tratar de condensar el pensamiento de Marx y la polémica que le sucede por ya más de 90 años en estas pocas páginas sería, más que una irreverencia, una estupidez. En segundo término, para indicar nuevamente el hecho conocido que Marx pospuso y no alcanzó a dar término a una exposición sistemática de su teoría de las clases. El último capítulo del tercer tomo de *El Capital*, llevaba el título "Las Clases" y muere habiendo escrito poco más de una página. Relacionado con este punto, en tercer lugar, para excusarme porque la exposición que viene a continuación no está fundamentada en el demasiado abusado recurso de las "citas" y "contracitas" ni en "réplicas" ni "contrarréplicas", el estilo preferido especialmente por aquellos que creen que la lectura, relectura, interpretación y re-interpretación de los textos de Marx contienen la clave de toda la existencia humana y divina. Finalmente, para prevenir que nada espectacular ni original está contenido en esta breve exposición y sólo recoge algunos problemas medulares existentes en el sistema de estratificación por clases de Marx. Al final de este trabajo he incluido una muy breve lista de referencias bibliográficas que me parece pueden ayudar a mostrar —además de la lectura de los textos originales de Marx— la amplitud y complejidad de la polémica en curso y derivada de su concepción del sistema de estratificación por clases\*.

\* En caso de que a alguien le pudiera interesar o tuviera dudas sobre la posición que este autor tiene en las "post-clases" que defienden o critican a Marx, creo que es sólo apropiado que la defina en relación con su sistema de estratificación que es el tema que nos preocupa. Estoy entre los post-estratos intermedios, fundamentalmente porque creo que el sistema de estratificación por clases de Marx es un análisis de la estructura histórica concreta que le tocó vivir hace más de un siglo (capitalismo europeo y especialmente el inglés), pero, como sistema de estratificación, es incapaz de dar cuenta del mundo de hoy y, muy especialmente, la realidad histórica latinoamericana. Sobre este último punto, de gran interés, no podré entrar

La concepción del sistema de estratificación por clases de Marx puede ser brevemente sintetizado por las siguientes proposiciones de su concepción:

1. En todas las sociedades, más allá de las "tribales" o más primitivas, la dominación económica está estrechamente enlazada con la dominación política. Este hecho hace que en la estructura social de cada sociedad se puedan distinguir dos agrupaciones de personas. Aquellas que unen al poder económico la dominación política (la clase dominante) y, por otra parte, una o más clases subordinadas a la clase dominante.

2. La estrecha relación entre el poder económico y la dominación política que caracterizan la posición de la clase dominante en cada sociedad se explica por la posesión de los principales medios de producción de cada sociedad. Pero, si el control de los medios de producción económica se estructura en dominación política es por la consolidación del poder económico al controlar la producción de ideas (la clase dominante es la "fuerza intelectual dominante") a fuerza militar y cualquiera otra estructura institucionalizada capaz de opresión. Por eso, en toda sociedad, la relación entre la clase dominante y una o más clases dominadas es una doble relación de "explotadores y explotados" y de "opresores y oprimidos".

3. En cada sociedad existe y se desarrolla un conflicto permanente entre la clase dominante y la o las clases dominadas. La forma, tipo y desarrollo del conflicto puede tomar distintas características, pero no son al azar pues constituyen el producto y emergen de la estructura misma de la sociedad y, por consiguiente, el proceso entero depende a su vez primeramente del desarrollo que en cada sociedad haya alcanzado el conjunto de las fuerzas productivas.

4. En las sociedades de tipo capitalista (en que predomina el modo de producción capitalista) la clase dominante

en este trabajo, aunque ya algo sobre ello hemos escrito en otra parte. De más está decir que dentro del mundo académico de América Latina, algunos miembros de una de estas post-clases ha tendido a negar toda validez a esta posición de los post-estratos intermedios y los consideran, de hecho, ya desaparecidos y engrosando las filas en la otra post-clase. Mi posición en este punto, además, explica la naturaleza de la breve lista de referencias bibliográficas incluidas al final de este trabajo.

posee la propiedad de estos medios de producción y su interés mayor estriba en la mantención de la propiedad privada de estos medios de producción. En la sociedad capitalista, esta clase dominante es la burguesía. El poder político de esta clase emerge de estas modernas relaciones de producción y el estado moderno es sólo la asociación moderna que administra los intereses de esta clase dominante.

5. En estas condiciones, es en las sociedades capitalistas en donde se produce la polarización de clases más radical. En estas sociedades, las bases materiales de su fundación y desarrollo tecnológico alcanzan su mayor expresión y esto conduce a que la divergencia de intereses económicos entre las clases se maximice concentrando la riqueza y el poder en un extremo y la pobreza y la miseria en las clases dominadas. En esta situación de clases, el conflicto gradualmente se agudiza y los estratos intermedios y "transicionales" de esta sociedad van desapareciendo paulatinamente de esta estructura social capitalista hasta su eventual eliminación.

6. En la sociedad capitalista, la clase dominada que emerge en todo este proceso es el proletariado y alcanza su desarrollo completo como clase cuando toma conciencia de su situación y se organiza políticamente como un partido político. En estas condiciones, están dadas las bases para que la lucha de clases alcance su mayor intensidad como conflicto político. Por definición, todo conflicto de clases es, al mismo tiempo, un conflicto político.

7. Todos estos procesos van acelerando la constitución de una clase dominante y otra dominada cada vez más homogéneas en su constitución. La condición de explotados y oprimidos crea lazos de solidaridad y unión entre una cada vez más numerosa clase trabajadora (proletariado) que organizada políticamente reconoce que sus intereses están en la eliminación de la estructura social que hace posible su explotación y opresión. Dadas las condiciones materiales de sustentación de la sociedad capitalista, la eliminación de esta estructura social, pasa por la supresión de la propiedad privada de los medios de producción.

8. La lucha (conflicto) de clases así planteada al interior del capitalismo hace del proletariado la única clase que puede

constituirse en una clase revolucionaria. El resultado de este conflicto de clases permanente e inevitablemente cada vez más agudo, es la eventual victoria del proletariado y la construcción de la sociedad sin clases. Esta sociedad sin clases es posible por la madurez política alcanzada por el proletariado y fundamentalmente porque el capitalismo ha sido capaz —a estas alturas de su desarrollo— de establecer las condiciones materiales y sociales, a través de su inmensa productividad y progreso cultural y científico de todo orden (en términos económicos, la condición del capital es el trabajo asalariado en Marx y es la explotación de este trabajo asalariado lo que hace posible este desarrollo productivo sin igual) para garantizar la posibilidad de la existencia de una sociedad sin clases. En la sociedad sin clases, el capitalismo ha sido remplazado por una estructura social que excluye las clases y su conflicto y en la cual no existirá ningún tipo de autoridad política (Estado) ya que es especialmente este poder político el que condiciona la "expresión oficial" de la opresión en el capitalismo.

En el modelo de Marx presentado en esta apretada síntesis, es inescapable la mezcla entre su filosofía de la historia y la concepción de su sistema de estratificación por clases. No es posible entender este último sin referencia a aquella y por esto debemos distinguir y precisar ahora, de acuerdo a los factores que hemos mencionado más arriba, el concepto de clases sociales en Marx.

Si recorremos el modelo de Marx podemos encontrar referencia a tres tipos de sistemas de estratificación:

- a) Uno que se refiere a todos aquellos sistemas de estratificación que preceden al modo de producción capitalista.
- b) Otro que específicamente trata sobre el modo de producción capitalista, y
- c) otro que sobrevendrá con la superación del sistema de estratificación prevaleciente en el capitalismo y que se caracterizará por ser una sociedad sin clases. En todos estos sistemas de estratificación ocupa un lugar central el concepto de clases sociales (aun en el tercero para analizar su eliminación) y es necesario explicar la prelación que el concepto de clase de Marx tiene en estos diferentes sistemas de estratificación.

Poca duda cabe hoy que debe concluirse, al inspeccionar su voluminosa obra, que Marx hubiera reservado su concepto de clases sociales sólo para analizar el sistema de estratificación del modo de producción capitalista. La creencia que en su obra, el concepto es utilizado para todas las épocas proviene fundamentalmente de la frase "la historia de toda la sociedad hasta hoy es la historia de la lucha de clases..." del Manifiesto Comunista, pero la mayor parte de su obra está referida a analizar el concepto como expresión exclusiva de fenómenos asociados al modo de producción capitalista como todos sus trabajos científicos lo atestiguan abundantemente. Nunca se detuvo a analizar seriamente las dificultades o matices que adquiriría su modelo al analizar los otros tipos de sociedades que él mismo había identificado y someramente descrito. Menos aún podríamos precisar en Marx las características del sistema de estratificación de la sociedad sin clases porque este punto tampoco fue estudiado. Respecto al concepto de clase social, sin embargo, cualquiera sea la vaguedad de Marx en este último punto, por definición las clases dejarían de existir y, por lo tanto, su concepto ya no es aplicable. Esto que es evidente por sí mismo, es olvidado casi siempre por aquellos que gustan de atacar la concepción de Marx y hacer mofa fácil de su visión histórica. Por mucho que el ataque o defensa de esta visión resulte en fáciles victorias en el campo político-partidista o colabore su promesa a mantener totalitarismos, no existe en esta visión valor alguno que pueda ser verificado por las herramientas de las ciencias sociales.

Que los más devotos seguidores del marxismo, no se hayan tomado la molestia de examinar en detalle la utilidad y limitaciones del concepto de clases cuando se aplica a otras realidades históricas diferentes del capitalismo y que sus pocos intentos de analizar los sistemas de estratificación sin clases hayan probado ser notablemente decepcionantes no es culpa de Marx y no volveremos a tocar este punto. Marx analizó el sistema de estratificación del modo de producción capitalista y lo hizo en el contexto y realidad histórica de su tiempo y especialmente en la sociedad que creía era la de mayor desarrollo en el sistema capitalista. Es a este sistema de estratificación que corresponde su concepto de clases sociales y ni las sociedades desarrolladas de hoy ni las sociedades latinoamericanas pueden ser comprendidas en todos sus matices por la trasposición mecánica de estos conceptos.

En relación con nuestra tarea sobre la naturaleza del concepto de clases sociales, esta corta exposición del modelo de Marx, debiera bastar y nuestro trabajo estaría terminado. El concepto de clases en Marx contiene todos y cada uno de los factores que mencionamos como fundamentales para poder hablar propiamente de clases sociales. Su sistema de estratificación es estructural e históricamente condicionado y es un "tipo ideal" no replicado en sociedad alguna conocida.

Marx estaba perfectamente consciente de ello y en sus diversos análisis concretos de la sociedad capitalista de su época utiliza el concepto adecuándolo a su observación de la particular realidad histórica que le tocó estudiar. Basta decir acá que en una de sus obras distingue ocho clases sociales para analizar una realidad concreta. En otra, analizando otra sociedad capitalista, distingue siete clases sociales que no son coincidentes con el análisis anterior. Sin embargo, es precisamente la observación de esa realidad, y especialmente la observación del sistema capitalista inglés, con sus profundos cambios históricos de todo orden, lo que lo lleva a concebir su sistema de estratificación por clases del modo de producción capitalista en la forma que ha sido expuesto. En último término, Marx no puede ser tildado de afirmar que en las sociedades capitalistas de su tiempo, sólo existieran burgueses y proletarios. El concepto de clases sirve un propósito heurístico, como se ha afirmado, en su concepción y lo formula como un nuevo sistema de estratificación con la intención de analizar la dinámica del cambio social total en el sistema capitalista. Es por esto, y no por otra razón, que en la obra de Marx se encuentran una serie de predicciones apoyadas en su visión que estas sociedades llegarían a ser bi-clasistas en la forma indicada por su modelo.

Sin embargo, quedan al menos dos cuestiones sobre el modelo de Marx que es necesario analizar —aunque sea muy brevemente— porque tienen una relación directa con el sistema de estratificación por clases y consecuentemente con el concepto de clases sociales. La primera de estas cuestiones contiene el problema de averiguar si el sistema de estratificación concebido por Marx da cuenta adecuadamente de la dinámica del sistema que estaba analizando. Equivale a la pregunta ¿analiza su concepto de clases correctamente un nuevo sistema de estratificación? Cualquiera que sea la respuesta a esta pregunta, nos queda la cuestión de analizar si sistemas de estratificación fundamen-

talmente distintos aparecen en la dinámica de las sociedades modernas. Equivale más o menos a la pregunta: ¿debe abandonarse el concepto de clase social o todavía mantiene vigencia? Es en muy pocas líneas que expondremos a continuación algunas respuestas a estas dos cuestiones.

#### Interpretaciones del sistema de estratificación por clases

Con respecto a la adecuación del sistema de estratificación por clases de Marx, se han formulado esencialmente dos tipos de críticas. En un plano, se ataca la interpretación económica de la historia presente en Marx. Se afirma, y con razón, sin duda, que la interpretación "monocausal" de la historia contiene un determinismo económico que no hace justicia a la complejidad de los cambios históricos. Esto es cierto. Lo que no es cierto es que Marx haya afirmado el determinismo económico y la monocausalidad, aunque es claro que su filosofía de la historia presupone que los cambios fundamentales históricos son mejor explicados por cambios económicos de los cuales emergen grupos con nuevos y distintos intereses. Mucho más importante es la crítica a la interpretación histórica de Marx cuando cambios fundamentales históricos pueden ser explicados por factores no-económicos o razonablemente alejados de la operación de factores económicos. Pero todas estas críticas, bien fundamentadas, se refieren más propiamente a sistemas de estratificación que preceden al modo de producción capitalista y las razones de la no aplicabilidad del concepto de clases a estos sistemas de estratificación ya han sido esbozados a lo largo de este trabajo. Sin duda, esta es una de las debilidades no superadas por la interpretación histórica de Marx ni por la de sus seguidores.

En otro plano, se critica la interpretación del sistema de estratificación por clases de Marx correspondiente a su concepción del naciente capitalismo. Estas críticas tienen directa relación con la validez del sistema de estratificación por clases y, por consiguiente, sobre el concepto de clases sociales. Existen varias de estas críticas, pero la que más nos interesa por su influencia en el uso posterior que se ha hecho del concepto de clase social es la de Max Weber.

A través de varias de sus obras, Weber intenta demostrar que la concepción del sistema de estratificación por clases de Marx es inadecuada. Quizás si la más conocida dice relación con

la demostración que además de los factores económicos operando en el sistema de estratificación por clases de Marx, la formación de una nueva clase en el emergente sistema capitalista está asociada a factores no-económicos (en su caso histórico analizado, factores de orden religioso que llevarían a un cambio radical en las concepciones, actitudes y motivaciones relacionadas con el trabajo y la importancia de la acumulación de riquezas). En relación con nuestro tema, sin embargo, lo más importante es que Weber hace explícito, en esta coyuntura histórica, lo que Marx pospuso y no alcanzó a terminar. Esto es, una concepción clara del concepto de clase social.

Para resumirlo en una frase, Weber argumenta convincentemente que en el capitalismo que él y Marx conocieron no existe una relación necesaria entre la dominación económica y la dominación política. Aun aceptando que la "situación de clase" es el factor predominante en las relaciones generadas por el capitalismo, Weber considera que en el desarrollo del capitalismo lo esencial no es su carácter clasista. Este es sólo un aspecto de un proceso mucho más complejo explicado fundamentalmente por la racionalidad en la explotación económica del sistema capitalista. En este proceso, la clase social es sólo uno de los aspectos de la distribución del poder y está definida en términos objetivos como la relación económica directa de los individuos con respecto a su posición en los mercados de factores productivos y que influye su situación total de vida ("life chances"). Pero es sólo bajo ciertas condiciones que aquellos que comparten una misma situación de clase, pueden llegar a estar conscientes de esta comunalidad de intereses y actuar políticamente conforme a estos intereses. Como fenómenos de distribución del poder, existen otras agrupaciones que pueden adquirir relevancia. Weber contrasta a las clases con los "grupos de status", que se forman por criterios que están alejados de situaciones emergentes de los mercados de factores productivos. Así como las clases se definen en relación con fenómenos de la esfera de producción, los grupos de status están directamente relacionados con las formas y estilos de vida que se asocian al consumo. La otra agrupación que Weber distingue en la distribución del poder son las organizaciones políticas (partidos, por ejemplo) que están orientadas específicamente a la obtención y mantención del poder político. Al igual que los grupos de status, estas agrupaciones pueden o no emerger de situaciones de clase. Todas estas agrupaciones y la situación de clase, pue-

den ser incluso "competitivas" en la distribución del poder. Así como en Marx, entonces, el estado capitalista era el instrumento directo de la opresión de la clase dominante, en Weber el estado es más bien una agencia coordinadora responsable de la administración de la sociedad, al interior de la cual el poder económico (y la situación de clase), es sólo una de las dimensiones y esferas relevantes. Esta burocratización del Estado, producto del proceso más amplio de racionalidad económica en el sistema capitalista, es la típica forma de organización social que emerge del capitalismo y disocia o tiende a disociar la dominación económica de la dominación política.

El análisis de Weber ha tenido tres efectos importantes en la evolución del concepto de clase social.

a) Por una parte, se ha hecho corriente que se utilice su nombre y su concepción para estratificar cualquier sociedad en tres dimensiones: poder económico, prestigio social y poder político. A la posición de los individuos en los estratos de 'a primera dimensión se le llamaría clase social, a la segunda prestigio y a la tercera poder. A pesar de los numerosos estudios de estratificación de esta naturaleza que reclaman su legitimidad por provenir directamente de Weber, espero que quede ya claro que este es un falso uso del concepto de clase social y que al igual que con Marx, esta vez no se entendió bien a Weber.

b) Para demostrar que el sistema de estratificación por clases del capitalismo emergente (e incluso su eventual evolución) es diferente al modelo de Marx. Aunque esto pueda aparecer sólo como una cuestión de preferencia personal, el análisis de Weber también incompleto en muchos aspectos, posee mayor precisión y por ello, al menos, es capaz de abarcar una mayor cantidad de matices de una compleja situación histórica, y

c) para establecer y anclar definitivamente y por largo tiempo la estrecha relación entre el concepto de clase social y la distribución del poder económico (ya sea en propiedad, riqueza, ingresos o en relación con factores productivos: trabajo, capital, tierra) en situaciones estructurales históricamente condicionadas. Si este es aún el caso y si el sistema de estratificación por clases ya no tiene vigencia, es el tema de nuestra próxima sección.

### Interpretaciones de los sistemas de estratificación en sociedades modernas

Estrechamente vinculada a situaciones históricas, la retención generalizada hoy del concepto de clases pareciera indicar que nada ha cambiado desde la formulación del modelo de Marx. Aun cuando todavía subsiste la polémica sobre la utilidad de retener el concepto y —como indicáramos en el primer párrafo de este trabajo— no existe una solución satisfactoria ni puede hablarse de un consenso, la verdad es que la palabra clase ha sido retenida o por lo menos no ha sido remplazada por concepto alguno que pretenda el mismo valor explicativo. Aunque esta ha sido la suerte corrida por la palabra, no podemos afirmar hoy lo mismo del modelo de estratificación por clases de Marx. El desarrollo posterior del capitalismo y las características de las sociedades modernas, han llevado al rechazo de la mayoría de las predicciones basadas en el modelo de Marx y a intentos por analizar el nuevo sistema de estratificación que ha emergido en las sociedades modernas. Ya que muchos han terciado en esta polémica de los "post-sistemas" de distintos tipos y algunos difieren notoriamente en sus concepciones e implicancias, no podríamos revisarlos acá. En relación con el concepto de clase social, sin embargo, y a la aplicabilidad del modelo de Marx, se han identificado una serie de cambios en la estructura social de los países avanzados que sirven de apoyo a muchos para intentar comprobar la existencia de un nuevo sistema de estratificación social. Podemos sólo entregar una breve lista de los cambios más significativos ocurridos en el desarrollo de las sociedades modernas, seleccionando algunos que más directa relación tienen con el modelo de Marx y el sistema de estratificación por clases:

1. En primer lugar, en términos del modelo de Marx, con el desarrollo capitalista ni se ha simplificado la estructura de clases (a una biclasista), ni ha disminuído la proporción de estratos intermedios, ni se ha detectado homogeneización alguna en las dos clases extremas. Esto por diversas tendencias observables en todas las sociedades modernas vinculadas al desarrollo capitalista:

a) Marx observó una estructura extremadamente simplificada. Al morir, existía una estructura ocupacional en que no más de uno en veinte trabajadores ocupaba posiciones de "cuello

blanco" y de servicios. Hoy, en la industria, típicamente uno de cada cuatro o cinco, y en los servicios una mucha mayor proporción todavía, ocupa posiciones ocupacionales que podríamos considerar comparables a aquellas. Esta estructura ocupacional es la consolidación del surgimiento de las "nuevas clases medias", compuesta por una diversidad y cantidad crecientes y cada vez más mayoritaria de ocupaciones. Desde las nuevas ocupaciones en los servicios, empleados de oficina, profesionales, científicos, técnicos, supervisores hasta los roles ocupacionales gerenciales, el número y proporción de los estratos intermedios ha ido en constante y creciente aumento. Esta "ensalada ocupacional" mayoritaria de empleados a sueldo es, sin duda, el efecto más visible en la evolución de la estructura ocupacional de las sociedades modernas.

b) En ninguna parte se ha podido documentar la "homogeneización" de la "burguesía" (y mucho menos, en sentido estricto, como clase dominante). Por una parte, los propietarios de los medios de producción muestran dificultades para organizarse, sus distintas facciones sectoriales manifiestan distintos intereses y han demostrado ser particularmente adictas a continuos conflictos (no pocas veces con resultados bastante trágicos para la humanidad). Por otra parte, en el desarrollo capitalista, la propiedad de los medios de producción se ha ido disociando cada vez más del control de la actividad productiva, unión de propiedad y control que era importante en el modelo de Marx. Esta verdadera separación de "capitalistas sin función" y "funcionarios sin capital", como han sido llamados, separa el control y la propiedad de los medios de producción. Aunque muchos piensan que la importancia de esta separación ha sido sobreestimada, ya que esencialmente accionistas y gerentes tendrían intereses similares, esta separación de propiedad y control ha sido importantísima en muchas sociedades modernas para establecer formas de organización económica que alejan la influencia y el poder de los propietarios de los medios de producción y tienden a producir una identidad de intereses entre todos los participantes (trabajadores) en la producción de bienes y servicios. Finalmente, la complejidad de las sociedades modernas hace extremadamente poco probable que un solo grupo pueda controlar todo el poder político y en donde se ha establecido el sufragio universal, se produce, por lo menos en principio, la separación entre el poder económico y el poder político.

c) No debiera sorprender que el pensamiento de Marx haya tenido y tenga tanta influencia en los movimientos laborales. Lo que sí es sorprendente es la distancia entre su visión y el desarrollo posterior de la o las clases que viven de su trabajo en las sociedades modernas. En breve, en ninguna de estas sociedades la clase trabajadora se ha "homogeneizado" ni se ha convertido en la fuerza revolucionaria única que pueda conducir el desarrollo a la sociedad final sin clases. El mismo proceso desde el cual han surgido las nuevas clases medias, ha hecho que la clase trabajadora, especialmente la industrial, objetivamente se diferencie internamente en niveles y adquiera una multiplicidad de habilidades y oficios que la educación, la técnica y la enseñanza se encargan de acrecentar. Por otra parte, las posibilidades de movilidad social, la importancia de los grupos de status, del consumo, de los estilos de vida, del poder político a través de varias formas de participación política, la extensión generalizada de todo tipo de "derechos civiles", la institucionalización de beneficios "para todos" en salud, vivienda y educación, salarios mínimos y sistemas de pensiones, han creado, por un lado, una multiplicidad creciente y compleja de diferenciaciones de status, ingresos y otras categorías de estratificación y, por otro, han actuado como una poderosa barrera para alejar la conciencia de pertenencia a una clase única con un único destino revolucionario. Aun cuando la diferenciación entre las clases medias y los obreros y trabajadores manuales mantienen latente desigualdades manifiestas, irritantes y visibles, ha ocurrido un cierto "aburguesamiento" del trabajador industrial que adopta standards de vida y a veces escalas de valores similares a los de las clases medias. Es posible que ninguna de las predicciones de Marx haya sido más refutada en la realidad que la predicción que las situaciones de clase de la burguesía y el proletariado tenderían a la polarización de extremos de riqueza y pobreza. Por otra parte, los partidos y agrupaciones políticas marxistas —por estas y muchas otras razones— han encontrado y encuentran repetidas veces que sus concepciones poco eco reciben entre los proletarios de carne y hueso a quienes dicen representar.

2. En las sociedades modernas, estrictamente hablando, pocos conflictos son conflictos de clases. Primero, por lo que se ha llamado la institucionalización del conflicto. Es decir, en todas partes los derechos legales, sociales y civiles adquiridos van asociados con formas jurídicas que regulan los conflictos. La

industria y la empresa económica, cuentan con instrumentos de negociación colectiva y sistemas de mediación, conciliación y arbitraje apoyado por leyes y organizaciones formales jurídicas que hacen improbable la posibilidad de un conflicto abierto de agrupaciones divididas por clases sociales. Segundo, porque todo el desarrollo y complejidad institucional en las sociedades modernas tiende a disociar el conflicto generado en las "cuatro paredes de la fábrica" de la multiplicidad de otros conflictos en las esferas política, social y cultural. Quizás más bien sí es la excepción el encontrar que el conflicto industrial, por ejemplo, sea la causa y la explicación de los conflictos importantes que suelen dividir a las sociedades modernas. Tercero, porque conflictos totalmente alejados de las clases sociales son cada vez más frecuentes. La división internacional, los nacionalismos, la raza, la lengua y la religión, entre otros, dividen al mundo y las sociedades y estas desigualdades y diferencias no pueden explicarse como conflictos de clases.

3. Por contraparte al conflicto, adquieren también mayor relevancia, nuevas concepciones morales que enfatizan lazos y lealtades para integrar las sociedades que la que podría adquirir la conciencia de pertenencia a una clase. De alguna manera, la integración es la otra cara del conflicto y tendríamos que repetir acá las consideraciones del punto anterior. Quizás si la lealtad a la nación y la fuerza de las doctrinas sociales cristianas sean sólo dos ejemplos claros de lazos de integración y solidaridad que se han institucionalizado en sociedades modernas con efectos integradores en categorías amplias de la sociedad con más fuerza e intensidad que cualquiera noción que se asemeje o asimile a conciencia de clase. Aun en la esfera de la producción industrial, los efectos de la institucionalización del conflicto han creado muchas veces lazos entre representantes del capital y trabajo unidos por la concepción que una utilidad mayor y un aumento de la producción beneficia a ambos. Como suele suceder, la tragedia de esta concepción es que los que sufren las consecuencias son los meros consumidores, como alguien ha dicho.

4. Finalmente, en especial a través de la experiencia observada en sociedades modernas no-capitalistas, ha quedado en evidencia la disociación entre la ausencia de propiedad privada de los medios de producción y la ausencia de sistemas de estratificación. Aun en aquellas sociedades en que la propiedad privada ha sido reducida a una virtual insignificancia,

aparecen formas de desigualdades que hacen pensar en un nuevo sistema de estratificación distinto al de clases. En estas sociedades, la aparición y consolidación de una "clase dominante", constituida por la burocracia estatal y otros sectores de la "intelligentsia" que controla la propiedad nacionalizada y socializada es sólo uno de los rasgos documentados por Djilas y otros. La influencia y poder del partido, la observación que en todas partes declina ostensiblemente la proporción de trabajadores manuales en posiciones de jerarquía e influencia, las características del Estado, las desigualdades de ingresos y rango, la opresión del sistema y tantas otras verdades, hacen claro el hecho que la remoción de la propiedad privada no ha hecho a los proletarios "clase dominante" y no necesariamente ha hecho cambiar su situación de manera significativa. Estos y otros cambios han llevado a muchos a pensar que las sociedades avanzadas capitalistas y aquellos que reclaman representar su superación, a pesar de sus contrastes, tienen muchos elementos en común que las definen mejor como "sociedades industriales" o "post-algo", y que estaríamos en presencia de un nuevo sistema de estratificación. Otros, sin embargo, piensan que estos "socialismos estatales" no representan la superación del capitalismo y sólo son modos alternativos de promover el industrialismo y altas tasas de crecimiento económico. Para estos últimos, no puede hablarse propiamente de un nuevo sistema de estratificación.

Nadie ha expresado mejor estos hechos que un sociólogo polaco, cuya revisión del sistema de estratificación por clases de Marx está todavía no superado y del cual me permito citar un ya muy citado párrafo:

"Hay otras razones por las cuales las concepciones de clase social del siglo diecinueve, ya sea en la tradición liberal o en la interpretación de Marx, han perdido mucho de su aplicabilidad en el mundo moderno. En situaciones en las cuales los cambios en la estructura social están en mayor o menor grado regidos por las decisiones de las autoridades políticas, estamos lejos de la concepción de clase social como fue interpretada por Marx, Ward, Veblen o Weber, de clases concebidas como grupos determinados por sus relaciones con los medios de producción o, como otros dirían, por sus relaciones con el mercado. Estamos muy lejos de clases concebidas como grupos que emergen de organizaciones de clase espontáneamente creadas. En situaciones

donde las autoridades políticas pueden manifiesta y efectivamente cambiar la estructura de clases; en donde los privilegios que son esenciales para el status social, incluyendo el de una mayor participación en el ingreso nacional, son conferidos por una decisión de las autoridades políticas; en donde una proporción importante o aun la mayoría de la población está incluida en un tipo de estratificación como el que se encuentra en una jerarquía burocrática —el concepto de clase social del siglo XIX llegar a ser más o menos un anacronismo y los conflictos de clases dan paso a otras formas de antagonismo social".

Por todas estas cuestiones, y muchas otras que no hemos mencionado en esta apretada revisión de algunos de los cambios fundamentales que se invocan para inferir la presencia de nuevos sistemas de estratificación, el concepto de clases sociales o es hoy considerado de poca aplicabilidad o su aplicación requiere una re-interpretación radical. Esto último es el caso de todos aquellos que retienen el concepto pero pretenden darle un contenido que refleje las características estructurales del mundo de hoy. Algunos hablan de clase refiriéndose fundamentalmente a las divisiones de poder y autoridad que surgen en situaciones estructural e históricamente condicionadas. Otros piensan que en las sociedades modernas son criterios cercanos o relacionados al consumo los que las dividen estructuralmente. Aun otros, piensan que los cambios ocupacionales son prominentes y que son las agrupaciones y organizaciones que surgen de la estratificación ocupacional de hoy las que mejor definen los sistemas de clases. Si todos estos análisis lograran darle un nuevo y preciso contenido al concepto de clases sociales, ello permanece como pregunta abierta.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Fuera de las obras originales de Marx y los clásicos sobre el tema, las siguientes referencias son particularmente útiles:

Ossowski, Stanislaw. *Class Structure in the Social Consciousness*. Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1963. Traducido del polaco por Sheila Patterson.

\* Stanislaw Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness*, The Free Press of Glencoe, New York, 1963, p. 184. Mi traducción.

- Bottomore, T. B. *Classe in Modern Society*. Nueva York: Random House, Vintage Books, 1966.
- Heller, Cella S. (editora). *Structured Social Inequality. A Reader in Comparative Social Stratification*. Londres: Collier-Macmillan Limited, 1969.
- Thielbar, Gerald W. y Feldman, Saul D. (eds.). *Issues in Social Inequality*. Boston: Little, Brown and Company, 1972.
- Giddens, Anthony. *The Class Structure of the Advanced Societies*. Londres: Harper and Row Publishers, Harper Torchbooks, 1973.
- Bendix, Reinhard y Lipset, Seymour M. (eds.). *Class, Status and Power. Social Stratification in Comparative Perspective*. Primera y segunda ediciones. (1953 y 1966). Glencoe, Ill: The Free Press.
- Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969.
- Alvarez, José y varios autores. *Ciencia y Mito en el Análisis Social*. Santiago, Chile: Editorial del Pacífico S. A. 1972.
- Aron, Raymond. *La Lutte de Classes*. Paris: Gallimard, 1964.
- Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. *Las Clases Sociales en América Latina, México, España, Argentina: Siglo Veintiuno Editores*, 1973.

IV

SOCIALISMOS Y RELIGION

I. MESIANISMOS, UTOPIAS, IDEOLOGIAS,  
MITOS Y LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

P. Joseph Comblin

La teología latinoamericana está naciendo en el siglo XX. Ella está naciendo también a partir de una voluntad de liberarse de la teología metropolitana de Europa. Esto quiere decir que ella está dependiendo radicalmente de ella. En efecto, todo movimiento de independencia es una forma de dependencia radical: quien quiere la independencia actúa en los cuadros y las categorías determinados por la metrópoli. Podemos comprender, por lo tanto, que la teología latinoamericana de este siglo XX se desarrolla en función de problemáticas, de cuadros de interpretación y de sistematización que se encuadran dentro de la cultura occidental, en una forma semejante a la teología europea. Por lo demás, al revés de la teología del siglo XIX, la teología dominante del siglo XX busca el diálogo con la cultura dominante, en Europa y también en América Latina.

Ahora bien, entre todas las características del pensamiento occidental del siglo XX, hay una que se destaca particularmente: si el siglo XIX fue el siglo del cientismo y de la esperanza de la salvación en todos los aspectos de la vida por medio de la ciencia o del conocimiento crítico y científico en todas sus formas, podemos decir que el pensamiento del siglo XX es principalmente una formidable crítica al cientismo, a la confianza de la ciencia. Naturalmente, el siglo XX constituye un extraordinario desarrollo del conocimiento científico. Se ha podido

decir, con mucha razón, que el 90% de los científicos de todos los tiempos están actualmente vivos. Pero ese extraordinario desarrollo del conocimiento científico prolonga de cierto modo una inspiración que se afirmó en el siglo pasado. La intelectualidad del siglo XX asiste y comprueba el desarrollo científico nacido de las aspiraciones del siglo anterior: su mirada ya no se dirige hacia ese fenómeno. Las aspiraciones de la intelectualidad del siglo XX van más allá de la ciencia. En efecto, si el siglo XIX dio la primacía a la ciencia, o sea, a la función de conocer, el siglo XX da la primacía a la acción. Ahora bien, la ciencia no basta para la acción. Ninguna acción procede propiamente de una ciencia, y ninguna se desarrolla solamente a la luz de la ciencia. Pues la ciencia no enseña el futuro y no puede mostrar al hombre su porvenir, el porvenir que hay que buscar o crear. Inevitablemente la acción se inspira en otras formas de conocimiento no científico.

Naturalmente no se puede concebir, en el siglo XX, un simple regreso a una edad pre-científica. Nuestros contemporáneos asimilan y quieren usar todos los recursos que les ofrecen un registro siempre más rico y abundante de disciplinas científicas. Pero ellos quieren y saben relativizar esos recursos e integrarlos en una visión más amplia y más rica del hombre, de la sociedad y del mundo. Por eso, lo más nuevo y lo más decisivo de la cultura occidental del siglo XX es una formidable rehabilitación de todas las formas de conocimiento no-científicas y, entre ellas, de las formas de conocimiento pre-científicas. Por lo demás, sin esa crítica y sin esa voluntad de recuperar todo lo anterior a la ciencia, todo el hombre pre-científico y sus valores, el movimiento de descolonización mundial no habría podido realizarse. El Occidente conquistó el mundo dentro de una cultura cientista y promovió su liberación dentro de una cultura anti-cientista sin la cual jamás los pueblos dominados habrían podido lograr su emancipación, ni siquiera pensarla, como lo muestra el ejemplo de los pueblos del imperio ruso, o los ejemplos de los antiguos imperios como el imperio romano.

Por eso, los movimientos de liberación del mundo tienen que usar los conocimientos "objetivos" y "críticos" de las ciencias sociales. Pero sus raíces están en contacto con otros conocimientos y su acción se alimenta en conocimientos que no proceden de la función científica. El contexto intelectual funda-

mental de los movimientos de liberación<sup>1</sup> de nuestro siglo —dejemos de lado las hipótesis sobre el siglo XXI— es la cultura no-científica del Occidente y su rehabilitación de lo pre-científico.

De las formas de pensamiento no-científicas y relacionadas con la acción social, consideraremos aquí cuatro que nos parecen particularmente importantes, los mesianismos, las utopías, las ideologías, los mitos, destacando más bien las primeras por ser más directamente relacionadas con el cristianismo y, por lo tanto, más importantes para una teología.

En el siglo pasado, las apreciaciones dominantes sobre mesianismos, utopías, ideologías o mitos eran sistemáticamente negativas. Hoy día, ellas son más bien sistemáticamente positivas: casi siempre los autores tratan de restituirles un significado positivo más allá de la crítica del siglo pasado. Hecho altamente significativo. Además, existe al respecto de los mesianismos, las utopías, las ideologías o los mitos, bibliografías inmensas. Existen al respecto decenas de miles de estudios<sup>2</sup> que desafían cualquier tentativa de síntesis. Y esos estudios constituyen un sector en plena expansión de la cultura occidental. Esta se dedica siempre más a lo menos occidental o lo menos moderno occidental de la cultura mundial.

Por eso, trataremos de dar solamente una modesta introducción a lo que podría ser una labor de comparación entre la cultura occidental actual de la no-occidental, o sea, la cultura no-cientista o la intelectualidad no-científica, y los problemas de la Iglesia en un movimiento de liberación latinoamericana.

<sup>1</sup> Es posible que en el siglo XXI aparezcan teologías cristianas nuevas a partir de una percepción realmente independiente de Europa. Algo de eso se puede sentir en la teología negra de Estados Unidos (tal vez). Ver la colección de artículos reunidos por un cuaderno *Lumière et Vie*, N° 120, nov. 1974, bajo el título *Théologie de la libération. Les Noirs ont la parole*. En todo caso, actualmente, toda la teología blanca se mueve en el universo mental europeo.

<sup>2</sup> Citemos aquí solamente las bibliografías de bibliografías. Sobre la utopía, ver H. Desroche, *Petite bibliothèque de l'Utopie*, en *Espirit*, abril 1974, p. 663-670. Sobre el mesianismo, ver la bibliografía del tomo colectivo *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. IIe - 18d siècles*. Mouton, Paris - La Haye, 1968. Hemos citado las obras fundamentales sobre el mesianismo en el Tercer Mundo en nuestra *Théologie de la praxis révolutionnaire*, Editions Universitaires, Paris, 1974, p. 184, n. 43. Sobre el mito ver el índice de Luis Cencillo, *Mito. Semántica y realidad*. Madrid, BAC, 1970. Sobre ideología ver el tomo especial de la revista *Revue Tiers Monde*, t. XV, N° 57, 1974, PUF, Paris, bajo el título *Pouvoir, mythes et idéologies*.

Por supuesto, en el cuadro extremadamente estrecho de pocas páginas, no podemos justificar de ninguna manera la selección que hicimos de algunos temas, dejando de lado miles de otros. Creemos tener algunas razones para ello. Hemos tratado de elegir algunos temas más interesantes para los lectores probables de estas páginas. Naturalmente, la sistematización que presentamos, contiene una crítica implícita de ciertas sistematizaciones hechas por otros autores. No podemos tampoco justificarla. Sabemos que ella se presta a muchas críticas. Como todas las demás, la nuestra tiene carácter provisorio.

Entre los mesianismos, las utopías, los mitos o las ideologías, las fronteras no están siempre muy definidas y los diversos sistemas de interpretación influyen en su definición. Como siempre, la interpretación de los fenómenos influye en su definición y su clasificación. No podemos justificar aquí las definiciones que hemos elegido para los fenómenos que estudiamos, ni tampoco los sistemas de interpretación que están a la base de esas definiciones. Tampoco podemos justificar las relaciones mutuas entre mesianismos, utopías, ideologías o mitos, que suponen las definiciones y clasificaciones adoptadas.

En esa forma podríamos multiplicar las precauciones oratorias hasta el punto de llenar el espacio que nos fue reservado en esta colección de artículos. Ya es tiempo de entrar en el asunto.

## I. LOS MESIANISMOS

### A. Destino del mesianismo

Dejemos de lado la cuestión de los mesianismos ajenos a la tradición bíblica judío-cristiana, y su comparación con los mesianismos de esa tradición. En todo caso, la tradición bíblica (a la que se refiere también toda la tradición musulmana) ha sido particularmente rica en fenómenos mesiánicos: conocemos centenares de movimientos y testimonios literarios innumerables, comenzando por la misma Biblia que nos proporciona las obras literarias más perfectas del género en el Antiguo y el Nuevo Testamento<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Henry Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes*, Mouton, Paris-La Haye, 1969.

El surgimiento de mesianismos es un fenómeno constante de la historia cristiana. En los primeros siglos de la historia cristiana, no hay duda de que el mesianismo o milenarismo tuvo una importancia sin par: Papias, Ireneo, Justino, Tertuliano, Lactancio fueron mesianistas o milenaristas entre muchos otros de importancia menor. La teología clásica dice que fue S. Agustín el que dio el golpe mortal al mesianismo. Podemos comprobar que, de hecho, el mesianismo desapareció desde entonces de la teología oficial de la "Gran" Iglesia y que el mismo movimiento fue más bien sospechoso y habitualmente perseguido por la jerarquía eclesiástica. Ahora bien, la expulsión del mesianismo de la "Gran" Iglesia coincide con el advenimiento del constantinismo, o sea, de la integración de la Iglesia oficial en la sociedad establecida. Por otro lado, a pesar del rechazo de esa Iglesia desde entonces siempre ligada más o menos a la sociedad establecida, los mesianismos renacieron constantemente en medio de las clases populares. El mesianismo parece haber sido siempre un fenómeno producido por la fermentación cristiana en medio de las clases oprimidas. Es un fruto del acercamiento entre cristianismo y opresión<sup>4</sup>.

En su lucha contra el mesianismo, la Iglesia establecida encontró en la época moderna un aliado no esperado: sobre todo a partir de lo que P. Hazard llamaba "la gran crisis de la conciencia europea" (1680-1715), las élites europeas no conformistas y revolucionarias se apartan de las masas y elaboran una conciencia social revolucionaria basada en la ciencia, o sea, en la razón que es una razón que Marx llamará materialista, basada en la observación de los hechos sensibles y sus recurrencias y su interpretación en cuadros o conceptos que pretenden ser impuestos por esos mismos hechos.

En las élites nuevas que vencieron en la sociedad burguesa de los siglos XIX y XX, los mesianismos han sido sustituidos por una nueva forma de esperanza: la confianza en el advenimiento de un mundo nuevo basado en la razón y la ciencia (la confianza en el progreso: pero el progreso es el efecto directo de la ciencia y la razón).

<sup>4</sup> Es interesante notar que la rehabilitación del milenarismo del cristianismo primitivo tuvo sus precursores en el marxismo, por ejemplo en P. Engels y E. Bloch. Ver el artículo famoso de Engels sobre el cristianismo primitivo y el milenarismo en el tomo Karl Marx-Friedrich Engels, *Sur la religion*, Ed. Soc., Paris, 1960, p. 310-338.

En todo caso, las revoluciones han sido inspiradas y alimentadas por fuertes movimientos mesiánicos hasta el siglo XVIII<sup>4</sup>. Desde entonces, o sea, desde la revolución americana y la francesa, comprobamos que la esperanza que las anima es la confianza en el progreso, la razón, la ciencia: las revoluciones han sido secularizadas.

Claro está que podemos preguntarnos si hasta cierto punto, los antiguos mesianismos no permanecen subyacentes bajo el culto a la razón y la ciencia, si sus cultores no atribuyen al objeto de su culto atributos que convienen más bien a un mesías. Sabemos incluso que hubo tentativas de creación de un verdadero culto a la razón en forma de nuevo establecimiento religioso: Robespierre piensa en eso y también Comte o el mismo Saint-Simon. De todas maneras, esa religión de la ciencia no llegó a cautivar la burguesía y nunca penetró en las clases populares.

En cuanto a esas clases populares dominadas y oprimidas, parece que el socialismo y el comunismo, sobre todo en sus formas marxistas o pos-marxistas, han realizado esa secularización de la esperanza que el racionalismo iluminista había provocado en la burguesía. El comunismo sería para el proletariado urbano e industrial lo que es el cientismo para la burguesía, sería un cientismo para el pueblo: una esperanza secularizada, liberada de toda religión, de todo sobrenatural. En todo caso, Marx luchó implacablemente para emancipar el movimiento obrero y socialista de todo contacto con la religión. Para el obrero común, el efecto del marxismo habrá sido fundamentalmente esa secularización, aunque podemos preguntarnos hasta qué punto todo el proletariado está bien secularizado y no traslada al mismo marxismo su conciencia mesiánica.

En todo caso, quedan los campesinados, sobre todo en el Tercer Mundo, en donde los campesinos aún constituyen masas inmensas de población relativamente aisladas del mundo industrial durante todo este siglo XX. Los movimientos mesiánicos aún son espontáneos<sup>5</sup> y pueden constituir fuerzas políticas, re-

<sup>4</sup> Cf. H. Desroche, *Les religions de contrebande*, Mame, París, 1974, p. 45-134, quien presenta un ensayo de clasificación.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

ligiosas y sociales importantes, como por ejemplo el movimiento de los Cristeros en México de 1926 a 1929 que logró controlar la mayor parte del centro de México en sus regiones rurales<sup>6</sup>.

En virtud de la importancia de los mesianismos en el Tercer Mundo, se produjo un cambio de mentalidad al respecto de ellos. Su vitalidad hace su importancia política para todos los movimientos que no aceptan los planteamientos de un marxismo literal (por el que solo cuenta la actuación del proletariado industrial), y que cuentan con la fuerza de las masas pre-industriales para las revoluciones futuras o presentes. La nueva valoración de la cultura popular pre-científica repercute en una visión más simpática hacia los mesianismos que el iluminismo rechaza como bárbaros y la Iglesia oficial como heréticos o peligrosos.

### B. Elementos constitutivos del mesianismo

Hay una infinita variedad de formas y expresiones del mesianismo. Los autores han podido proponer tipologías que no son indispensables para comprender la esencia del fenómeno<sup>7</sup>. Pues hay un esquema común a todos los mesianismos.

El mesianismo es primero un movimiento popular colectivo de esperanzas (activo o pasivo, violento o no-violento, etc.), segundo, de una sociedad radicalmente nueva en la que se realizan los valores morales absolutos, libertad, justicia, paz, amor y verdad, tercero, gracias a un acontecimiento totalmente nuevo y único, semejante al acontecimiento de la creación, pues se trata en realidad de una nueva fundación de una sociedad, de un nuevo comienzo y del advenimiento de algo definitivo. Tal acontecimiento tiene un aspecto político, pues está inscrito en la sucesión de la historia política de la humanidad, y tiene un aspecto sobrenatural, pues un factor divino es necesario para romper la cadena de los fracasos de toda la historia anterior. El acontecimiento fundador de una sociedad nueva es una revo-

<sup>6</sup> Existen fuerzas mesiánicas puramente religiosas que se expresan en formas religiosas tradicionales (cristianas, musulmanas, etc.). Todavía están vivas en determinadas regiones del mundo. Existen al lado de ellas o mezcladas con ellas fuerzas mesiánicas secularizadas que se expresan dentro de movimientos seculares, manteniendo sin embargo su estructura tradicional, su cenario, su esperanza, sus personajes.

<sup>7</sup> Cf. las tipologías de Desroche en *Sociologie de l'espérance*, Calmann Lévy, París, 1973, pp. 118-130.

lución total, una revolución tal que los atributos de una creación le convienen. El sujeto de esa revolución total es, a la vez, un personaje singular al que se da el nombre de mesías, porque ese fue el nombre que le dieron en la Biblia (por supuesto cada pueblo le da un nombre diferente: jefe, caudillo, salvador, benefactor, etc.), y un personaje colectivo, que es el pueblo. En todo mesianismo, hay un hombre y un pueblo, y una comunión íntima entre el jefe y el pueblo. Pueblo y jefe forman un solo cuerpo místico. El pueblo nace como pueblo por su identificación mística con su jefe en el que encuentra todos sus atributos y del que recibe su vitalidad y sus cualidades. El mesías o jefe no existe sin su pueblo. Se puede decir de él lo que decía Jesús de sí mismo: "Conozco a mis ovejas y ellas me conocen" (Jn 10, 14).

El advenimiento simultáneo del jefe y de su pueblo interviene en el proceso mesiánico, antes de su consumación o después. La fusión entre pueblo y mesías puede tener también diversas fases.

La representación más completa y más viva de todos los temas del mesianismo ha sido condensada en el libro del Apocalipsis de Juan, del que se han inspirado directa o indirectamente todos los mesianismos cristianos.

El mesianismo tiene una representación de la historia en tres tiempos sucesivos. Hay un primer tiempo que es el de la opresión. La opresión está cada vez peor. Es el paroxismo del pecado, hasta el límite de la esclavitud, de la alienación. La opresión es un proceso cumulativo hasta la abominación de la desolación. Es necesario pasar por la más extrema miseria para llegar a una liberación total. La totalidad de la alienación prepara y anuncia la totalidad de la liberación.

El segundo tiempo es el de la resistencia. Un pequeño grupo de fieles irreductibles no acepta la esclavitud. Tiempo de los profetas, de la huida, de la clandestinidad, del rechazo heroico, de la soledad, de la persecución, de los combates desesperados que son victorias marcadas en el cielo.

En fin, viene el tiempo de la liberación: caída total de la bestia, victoria total del mesías y su pueblo, juicio y condenación de todos los malhechores, gran purificación de la tierra y establecimiento del reino estable de paz y justicia<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cf. H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, pp. 132-137.

El conjunto forma una perspectiva de combate, "spem contra spem", un grito de desesperados.

Podemos decir que en todos los modelos y todas las representaciones del mundo según tal esquema, hay un mesianismo activo. El mesianismo es una forma de vivencia de la historia según ese esquema ternario.

### C. Presencia del mesianismo en la historia

El mesianismo está ausente en la sociedad "establecida", es decir, a la vez en el Estado y el conjunto de clases sociales, formas culturales y aspiraciones que se apoyan en él y ponen su esperanza en él, por un lado, y por otro lado, en la Iglesia constantiniana, unida al Estado. En esos grupos, las personas han aprendido a limitar su esperanza a lo que la situación social actual les permite conseguir, dejando el resto para una vida más allá de esta, o bien dejando de esperar nada más que esta.

Pero el mesianismo está presente en las masas oprimidas y también en una Iglesia oprimida, como un fenómeno que constantemente resurge en la historia, haciendo brotar incesantemente nuevos movimientos y nuevas esperanzas.

Lo encontramos en dos formas históricas distintas, una más bien religiosa, otra más bien política, aunque ambas tengan también el otro aspecto como complemento necesario y secundario.

Vemos el mesianismo presente en los movimientos revolucionarios populares. H. Desroche, que se dedicó a juntar material cita, por ejemplo: en la Edad Media, las llamadas herejías populares<sup>10</sup>, los movimientos de los pobres, los Espirituales franciscanos y todo lo que se vincula con ellos, los Valdenses, Rienzzi, Fra Dolcino, Savonarola, los Lollados en Inglaterra a fines del siglo XIV, los Husitas y Taboritas, etc. Todos esos movimientos

<sup>10</sup> Esos movimientos fueron condenados como herejías. Así se ocultó su carácter social y político. Sin embargo, la represión fue civil y eclesiástica a la vez. En este siglo XX, la historiografía, aun la católica, se dedicó a rehabilitar a esos herejes, tales como J. P. Olivi y los Espirituales franciscanos, Joaquín de Fiori, J. Huss, Savonarola, Th. Münzer y otros.

fueron populares y todos se inspiraron en el Apocalipsis<sup>11</sup>. Después de la Edad Media, Desroche muestra un ciclo ligado a los movimientos de reforma, en la llamada izquierda reformada, con Thomas Münzer, los Anabaptistas, los Menonitas. En Inglaterra de nuevo hubo otro ciclo dentro del contexto de la revolución inglesa (1640-1660): los Levellers, los Fifth Monarchy Men, los Ranters, Los Diggers, los Quakers. Después hubo un desarrollo inmenso de tales movimientos en América del Norte. En el siglo XIX y sobre todo en el siglo XX estamos asistiendo al surgimiento de centenares y miles de movimientos semejantes. Famosos fueron los rusos (el Raskol, etc.) en los que Berdiaev veía los precursores de la Revolución de 1917.

Los unos adoptaron la forma de movimientos revolucionarios y entraron en una actividad política. Los otros adoptaron la forma de movimientos religiosos y constituyeron grupos de fervorosos, de cristianos puros y reformados según el tipo que Troeltsch llama "Sektentypus".

Al principio, en realidad, esos movimientos no querían ser especializados, ni en lo político, ni en lo religioso. Querían serlo todo al mismo tiempo. Eran movimientos efervescentes en los que no se hacía la distinción entre político y religioso. Ellos querían una humanidad nueva y la transformación afectaba a la vez la Iglesia y el Estado, lo político y lo religioso.

Sin embargo, después de pocos años, todos los movimientos eligieron uno de los dos caminos, el político o el religioso, formando o bien un partido político, o bien una secta cristiana. Naturalmente, la secta tenía el proyecto de reformar la sociedad entera, sin embargo, con medios religiosos; y el partido quería dar a sus miembros una visión renovada del cristianismo. Pero el tiempo separa siempre más los dos elementos. La fusión entre lo político y lo religioso es siempre una nota típicamente mesiánica.

De cierto modo, podemos decir que todos los mesianismos fracasan. En la mayoría de los casos, la persecución o bien del Estado, o bien de la Iglesia establecida, o bien de ambos, logra

<sup>11</sup> No sin razón el libro del Apocalipsis fue siempre considerado el más peligroso de la Biblia.

destruirlos o reducirlos a una realidad histórica marginal e insignificante. O bien el movimiento triunfa y, en ese caso, el fracaso es igual. Pues con el triunfo el movimiento cambia radicalmente: la secta que triunfa se transforma en un nuevo establecimiento religioso que se integra en la sociedad; el partido mesiánico que conquista el poder se transforma en un "partido revolucionario institucionalizado", o sea una nueva burocracia, a veces más dominadora que la anterior, al generar un nuevo sistema de opresión. Sin embargo, un mesianismo triunfante puede sobrevivir a su propia muerte durante mucho tiempo, cultivando los temas que le ayudaron a triunfar. Así una Iglesia triunfante celebra la memoria de sus mártires, y el partido vencedor venera el heroísmo de sus militantes que cayeron para liberar la patria de la opresión. No se dan cuenta que ellos ocupan ahora el puesto de los perseguidores y opresores y, durante algunas generaciones, a veces, logran mantener las masas en la ilusión. Después, nace otro mesianismo y el ciclo recomienza. La historia, sobre todo desde el cristianismo, se parece con una sucesión de ciclos mesiánicos repetidos indefinidamente.

Simone Weil comentaba: "A lo largo de la historia los hombres han sufrido y muerto para emancipar a los oprimidos. Sus esfuerzos, aun cuando no quedaron vanos, nunca lograron más que remplazar un régimen de opresión por otro"<sup>12</sup>.

La historia presente rehabilitó las sectas y los movimientos populares del pasado: en realidad todos querían volver a las fuentes del cristianismo, a su núcleo auténtico, al reino de Dios anunciado por Jesús. Ninguno quería reconocer ese reino ni en la Iglesia establecida, ni en la cristiandad política. Sin embargo, todos fracasaron.

Tal desenlace podría llevar a una condenación sin remisión de los mesianismos. Sin embargo, no se les puede negar una eficiencia histórica: no se ha producido el reino anunciado, ni la fusión mística del jefe y del pueblo. Pero los mesianismos han producido otra cosa; no hicieron lo que querían, pero hicieron lo que quizás no querían. Veamos la eficiencia de los mesianismos.

<sup>12</sup> Cf. H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 43.

#### D. Eficiencia del mesianismo

Es bien conocida y tuvo una repercusión inmensa la actitud de Marx frente al mesianismo con el que tuvo contacto en las personas de W. Weitling y H. Kriege<sup>19</sup>. Para Marx todo eso es pura divagación, ilusión y engaño; todo no es nada más que una forma ignorante y popular de idealismo. Marx lo rechazó todo con enojo y verdadero furor en nombre de la ciencia. El mesianismo no es científico y no presenta a los proletarios una visión científica de la historia.

Sin embargo, la historia no ha dado la razón a Marx, sino más bien a esos vulgares profetas populares que no eran "científicos". En efecto, ¿qué ha producido finalmente todo ese marxismo que quiso permanecer fiel en primer lugar a la "ciencia" económica, a los hechos y al rigor dialéctico? En primer lugar, el revisionismo de la IIa. Internacional. En segundo lugar el revisionismo final de la IIIa. Internacional, es decir, del comunismo ruso, especie de positivismo al servicio de un centralismo estatal radical. El mismo Althusser, protagonista por excelencia de la "cientificidad" marxista, se encuadra perfectamente dentro del revisionismo de un partido disciplinado y sumiso al programa político de la Unión Soviética. Jamás la "ciencia" marxista ha producido una revolución. Es que la ciencia aquí también es instrumento de poder, como lo denuncian todos los críticos del siglo XX. La ciencia marxista es instrumento de poder en manos de una élite burocrática nueva. Ella se transformó rápidamente en un dogmatismo justificador de una separación de clases dentro del movimiento revolucionario. En nombre de la "ciencia" Stalin condenó todo igualitarismo como prejuicio pequeño-burgués. Sin embargo, el proletariado ilustrado por esa ciencia es siempre menos revolucionario.

Finalmente, ¿quién en el siglo XX ha hecho las revoluciones? Los campesinos y los sectores del proletariado no ilustrados por la ciencia, esos proletarios que eran campesinos recién llegados a la ciudad o artesanos no acostumbrados a la vida industrial, es decir, los resquicios de la vieja sociedad tradicional. ¿Y quiénes fueron los intelectuales que los llevaron al combate? De ninguna manera los científicos, sino los "literarios", resquicios de una cultura tradicional.

<sup>19</sup> Cf. Jean Guichard, *Le marxisme de Marx a Mao*. Chron. soc. de France, Lyon 1968, pp. 44-46, 155-160.

Es verdad que el marxismo logró a veces canalizar y controlar esos movimientos. Pero ¿qué fue lo que actuó en el marxismo en esa circunstancia?

Desde hace muchos años, muchos autores mostraron que el marxismo no actuó por su ciencia social, sino porque supo movilizar un mesianismo latente o virtual y en estado de fermentación dentro de masas oprimidas aún no impregnadas por la mentalidad de la sociedad industrial.

Muchos sospecharon en el mismo sistema de Marx la presencia de un mesianismo efervescente que se manifiesta en algunos puntos claves de su pensamiento, por ejemplo en la forma como Marx ve la revolución. ¿En su dialéctica no habrá una visión mesiánica o apocalíptica del mundo disfrazada bajo el aspecto secularizado de una filosofía? Ahora bien, si se suprime de Marx la dialéctica, ¿qué es lo que queda del anuncio de la revolución? La seguridad que siempre manifestó, su confianza total en la revolución a pesar de todos los retrasos, ¿era algo más que mesianismo escondido bajo la forma de una dialéctica?

Dejemos de lado la misma doctrina de Marx. Lo más importante es lo que las masas descubrieron en el marxismo para darle su adhesión. Ahora bien, sociólogos marxistas (independientes) como Desroche o Lefebvre están forzados a reconocer que el materialismo (la "ciencia") no es la filosofía de las masas. Estas se mueven por la fuerza de los mesianismos<sup>20</sup>. Las masas, cuando dieron su adhesión a un partido marxista, lo hicieron porque descubrieron en él el mediador que iba a realizar mila-

<sup>20</sup> H. Lefebvre y H. Desroche insinúan que el materialismo no conviene las masas. Los mesianismos han tenido mucho más fuerza. Cf. H. Desroche, *Sociologies religieuses*, PUF, Paris, 1968, p. 64. La tesis famosa de Berdieav que explicó el comunismo ruso por una reactualización del tradicional mesianismo ruso ha sido reasumida muchísimas veces. R. Mucchielli cita un texto sacado del Curso de marxismo preparado por J. Baby, R. Maublanc, G. Politzer et H. Wallon para los militantes de base del P. C. F. (*Le mythe de la cité idéale*, pp. 168 ss.). En ese texto puramente mesiánico —se ve que aun los líderes más racionalistas invocan temas mesiánicos para formar al militante de base: quieren mover a los hombres por sus emociones religiosas: la esperanza del reino de Dios anima de hecho a los militantes de base. Nadie se parece más con un cristiano neo-convertido como un comunista neófito: la misma fe en un futuro maravilloso los anima a ambos igualmente. El fervor religioso de los comunistas nuevos convertidos o educados en familias comunistas es inconfundible: allí se puede percibir claramente lo mesiánico.

rosamente la fusión del pueblo y el jefe. El culto de la personalidad no puede explicarse por la deformación psicológica de un líder, aunque sea un Stalin. Es la expresión de la fusión mística entre el pueblo y el mesías, necesaria para canalizar o manipular un movimiento mesiánico. El contacto místico entre el jefe y el pueblo oculta la presencia de la burocracia y es necesaria a la efervescencia mesiánica. La fusión entre Stalin y el pueblo ruso, entre Mao y el pueblo chino, entre Fidel y el pueblo cubano, etc., no tienen nada que ver con la ciencia marxista, y mucho con el mesianismo. Pueden existir perfectamente fuera del marxismo, por ejemplo en ciertos liderazgos árabes o africanos de hoy, o bien en el allendismo, en el peronismo, etc.

El marxismo se hizo popular al despertar precisamente lo que no es marxista en él, y lo que Marx rechazó en el comunismo religioso de Weitling.

Sin embargo, podemos determinar más la forma de mesianismo que es más activa en la época actual. Subsisten formas arcaicas puramente religiosas, como el movimiento de los Cristeros en México o ciertos mesianismos rústicos del Brasil<sup>18</sup>. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el mesianismo se ha, por lo menos parcialmente, secularizado y se presenta dentro de un nacionalismo. Mucho más que el marxismo, el nacionalismo es el heredero del mesianismo de las masas tradicionales; el mismo marxismo ha triunfado solamente por una transformación substancial en un nacionalismo. Las energías revolucionarias de las masas tradicionales se dejan orientar en el sentido de un nacionalismo. Pero no se trata de un nacionalismo puramente racional. La liberación nacional que las masas buscan y en la que ellas se reconocen es el advenimiento de un pueblo renovado, en comunión mística con un jefe, más allá de todo aparato de Estado o de opresión. No es de ninguna manera un movimiento puramente científico. Este pueblo se descubre y se hace en su identificación mística con el jefe. Todos los demás movimientos no han logrado éxito en las masas. Los fracasos recientes de numerosos movimientos que querían promover una

<sup>18</sup> Aun hoy la presencia de Padre Cícero de Juazeiro do Norte mantiene una esperanza latente. El que pueda polarizar la confianza en Padre Cícero (muerto hace más de treinta años) será dueño del Nordeste. bien lo saben los políticos que tratan de manipular al famoso capuchino Frei Damiano, en el que revive de cierto modo Padre Cícero, como Elías revivía en Eliseu.

revolución popular han fracasado mucho menos por falta de "ciencia" que por falta de aceptar la realidad popular, o sea la realidad de las fuerzas que mueven realmente a los pueblos en este siglo XX.

Todo eso muestra que el mesianismo no es de ninguna manera un movimiento ineficiente. Aun en el siglo XX, es una fuerza activa que alimenta movimientos de transformación social poderosos, sobre todo los nacionalismos. Pero, sin duda, lo que produce esa fuerza no es exactamente lo que la masa se representa a sí misma. Entre el proceso histórico vivido por las masas según el esquema ternario del cenario, y el proceso real, hay poca semejanza.

#### E. Problemas del mesianismo

El mesianismo plantea un problema político, un problema religioso y un problema cristiano o teológico.

##### 1. El problema político

Si suponemos que las grandes transformaciones sociales políticas están condicionadas por las contradicciones de una sociedad, esas contradicciones no engendran por sí mismas automáticamente ni un cambio, ni una revolución, ni una sociedad nueva. La experiencia mostró hasta el momento que la conciencia racional de las contradicciones del capitalismo no ha llevado los proletariados a tomar actitudes, ni a elaborar procesos revolucionarios. Sin embargo, hay revoluciones y cambios, violentos o progresivos. Tales cambios requieren una energía y esta energía procede de una esperanza que no es de origen ni de naturaleza racional. Entre todas las fuentes de energía social se encuentra el mesianismo. Este es un fenómeno de naturaleza religiosa y se vincula con la tradición profética judío-cristiana, con el Islam u otros tipos de religión en los que existe también una forma de profetismo y de esperanza.

Podemos enunciar la hipótesis siguiente: hay mesianismos en un movimiento político, cuando se pueden percibir los siguientes elementos:

1) esperanza de un cambio radical del hombre y la sociedad fuera de proporción con lo que muestra la experiencia

histórica: por ejemplo, la esperanza del "hombre nuevo" que se espera de una revolución socialista y, de cierto modo, toda la esperanza representada por los discursos y los escritos del Che Guevara tienen un carácter mesiánico muy marcado;

2) relación entre el advenimiento de un hombre nuevo y el fondo religioso popular; hay mesianismo si de cierto modo se espera de un cambio político la actualización y la realización real e histórica de temas religiosos tradicionales: si se muestra en tal movimiento político la actualización radical, privilegiada y de cierto modo única y providencial del reino de Dios, la salvación del hombre, la venida del Espíritu, el advenimiento del pueblo de Dios, la victoria del profetismo, la fundación del reino de justicia, amor, paz y verdad. Encontramos una fusión semejante en ciertos panfletos populares divulgados por Francisco Juliao para las Ligas Agrarias del Nordeste del Brasil. Tales panfletos tienden a reactualizar los movimientos mesiánicos campesinos tradicionales, dándoles una aplicación política modernizada<sup>16</sup>;

3) identificación entre el pueblo de Dios y un pueblo nacional o una clase social; la tendencia para identificar la marcha del pueblo de Dios con la marcha de tal movimiento social político determinado es un signo del mesianismo<sup>17</sup>;

4) identificación del pueblo con su jefe en una sola unidad de salvación colocada más allá de las leyes triviales del Estado, la política y los condicionamientos históricos. El encuentro providencial entre el pueblo y su líder en una situación meta-histórica<sup>18</sup>;

<sup>16</sup> Cf. H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, pp. 167-169. Trátase de un panfleto O ABC do camponés.

<sup>17</sup> Interesante en ese sentido el panfleto de Ernesto López Rosas, *Valores Cristianos del Peronismo*, CIAS, agosto de 1974, N° 235 en el que se lleva muy lejos la identificación entre pueblo argentino peronista y pueblo de Dios, muy lejos de cualquier planteamiento de ciencia política, social o económica. Hay allí una tentativa para colocar el mesianismo popular dentro del peronismo (el peronismo es más que eso, es también una ideología y un programa de partido).

<sup>18</sup> Hay varios casos latinoamericanos que ese aspecto del mesianismo puede ilustrar: el caso de Fidel Castro nos lleva muy lejos; cf. Ernesto Cardenal: *En Cuba*, Lohle, Buenos Aires, 1972, p. 131: "Fidel está siempre contra los dirigentes y en favor del pueblo". Hay algo semejante en el peronismo.

5) exaltación de la negatividad y aplicación de los temas de persecución, profetismo, sufrimiento redentor, sacrificio, paciencia escatológica a una fase histórica determinada. De modo general, toda aplicación del esquema ternario del hecho mesiánico (opresión, resistencia, liberación).

En América Latina no podemos negar que esa energía de mesianismo todavía es una realidad latente y susceptible de reactualización, a pesar de todo el proceso de secularización. Hay entre los campesinos y los sectores del proletariado de formación reciente, amplios sectores en los que los temas judío-cristianos, bíblicos son todavía vivos y capaces de actividad.

El problema político es el siguiente: ¿cómo orientar, canalizar y aplicar a una ideología y una praxis política las energías sociales del mesianismo? Un movimiento que no es capaz de movilizar esas energías podría comprobar rápidamente que no tiene audiencia en las masas y no dispone de fuerzas populares. Varios movimientos de intelectuales trataron de seducir las masas demagógicamente presentándole perspectivas de satisfacción material. Sin embargo, las masas no se mueven atraídas por ventajas materialistas. Los objetivos religiosos y trascendentes son mucho más fuertes. Las motivaciones de ventajas materiales pueden provocar una adhesión superficial y temporaria, pero no llevan a los pueblos a aceptar duros sacrificios.

Sin embargo, el movimiento que quiere canalizar o movilizar las energías de un mesianismo puede ser víctima de ese mismo mesianismo. Cuando un movimiento despertó aspiraciones radicales y esperanzas de un reino de justicia, sucede a menudo que sus líderes ya no lograrán controlarlo. Lo infinito de sus aspiraciones lo llevan a reivindicar una revolución tan total y radical, que ella ya no tiene ninguna relación con las posibilidades históricas. El movimiento es llevado por las mismas aspiraciones que despertó a una radicalización que lleva inevitablemente al suicidio político. Si contemplamos el destino de la Unidad Popular en Chile, vemos una realización de ese destino trágico de jefes que se precipitan al abismo político porque las aspiraciones que despertaron ya son incontenibles<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Hay textos famosos de Engels al respecto de esos movimientos que los líderes no pueden controlar porque despertaron esperanzas que las condiciones socio-económicas o el nivel de evolución de la sociedad no les permite satisfacer. Ver una colección en H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 42.

## 2. El problema religioso

El mesianismo puede tener una salida política, pero también una salida religiosa. De allí el problema religioso: ciertos líderes o movimientos religiosos pueden buscar apoyo en ese mesianismo para formar grupos o movimientos religiosos y derivar la esperanza de una salvación hacia la pertenencia a determinados movimientos (sectas) religiosos. En el pasado, sin duda, los movimientos monásticos, las grandes fundaciones monásticas medievales (Cluny, Cîteaux, Carmo) y las grandes Ordenes funcionaron con movimientos mesiánicos<sup>20</sup>. A las esperanzas populares dieron una solución religiosa. No es probable que un evangelio racional haya podido conquistar tan rápidamente a tantas personas.

En América Latina hay una reserva latente de esperanza mesiánica. Puede ser que el éxito de los pentecostales protestantes y otras sectas haya encontrado en ese mesianismo un terreno muy favorable.

El mesianismo es un elemento de lo que se llama religión o religiosidad popular. ¿Conviene o no manipular o tratar de canalizar las reservas de mesianismo que hay en el pueblo hacia movimientos religiosos, por ejemplo en movimientos de comunidades de base, en cursillos o asambleas cristianas, en el movimiento carismático, Focolari u otros?

Por otro lado, aquí también existe la misma alternativa del problema político: nada garantiza que los líderes podrán gobernar y controlar las energías que despertaron: una secta religiosa tiene sí dinámica propia y, a veces, los líderes religiosos no tienen otro remedio que disolver el movimiento que ellos mismos suscitaron porque ya no lo controlan<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cf. Jean Séguy, *Les sociétés imaginées. Monachisme et utopie*, Annales 26, marzo de 1971, pp. 328-354.

<sup>21</sup> Aquí entramos en contacto con el problema de la religiosidad popular muy de actualidad en América Latina. En realidad, el problema ha sido muy solicitado por movimientos que buscan en la religión popular un argumento nuevo. Algunos la tratan como religión del pueblo y hacen de ella el motor de una sociedad renovada. Otros ven en ella un terreno fértil que se puede explotar para dar nuevos campos a la acción de la Iglesia, una vez excluido el camino de la acción social. En realidad la religión popular es muy heterogénea. Muy a menudo se da el nombre de religión popular a ritos y costumbres que son los restos del antiguo sistema de control clerical, introvertido y aceptado todavía por algunos sectores muy conservadores de la sociedad.

## 3. El problema cristiano

El cristianismo nació en un contexto altamente mesiánico y el mesianismo nunca estuvo muy lejos de su evolución durante sus primeros siglos. En realidad, las relaciones entre cristianismo y mesianismo son muy estrechas. Podemos decir que ellas constituyen el problema más difícil de la cristología: ¿tuvo Jesús una conciencia mesiánica? ¿cómo reaccionó en un contexto mesiánico? ¿cómo lo interpretaron sus discípulos, etc.? Estos problemas son tan confusos que nunca se llegará probablemente a una interpretación unánime. Hay diversas interpretaciones de la vida y de la obra de Jesús y la Iglesia oficial no determinó su cristología. No es extraño que la interpretación del significado del cristianismo para la historia sea aún tan problemática si la misma interpretación de Jesucristo permanece tan oscura.

Naturalmente la justa relación entre cristianismo y mesianismo va a depender de la relación entre Cristo y el Mesías. Por supuesto, algunas interpretaciones han sido excluidas terminantemente. En primer lugar el mismo Jesús excluyó la interpretación conservadora y regresiva de una vuelta al mesianismo monárquico, davidico, que debía haber sido compartido por varios judíos (los zelotes probablemente también): Jesús no será un nuevo David encargado de restablecer el reino de Dios en el reino temporal de Israel. Por otro lado, Pablo excluye también un mesianismo apocalíptico en el que la comunidad tendría que esperar pasivamente en la pura espera y la pura paciencia un reino milagroso bajado del cielo. Más allá de esas exclusiones, la interpretación ya es mucho más confusa.

En realidad, hay algo de verdad en el famoso aforismo de Loisy: Jesús anunció el reino de Dios, y vino la Iglesia. La Iglesia deriva, sin lugar a duda, del movimiento lanzado por Jesús. Pero ella nunca agota la esperanza. Inevitablemente la Iglesia llega a ser vivida como desilusión. La desilusión lleva a buscar una realización en una nueva política: de allí la cristiandad o sociedad del pueblo de Dios constituido en entidad política. A su vez la cristiandad es una desilusión. Y así renace la esperanza mesiánica más allá de todas las realizaciones históricas del cristianismo.

No es imposible que el cristianismo sea un movimiento siempre renovado según un ciclo incesantemente renovado: esperanza del reino de Dios (pueblo, liberación, Espíritu), Iglesia como comunidad separada, desilusión de la Iglesia, realización política del pueblo de Dios (cristiandad, rey cristiano, caudillo o jefe salvador, partido liberador), desilusión política, renovación de la esperanza mesiánica, y todo recomienza.

¿Dónde queda el cristianismo? En todo y en nada. En todo a la vez. Pero no se agota en ninguna fase. Está entregado a la historia, por lo tanto a la contingencia, a la parcialidad de fases incompletas y nunca acabadas.

Una distinción que puede ayudarnos en el discernimiento del mesianismo cristiano es la distinción entre mesianismo apocalíptico y profético<sup>22</sup>. El primero quita todo valor a la acción actual: después del cambio radical apocalíptico es que se construye la sociedad nueva. Mientras tanto todas las energías están reservadas a la espera del acontecimiento salvador<sup>23</sup>, al revés, en el mesianismo profético, el acento no está en el acontecimiento futuro, sino en la actuación presente. El profeta quiere en primer lugar un cambio de vida actual y un cambio en la sociedad humana en la actualidad sin esperar el acontecimiento. Este depende de cierto modo de la actuación presente. El anuncio del reino tiene por finalidad más bien darle motivación al cambio actual en la acción. Por eso el profetismo permanece voluntariamente vago en cuanto a las fechas, la forma, los mecanismos y el modo de ser de la gran revolución futura. A partir de esa distinción podríamos definir el cristianismo como construido a partir de un mesianismo profético. Falta ahora determinar mejor lo que Jesucristo quiso a partir de ese mesianismo, cuál era su esperanza y cuál era su voluntad.

<sup>22</sup> Cf. Martin Buber, *Caminos de utopía*, Fondo de cultura económica, México-Buenos Aires, 1955, p. 31 (traducido de *Utopia*, Heidelberg, 1950).

<sup>23</sup> En esta línea encontramos el tema de la prioridad absoluta de la revolución en la izquierda latinoamericana de los años 60: antes de la revolución no se puede realizar ninguna acción social: toda acción solo podría confirmar el mundo antiguo y postergar la revolución salvadora: esquema apocalíptico.

## II. LAS UTOPIAS

### A. Surgimiento de la utopía

Los grandes temas políticos modernos promovidos por el Iluminismo y todavía no totalmente destruidos —república, democracia, libertad, pueblo, socialismo— han nacido en el mundo de la utopía. No se les puede negar toda eficiencia histórica. De cierto modo, república, democracia, libertad, socialismo, nunca han dejado de ser utopías. Sin embargo, no dejan por ello de tener un significado real en la historia de las naciones modernas. Además estamos asistiendo a un resurgimiento de la utopía. La teología de la liberación les reserva un lugar importante en sus planteamientos, aunque no determine exactamente cómo la utopía se combina con la praxis<sup>24</sup>.

Hasta cierto punto, desde el Humanismo, las utopías han remplazado poco a poco y casi totalmente el mesianismo en las esperanzas occidentales. El movimiento de secularización hizo que la idea de una intervención sobrenatural más allá de las leyes empíricas de la evolución histórica, fuera insostenible. El objeto de la esperanza deja de depender de una intervención divina: queda en suspenso en el aire del sueño y la imaginación.

Al revés del mesianismo, la utopía es obra de individuos y no movimientos colectivos. Sin embargo, existen ejemplos de utopías que han sido asumidas por grupos que trataron de darles existencia histórica. Si el mesianismo es un fenómeno popular y de masas, las utopías son producto de intelectuales.

El cientismo del siglo XIX trató las utopías como fenómenos de tipo inferior y las explicó por una reducción de diversos fenómenos psicológicos o sociales<sup>25</sup>. Tales reducciones se revelaron totalmente insuficientes para justificar su existencia.

Decir como Mannheim que las utopías proceden de una clase social en ascensión no quiere decir gran cosa. Por supuesto una esperanza es el hecho de personas que esperan. Decir que las utopías han sido elaboradas por clases no satisfechas es una tautología.

<sup>24</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima CEF, 1971, pp. 296-307. El autor se refiere al renacimiento de la utopía en Europa por intermedio de P. Blancquart.

<sup>25</sup> Cf. R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, PUF, 1960, pp. 249-295.

No podemos aquí evocar toda la historia o recordar las tipologías de las utopías. Queremos solamente sugerir algunas consideraciones que pueden interesar las utopías actuales.

Parece que el movimiento utópico se dividió en el siglo XX en dos corrientes antagónicas que su pasado aún no permitía vislumbrar.

Por un lado, las utopías han engendrado la planificación moderna, y ésta asume un lugar siempre más importante en el gobierno de los Estados<sup>26</sup>. Por lo demás, la planificación llevó a una ciencia nueva, la prospectiva<sup>27</sup>.

De cierto modo, podemos decir que la planificación responde a la esperanza de los utopistas que andaban buscando al buen príncipe o al déspota iluminado que pudiera establecer por vía jerárquica la ciudad del sol en medio de la humanidad. En la planificación, la utopía es la idea concebida a priori que se impone a los hechos: la entrada de la razón en la historia por la fuerza.

El marxismo que había sido el gran adversario de la utopía en el siglo XIX, una vez instalado al poder con Lenin, tuvo que volver a ella. Pero lo que el leninismo buscó en la utopía fue su verticalismo. La cooperativa y el colectivismo que resultaron de las decisiones leninistas<sup>28</sup> fueron una aplicación de puro verticalismo. Marx que se había opuesto a cualquier definición de la sociedad futura antes de que fuera engendrada por la misma historia, engendró, él mismo, un utopismo totalmente a priorístico en el colectivismo de Estado. La planificación estatal y el centralismo falsamente llamado democrático, son hijos de la utopía, hijos bastardos, pero innegablemente hijos.

Esa línea de la utopía representa una función de razón abstracta, que, al final, podría ser expresión de la voluntad de poder. Podríamos decir que la utopía puede representar y expresar una voluntad de poder frustrada y compensada. Esta es su primera línea de evolución.

<sup>26</sup> Cf. G. Duveau, *Sociologie de l'utopie*, PUF, Paris, 1961, pp. 22-60.

<sup>27</sup> Como ciencia la prospectiva es sobre todo una crítica a todas las formas de anticipación del porvenir.

<sup>28</sup> "Nos hemos convertido en una utopía burocrática", decía Lenin. Ver la cita en M. Buber, *Caminos de utopía*, p. 146.

Por otro lado, hay un utopismo que camina hacia la dirección opuesta a la primera. Pues hay en la utopía también una expresión de rebelión ante lo real: la utopía es una negación de la conciencia opuesta a la realidad social e histórica. Es el rechazo de la sociedad de dominación por el hombre dominado<sup>29</sup>.

De esa forma de utopía derivó el socialismo llamado utópico del siglo pasado y sus sucesores en la época actual. Esta última utopía es, en realidad, una anti-planificación y una reivindicación del hombre contra la planificación.

Por lo tanto, podemos decir que el segundo problema de la utopía se concentra hoy día alrededor de la cuestión del socialismo: todo socialismo es producto de la utopía. Pero hay dos formas totalmente diferentes de utopía y el debate del socialismo actual es justamente un debate sobre la utopía: utopía autoritaria planificadora o bien utopía libertaria.

#### B. El socialismo: el debate sobre la utopía

Marx se negaba a prever la sociedad futura por ser esa previsión una operación anti-científica. Pues la sociedad futura debía nacer de la historia y el científico acompaña la historia sin pretender inventarla. Sin embargo, una vez conquistado el poder político, el marxismo ha tenido que volver a la utopía. Pero la utopía que adoptó por la presión de las circunstancias ha sido una planificación radical y totalmente burocrática. A fines de 1922, en el informe *Cinco años de revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial*, presentado al IV Congreso de la Internacional Comunista, Lenin dice sencillamente: "Hemos adoptado el antiguo aparato del Estado". Se consuela pensando que en pocos años más se podría dispensar ese aparato. En realidad, el aparato no ha dejado de crecer y las exigencias de la planificación lo hacen siempre más indispensable. La utopía impone el reino de la burocracia. Era exactamente lo que le reprochaban sus adversarios a Marx desde el siglo XIX: era la advertencia de Proudhon, la de Bakunin. El socialismo es la dictadura sobre el proletariado. Hasta el momento el socialismo histórico ha tenido que ser planificación y centralismo (no democrático en la medida exacta en que se inspiró en el marxismo).

<sup>29</sup> Cf. R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, pp. 84-88.

Sin embargo, el socialismo significa también exactamente lo contrario. Marx nunca quiso aceptar la perspectiva de los socialistas a los que quiso descalificar dándoles el nombre de utópicos: Fourier, Owen, Saint-Simon, Proudhon, Bakunin, más tarde. No lo quiso o no lo pudo.

En realidad, dada la concepción que Marx se hacía de la historia, el proletariado tendría que completar la obra de la burguesía. Llevado por un hegelianismo insuperable, Marx no podía no valorar la victoria de la burguesía. El capitalismo no había de ser discutido sino llevado a lo extremo de su lógica inmanente. La obra de la burguesía y del capitalismo era irreversible. Incluso, los herederos de Marx tuvieron que sacar la conclusión de que en un país aún no industrializado le competía al proletariado realizar lo que en otros países hizo la burguesía.

Ahora bien, la crítica de los socialistas "utópicos" a la burguesía y al capitalismo, era mucho más radical. Ellos no eran hegelianos y no tenían por qué canonizar la historia y con ella la burguesía que había vencido. Para ellos, había en la conciencia humana algo más fuerte que la historia y que habría que ser afirmado y buscado aun en la derrota<sup>20</sup>.

Los "utópicos" no podían creer en la tesis del "desaparecimiento" del Estado solamente por el encanto de la dialéctica: no podían comprender cómo el reforzar el Estado en forma extrema puede ser el camino de su desaparecimiento. Más bien veían ellos cómo el capitalismo y la burguesía estaban destruyendo toda la estructura compleja de la sociedad tradicional y dejando al individuo solo frente al Estado, sin recursos frente a la empresa capitalista y también frente al Estado. La sociedad burguesa y capitalista es una sociedad pobre en comunidades y asociaciones.

Los "utópicos" no colocaban sus esperanzas socialistas en la continuación de la obra de la burguesía. Más bien ellos querían frenar en lo más posible los efectos de la burguesía capitalista, dar más fuerza a lo que se había salvado de la destrucción capitalista de la sociedad tradicional, construir so-

<sup>20</sup> A pesar de Althusser, hay un fondo hegeliano que Marx nunca dejó: por ejemplo el culto a la victoria, a la historia (que siempre tiene la razón), a la eficacia, finalmente al Estado (a pesar del anuncio final de su desaparición).

bre lo tradicional una evolución nueva, capaz de resorber los efectos del capitalismo. Querían prolongar los restos del pasado por nuevas formas de asociación y comunidades con el afán de rehacer una sociedad humana capaz de luchar y defenderse<sup>21</sup>.

En la mente de Proudhon, por ejemplo, el problema del Estado era fundamental. Una sociedad socialista de ninguna manera podría ser una creación del Estado, como lo pensó Lenin. Sería el efecto de una verdadera sociedad humana hecha de asociaciones y comunidades humanas. El hombre solo no existe socialmente. Solo existe el hombre que actúa por medio de asociaciones. Por lo tanto, la figura de una sociedad socialista es la de una sociedad descentralizada, distinta del Estado, la más autónoma posible en relación a la burocracia. Por eso, la cooperativa estará al centro de la cuestión del socialismo, mientras que para Marx el problema central es el de la conquista del poder.

En realidad, Lenin también invocó los "soviets". Pero su tema "todo el poder para los soviets" era puramente táctico: Lenin quería decir: "todo el poder para el partido bolchevique que maneja los soviets". Una vez conquistado el poder, los soviets tuvieron que desaparecer. Así lo pensaba también el MIR chileno; así necesariamente lo piensan todos los leninismos, a propósito del "poder popular".

Para los "utópicos" un centralismo leninista no cambia radicalmente la sociedad: completa solamente la masificación inaugurada por el capitalismo y la dominación por una burocracia. Esta no es menos burocrática por estar concentrada en un Estado que gobierna en nombre del proletariado.

### C. La utopía en la actualidad

Hemos dicho que la utopía pasó por una transformación y adoptó un ropaje científico: pasó a ser planificación social. El socialismo pasó a ser la aplicación de planos (quinquenales u otros) por la burocracia y la integración de todos los trabajadores en un conjunto de empresas centralizadas<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. M. Eber, Caminos de utopía, p. 28-III; ver los ejemplos de Saint-Simon, Fourier, Owen, Proudhon, Kropotkin, Landauer.

<sup>22</sup> Sobre la autogestión se escribe mucho en Francia después del panfleto de Daniel Chauvey, Autogestion, Seuil, Paris, 1970, en el mundo del

La utopía permanece, sin embargo, con su nombre tradicional en otros movimientos. De hecho el socialismo occidental (europeo y latinoamericano) está dividido en dos partes irreconciliables: el centralismo de los partidos comunistas-leninistas y los movimientos socialistas que rechazan el centralismo. Estos recogen la herencia de los utopistas del siglo XIX, de Owen, Fourier, Proudhon, del anarquismo y del anarcho-sindicalismo. Su problemática gira alrededor de lo que llaman la "autogestión". Pues la utopía socialista se llama ahora "autogestión". Esta palabra no designa solamente la estructura de la empresa, sino una estructura social y política total.

En realidad en este siglo XX, la utopía se vio forzada por las experiencias en busca del socialismo por caminos que rompieron con el marxismo ortodoxo. Marx nunca confió en las estructuras tradicionales. De su correspondencia con Vera Zasulich, se puede concluir que él no creía que la antigua comuna rusa pudiera ser el punto de partida de una sociedad socialista. La industrialización debe barrer todo eso, y entonces surgirá una sociedad nueva. Sin embargo, en el Tercer Mundo del siglo XX han surgido revoluciones socialistas que tratan de construir una sociedad socialista a partir de las comunidades tradicionales sin pasar por la atomización industrial: China, Vietnam, Tanzania, son algunos ejemplos que los herederos del utopismo pueden invocar.

En realidad, la situación del socialismo utópico en el Tercer Mundo es paradójica: pues no se puede esperar que aparezca un socialismo de autogestión por rebelión y asociación espontánea de los trabajadores. Gran parte de la iniciativa viene del Estado. Es necesario que el Estado se disponga a crear estructuras y asociaciones que sean capaces de limitar su propio poder. Situación paradójica que de cierto modo quisieron asumir los militares peruanos.

En todo caso el debate del socialismo está muy claro: centralismo (en la línea de Marx y Lenin) o autogestión. Las dos formas de socialismo o las dos utopías son incompatibles. Hasta

partido socialista y de Fr. Miterrand. En América Latina, el tema es esencialmente peruano, pero fue también en parte un tema de la democracia cristiana (no estando al poder). Cf. *El proceso peruano*, en *Víspera* N° 31, 1973, pp. 38-49; Carlos Delgado, *El proceso revolucionario peruano: testimonio de lucha*, Siglo XXI, 1972; las obras del General Be. Mercado Jarrín.

el momento no se ha elaborado en la práctica ningún compromiso entre ellas. De hecho entre los partidos o movimientos marxistas-leninistas y los demás, todos de tradición "utópica", no hay reconciliación a la vista. La izquierda latinoamericana, tanto cuanto la europea, aunque en forma distinta, está profundamente dividida. Pues de ninguna manera el marxismo-leninismo ha logrado liderar todo el movimiento. Al revés, la amenaza del centralismo, incluso la inclusión progresiva de la revolución cubana en el centralismo ruso, mantienen una desconfianza muy grande que los recientes acontecimientos de Portugal sólo pueden agudizar.

#### D. La cuestión de la eficacia

Marx y Engels condenaron radicalmente a los "utopistas" (desacreditándolos con ese nombre) en nombre de la eficacia. Al principio lucharon contra los discípulos de Saint-Simon, R. Owen o Ch. Fourier explicando que esos autores no habían conocido la sociedad industrial y no podrían comprender sus leyes y tenerlas en cuenta. Después, ellos rechazaron por el mismo motivo a los que se opusieron a ellos, como Proudhon. Para Marx y Engels, la única base sostenible del socialismo es la comprensión científica de la estructura económica de la sociedad burguesa. Pues se trata de colaborar conscientemente en el proceso histórico de transformación de la sociedad que se opera ante nuestros ojos<sup>33</sup>. De allí las ecuaciones marxistas básicas: marxismo=ciencia=conocimiento del sistema industrial; utopía=ilusión idealista=ignorancia de la sociedad industrial.

Solo el socialismo científico podía ser eficaz: en eso Marx era hijo del cientismo de su siglo y sus seguidores se encargaron de desmentirlo en la práctica (respetando la letra, por supuesto).

En realidad, la ciencia marxista era ambigua y nunca dejó de serlo (a pesar de Althusser): Marx daba el nombre de ciencia por un lado a la crítica de la economía capitalista y por otro lado a la dialéctica. La primera no le habría permitido fundar una praxis en "el acompañar el camino de la historia". Solamente la dialéctica permitía prever "científicamente" una revo-

<sup>33</sup> Cf. M. Buber, *Caminos de utopía*, p. 25.

lución social inminente y una inversión total de la sociedad. Ahora bien, la dialéctica aparecerá siempre más discutible, como verdadera "ciencia".

En todo caso, la dialéctica de la historia no llevó a ninguna revolución. Lo que provocó la revolución fue el voluntarismo leninista, y todo indica que el mismo Marx ya se había inclinado en el sentido leninista.

Pues, a pesar de creer en el desaparecimiento del Estado por la gracia de la dialéctica, y a pesar de afirmar un materialismo económico, Marx siempre defendió una práctica que daba la primacía total a lo político.

Siempre fue favorable a la centralización estatal; vaciló un poco en los tiempos de la Comuna, pero volvió rápidamente a su primacía del Estado<sup>24</sup>. Aunque anunciando el desaparecimiento del Estado propiamente dicho, anunció la llegada del Estado impropriadamente dicho que se parece muchísimo con el anterior, de tal modo que la distancia entre la dictadura del proletariado y la dictadura sobre el proletariado es ínfima.

En esta forma, el socialismo leninista se niega a anunciar la sociedad socialista futura y no propone ninguna utopía. Pero toda su energía se concentra alrededor de la conquista y la formación de un poder estatal total, y éste contiene ya el modelo de una utopía centralista.

Ese socialismo es eficaz no en virtud de su ciencia que no tiene nada que ver con su praxis, sino en virtud de su voluntarismo total y de la superioridad de su máquina de conquista del poder y de centralización: no por ser científico, sino por ser un órgano casi perfecto de conspiración.

Todo eso, la tradición socialista llamada "utópica" lo ha denunciado y repetido desde hace 150 años. Lo había previsto mucho tiempo antes de la revolución rusa y lo criticó desde entonces.

El socialismo "utópico" busca un camino igual a su meta. Para el marxismo no hay ninguna continuidad entre el camino

<sup>24</sup> Ver los textos en M. Buber, *Caminos de utopía*, pp. 112-136.

que es centralismo, simplificación y masificación y la meta que es desaparecimiento del Estado. Para los "utópicos", la meta procede del camino. La centralización no puede ser el camino de la descentralización. Los utópicos no creen que se pueda confiar en un salto final, que haya que prepararse hoy haciendo todo lo contrario de lo que se desea para mañana. Creen que es preciso crear desde ahora la atmósfera posible y necesaria al cambio que se operará. Creen que desde ahora se puede actuar en lo social y articular comunidades y asociaciones de las que podrán surgir las estructuras de una sociedad socialista; no creen que estas pueden surgir dialécticamente de su contrario. De allí, los esfuerzos siempre repetidos hacia la cooperación en lo económico en todas las áreas.

El "utopismo" no tiene camino eficaz que proponer; no tiene las garantías del éxito. Si no las tiene, no es por falta de ciencia de la historia. Pues no existe ciencia del porvenir y tampoco el marxismo tiene esa ciencia de la historia. La diferencia con el marxismo es que éste coloca su esperanza de eficacia en la primacía de lo político, o sea en un oportunismo político radical y en un centralismo total, y que el socialismo utópico se niega conscientemente a usar esos medios porque los encuentra contradictorios con sus metas.

El socialismo utópico cree en las posibilidades de los hombres y en la convergencia de sus esfuerzos, y también en la fuerza de los resquicios de un pasado pre-capitalista que se pueden reactivar. No busca en los subterfugios de una dialéctica una seguridad, acepta más bien la inseguridad en cuanto al porvenir o a la factibilidad de la utopía.

### E Cristianismo y utopía

Hay una estrecha vinculación entre cristianismo y utopía. En efecto, el cristianismo tiene un mensaje moral y ese mensaje tiene la estructura de una utopía<sup>25</sup>.

La moral del Nuevo Testamento no es de ninguna manera una moral sociológica; sus normas no son el resultado de una larga experiencia histórica de una sociedad, no son las reglas de la supervivencia de una sociedad, ni el reflejo de su estruc-

<sup>25</sup> Cf. R. Mucchielli, *Le mytho de la cité idéale*, pp. 227-246.

tura social, ni la ideología que moviliza a los miembros de un grupo. La moral del Nuevo Testamento no es el reflejo de ninguna sociedad determinada: no se puede decir que es la moral que observan los cristianos: es justamente la moral que los condena porque ellos no la aplican.

Tampoco es una moral de obligaciones; no es una ley que tendría su fundamento en una voluntad pura y superior al hombre, ni en un imperativo categórico que se impone por sí mismo, ni en una norma esencial al hombre que la persona descubriría en sí misma. La moral cristiana es una moral de libertad<sup>36</sup>. Si ella tiene aspectos de ley, esos aspectos permanecen subordinados a la libertad.

Podemos contemplar la moral evangélica, la del discurso del monte, la de San Juan, de la primera epístola, o la de San Pablo, la del Cuerpo de Cristo, donde no hay ni griego, ni bárbaro, ni sabio, ni ignorante, ni rico, ni pobre, la comprobación es siempre la misma: el mensaje moral del Nuevo Testamento son las costumbres, el modo de ser de la ciudad de Dios: así actúan los ciudadanos de la ciudad de Dios o del reino de los cielos. Lo que nos proponen los evangelios es la conducta que espontáneamente, libremente, ejerce el ciudadano de la ciudad de Dios. Esa moral es solamente obligación para los que no están en esa ciudad: para los ciudadanos es la libertad, lo que practican en virtud del Espíritu que los inspira. Por lo tanto, el Nuevo Testamento propone una vida en la ciudad de Dios, una libertad que se confunde con la moral. Esa moral es una utopía: de hecho nadie jamás la practica en su radicalidad. Ni el Papa permitió a San Francisco que tuviera solamente el Evangelio por regla sin más.

Sin embargo, la utopía cristiana no permanece sin ninguna eficacia. En primer lugar, ella engendra algunas utopías más concretizadas: por ejemplo la comunidad de Jerusalén según

<sup>36</sup> La moral utópica está estrechamente unida a la moral de la libertad según el Nuevo Testamento. Sobre la moral de libertad y su carácter utópico, citemos algunos libros fundamentales: St. Lyonnet, *Libertad y ley nueva*, San Pablo, Sígueme, Salamanca, 1976; I. de la Potterie y S. Lyonnet, *La vida según el espíritu*, Sígueme, Salamanca, 1967; E. Kasemann, *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca, 1974; J. Moltmann, *Mensch, christliche anthropologie*, Stuttgart, 1971; J. Ellul, *Ethique de la liberté, Labor et fides*, 1973; P. Remy, *Foi chrétienne et morale*, Le centurion, Paris, 1973.

Hechos 2-5. Pero ésta aún está muy distante de lo factible. En todos los tiempos, los cristianos han tratado de traducir algo de la inspiración de esa "vita apostólica" en comunidades concretas y en la vida social<sup>37</sup>. La "vita apostólica" o la "vita evangélica" es una utopía. De ella nacieron otras utopías. Por ejemplo las comunidades monásticas son utopías más concretas. Las comunidades de base de hoy día, son una utopía para la vida de los seglares, como lo fueron las órdenes terceras, o las cofradías. Estas son micro-utopías o utopías para pequeñas comunidades. La cristiandad es una macro-utopía y la Iglesia nunca puede sobrevivir sin engendrar nuevas utopías concretas: macro-utopías o micro-utopías.

Los programas de la democracia cristiana son utopías y los escritos de Cristianos por el Socialismo presentan otra utopía, pues lo que proponen tiene poco que ver con la realidad contingente de la vida política concreta.

Las utopías cristianas no se refieren solamente a sus fuentes bíblicas; ellas incluyen siempre una manera de ver la circunstancia presente. Por lo tanto, habrá utopías buenas y malas y el discernimiento depende de la referencia exacta de las condiciones actuales a las normas del reino de Dios: el discernimiento permite ver en qué una utopía se opone o se armoniza con el reino de Dios.

En ese sentido, la utopía cristiana no escapa a su tiempo. Hemos dicho que hay una utopía que se impone en la cultura actual: el socialismo. En nuestra cultura toda utopía se define con relación al socialismo o queda anacrónica. Las antiguas utopías de la sociedad corporativista o de la Comuna medieval han muerto. Actualmente la utopía que se impone es el socialismo, pues es el desafío de la imaginación y de la acción de la sociedad del siglo XX.

Algunos temen la palabra "socialismo". Pero no hay otra palabra para decir la realidad de que se trata. Además, como lo decía Maritain, "no se cambian de buen grado los nombres por los cuales varias generaciones han sufrido y luchado"<sup>38</sup>. Es

<sup>37</sup> Cf. M. D. Chenu, *L'évangile dans le temps*. Cf. Paris, 1964, pp. 17-33.

<sup>38</sup> J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Hartmann, Paris, 1945, p. 28. Maritain hablaba de la palabra democracia, pero lo mismo vale decirse de la palabra socialismo. Maritain vaciló mucho antes de aceptar la

el caso de la palabra socialismo. Ella es imprescindible y jamás la utopía cristiana logrará convencer a nuestros contemporáneos sin esa palabra.

Pero los cristianos como los demás tienen que enfrentar el debate sobre el socialismo que acabamos de evocar.

Ahora bien, toda la historia del cristianismo impone una opción y una sola entre los dos socialismos antagónicos. Por toda su tradición, el cristianismo fundó y defendió la distinción entre pueblo y Estado, la formación de un pueblo en asociaciones libres, la defensa de la libertad contra el poder, la supremacía del pueblo sobre las naciones y de la libertad individual y de las asociaciones sobre el principio nacionalista. La Iglesia ha sido vencida en el Occidente desde los tratados de Westfalia. Pero la derrota no es un motivo para abdicar y entregar el mundo al Estado, la nación y sus ídolos. Actualmente, no hay moral concebible fuera de los esfuerzos para construir una sociedad socialista basada en la libertad de los pueblos y la limitación de toda política de poder.

Aquí no hay pluralismo: la utopía cristiana no acepta el pluralismo radical. Ella obliga y excluye: el deber de ser libre tiene la primacía. La Iglesia tendrá que resignarse a soportar durante generaciones el predominio de sociedades dominadas por un poder prepotente, pero no podrá jamás abdicar, y desistir de querer y buscar otro tipo de vida social: la ciudad de Dios la atrae inevitablemente. De esa atracción ella no está libre.

Es verdad que "socialismo en libertad", "socialismo democrático", etc., son fórmulas que representan hasta ahora utopías. Pero no hay moralidad política, ni actuación cristiana en la política fuera del orbe de esa utopía. En ese sentido, la busca

palabra democracia, y sabemos que los Papas vacilaron también, pues Pío XII se resignó a usarla solamente en 1944. Así decía Maritain: "La palabra democracia se presta a tantos malentendidos que, desde el punto de vista especulativo, sería deseable, sin duda, encontrar una palabra nueva. Pero, de hecho, es el uso de los hombres y la conciencia común los que fijan el empleo de las palabras en el orden práctico; y además, a decir verdad, el desprecio que los partidarios del absolutismo dedican a la palabra democracia basta de todas maneras a restaurar éste sus frescos colores: contra los estandartes de la servidumbre todavía es útil" (*Le crépuscule de la civilisation*, Montreal, 1941, p. 80).

de la Tercera Vía es la condición del cristianismo en el siglo XX. De hecho, bajo diversas formas, esa búsqueda de la Tercera Vía es algo común a todos los cristianos. Eso lo fue la democracia cristiana en su tiempo. El "socialismo popular en libertad" de Cristianos por el Socialismo es otra formulación de una Tercera Vía, por su rechazo a la vez de las dos Vías existentes históricamente, o sea, la vía capitalista y la vía del centralismo ruso. El justicialismo peronista es otra Tercera Vía. La Vía peruana otra también. Siempre la búsqueda de la utopía: los cristianos del siglo XX parecen condenados a la Tercera Vía, la Utopía<sup>20</sup>.

### III. LAS IDEOLOGÍAS

#### A. Ideología y Utopía

Innumerables son las definiciones de la ideología. Sin embargo, todos los autores tienen la impresión de que la palabra ideología designa siempre el mismo conjunto de fenómenos. Pero no todos lo miran con los mismos ojos, es decir, que no le dan el mismo valor, positivo o negativo, ni el mismo significado en la totalidad de las funciones del conocer humano. El juicio previo sobre las Ideologías nos hace ver de un modo u otro. Además, las definiciones pueden ser agrupadas según las diferentes líneas filosóficas en las que se inspiran: línea marxiana, línea freudiana, línea irracionalista (de Nietzsche, Sorel o Pareto), línea de Mannheim.

Sin duda la línea marxiana o marxista siempre es la más fuerte y nadie puede hablar de ideología sin referirse a ella. Aunque sea para oponerse a ella.

Marx era de su tiempo al depreciar sistemáticamente la ideología, oponiéndola a la ciencia. En el pensamiento de Marx, la ciencia siempre es positiva y la ideología siempre negativa.

<sup>20</sup> Es verdad que varios cristianos entraron en el foquismo, y que, políticamente, éste debía o fracasar, o dejarse incorporar por la segunda vía, la rusa, como lo muestra el ejemplo de Cuba. Pero es probable que buena parte de los que buscaron la solución en el foquismo, no buscaban la segunda vía, la rusa, es decir, que buscaban también la utopía, aunque por un camino que de hecho llevaba necesariamente a la realidad política del centralismo a la rusa.

Atribuir a un conocimiento el atributo de ideología es depreciarlo. Al revés, atribuirle la cualidad de ciencia es darle un valor bueno.

Pero en nuestro siglo XX, los mismos marxistas ortodoxos han tenido que valorar de nuevo la ideología. Después de Gramsci y Althusser, ellos están dispuestos a reconocer que la ideología es insustituible y necesaria y, por lo tanto, tiene valor positivo. No es concebible una sociedad basada únicamente en la ciencia, ni una acción basada en un puro conocimiento científico. Las limitaciones de la ciencia se manifiestan siempre más y nadie más cree en la posibilidad de una ciencia total. Por lo tanto, la ideología no es puramente mala: es ambigua. A partir de esa concesión un diálogo se revela pensable (aunque no muy cómodo en la práctica) con movimientos que no tienen la pretensión de ser puras ciencias. Además el marxismo tuvo que aceptar que él mismo no es pura ciencia, sino mezcla de ciencia social con elementos ideológicos y que un marxismo puramente "científico" es una utopía, una ilusión. Eso también acerca mucho al marxismo a los demás movimientos sociales que nunca habían tenido la pretensión de ser puramente científicos.

Si el marxismo no hubiera reconocido la necesidad de la ideología, se habrían aislado totalmente en el mundo intelectual del siglo XX, sobre todo en el mundo sub-desarrollado. En efecto, en ese mundo no se duda de la necesidad de la ideología.

Pues, la ideología tiene dos caras: por un lado ella es ilusión, falsedad y engaño por ser la proyección, en la representación del mundo de los intereses de grupos o clases sociales (o naciones). Esa representación tiene por fin y efecto una manipulación de los hombres por una clase o grupo dominante (o una nación dominante). Tiene un poder de unificación, organización y movilización que hace de ella un factor indispensable en la mantención de una sociedad cualquiera.

Precisamente lo que llama la atención en el siglo XX, es ese aspecto de eficacia para mantener y constituir una sociedad. Una ideología aparece como siendo el hilo conductor de la acción constitutiva de una sociedad. Ahora bien, lo que buscan los pueblos del Tercer Mundo es justamente una orientación capaz de construir una nueva sociedad. Ellos quieren un cambio radical de sociedad y quieren un conocimiento rápido, claro y

eficaz. Los caminos de la ciencia son demasiado lentos y limitados. Una sociedad nueva requiere una representación más rápida y más completa: algo equivalente a lo que eran las ideologías de Marx para mantener las sociedades antiguas. Una ideología sería un modelo de construcción de una sociedad nueva.

Por supuesto esa problemática hace surgir un nuevo significado de la ideología. En el siglo XIX la ideología se refería siempre a una sociedad pasada o presente. Era la proyección de los intereses de una clase dominante. Una sociedad sin clase no podía tener ideología. Además Marx no quería saber anticipadamente lo que sería la sociedad nueva: la misma historia lo revelaría. Los hombres del siglo XX no creen ni en la ciencia, ni en la historia. Creen en su acción y buscan ideas eficaces aunque sin valor científico. Tienen la impresión de que si la burguesía logró formar una ideología de la sociedad burguesa, ¿por qué el proletariado o el pueblo no serían capaces de formar una ideología de la sociedad nueva que quieren construir?

De cierto modo, los pueblos del Tercer Mundo postulan la existencia de ideologías para nuevas sociedades: las necesitan, por lo tanto ellas deben poder existir. Sin embargo, hay aquí un problema muy delicado y muy importante.

La burguesía elaboró una ideología de una sociedad que existe. No le fue difícil añadir a una sociedad existente un significado universal, necesario y plenamente humanista: los elementos de la sociedad existían y no existían en virtud de la ideología. La ideología interviene dentro de un proceso real que constituyó una sociedad real. No es fácil discernir el modo de actuar de la ideología en la constitución y la mantención de esa sociedad. Pero es mucho más difícil todavía elaborar a priori una ideología para una sociedad que aún no existe. ¿Quién nos garantiza la factibilidad de tal proyecto? ¿No tendrá la razón Mannheim que enseñaba que la ideología solamente existe para sociedades ya constituídas y que para el porvenir no hay ideología, sino puramente utopías? Si fuera así, tendríamos que sacar la conclusión de que el proyecto de nuevas ideologías para una nueva sociedad no es factible: es el mismo ya una utopía<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Hay que destacar que el marxismo ni se puede considerar sencillamente como una ideología, aunque para ciertas personas parezca tener ese valor. Como crítica al capitalismo el marxismo tiene valor de ciencia social indudablemente. Como representación justificativa del sistema ruso,

En realidad, hay que reconocer que la ideología como instrumento de acción en vista de una sociedad futura es una ideología totalmente diferente de lo que se entendía por ese concepto en los tiempos de Marx y que hay un desnivel muy grande entre las ideologías del pasado o de la sociedad actual y la ideología que se pretende constituir. ¿Es o no es factible una ideología para la acción del cambio social? ¿Tal ideología es una utopía y nada más, o será algo más que una ideología? Creemos que esas ideologías son algo intermediario entre las utopías y las ideologías en el sentido tradicional. Pero no podemos postularlo a priori sin examinar primero lo que son de hecho esas ideologías.

Una ideología en el sentido clásico es una representación de la sociedad cuya finalidad y eficacia consiste en mantener y reproducir indefinidamente esa sociedad (con sus medios propios que son organizar, unir, movilizar, etc.). Por lo tanto, una ideología tiene un aspecto de realidad muy evidente: ella es la conexión que une elementos sociales muy reales. Los medios de conexión son irreales, ilusorios, pero la sociedad sí es bien real. La utopía, al revés, es una conexión irreal entre elementos sociales igualmente irreales: en una utopía nada es real, salvo por contra-posición: lo real es justamente lo que la utopía niega. La utopía es real en el sentido de que no es pura fantasía, sino negación de algo muy real. La ideología que buscamos no es puramente utopía en el sentido de que su punto de partida es la realidad actual que se niega, y también los factores de evolución presentes en esa sociedad. Sin embargo, los factores de evolución nunca llegan a contener la sociedad futura que se pretende crear. La ideología positiva y constructiva no ignora los factores actuales y los procesos de evolución, pero crea una construcción más allá de ellas. En ese sentido ella no sólo no prolonga las ideologías existentes, sino que quiere negarlas y sustituirlas.

En el Tercer Mundo, el problema de las ideologías se concentra alrededor de las ideologías de desarrollo. Justamente lo

el marxismo ortodoxo ruso tiene valor de ideología en el sentido clásico de la palabra: es la ideología de la clase dominante de esa sociedad. Al lado de eso hay diversos marxismos que se presentan como justificación de diversos movimientos sociales, pero tal marxismo, separado de la disciplina del partido comunista que le confiere una realidad histórica y una factibilidad por la vinculación con el sistema político ruso, no es más que una utopía (o un mesianismo según los casos).

que buscamos es el estatuto de esas ideologías de desarrollo. ¿Son ideologías? ¿Son puras utopías? ¿Son algo entre las ideologías y las utopías? <sup>41</sup>.

### B. Ideologías de desarrollo

En realidad, si examinamos el material que existe y se presenta como ideología para el desarrollo, encontramos dos categorías de fenómenos. En primer lugar, hay teorías sobre el sub-desarrollo. En segundo lugar hay programas de partidos o movimientos que se proponen como meta la realización del desarrollo. Los autores tratan frecuentemente de poner una conexión entre los dos fenómenos, pero toda conexión queda de hecho artificial. Los autores que presentan una teoría del sub-desarrollo, ya tienen en la mente un cierto programa al que quieren dar justificación racional. Los autores de los programas de partidos invocan las teorías del sub-desarrollo para basarse en ellas y encontrar en ellas argumentos que justifiquen el programa propuesto. En realidad, la conexión es siempre más o menos convencional y verbal más bien que lógica o real.

En primer lugar existen teorías sobre el desarrollo. Aquí encontramos una dicotomía radical. Por un lado, existen las teorías que prevalecen en las naciones dominantes y orientan su actuación política concreta en el sentido de la llamada "ayuda" al desarrollo: todas giran alrededor de la tesis del "retraso" de desarrollo <sup>42</sup>. Todas las naciones estarían en proceso o en vía de desarrollo, algunas más adelantadas y otras más atrasadas. Por eso, sustancialmente, el desarrollo de los subdesarrollados no requiere ningún cambio en los desarrollados, ni en la estructura de las relaciones económicas mundiales. La misma dinámica de esa estructura lleva al desarrollo de todos. A lo más, se puede invocar una ayuda a un proceso que está en marcha, o algunas medidas políticas para acelerar o mejorar el proceso. Inútil entrar en detalles: todas esas teorías se vinculan finalmente con la ideología burguesa en general.

<sup>41</sup> Sobre una tipología de las definiciones de ideología, cf. Kurt Lenk, *Ideologie*, Luchterhand, Berlín, 1964; Guy Caire, *Ideologies du développement et développement de l'idéologie*, en *Revue Tiers Monde*, PUF, Paris, N° 57, abril de 1974, pp. 5-30.

<sup>42</sup> Ver una breve nota histórica sobre las ideologías del retraso en Gérard Destanne de Bernis, *Le sous-développement, analyses et représentations* en *Revue Tiers-Monde*, N° 57, pp. 110-120.

Podemos decir que no son nada más que nuevos aspectos de la ideología capitalista tradicional. Son ideologías en el sentido clásico, pues no justifican, ni motivan una sociedad futura inexistente, sino una sociedad existente. Por eso hay una diferencia notable entre las teorías burguesas o capitalistas (es decir, del mundo dominante) del desarrollo y las teorías de los pueblos dominados.

Por otro lado, encontramos las teorías adoptadas y defendidas por los pueblos dominados (o por los sectores independientes en medio de ellos). Los temas fundamentales de esas teorías pueden ser reunidos alrededor de tres temas principales: la dominación, la desarticulación y la no cobertura de los costos humanos. Esos tres temas ilustran la idea central de que el sub-desarrollo no es un estado en un proceso de desarrollo, sino el efecto del desarrollo de los centros metropolitanos<sup>43</sup>.

Sobre la dominación, la dependencia, el imperialismo y temas afines existe ya una abundante literatura<sup>44</sup> y se puede hacer la historia del desarrollo de esos temas, desde su primera expresión por Fr. Perroux en 1952. La desarticulación es la fase interna de la dominación externa. Finalmente la historia muestra cómo el nivel de vida baja y ese proceso de reducción es la consecuencia de los dos fenómenos anteriores<sup>45</sup>. En América Latina se dio frecuentemente el nombre de teoría de la dependencia al conjunto de esos temas.

¿La teoría de la dependencia es una ideología? En el sentido tradicional podemos decir que es una ideología en el sentido de que representa los intereses de los pueblos dominados. Pero no lo es en el sentido de la ideología burguesa. Pues la teoría del retraso del desarrollo es la representación de los intereses de la burguesía en una sociedad constituida, es la justificación de una sociedad constituida. La teoría de la dependencia no es

<sup>43</sup> Ver una nota histórica sobre el desarrollo de las teorías de la dependencia en G. Destanne de Beruis, O. C. pp. 120-134.

<sup>44</sup> Ver la bibliografía de Samir Amin, *Le développement inégal*, Ed. de Minuit, París, 1973, pp. 341-361. Sobre la teoría en América Latina hay una bibliografía en el tomo colectivo *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 394-398.

<sup>45</sup> La teoría de la dependencia es una de las fuentes de la teología de la liberación, como todos los comentaristas lo notaron y los mismos autores lo reconocen.

la representación de una sociedad, sino más bien su acusación. Es la ideología en su forma de acusación. En otro aspecto, ella es desmistificación de la teoría dominante y, por lo tanto, es científica y crítica (en la medida en que la crítica es verdadera).

En todo caso, la teoría de la dependencia no contiene ninguna exposición de un camino de salida. Propone una liberación como única salida. Pero la descripción de la dependencia no permite deducir un camino de liberación: de la estructura de la dependencia no se deduce la estructura de la liberación. Los marxistas ortodoxos tendrán su camino: la introducción dentro del sistema económico ruso. Pero para los marxistas que no aceptan ese camino, tampoco la dependencia incluye un camino de liberación. La liberación propuesta pertenece más bien al orden de la utopía que al orden de la ideología.

Ante esa insuficiencia de la teoría, se presentan programas concretos o estrategias de movimientos sociales y políticos. A cada movimiento corresponde un sistema de ideas y a ese sistema se puede dar también el nombre de ideología. En ese caso el programa completa la doctrina de desarrollo, a la que la teoría de la dependencia ofrece su primer capítulo.

Sería necesario hacer muchos comentarios sobre los programas políticos actuales en América Latina. La experiencia de los últimos quince años trajo muchas enseñanzas. En particular se vio que todos los movimientos simples basados en intereses simples no logran alcanzar el poder ni mantenerse. Las ideologías que logran crear movimientos populares bastante amplios son complejas. No se basan solamente sobre un conflicto o una contradicción social, sino sobre la totalidad de ellas<sup>46</sup>. Un movimiento que sea puramente de clase no logra crear una amplia base popular. Es necesario juntar el interés de clase de las clases dominadas, el interés nacional contra el imperialismo externo y el interés de modernización contra las estructuras arcaicas. Solo un movimiento que logra hacer la síntesis de esos tres elementos puede tener éxito. Este es el desafío que la figura de Perón permitía aceptar en la Argentina. Después de la muerte de Perón, solamente una alianza firme entre la C. G. T. y las Fuerzas Armadas (en la línea de los acontecimientos de julio de 1975 cuando FF. AA. y C. G. T. se unieron contra López Rega)

<sup>46</sup> Cf. una exposición rápida de la problemática en A. Touraine, *Mouvements sociaux et idéologies dans les sociétés dépendantes*, en *Revue Tiers-Monde*, N° 57, pp. 217-231.

puede mantener un fuerte movimiento viable. En el Perú, las FF. AA. están tratando de elaborar una estrategia y una doctrina de la misma estructura. En Chile, la U. P. nunca logró consolidar la unidad de los diversos elementos y los tres intereses de lucha de clases, de nacionalismo y de modernización lucharon entre sí en lugar de actuar en conjunto.

¿La doctrina política que proporciona un cuadro de ideas a esos programas merece el nombre de ideología? En realidad es más bien un conjunto de ideas morales muy semejante al contenido moral de una utopía (por ejemplo el justicialismo). Incluso, habitualmente, los programas y sus doctrinas tratan más bien de ocultar que de revelar lo que constituye realmente el movimiento. Así por ejemplo, el justicialismo tratará de ocultar la necesidad que tiene del acuerdo militar y el movimiento de las FF. AA. del Perú ocultará el apoyo que recibe del partido comunista y otros partidos de izquierda que le confieren una tranquilidad popular garantizada. Es decir, que la doctrina no representa el movimiento. La ideología real permanece secreta: es la de los líderes. Para el pueblo el movimiento divulga más bien un conjunto de representaciones utópicas. De lo contrario, su porvenir histórico estaría amenazado.

En conclusión, los movimientos de liberación no tienen y probablemente no pueden tener una ideología en el sentido clásico de la palabra, o sea una representación del mundo y la sociedad que permita orientar clara y seguramente la construcción de una sociedad nueva. Esa sociedad no existe y no puede haber una representación de lo que aún no existe. Los que sí tienen una ideología son las clases dominantes de las naciones metropolitanas y sus representantes en las naciones dominadas. De allí su superioridad relativa: tienen un sistema completo y los contestatarios no lo tienen. Pero, los sistemas de los movimientos de liberación son más que simples utopías. Pues tienen una base científica en la crítica de la situación presente y tienen un conjunto de ideas que reúnen de hecho las mayorías de los pueblos dependientes (o pueden hacerlo). Aunque ese conjunto tenga un carácter utópico marcado, más moral que realmente representativo de una realidad social, sin embargo la capacidad de organizar una adhesión a un plano de acción de conjunto revela un carácter de eficacia superior al de la utopía y que las acerca a la eficacia de las ideologías. Por la eficacia, algo tienen de la ideología.

## IV. LOS MITOS

Mucho más amplio y penetrante a la vez es el campo de acción de los mitos. Hoy día el pensamiento occidental superó también los prejuicios y las ilusiones de la "desmitización" operada por la Ilustración y la cultura de los siglos XVIII y XIX. La cultura del siglo XX es una rehabilitación del mito<sup>41</sup>.

El mito es la matriz de todo pensamiento, de toda racionalidad, de toda representación del mundo y la vida. De cierto modo nunca se separa el hombre del mito. La razón es una emancipación constante contra el mito. El pensamiento crítico y científico nunca llega a acabar la tarea de emancipación. Toda construcción científica aún queda impregnada por los mitos de los que procede. Además, el pensamiento crítico logra cubrir solamente una pequeña extensión de la realidad: sobre todo en cuanto al porvenir, lo que el pensamiento crítico y científico logra establecer, es mínimo. El mito ocupa fácilmente el resto, si la prudencia no convence al hombre de la necesidad de permanecer en una docta ignorancia. El mito procede del deseo de saber, cuando no se puede saber. Pero no siempre nos resignamos a no saber. Lo malo del mito es que cree saber demasiado.

El mito lo traemos todos en nosotros mismos: la cultura no hace más que activar o representar lo que ya sabíamos. El mito explica todo; la vida personal, sexual o social, el mundo exterior e interior. Naturalmente el mito explica también la vida política. Podemos decir que los mitos políticos son anteriores a cualquier pensamiento racional o crítico sobre la materia. Más aún, todo nos hace sospechar que el mito permanece presente y activo en las personas y los movimientos que se creen los más racionales. Por lo tanto, sin querer entrar demasiado lejos en ese mundo de los mitos que es inmenso, no podemos finalizar esta introducción sobre el conocimiento no racional en materia política sin evocar los mitos. Sin duda alguna en América Latina como en todos los continentes los mitos intervienen también en el pensamiento político. Son el telón de fondo siempre presente sobre todo cuando no está consciente.

<sup>41</sup> En ese sentido la desmitización de Bultmann y su escuela es anacrónica. Propone a la Iglesia una desmitización en el momento exacto en que la cultura universal procede al revés. Cf. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974, pp. 73-94.

De todos los mitos que intervienen en la política el más famoso y más estudiado es el mito de la creación<sup>48</sup>. No debemos entrar aquí en el problema del significado de los mitos en general o del mito de la creación en particular. Sería una labor inmensa que recién empezó en la cultura contemporánea. Tampoco queremos evocar toda la historia del mito y de todas sus resurgencias. Basta con decir una palabra para evocar la permanencia del mito en la permanencia de la misma estructura de pensamiento desde los orígenes (culturales conocidos) en la literatura sumeriana, babilonia o asiria hasta nuestros movimientos sociales de hoy día.

El mito de la creación está eminentemente activo en el pensamiento político de esos dos maestros de la política: Hobbes y Hegel. En la política Latinoamericana actual mucho se debe a Hobbes o a Hegel, en la derecha como en la izquierda. El influjo del mito es más importante todavía en los continentes del Tercer Mundo, pues el conocimiento de Hobbes y Hegel es más superficial y lo que el público capta es más el mito subyacente que las disertaciones racionales o pseudo-racionales que los autores hacen a partir de su mito. Pues, el mito está presente en la representación que se hace Hobbes de la naturaleza del hombre y de la creación de la sociedad. Está presente también en la dialéctica hegeliana, en su celebración de la fuerza, la historia y el Estado que encarna a la vez la fuerza y la historia.

Según el mito, el hombre nació del cuerpo muerto y de la sangre de un dios. El orden nació del desorden y la paz vino de la violencia. Una guerra radical, total e implacable entre fuerzas cósmicas fue necesaria para engendrar al hombre. Por lo tanto, se impone la idea de que la violencia es creadora, fecunda, de que la sangre derramada es la matriz de la redención y la salvación, que todo bien se paga por angustias y sufrimientos, que el caos es anterior al orden: Hobbes y Hegel lo dicen en forma menos poética que el poema Enuma Elish de la mitología babilonia, pero el mensaje es el mismo.

En segundo lugar, según el mito, la creación se actualiza en la historia. El drama se renueva en la historia. El demiurgo

<sup>48</sup> Sería puro pedantismo citar aquí la literatura inmensa sobre la mitología oriental antigua. Citemos solamente una interpretación filosófica contemporánea que busca el significado permanente del mito: P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, t. II, Aubier, Paris, 1960 pp. 167-198.

reaparece. El demiurgo se encarna en el rey: nosotros diremos en el Estado o, mejor dicho, en el atributo esencial del Estado, su formalidad fundamental que es la Fuerza Armada. El Ejército de la Nación es la nueva realización histórica del poder salvador y creador. Su atributo es la soberanía o el poder absoluto que le viene no de una delegación del pueblo existente: pues es él el creador y salvador del pueblo: su poder le viene de su misión de crear o recrear al pueblo. El mito del valor creador del Poder y de la Soberanía deriva directamente del mito de la creación. Además, el Poder salvador renueva el drama de la creación por otro acto de violencia metafísica: la guerra total y radical contra el Enemigo absoluto, "la última guerra", la que elimina definitivamente el mal de la tierra es la empresa por la que el Estado salvador conquista su misión creadora. En toda representación de una última guerra, de una guerra que elimina definitivamente el mal, de una guerra fundadora de un mundo nuevo, el mito de la creación está presente.

Sin duda, ese mito se encuentra en la dialéctica hegeliana y en el marxismo en la medida de su fidelidad a esa dialéctica: en el anuncio dialéctico del "hombre nuevo" se reconoce fácilmente la presencia del mito, no siempre disciplinado en la sublimación que le dio el Nuevo Testamento. El mismo mito de la creación se encuentra en la ideología militar de la seguridad nacional que inspira actualmente los gobiernos de Brasil, Uruguay, Chile, Bolivia y amplios sectores de las Fuerzas Armadas de otros países (el organismo en la Argentina)<sup>49</sup>.

Es verdad que durante toda la historia de la Iglesia, el mito antiguo logró resurgir con un ropaje cristiano: está presente en el Imperio cristiano, luego el Imperio bizantino cuyo heredero ideológico fue el Imperio ruso: estuvo presente en los renacimientos de la idea imperial y las tentativas de restauración del imperio en el Occidente sobre todo en el Imperio germánico; estuvo presente incluso en el imperialismo pontifical de Bonifacio VIII; estuvo en las monarquías muy católicas de la edad

<sup>49</sup> Ver el libro fundamental del general Golbery do Couto e Silva, *Geopolítica de Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1967. Sobre el pensamiento del general Golbery existen desafortunadamente pocos estudios, Cf. Michel Schooyans, *Destin du Brésil*, Duculot, Gembloux 1973.

moderna y en los imperios coloniales europeos<sup>99</sup>. Siempre hubo colusión entre temas cristianos y mito de la creación: el combate actual de la Iglesia Latinoamericana es la continuación o una nueva expresión de un combate secular para liberar a la Iglesia de la presión de la vieja mitología.

## CONCLUSION

Hemos tocado en muchos puntos que requieren un examen mucho más detenido. En realidad el campo es inmenso de la irracionalidad o de la racionalidad no científica en la vida política actual. Quisimos solamente juntar algunas categorías como elementos de análisis de los movimientos sociales que encontramos y nos solicitan. Por otro lado, la fe cristiana es, ella también, un conocimiento no científico. Inevitablemente ella se mezcla con las formas de conocimiento que hemos enumerado. La fe pura es una idea, pero no una realidad histórica. ¿Quién de nos podría proponer su fe personal como ejemplo de una fe pura, únicamente inspirada en el Evangelio y la tradición? Nadie, por supuesto. Nuestra fe se mezcla con elementos de mitos, de ideologías, de utopías o de mesianismos. Sin embargo, podemos aceptar que una racionalización, o mejor dicho una concientización de nuestra fe es una tarea cristiana también: pues como lo enseñaba incansablemente Fray Bartolomé de las Casas, la fe es un acto libre, y toda liberación ayuda a crear las condiciones de una fe auténtica.

<sup>99</sup> Cf. R. Foltz, *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIe siècle*, Aubier, Paris, 1953. Fr. Heer, *Die Tragödie des heiligen Reiches*, Kohlhammer, Stuttgart, 1952.

## 2. IGLESIA Y PENSAR SOCIAL TOTALIZANTE<sup>1</sup>

"Nosotros siempre planteamos demasiado y pensamos siempre demasiado poco".

J. Schumpeter

Alberto Methol Ferré

### I. PRELIMINAR SOBRE LA "REALIDAD HISTORICA"

1. Nuestro punto de partida, es una comunidad histórica concreta, llamada Iglesia. Nuestra certeza, es que Cristo constituye el centro efectivo de la realidad histórica, y por ende la Iglesia Católica. Quienes no lo crean, pueden admitir racionalmente tal punto de partida siquiera como **Hipótesis de Trabajo**, para una comprensión global de la historia, de la sociedad, de sus procesos y sentidos.

Las ciencias sociales actuales no toman tal hipótesis en consideración, y por consiguiente asumen otras hipótesis que, por la razón que fuere, descartan tal punto de vista. Al tomar otras hipótesis, toda la organización teórica de la realidad es distinta, forzosamente. Así, en Comte, Marx, Tonnies, Durkheim, Weber, etc., que configuran filosofías de la historia que descartan a Cristo como principio básico, y por lógica es difícil una apertura a su encuentro desde la misma ciencia social; y muchas hasta ni permiten que sea otra cosa que una forma irracional y permitida de la historia. En las sociologías, aun en las grandes, abundan las más peregrinas consideraciones al respecto de afirmaciones teológicas o situaciones sociales religiosas. Lo que es consecuencia de sus presupuestos filosóficos, y es síntoma que ningún gran sistema puede, en última instancia, escindir ser y valor.

<sup>1</sup> Esta comunicación es adelanto de la primera parte de una obra en preparación: "Iglesia, nacionalismos y socialismos".

Parecería, sin embargo, que un cientista social, de acuerdo con sus creencias convencionales, por principio, no puede descartar a priori ninguna hipótesis, o hacer imposible la hipótesis de Cristo como centro de inteligibilidad de la sociedad y la historia. Salvo que sus presupuestos filosóficos, tácitos o expresos, lo impidan. Por lo tanto, tendría como deber permitir y examinar toda hipótesis, y más cuando es tan decisiva, en sus posibilidades de comprensión de los procesos fácticos, en su modo de dar cuenta de la realidad.

2. Las grandes cristalizaciones de las llamadas ciencias sociales, que desde el siglo XIX se suceden de modo perentorio y creador, configuran grandes sistemas, macrosistemas, sociológicos principalmente, pero no exclusivamente. Estos sistemas han pretendido elaborarse desde bases puramente racionales, de la razón natural. Claro, la razón no es unívoca, sino que encierra diferentes modalidades. Cuando se habla, por ejemplo, del avance de la racionalidad en la historia, por lo común no es explícito de qué racionalidad se trata. Lo común es confundir o dar por obvio que un tipo de racionalidad sea toda la razón. Si para los cristianos, por ejemplo, Dios es el Logos, todo apartamiento de Dios implica una irracionalidad: aunque haya sectores con progresión racional, si resulta de ellos un alejamiento histórico de Dios, ese resultado es avance que genera una dimensión de irracionalidad. Hay muchas concepciones de la razón. A veces convergentes, a veces divergentes. Las ideas de la razón de Hegel y Santo Tomás son contradictorias entre sí, lo que no implica que no tengan parciales convergencias, posibilidad de fecundación mutua, pero dentro de lógicas básicamente excluyentes. La divergencia en las concepciones de la razón salta a la vista en la polémica de los años 60 entre la escuela neomarxista de Frankfurt, con Adorno, y la escuela neopositivista de origen vienés, con Karl Popper. Hoy abunda un manejo no discriminado, equívoco, de "la razón". Las mayores irracionalidades se amparan bajo el manto de "la razón". Las ciencias sociales parecen ser su campo predilecto.

3. A su vez, las sociologías, los grandes sistemas, se mueven en una esfera fluctuante, con fronteras difusas, "intermedias", entre la filosofía y la historia. Con sus principios, interfiere la filosofía; con su analítica empírica, interfiere la historia. Es un Jano Bifronte. Tan imposible es deslindar a los sociólogos de la filosofía como de la historia. Esto no lo creen

muchos sociólogos, pero la ingenuidad crítica no está reservada a los rústicos. El más somero examen nos dice que los historiadores son sociólogos concretos y que los sociólogos son historiadores más abstractos. Unos se preocupan más de tipos genéricos o específicos de realidades sociales, históricas; y otros, más de la Individualidad irreversible del acontecer. Pero, para ser inteligibles, los unos suponen siempre a los otros. Y ambos por igual, suponen el hilo conductor y organizador de principios filosóficos. De tal modo, Comte, Spencer, Marx, Toynbee, Spengler, Parsons, son tanto filósofos como sociólogos e historiadores. De modo más o menos tematizado. De ahí que juzguemos lícito el hablar de modo englobante de "filosofía de la historia" (no en el sentido particular de los hegelianos que, como Croce o Gentile, disuelven a la filosofía en la historia y/o a la historia en la filosofía). Filosofía de la historia, es el nombre propio del quehacer de sociologías e historias totalizantes. Por tanto, para nosotros las denominaciones de sociólogos, historiadores y filósofos de la historia son intercambiables, y a lo más señalan distinciones dentro de un mismo campo, dentro del mismo objeto formal (el acontecer histórico humano totalizante), ya su atención preeminente sobre principios, sobre tipologías genéricas o específicas, o sobre su individualidad fáctica. Pero son niveles unificados, que se implican mutuamente, se convocan para poder constituirse. Ningún nivel es pensable sin los otros, los otros son esenciales a su constitución misma como nivel. De ahí la unidad del objeto formal en la complejidad de su materia...

4. Pero volvamos al punto de partida. Poner a Cristo como centro de la historia es "teología de la historia" y no filosofía de la historia. Aquella supone un "saber de fe", supraracional, no irracional, que sin embargo, comunica esencialmente con la razón. Oposición de contrariedad, no de contradicción. Superior a la razón, contrario a la razón, no es contradictorio con la razón, sino que, paradójicamente, la lleva a su plenitud. Pero la filosofía de la historia, de suyo, no sabe ni tiene obligación de saber del "saber de la fe". Mas ese no saber, puede tener diversas formas y contenidos. En lo básico, hay dos posibilidades. Quienes no admiten por principio (así se le llame metódico) la posibilidad de apertura de la razón a la fe, en la inteligencia misma de la historia, tienen una filosofía de la inmanencia, construyen sociologías e historias inmanentistas. No me refiero, es obvio, a abstracciones metódicas provisionarias y parciales, que no pretenden elevarse a la totalización histórica

o social. Y quienes admiten, en la constitución de su propio sistema, una apertura a la trascendencia. Así, hay unas filosofías de la historia inmanentistas y otras abiertas a la trascendencia. El primer caso aparece como la petición de principio más convencional de nuestro tiempo. De tan vulgar parece cosa obvia, cuando es tan problemática. En el segundo caso, se tratará siempre —de modo autoconsciente— de macrosociologías provisionales, incompletas en el discernimiento del alcance de sus propios principios, por su propia apertura, pues la irrupción de la trascendencia en la historia, una vez reconocida, las obligaría a repensarse inmediatamente desde esa irrupción (que nosotros llamamos Encarnación, y su continuidad la Iglesia). Como se ve las dos posibilidades encierran las más graves consecuencias intelectuales, actuales o posibles. En el primer caso, la filosofía de la historia queda siempre cerrada sobre sí misma, no pide otra disciplina. En el segundo caso, es todo lo contrario, posibilita, pide su propia superación, su destino es trasmutarse en teología de la historia. Una filosofía de la historia (o sociología o historia) abierta a la trascendencia, está de suyo ávida, necesariamente, de verse completada y transfigurada en teología de la historia. Su continuidad es acoger esa discontinuidad, si acaece. Para nosotros, acaece en Cristo, recapitulador de todas las cosas.

5. Si en los principios de análisis de la realidad histórica, por cualquier razón, incluso legítima si nos movemos en el orden de la razón natural, suponemos que Cristo y la Iglesia no son el centro de la realidad histórica, formaremos un concepto de esa realidad muy distinto a si suponemos lo contrario. Puede haber, es cierto, muchas formas de hacer esa suposición negativa, y con contenidos también distintos. Puede preguntarse ¿y si la realidad humana en su realidad misma está referida a Cristo, el omitir esa referencia no amputa o desvía toda nuestra comprensión de la realidad? Es de toda evidencia. Puesta la hipótesis de tal realidad cristífica, todo quitar lo cristífico, vulnera toda la lógica efectiva de la realidad, la descentra, la empobrece constitutivamente, en su ser mismo. Esto lo puede admitir cualquier incrédulo, en el terreno de las hipótesis y sus consecuencias. Para nosotros, cristianos, es más que hipótesis, es lo más real de la realidad misma. Si la realidad objetiva se centra en Cristo, ¿sería neutralidad, sería objetividad, no considerar a Cristo? ¿Qué significa eso de que para ser "objetivos" hay que ser "neutrales"? Neutralidad no es objetividad, ni ga-

rantía de nada. El conocer del hombre pide objetividad, verdad, no neutralidad. A no ser que la verdad y la objetividad sean neutrales, cosa que habría que demostrar y que nunca se ha demostrado; ¡cuidado con los neutrales, que nunca son neutrales! Y por ventura para ellos, pues si la realidad histórica fuera neutral, ello significaría que carece de suyo de sentido. Neutralidad, es postular que la realidad carece de sentido intrínseco. Es suponer que la realidad misma no está comprometida. Cuando no es así: toda la realidad histórica está comprometida en Cristo. La realidad es sentido, y su interpretación cabal implica no borrar o poner entre paréntesis el sentido.

Desde el conocimiento de la fe, puede afirmarse sin vacilaciones que todo sistema sociológico que no considere el "saber de salvación" como central, tiene una perspectiva, o errónea o parcial e incompleta de la realidad social misma. En lo "incompleto" pueden haber muchos grados y matizaciones, que no vulneran su radical insuficiencia en la formulación misma de los marcos de la realidad histórica a comprender.

6. Pero, ¿a qué viene aquí este preámbulo? Ante todo, a señalar un hecho fundamental para los cristianos: no hay "una" ciencia social universal ya constituida, que nos descargue de la tarea para construirla. Hay sí varios intentos más o menos contradictorios entre sí, de grandes sistemas sociológicos (o antropológicos), que de modo más o menos explícito, o más o menos desarrollado, son también filosofía. Es barbarie creer en "la" ciencia social, como es barbarie creer en "la" filosofía, sin plural. Lo que no excluye que se denomine así a un campo cognoscitivo multiforme, donde hay una comunidad intelectual problemática, ciertas tradiciones, hechas de antagonismos, con interpenetraciones mutuas. Sólo en ese sentido tan restrictivo puede emplearse el singular. Y esto nos pone frente a una situación contemporánea, muy acuciante.

Es un hecho la grave insuficiencia de la "inteligencia" cristiana moderna, desde el siglo XIX, en el abordaje cognoscitivo sistemático de la realidad social, histórica, en sus estructuras y procesos. La necesidad generalizada de constituir una analítica del proceso histórico global, es en rigor posterior a la emergencia de la Revolución Industrial. No vamos a entrar en sus razones. En la Iglesia, pocos clérigos y pocos laicos emprendieron esa tarea, también por muchas razones que no viene al caso examinar.

Porque ese "centro" de la historia, en la Iglesia, tiene caracteres muy singulares. No siempre parece ser el "centro efectivo" de la historia, puede ser desplazado por otros centros, en cuanto a vigencias de época. ¿Cómo el centro puede ser descentrado y seguir siendo el centro? Este es un problema básico de la teología de la historia, basta aquí sólo con anotarlo. Lo que importa es ahora que ese "descentramiento" del centro en su capacidad de responder a nuevas necesidades históricas generó en su seno una privación de más en más insoportable. Genera un deseo, una ansiedad cada vez más poderosa de superarla, o mejor, se hace necesidad imperiosa cubrir tal carencia, y más cuando desde otros ámbitos, desde filosofías generalmente opuestas, se han realizado los grandes avances. En este aspecto ¡qué paradoja la marginalidad del centro! La posibilidad de comprensión de este hecho reside en la naturaleza misma de ese centro, que puede en determinadas coyunturas históricas aparecer como no central. Lo cierto es que la situación de facto nos coloca en posición de rezago, de angustiosa dependencia. Y tal situación llevó a dos actitudes básicas ante la emergencia de los sistemas sociológicos o filosofías de la historia, generadas fuera de la Iglesia visible. Estas dos actitudes básicas de los cristianos han predominado en tiempos sucesivos: 1) o se hizo la crítica de los principios de tales sociologías, descartándolas así sin más, pero sin constituir a su vez ningún pensar sistemático del análisis de la realidad histórica, es decir, sin responder a la problemática planteada de modo adecuado. Sólo se destruye lo que se sustituye. Y aquí no se sustituía nada, sólo se respondía con "rapsodias", no sistemáticamente. Las respuestas "sistemáticas", que las hubo, poco tenían que ver con una analítica histórica global, tanto empírica como sistemática; 2) o al verse tal vacío, se tomó el camino de "adoptar instrumentalmente" a las ciencias sociales ya constituidas afuera, autosimulándose creer que no eran filosofías, sino "ciencias" en sentido análogo a las de la naturaleza no humana. Se hacían cómplices del equívoco, para poder prescindir del examen de sus principios. Era un atajo excelente, una coartada para responder a la necesidad, sin enfrentar con seriedad sus problemas. De tal modo, los cristianos adoptaron alegremente imaginarias "cientificidades universales", presuntamente neutras ante la fe, y supuestamente verificadas y acatadas en su nivel. Mayor comodidad, imposible. Así se termi-

naba engullendo acriticamente cualquier "principio", sin "removerlo" ni a la luz de la fe, ni a la luz de la filosofía, de la razón.

O pura crítica de principios, sin constituir sociología, o tomar por "afinidades electivas" alguna sociología ya constituida afuera, sin ninguna crítica de principios. O sea, en los dos casos, no se asumían las exigencias de constituir el pensar sociológico. En el primer caso, era simplemente el vacío; en el segundo, un "lleno" ecléctico e invertebrado, donde la teología se yuxtapone a cualquier cosa, sin hilar con ninguna. Y en los dos casos pierde la teología, en uno por esterilidad, en otro por borrachera. La virtud del primer caso, era atender a los principios, pero sin responder a la necesidad. La virtud del segundo caso, es querer responder a la necesidad, sin atender los principios. Lo que también es no responder a la necesidad. Así, pierden los cristianos, pierde la Iglesia, con su renuncia en los dos casos, a pensar sistemáticamente la sociedad global en la historia. Si los cristianos no son capaces de constituir sociologías o filosofías de la historia adecuadas y abiertas a la trascendencia, o teologías de la historia, que suponen siempre el paso anterior, esa tarea no se la van a hacer por procuración ni marxistas, ni pragmatistas, ni otros de cualquier otro pelo. ¿O alguien puede creer con seriedad lo contrario?

7. La situación descrita anteriormente, de los cristianos ante las sociologías —en el sentido amplio que usamos el término— nos señala que el pensamiento cristiano, en este campo, es "rapsódico". Hay un estado de dispersión de los elementos que pueden constituir una filosofía de la historia. Un pensamiento rapsódico, en oposición al sistemático, aunque puede decir verdad, incluso ser verdadero en todas sus partes, señala una incapacidad de erigirse en totalizante. Una incapacidad de desarrollarse de modo ensamblado, con orden. Por eso está siempre amenazado por el eclecticismo, la agregación, no puede crecer desde dentro, pues carece de articulación suficiente. El mismo estado actual de desarticulación también de la teología, señala hasta donde llega la crisis. Pululan las "teologías" de tales o cuales particularidades, y el teologizar sistemático está en un ocaso. Todo esto es indicativo de que antiguos "sistemas teológicos" necesitan abrirse, fragmentarse, para repensar la realidad desde nuevos datos. Hay momentos en que es mejor ser rapsódico que sistemático, pero en tanto sean tanteos para

rehacer mejor al propio pensar sistemático, que es la vocación propia de la razón, ya que la realidad misma es sistemática, es inteligible, es un orden del ser siempre en proceso. Vivimos, pues, todos los cristianos, un "bache" rapsódico, y Dios quiera que no sea por demasiado tiempo, que este sea tan fecundo como para recrear arquitectónicas válidas, a la altura de nuestro tiempo. Y justamente, esa crisis actual de la misma teología tiene su epicentro en la dificultad de generar un pensar sociológico abierto a la trascendencia. Aquí está el eje de nuestros problemas actuales. Todo lo demás es secundario. Cada tiempo tiene problemáticas intelectuales específicas, en el nuestro es "sociológica". Para los cristianos, lo es tanto al nivel de la razón (sociología adecuada, abierta a lo trascendente), como de la fe (ciencia teológica, que hoy juega su destino como teología de la historia).

## II. EL DESAFIO DE LA NACION Y LA CLASE

8. Cuando asumí como tema "Iglesia, nacionalismo y socialismos", en cuanto visto desde la Iglesia, referido a ella, podía haber tomado varios caminos de abordaje, que la complejidad del asunto permiten, y que exige una concisa comunicación. Podía tomar, por ejemplo, la vía de un recuento histórico, desde la emergencia de la Sociedad Industrial, y con particular énfasis en el proceso de América Latina, de cómo se fueron formulando en la Iglesia sus relaciones con las naciones y con las clases de la sociedad industrial emergente. O de qué manera mantuvo relaciones con diversos nacionalismos y socialismos, asunto que no coincide exactamente con el de la nación y la clase, pero que las involucran de modo decisivo. Podría enfatizarse en él cómo se vieron respectivamente. Y en ese verse recíproco hasta dónde se comprendieron y por qué no se comprendieron. Hasta qué punto la Iglesia fue tomada desde dentro por temáticas nacionalistas o socialistas, y hasta qué punto no, y por qué. En fin, podría abundarse en perspectivas posibles, de una riqueza e importancia apasionantes, de extrema utilidad para la agenda de desafíos actuales en América Latina. Muchos son los prismas, las delimitaciones temáticas, siempre a nivel empírico. Pero la fuerza incontrastable de "nación" y "clase" (condición para hablar de nacionalismo y socialismo), trajeron a mi memoria la frasecita de Schumpeter que está puesta como epígrafe. Pues cualquiera de esos caminos posibles a nivel principal de descrip-

ción histórica, implicaba perseverar en nuestra situación básica, es decir, la de composiciones rapsódicas. Así, puestos todos en la necesidad imperiosa de superar esta fase, me vi obligado a deslizarme del tema, hacia los supuestos del tema. Pues sentía que abordar el tema, equivalía a no asumir el tema, y que pasar a los supuestos del tema, era comenzar a entrar en el tema.

En efecto, la realidad histórica contemporánea tiene varias estructuras sociales axiales, cuya inteligibilidad es condición de posibilidad para un pensar congruente del resto de la realidad. Sin ellas, todo nuestro mundo se vuelve ininteligible. Pero, por eso mismo, por ser tan cruciales, son el lugar en que un pensar rapsódico —que es en varios grados la situación casi general del pensamiento cristiano contemporáneo— queda en el mayor desamparo, incluso diciendo a su propósito cosas muy atinadas. Rapsódico no es igual que superficial. Puede haber sistematizaciones superficiales y rapsodias profundas. Pero, de todos modos, en su relación con las cuestiones claves, puede tocar solamente algunas notas, calar con hondura tales o cuales aspectos, pero no puede abrazar a su objeto, tomarlo en el orden de sus relaciones esenciales. Y la nación y la clase son asuntos tan poderosos, que sólo permiten el abrazo de una teoría general de la sociedad global, de la historia. Requieren la formulación de un marco general de la composición de la sociedad global, de sus dialécticas fundamentales. Todo otro abordaje es secundario o, mejor dicho, sólo puede ser "preparatorio" para el marco general, sólo puede ser provisorio, hasta lograr configurar un cierto marco comprensivo total, desde el cual los análisis del proceso adquieran sentido y justificación. Lo preparatorio es tal, si apunta de suyo hacia la sistematicidad, si ésta se logra, luego revertirá sobre aquel, para discriminarlo, juzgarlo, en la medida que puede avanzar con orden más allá. Saber es ordenar.

El desafío de la Nación y la Clase es tan grande, que para entrar bien, hay que pasar por las horcas caudinas de una sala de espera. No admiten cualquier visita, a cualquier hora. Y en primer lugar, a nosotros cristianos, nos obliga a un mejor recuento de nuestra propia situación rapsódica en este campo. La primera eficacia del desafío, es hacernos rebotar, volver sobre nosotros mismos, y examinar las razones de tal dificultad. Las razones que nos han puesto en tal situación colectiva. Porque

uno no se puede desembarazar de esa situación colectiva, es hijo de ella, tiene que caminar con ella, con la Iglesia concreta, y responder desde ella. No somos navegantes solitarios, una larga historia nos abruma y alimenta, nos mueve en la indeclinable esperanza.

### III. ETAPAS DEL PENSAR HISTORICO CATOLICO MODERNO

9. Ahora, dados los límites de este trabajo, nos interesa un breve esquema, un señalar los jalones principales de las vicisitudes y dificultades modernas, en la Iglesia, para su comprensión de la historia. Dificultades que están en la raíz de nuestra situación rapsódica actual. Por otra parte, dejamos de lado, lo damos por supuesto y por sabido, la gigantesca importancia de Israel y la Iglesia en la constitución del pensar histórico. Más aún, Israel y la Iglesia han constituido a la "historia" como tal, han descubierto el vivir histórico del hombre. Por eso están en la raíz de todo pensar histórico actual. Lo que hace aún más paradójica nuestra situación. Sin la Biblia, Agustín y Joaquín de Fiori, no habría historia, en sus notas básicas. La historia se constituye, ante todo, como "historia de la salvación", y lo sigue siendo de múltiples formas en todas las historias o sociologías modernas, aún de modo secularizado. Pero ahora no nos interesan los orígenes remotos, siempre presentes, sino los más próximos. Nos importan desde la constitución de una analítica histórica de la sociedad global, del intento sistemático de determinar sus dialécticas básicas, estructurales y procesales, ligando entre sí, en lo posible, todos los niveles, y del discernimiento de las líneas fundamentales de la evolución colectiva de la humanidad, principalmente en los tiempos modernos. Este enfoque sólo desde el ángulo de la ausencia y presencia de la Iglesia, de los católicos, en tales tareas.

En rigor, la historia comenzó por la teología de la historia judeo-cristiana. Pero nos interesa ahora la modernidad, con la nueva perspectiva en relación con la analítica del proceso de la sociedad global, de las etapas del proceso macrohistórico. Aloys Dempf señala que primero hubo "filosofías de la historia" y que luego se pasó a la "sociología": Aun dentro de nuestro concepto unificador, digamos que hasta cierto punto es verdad, sin que ello vulnere la coherencia del "objeto formal". Así tra-

tamos ahora de filosofías de la historia, en nuestra acepción abarcatadora, no de teologías de la historia (que también continuó habiéndolas).

Nos interesa marcar sólo la línea de pensamiento, en la Iglesia, dentro de esta perspectiva. Sus jalones principales, y sus hombres principales, no los secundarios, que quizás haya más de los que imagino. En relación con los jalones, sólo me atengo a vastas teorías globales, no a pensamientos parciales, de hombres más prácticos y menos totalizadores (que en definitiva fueron los que influyeron más en la Iglesia desde el siglo XIX, en estas cuestiones). Marquemos pues esos jalones.

#### PRIMERA FASE

—... En la modernidad, el primero y fundamental es Juan Bautista Vico. Aquí hay un hecho que todavía no se ha esclarecido suficientemente, de la más alta relevancia. El gran gozne de la modernidad, en la constitución de las nuevas ciencias de la naturaleza y de la historia acaece dentro del ámbito de la Iglesia Católica. No debe ser por casualidad. Emergen dos "ciencias nuevas", explícitamente en pugna. La Ciencia Nueva de Galileo y Descartes, en relación con la física-matemática, a la naturaleza; y la Ciencia Nueva en relación con la historia de Vico. Ambos fueron plenamente conscientes del salto cualitativo cognoscitivo que se instauraba. Y desde allí se genera toda la "modernidad", incluso la anticristiana. La modernidad como tal, nace en el seno de la Iglesia. Singular es que sean laicos, aunque Copérnico fuera sacerdote.

Vico, católico, es el fundador indiscutido de la modernidad histórica. A su filosofía de la historia, el propio Marx, hombre tan severo en sus juicios, la calificó de "genial". Vico intenta una teoría comparada de la evolución histórica, y establece tres etapas, la divina, la heroica y la humana. Esta ley de los tres estadios, bajo distintas máscaras, se repite hasta hoy en múltiples sociologías. Solo que no como *corsi e recorsi*, sino como "*corsi*" en una sola dirección irreversible. El impacto de Vico en Turgot, Comte, el romanticismo alemán es gigantesco, e incluso llega hasta Weber en nuestros días, en la notoria idea del progreso de la "racionalización" y "despoetización" del mundo. De superación de la etapa "militar" (Saint-Simon, Spencer, etc.) por

una humana, razonable, servicial, instruída, que culmina en un estado de masas, igualitario. Es asombrosa la persistencia hasta nuestros días de los esquemas fundadores de Vico, en versiones más o menos ajustadas. Liga tipos de conocimientos con situaciones sociales globales y con situaciones de clases sociales. Y los pueblos, las naciones, son las grandes protagonistas. No trata de Cristo, pues se mantiene al nivel de la razón natural. No considera la Revelación en la historia.

Es singular que Vico contrapusiera su ciencia con la de Galileo y Descartes. Entendía que la "praxis humana" era de suyo más inteligible que la acción de las cosas, y que ésta no podía servir de modelo para comprender al hombre. En un aspecto, Vico culmina y trasciende la tradición del "humanismo" iniciada por Petrarca, como reacción católica contra el Fisiocismo de los averroístas, médicos y naturalistas, que afirmaban la eternidad del mundo y negaban la creación. La tradición anti-Aristóteles del humanismo es, por su versión averroísta, que irrumpe a primera fila ya con Giordano Bruno y prosigue muy victoriosamente hasta nuestros días. De ahí que la tradición humanista, histórica no naturalista, fuera tan platónica. Vico también. En alguna medida, es una extraordinaria vuelta de tuerca del platonismo humanista, histórico, cristiano en lucha contra los "físicos" (ateos). En la intimidad de la Iglesia, podríamos decir, se plantea desde sus comienzos lo que luego Dilthey llamará las "ciencias del espíritu" versus las "ciencias de la naturaleza", como tipos de conocimiento diferentes y hasta conflictivos.

## SEGUNDA FASE

— . . . Luego de la Revolución Francesa, surgirá el tradicionalismo, con De Bonald, Haller, De Maistre, Donoso Cortés, como nombres principales de una vasta escuela. Todos ellos son de pequeña nobleza provinciana, no cortesana. Es una reacción del mundo tradicional campesino, cuasi feudal, de pequeña comarca, contra la irrupción del individualismo burgués. Para De Bonald, que es el más sistemático, primero es el "nosotros" que el "yo" y primero es el lenguaje, que la razón individual. Elabora una vasta teoría de la sociedad ordenada, estamental, estática, contra la movilidad burguesa, contra la primacía del dinero, etc. Como todavía la Revolución Industrial no está perfilada, su dico-

tomía es "Sociedad Constituída versus Sociedad No Constituída". Hace un estereotipo de la "Sociedad Tradicional" (que será abundantemente usado por los sociólogos) y no puede hacer todavía otro de la "Sociedad No Constituída". La define por mera negación, no por caracteres de suyo. Ahora procedemos al revés: Hinkelammert define primero a la Sociedad Industrial capitalista, y a todo lo anterior le llama "sociedad tradicional" (Aunque aclara "El concepto de sociedad tradicional es claramente problemático. Su sentido es más bien analítico. Representa una sociedad que no tiene los rasgos específicos de la industrialización"), o Daniel Bell nos habla de sociedad pre-industrial, industrial y post-industrial, tomando como eje la industrial, según él, ya en vías de superación en algunos estados. Como se ve, mucha agua habrá corrido bajo los puentes en este siglo y medio.

Esta escuela tradicionalista, todos ellos laicos, tendrá una larga influencia en la Iglesia, pues bajo diferentes modificaciones, representará muy bien la mentalidad de vastos mundos campesinos europeos, todavía persistentes y a veces mayoritarios, hasta las vísperas de la Segunda Guerra Mundial. El nacionalismo francés maurrasiano (Maurrás) viene de esa fuente, y de esta base social francesa, vigorosa hasta no hace más de 30 años, o se prolonga por ejemplo en el "carlismo" de clases medias rurales españolas, o en un Laureano Gómez, en las condiciones especiales de un campesinado medio colombiano. Termina ahora en el grotesco de "Tradición, Familia y Propiedad", un canto del cisne un tanto desafinado y anacrónico. Hace más de un siglo ya Barbey d'Sureilly les llamaba "Profetas del pasado".

De Bonald hace una teoría sistemática de la "sociedad integrada" contra la "sociedad de cambio"; y muchos lo consideran el primer sociólogo. Por lo menos, está en la base nada menos que del positivismo Comtiano, y reaparece muchas veces como vocación de una sociología del orden, contra otra de la movilidad y el conflicto. Anticipa la dicotomía de "comunidad" y "sociedad", tema común, desde Hegel y Tonnies, en la Sociología contemporánea. En sus prolongaciones posteriores; el tradicionalismo tuvo expresión relevante en Le Play y su escuela, que inauguró la investigación sociológica de campo con encuestas, estadísticas, etc. Es el padre de la investigación empírica sistemática en la sociología. En tal sentido un fundador de inmensas resonancias hasta el presente, donde estas líneas in-

vestigativas han alcanzado tanta sofisticación y son tan imprescindibles. También Le Play dejó una tradición investigativa en la Iglesia, y ya con otros supuestos teóricos, tanto Leuret y su escuela "Economía y Humanismo" como los estudios de campo en Sociología Religiosa, provienen de aquella fuente.

—... Más que escuela, como en el caso anterior, podemos aquí hablar de la "corriente" del romanticismo alemán católico, cuyos nombres más representativos, siempre dentro de nuestra perspectiva, son Adam Muller, Federico Schlegel y José Gorroes. Como los nombrados precedentemente, son de la primera mitad del siglo XIX, pero mucho más ricos y complejos, más desgarrados y conflictivos en rigor, anteriores a la Revolución Industrial en su país, aunque ya la percibían en Inglaterra. Todos ellos son conversos, tras aventuras jacobinas o racionalistas. Todos son laicos. Schlegel es el iniciador del "romanticismo alemán", genial crítico literario, iniciador de las historias de la literatura y del arte universales. Con Gorroes intenta abordar la hermenéutica de las etapas de la evolución colectiva de la humanidad. Revaloran el papel de la poética y el mito en la historia. Los aportes de Schelling, tan decisivos, en este aspecto les son tributarios. Pero seguramente Vico está detrás de ellos. Pues ya está ligado antes a Herder. Por otra parte, Adam Muller, quizá es de los primeros en dar preeminencia y contraponer sistemáticamente el pensar dialéctico, dinámico, por antítesis y polarizaciones, con el "unilineal", abstracto, formal, que luego Hegel llevará hasta sus últimos límites. El pensamiento dialéctico no está demasiado tematizado en las vigencias modernas de las filosofías católicas, por eso no es sorprendente que aquellos que en la Iglesia lo han querido recuperar, como Guardini y muchísimos más, caso señero y solitario. Erich Przywara, reanuden hilos en este aspecto con Adam Muller. Este desarrolla también una teoría del Estado nacional, contrario al "cosmopolitismo" del capitalismo, encarnado en Adam Smith. Tendrá luego repercusión en la línea de la economía nacional de Federico List, y de algunos "socialistas de cátedra".

Estos esfuerzos totalizadores, en el gozne de dos épocas, están desgarrados entre anacronismos y percepciones extraordinarias, anticipadoras. Podríamos recordar también a Baader, que percibía ya los síntomas de la concentración capitalista y que ante el desamparo de la clase obrera incipiente, pedía que fuera

representada por el clero, en una nueva visión del diaconado. Es seguramente con referencia a estos románticos, que Marx habla de los "Socialistas feudales".

Estos románticos, a diferencia de la primera generación de los tradicionalistas, serán fervientes nacionalistas. Tendrán un gran papel en el surgimiento del nacionalismo alemán. Pero como hasta Bismarck los dos polos de la unidad alemana eran la Prusia luterana y el Austria católica, los románticos católicos fueron en general pro-austriacos. Recordemos que luego, en la segunda mitad del siglo, cuando en plena revolución industrial, Bismarck consuma la unidad, desencadena el "Kulturkampf" contra la Iglesia Católica. Aquí una digresión significativa. Bismarck tenía la convergencia de los católicos sociales del obispo Ketteler (precursor de la Rerum Novarum), amigo de Lasalle, fundador del partido socialista alemán, con los socialistas. Preveía un peligro futuro, que también inquieta a un liberal tan reaccionario como Croce. En la obra, excelente, "El Socialismo Contemporáneo", de Emile De Laveleye, 1881, se relata que un íntimo de Cavour, el barón Blanc "me ha contado a menudo que este gran y clarividente patriota le había predicho que el ultramontanismo se aliaría un día al socialismo. Blanc lo creía firmemente. Bismarck ha hablado, en varias ocasiones, de la unión de la internacional roja y de la internacional negra". Y aquí recogemos una situación y perspectiva inversa: desde nacionalismos contrarios a la Iglesia se temía la alianza del universalismo católico con el universalismo socialista. Queda esto sólo como indicación aquí de la compleja trama de Iglesia, nacionalismos y socialismos, que no puede reducirse a ninguna axiomática abstracta, ajena a la procesualidad histórica.

Terminaremos con nuestros románticos. Ellos son la corriente católica de ese período alemán que culmina con Hegel, uno de los más extraordinarios de la historia de la filosofía, y que incorpora ya totalmente la historia a la filosofía y viceversa, de distintos modos. Me atrevería a decir, que toda la temática actual está contenida en ese ciclo que corre de Kant y Herder a Hegel y Marx. Lo que nos importa, es que está allí una pléyade católica, llena de paradojas y aun de fantaseos, que intenta asumir la historia con una audacia no retomada en la Iglesia hasta nuestros días. Incluso un Baader, tan turbulento y oscuro, tuvo sus altas contribuciones. Y hasta la tradición anarquista

alemana ha reverenciado su recuerdo (Rudolf Rocker). Todos estos autores en las tradiciones católicas que llegan a América Latina, son perfectos desconocidos.

### TERCERA FASE

—... Ya más avanzado el siglo XIX, nada igual a Alexis de Tocqueville. Formado en la tradición católica, aunque mantuvo su creencia en Dios providente, se apartó de la Iglesia, para luego regresar. Murió a los pocos años de su retorno, relativamente joven. Su formación es la del clasicismo católico francés, y quizá algunos pensamientos de Chateaubriand le hayan dado impulso. Por eso nos atrevemos a considerar a su obra, en cierto sentido, interior a la Iglesia. En su tiempo, fue uno de los hombres más leídos en América Latina. Aunque no creo que demasiado comprendido. Los análisis sociológicos de Tocqueville son tan brillantes, concisos y profundos, que sus categorías fundamentales están presentes en casi toda la sociología contemporánea, especialmente en los últimos treinta años. Aunque ningún integrante de importancia de la gran tradición sociológica franco-alemana dejó de conocerlo. Y hay hasta quienes creen, en el ámbito actual del pensar sociológico, que las dos figuras principales son Tocqueville y Marx, y más adecuado en lo esencial para entender el mundo contemporáneo, el primero que el segundo. No entramos en esto. Sería aquí muy complejo señalar las direcciones claves de Tocqueville en orden al ascenso irreversible de sociedades democráticas e igualitarias y a la vez la centralización del Estado cada vez mayor. El fenómeno democrático y su marcha mundial, fue lo principal del análisis de Tocqueville, con sus implicaciones culturales cognoscitivas (describió al pragmatismo "avant la lettre"), etc.

—... Contemporáneo de Tocqueville, pero en muy diverso clima intelectual y social, está Philippe Buchez. Su actuación máxima también corre entre 1830 y 1850, en la irrupción de la industrialización en Francia y la formación del nuevo proletariado. Un nuevo contexto social está emergiendo. Se plantean problemas inéditos, transformaciones profundas y sin antecedentes. En esta ebullición nacen la sociología y los socialismos. Y Saint-Simon percibe la novedad de la Sociedad Industrial, al escribir su célebre "Catecismo de los industriales". De Saint-Simon deriva toda la sociología moderna, en dos ramales cen-

trales: Marx y Comte. Y Buchez, de herencia Jacobina, luego carbonario, participa íntimamente de los avatares del primer grupo saintsimoniano, que culmina en su célebre manifiesto denunciando la nueva "explotación del hombre por el hombre". Viene luego su conversión a Cristo y su Iglesia, y Buchez se separa del resto de los saintsimonianos, formando una escuela propia, democrática, jacobina, católica y socialista. Es una de las primeras formas del socialismo en sus primeros tanteos. Algunos hablan de los "tomistas socialistas" en relación a Buchez y su escuela, pero no es exacto. Algunos tuvieron una fuerte influencia de Tomás, pero Buchez tiene por cierto su originalidad muy propia. Buchez intentó una vasta filosofía de la historia. Tan global, que un Chauchard le considera precursor de Teilhard de Chardin... Médico, quiere unificar las exigencias científicas con una perspectiva cristiana. Recientemente, Isambert escribió una obra de título equívoco: "Buchez, o la edad teológica de la sociología", como dando por inscripto en la naturaleza de las cosas que la sociología pasa por una presunta ley de "edades". Por lo menos deja esa impresión, aunque quizá tenga un sentido contrario, irónico. No surge claro de su obra. Buchez ya es un crítico de la sociedad industrial capitalista, su opción es por la clase obrera, fabril, que ya distingue perfectamente, como antagónica en el nuevo sistema industrial, a diferencia de Saint-Simon. Busca nuevos principios de reconstrucción social, y los ve en el desarrollo de la "asociación obrera de producción", de nuevas empresas industriales que hoy llamamos de "autogestión". También tuvo intensa actividad, dirigió el órgano "L'Atelier" elaborado con círculos obreros, participó en la primera gran movilización obrera de 1848. El fracaso de la revolución le hizo retirarse a tareas de su profesión.

Un hecho interesante a señalar es que Lacordaire funda nuevamente la Orden de los Dominicos en Francia con varios "bucheizianos". Uno de ellos, Requemat, en 1839, decía en una carta: "No hay que tomar los principios por las consecuencias, ni las consecuencias por el principio; no afirmar más la doctrina religiosa por su conformidad con la doctrina social, sino deducir la doctrina social de la religiosa: no amar a Jesucristo porque amo a los pobres, sino amar a los pobres porque amo a Jesucristo... ¡Oh!, mi amigo, ¡cuánto más fácil es demostrar la falsedad del racionalismo, que cesar completamente de ser racionalista!". La cuestión de Cristo y los pobres, presencia perpetua en la Iglesia, toma distintos rastros históricos. La figura

que tomó en la gran agitación católica latinoamericana de la última década, ya estaba definida en los comienzos de la industrialización y del proletariado en la Francia de 1830. Por otra parte, quizá estos orígenes modernos de los dominicos en Francia, por una larga cadena invisible, se manifestara otra vez con el replanteo de las relaciones de la Iglesia y el mundo obrero, de Iglesia, socialismo y marxismo, en el "progresismo" de tomistas dominicos franceses de fines de los años cuarenta y en la misión de los curas obreros. Nada en la historia tiene generación espontánea. Todo tiene consecuencias, a veces remotas y sorprendentes.

— . . . Aunque también contemporáneo de Tocqueville y Buchez A. A. Cournot abarca un período más amplio, su obra alcanza hasta el tercer cuarto del siglo XIX. Ya es testigo, no sólo de las primeras etapas de la Sociedad Industrial en algunos países de Europa, sino de su pleno asentamiento, en dinámica de más en más hegemónica. Cournot es laico, filósofo, prácticamente sistemático de la investigación científica. Eminente matemático, con amplias investigaciones en el cálculo de probabilidades, astrónomo, físico, economista y filósofo de la historia. Una autoridad tan atendible como Schumpeter considera que los tres economistas más grandes de todos los tiempos han sido Quesnay, Cournot y León Walras. Pocos filósofos, luego de Leibnitz, alcanzaron a ser también grandes investigadores científicos. Cournot es uno de estos poquísimos. Un verdadero islote, que en ese sentido casi no tiene ya émulo comparable, ni en el pensamiento cristiano, ni en el resto, desde el siglo XIX. Las dimensiones múltiples del saber, desbordan cada vez más las capacidades individuales. En Cournot, cuya herencia básica proviene de Leibnitz, Kant y Bossuet, en el aspecto que nos importa ahora, acoge perspectivas de Vico, Tocqueville y Comte, pero en una nueva sistematización. Elabora una filosofía de la historia, sobre el eje del crecimiento de la "racionalidad" entendiendo por ésta el progresivo dominio del orden sobre el azar. Formula también un curso básico de la historia en tres etapas: ya apuntamos a la última, al estadio final, plenamente "racionalizado" a una sociedad industrial en rigor "post-histórica", porque a la primera racionalización de la naturaleza por la ciencia y la industria, le va a seguir la "racionalización" de las relaciones humanas mismas, de la política, el último recinto rebelde, "histórico", a planificar. Es decir, define a la "historia" como ámbito no plenamente racionalizado, intermedio entre las socie-

dades primitivas, "prehistóricas", y las sociedades racionales, post-históricas. La dinámica religiosa pasa también por esas tres etapas, primero es religión de familias, clanes, tribus, etnias; luego toma dimensiones más amplias, con naciones e imperios; y ya en el seno de esta fase intermedia, nacen las religiones universales, la Iglesia Católica, únicas valaderas en la sociedad mundial racional, hacia la que nos encaminamos.

No queremos ir más lejos. Para nuestros fines, esta noticia es suficiente para percibir la grandeza de la visión de Cournot: "Doquiera el mecanismo, el arreglo metódico, los cálculos del administrador, del estadígrafo y del financista tienden a remplazar a los resortes morales y a las pasiones que hasta hace poco todavía daban a la historia de los pueblos, y sobre todo a la historia de los pueblos en revolución, su carácter épico o dramático. Esa gran historia que inspiró a los poetas y pintores, y de la que los historiadores mismos son artistas, está a punto de acabar, para dar lugar a otra historia sobre la que disertan los profesores y filósofos". A punto de acabar, para un filósofo de amplias miras, pueden ser dos o tres siglos. Esta visión, desde Weber, los esfuerzos colectivistas de planificación, la cibernética, los augures de la sociedad post-industrial, ya está, diríamos, mucho más en la atmósfera que hace un siglo. Cournot es un padre, reconocido o no, de todo ellos. Nos cita una frase de Chateaubriand: "Es menester precaverse de tomar las ideas revolucionarias de la época por ideas revolucionarias de los hombres; lo esencial consiste en distinguir la lenta conspiración de las edades, de la conspiración apresurada de los intereses y los sistemas".

Cournot ya veía el ascenso del socialismo en la sociedad industrial, aunque desvalorizaba su sentido de plenitud histórica final como "utopía" imanentista, pues para él la salvación universal estaba en Cristo y su Iglesia. En su lógica del pasaje de la "sociedad histórica" a la "sociedad racional" veía la inexorable disolución de la "herencia", de la propiedad, pues la importancia social nuclear de la "familia", como unidad histórica de transmisión y continuidad, estaba en caída dentro de la globalidad de la "sociedad racional" emergente, con el Estado como gran organizador del trabajo, distribuidor de los productos y de la seguridad social. Cournot era un demócrata y un socialista gradualista y tecnocrático en su último período, creía que tal era la tendencia general en la Sociedad Industrial. Afirmaba el

pasaje de la primacía de la "herencia" a la primacía del "mérito". Un eco de Fourier, del falansterio, está en sus perspectivas.

No es común que un filósofo sea también economista. Ya en una obra de 1838 comienza el análisis del mercado, de la formación de los precios, por el de la situación monopolista. Es un vivo crítico de la presunta ley de "la oferta y la demanda". Y a la verdad, los grandes sistemas del pensamiento económico están también ligados, o son directamente tan filosofía de la historia como la sociología. A veces, también, sus fronteras son indiscernibles. De ahí la importancia de este campo. No es común en los católicos una profunda reflexión económica teórica. Aunque ella esté involucrada en la comprensión de la sociedad global en sus articulaciones, incluso culturales y religiosas. En la tradición de la Iglesia moderna, pocos economistas de envergadura podrían mencionarse. Pero los hay. Vale, por ejemplo, recordar entre nuestros contemporáneos a un Colin Clark y a un F. Perroux. Este desde la década del 40, para la comprensión del mercado, ha preconizado un análisis general de la "dominación", pues para él, la vida económica contemporánea se caracteriza por "un conjunto de relaciones, patentes o disimuladas, entre dominantes y dominados". Ha sido el teórico del "efecto de dominación", de la función que desempeña la firma o economía dominante, la importancia de las macrodimensiones, los "polos de desarrollo", etc. Perroux es un cristiano profundo, su temática se ha esparcido a los cuatro vientos. Crítico del capitalismo y del colectivismo burocrático de partido soviético. Aunque sus perspectivas prácticas, me parecen algo fluctuantes e idealistas, eso es otro cantar. Por su parte, Colin Clark en su célebre obra "Las condiciones del progreso económico", plantea su analítica global con los después tan conocidos sectores "primario", "secundario" y "terciario". Agricultura y extracción directa de la naturaleza, industria y servicios. De modo tal, que su lógica implica también una filosofía de la historia, según la predominancia de los sectores, en la composición y desarrollo de la sociedad. La dirección de la historia sería entonces hacia el crecimiento de la "sociedad de servicios", por sobre (no sin) la industrial, donde los servicios se hacen de más en más burocráticos, científicos, intelectuales, apartándose de más en más de la "fuerza de trabajo" y de la "naturaleza", de más en más controlada y mediada. El crecimiento de los "servicios", en el sentido antes indicado, lleva

hacia una sociedad "post-industrial". Un no cristiano como Daniel Bell intenta ya sistematizar su advenimiento, sobre el desarrollo de las perspectivas de Colin Clark. Sería interesante una comparación con la antigua versión paralela de Cournot.

En suma, sería deseable que, como en Cournot, estas dimensiones económico-científicas estuvieran mucho más presentes —y de modo crítico— en los esfuerzos actuales de los católicos para la comprensión histórica totalizante, a la que estamos desafiados. La ignorancia del clero, élite primordial de la Iglesia, por deficiencias en su formación, en este aspecto, es a veces increíble, lo que no impide, sino que fomenta en muchos, entusiastas estudiantinas.

#### CUARTA FASE

—... Aquí hacemos un paréntesis en nuestros "jalones". No examinaremos qué pensadores son significativos en el orden de los esfuerzos totalizadores de comprensión de la historia. Pero sin este gozne distinto, no comprenderemos nada de la situación "rapsódica" en que estamos. Se trata de la situación general del pensamiento católico ante lo social e histórico, desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II. Podría también decirse, el ciclo que va de León XIII a Pío XII. Su característica, en la Iglesia, desde nuestro enfoque, es la restauración oficializada de la "neoescolástica". ¿Qué significa esto en relación con lo social e histórico? No me refiero a la escolástica en cuanto filosofía, ontología, es decir, como filosofía primera, que funda las otras disciplinas, que para fundarlas debe ser ciencia de los fundamentos, de los primeros principios, que no necesita ser fundada por otra, sino que es auto-fundadora. En este aspecto, comparto la idea de Leibnitz de una tradición efectiva en la historia de una "filosofía perenne", más aún, pienso que, en ella, la corriente tomista es su epicentro. Pero aquí el ángulo es otro, segundo, derivado. Se trata de las efectivas perspectivas sociales de esa neoescolástica, que vistas desde nuestra situación (y desde las del siglo XIX inclusive), aparecen como poco elaboradas, con lastres arcaizantes de otros momentos históricos, de desarrollo raquítico en niveles esenciales. Veamos sólo ciertas líneas básicas. El asunto es enorme, y lo jibarizaremos.

Partimos ya del último tercio del siglo XIX hasta Pío XII. Pero señalemos qué le antecede, para comprenderlo. El último gran pensador católico, desde principios del siglo XVIII, fue Vico. El siglo de las "luces" fue uno de los más oscuros de la historia de la Iglesia. Su esterilidad eclesial es sorprendente. Es que la Iglesia está en estado de desarticulación máxima, anémica, débil, controladas las iglesias locales totalmente por los Estados Absolutistas y, por ende, el centro papal postrado y casi decorativo. El pensamiento parece haberse exiliado de la Iglesia. Sólo con las convulsiones de la Revolución Francesa, y los comienzos de la Revolución Industrial, se desencadenan tan gigantescas tormentas sobre una Iglesia intelectualmente somnolienta, que la remueven. La remoción es tan grande, que el pensamiento vuelve, ya que es hijo de las tensiones y el conflicto. Bajo rasgos y líneas contradictorias, diversas, tanto retrógradas como exploradoras. La Iglesia sufre persecución casi en todas partes, y se separa de los Estados. Vuelve sobre sí misma. Necesita re-estructurarse, recogerse, articularse, libre en su intimidad de diversas dependencias estatales. Algo hemos entrevisto de sus problemas al entrar en la "segunda" y "tercera" fase de nuestros jalones. Ahora en el último tercio del siglo XIX, el centro real de la Iglesia, que entonces es Europa, está en plena industrialización, está en paz, las tensiones europeas amanan. Predomina el racionalismo, el cientificismo. Se está haciendo una verdadera revolución en descubrimientos históricos, arqueológicos, etnológicos, de antiguos imperios y culturas, etc. Los horizontes mundiales se abren en todas sus dimensiones desde el atalaya europea, en su apogeo. Es la "belle époque" de sus burguesías. Los dos tercios primeros del siglo XIX habían sido de tanteos y búsquedas en la Iglesia, había proliferación de tendencias diversas filosóficas en pugna, etc. Las remociones habían fecundado nuevamente a la Iglesia, pero ahora necesitaba ordenarse, recapitularse, asentarse. Los tiempos eran para esto más propicios. En este aspecto, la neoescolástica fue un instrumento extraordinario del Papado para el proceso de "racionalización" de las estructuras eclesiales, independizadas y con necesidad de coordinarse entre sí. La Iglesia no podía existir en la sociedad moderna como una amiba, invertebrada, costumbriosa. La racionalización que Weber ve crecer en lo secular, acaece —y es necesidad también— en la Iglesia. La neoescolástica restaurada está impregnada de un profundo espíritu jurídico, proveniente de su época del Barroco, con Victoria, Suárez, etc. Tiene vocación sistemática y arquitectónica. Así, puede ter-

minar con la jungla consuetudinaria, y elaborar el Código Canónico. Puede formar los nuevos cuadros clericales y laicos con esquemas básicos, sencillos, articulados, coherentes. Todo gran racionalismo puede abreviarse en manuales. La racionalización de la sociedad urbano industrial debía ser asumida por la Iglesia a su modo, con su propio racionalismo, es decir, que estuviera abierto de suyo a la trascendencia y no cerrado. Filosofías vitalistas, irracionales, fideístas, intuicionistas, turbulentas, podían ser todo lo fermentales que se quisiera, pero no servían a la Iglesia, con la responsabilidad concreta de re-estructurarse a escala mundial desde el centro papal, so pena de no poder misionar en las nuevas condiciones históricas. Y la Iglesia encontró en su tradición, en Santo Tomás, un pensamiento no sólo poderoso, sino muy adecuado a esas circunstancias. No olvidemos que el mundo moderno comienza a nacer en las ciudades medievales y avanza cada vez más separándose del campo. Santo Tomás es un racionalista cristiano, que está justamente en el principio de esa nueva génesis. ¿Qué mejor para establecer un puente, un diálogo, con algunas exigencias esenciales de la modernidad? Para ello no servían ni los tradicionalismos, ni los vitalismos románticos. Por otra parte, una Iglesia abierta al mundo entero por primera vez, requería un pensar universal, no demasiado marcado por particularidades nacionales. La Iglesia no podía dejarse descoyuntar en tradiciones particularistas nacionales, debía siempre mantener una base unitaria mínima, que comunicara a todos. La escolástica cumplía con ese requisito. Un nacionalismo fascista como el de Gentile juzgaba a la escolástica como un insufrible "cosmopolitismo".

Es imposible aquí hacer el inventario de todos los bienes que la Iglesia recibió en este período de la escolástica. Desde ella comenzó a repensar toda la modernidad, cada una de sus filosofías, los problemas de la ciencia, etc. Recuperó poco a poco, en gigantesca investigación, todo el maravilloso legado de los siglos medievales, etc. Restableció la continuidad de la historia total de la Iglesia, y esto mismo fue redescubriendo nuevos tesoros, que irían enriqueciendo y desbordando a la propia neoescolástica de esa fase. En muchos aspectos, abrió horizontes más amplios que lo que era ella misma al comenzar este período. Exigía un rigor, una disciplina intelectual, cada palabra era importante, no se podía hablar en vano, no cabían improvisaciones ocurrentes, genialidades sueltas. En este aspecto tenía el sello de su origen, era escolar, universitaria, edu-

cadora. Aunque a veces sus manuales eran a Santo Tomás, lo que los manuales rusos actuales son a Marx. Pero, aparte de esto, ¿alguien puede creer que es posible educar en gran escala sin manuales? ¿O creen que para educar a alguien, en sus primeros pasos, hay que darle una ensalada ecléctica, que por más condimentada que esté sólo puede producir anemia prematura? ¿O que se puede comenzar de buenas a primeras con los grandes filósofos, para que las cabecitas reboten?

Un gran sistema de pensamiento, una gran escuela, no abarca simultáneamente todo, tiene partes más desarrolladas que otras, conlleva raquitismos, caminos apenas abiertos, adherencias coyunturales que no le son inherentes, lastres. No hay sistema que no tenga zonas rapsódicas, y por eso mismo es "sistema abierto". Si se procesa históricamente, en diversas coyunturas históricas, debe retomarse, repensarse siempre, ante nuevos retos que le exigen revisión, podas, crecimientos. Si es que tiene raíz y tronco bien implantados en la realidad. De lo contrario, los vendavales lo arrancan pronto de cuajo, para siempre. Y bien, una de las insuficiencias más patentes del tomismo es ante la analítica de la realidad histórica, de la sociedad global en su proceso. Venía de la ciudad griega, de la ciudad medieval, de la renacentista y barroca, volvía a la ciudad industrial, que había generado en su dinámica la necesidad de una analítica totalizadora de la sociedad, hecho totalmente novedoso en la historia. Esto no lo había atravesado vitalmente, no había participado en su génesis. Le era una nueva experiencia, con datos renovados de modo impresionante. ¿Podría asimilarlos, asumirlos dinámicamente, en suma, responder? La filosofía política está más ligada, en sus formulaciones, a las situaciones históricas que la ontología, que es reflexión sobre los fundamentos. Los fundamentos no son tan movedizos como lo fundamentado.

Y aquí la paradoja. El raquitismo del pensamiento social globalizador del tomismo fue su fortuna, en esta nueva coyuntura. Expliquémonos brevemente. La realidad social de la Iglesia, su implantación concreta en la historia, era en el período que consideramos, todavía mayoritariamente campesina. Aunque en Europa la industrialización era ya hegemónica, hasta la Segunda Guerra Mundial sus bases humanas principales seguían siendo las diversas formas del viejo campesinado tradicional. Y más aún en la Iglesia. Por tanto, esta no podía sostener ni

un pensamiento coherentemente campesino, ni coherentemente industrial. Vivía inexorablemente entre dos aguas. No olvidemos que la Revolución Industrial de velocidad vertiginosa, en la escala de los tiempos históricos, significa uno de los saltos más gigantescos del hombre en la historia, sólo comparable, quizá, con la revolución agrícola milenios antes. La Iglesia había vivido siglos en mundos agrario-urbanos. Pasar al mundo urbano-industrial, no era asunto de un santiamén. Por eso sus vacilaciones, sus zig-zag, su proceso de reacomodamiento a medida que su misma realidad social variaba. "¡La pesanteur et la grace!". Pero no otra es la vida histórica concreta. La coyuntura histórica de esos decenios, obligaba a la Iglesia a ser sistemática y a la vez le impedía todo sistema efectivo. El sistema y el antisistema se conjugaron en la codificación de la "doctrina social". El código, simulaba remplazar la exigencia sistemática. La realidad social misma de la Iglesia así lo imponía. Aquí se perciben las confluencias de tres o cuatro mundos básicos: los campesinados, las clases medias urbanas, los proletariados. La gran burguesía ha sido, en su conjunto, distante de la Iglesia. Es que un régimen basado en la lógica desnuda de la ganancia y la libre competencia, repugnaba a la Iglesia hasta los tuétanos. Vulneraba su propia esencia. La tradición anticapitalista ha sido indesarraigable en la Iglesia, aún viviendo en el corazón del apogeo capitalista, sometida a su lógica predominante. No son tan insensatos los temores y previsiones de un liberal como Croce.

Digamos que la neoescolástica de este período atraviesa dos fases principales. Una primera etapa es como de una transacción escolástico-tradicionalista. León XIII es su símbolo. Una segunda etapa, cada vez más creciente, es escolástico-clases medias urbanas. El tradicionalismo se esfuma. El pensamiento político se hace más flexible, más renovador, más rico. Pero es más deshielo que nueva creación, es más "escolasticismo democrático", políticamente abierto, pero no genera una nueva síntesis moderna. Maritain es su símbolo. Sobre este proceso en dos etapas podríamos introducir mil matizaciones y discernimientos. Permítaseme ser simplista. Ahora eso está terminado. En Europa, centro histórico de facto de la Iglesia, los viejos campesinados han pasado definitivamente a la historia. Por eso es la crisis de la Doctrina Social, reflejo de aquella transición y transacción inevitables. Ahora la Iglesia está de lleno en la lógica de la Sociedad Industrial. Cuando la *Rerum Novarum*, León.

XIII planteando la cuestión obrera, entonaba el loor a la vida campesina. Esa era la Iglesia todavía más real. Cuando la Octogésima Adveniens, Paulo VI descongela la Doctrina Social definitivamente, y se centra en la urbe industrial. En esos años del Post-concilio, ha terminado por estallar toda esa codificación escolástica ya ablandada por los maritainistas. Lo que nos ha dejado en el estado rapsódico en que estamos.

Hay situaciones sociales objetivas que posibilitan o dificultan el desarrollo de perspectivas globales a una determinada colectividad histórica concreta. La neoescolástica no pudo repensar la historia, pues si disponía de principios axiales, era trabada por las estructuras axiales de la Iglesia real. Allí, en su raquitismo, estuvo su éxito y su perdición en estos años. No tuvo un desarrollo auténtico, hizo agregaciones, y les dio apariencia de coherencia. En una de sus últimas obras Maritain declaraba: "La filosofía de la historia hace impacto sobre nuestra situación. En mi opinión, muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperemos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos cómo aplicarlos inteligentemente. Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia. Si esta nos falta, corremos el riesgo de aplicar erróneamente los buenos principios, lo cual diría que es una desgracia no sólo para nosotros sino también para los buenos principios". Maritain ubicó muy bien el lugar epistemológico de la filosofía de la historia, pero no la desarrolló satisfactoriamente. Del conjunto de su obra, cierto, surgen múltiples elementos valiosísimos para esa tarea. Mucho más que en su libro "Filosofía de la historia".

En resumen, la doctrina social disimuló un eclecticismo rapsódico en cuanto a la falta de perspectivas globales para la comprensión de la sociedad y su dinámica principal. Desde su ángulo, los esfuerzos más orgánicos y abarcadores han sido los de Monzel y Utz. Pero el cambio de condiciones históricas dejó a la luz su estrechez, y nos lanzó a horizontes más amplios, pero casi indefensos, aplastados por el encontronazo inopinado con sistemas teóricos, cuerpos de conceptos generalizados, lógicamente interdependientes y de referencia empírica, de fuera de la Iglesia y sintiéndonos allí casi sin bases propias. Huérfanos. Además, ese escolasticismo, en el terreno histórico, con el biombo de sus codificaciones sociales, con su juridicismo abstracto,

había tapado todos los jalones de la creación y los itinerarios del pensamiento histórico social totalizador en la modernidad. Tanto de fuera como de dentro de la Iglesia. Hasta diría, tapaba más el dentro que el fuera, que nos rodeaba por todas partes. Y por eso nuestra desorientación. Rotas las seguridades ¿dónde había jalones de referencia para reemprender la marcha? ¿Había que dejarse devorar simplemente por los grandes sistemas extraños dominantes, de los que ni siquiera sabíamos qué conexiones genéticas podían tener con el mismo pensamiento cristiano? Como el caso de unos primitivos polinesios contemporáneos, que pasó un avión sobre ellos en el cielo, y sin referencia histórica alguna, no tuvieron más remedio que convertirlo en fetiche, y adorarlo. Adorarlo o huir ¿qué más podían hacer? Caricaturizamos, pero a veces las caricaturas son útiles. Parecería que la "modernidad", en este aspecto, era un bloque que estaba allí, frente a frente con nosotros. Dos bloques no dialogan: o rebotan, o uno se anonada ante el otro. Es lo que nos está pasando. Son las dos actitudes que hemos señalado ante las ciencias sociales: o reafirmación de principios, sin ciencia social, o ciencia social sin principios, en la incongruencia oportunista. Por eso nuestro camino para restablecer los jalones, la plataforma para un diálogo desde las raíces, sin complejos de inferioridad ni masoquismos. ¿O los masoquistas creen que pueden dialogar con nadie? Están equivocados, a nadie sirven, ni a sí mismos.

—... Volvamos a los "jalones". Estamos dentro del mismo período. En nuestro plano, el principal es Aloys Dempf. Como no conozco alemán, y pocas de sus obras me han sido accesibles, no sabría decir si Otmar Spann y Eric Voegelin han sido católicos. Si lo han sido, en este relevamiento de los esfuerzos católicos modernos para pensar de modo totalizante la historia y la sociedad, por la noticia que tengo de ellos, deberían ser incluídos aquí. También podrían mencionarse distintos abordajes tomistas para una filosofía de la historia, el contracanto —por ejemplo— de un John Neef a Weber, investigando el proceso de formación de la Sociedad Industrial, las perspectivas de Mounier y el grupo de Esprit, las dialécticas primigenias de Fessard, las reflexiones sobre política y poder de Jouvenel, etc. Pero ninguno de ellos, por una razón u otra, logran el nivel de globalidad que nos importa. Sólo Christopher Dawson, formado como Munford en la escuela del urbanista Gdes, alcanza una visión

sociológica e histórica universal. A pesar de su enorme interés, de la amplitud de sus miras, confieso que he sentido siempre dificultad para discernir sus coordinadas sistemáticas.

Lugar especial corresponde a Teilhard de Chardin, con su grandiosa visión de la evolución, totalizante y cristifica. Pero aunque Teilhard penetra profundamente en la historia, en la "no esfera" y el proceso de socialización, no podemos decir que su filosofía de la historia tenga el mismo despliegue que en relación a la naturaleza. Seguramente Teilhard configura un punto de convergencia y de confrontación espléndido para las perspectivas más válidas de Vico y los románticos alemanes, de Buchez, Cournot y Colin Clark (en la génesis de la sociedad Industrial en la "no esfera"). Por otra parte, no habrá filosofías de la historia atendibles que no asumen su continuidad y arraigo en la biosfera, con la filogénesis. Justamente, en este entronque con los orígenes históricos, se hace imprescindible recoger las contribuciones del P. Guillermo Schmidt y su escuela de Viena, con su tan elaborado método histórico-cultural, que ha "historizado" a la etnología de un modo sistemático con su teoría de los círculos culturales básicos en el discernir de las primeras etapas de la humanidad (que José Seifert intenta ampliar y prolongar hasta nuestros días). Recientemente, dirección ha sido renovada por la admirable perspectiva totalizante de la historia universal formulada por Javiosa Zambotti.

Lo que Teilhard hizo con Darwin, yendo más allá, es modelo del posible asumir de las grandes sociologías contemporáneas, particularmente con Marx. Eso, en principio, es posible para el pensamiento cristiano, pero sólo lo actual verifica lo posible, lo justifica, pues si no, lo posible se vuelve imposible. No basta decir que se puede hacer con Marx, lo que hizo Tomás con Aristóteles, o Teilhard con Darwin. Eso hay que hacerlo. Y eso no está hecho, y mientras no se haga no sabremos si se puede hacer efectivamente. Además, con Tomás no quedó solo Aristóteles, ni intacto; ni con Teilhard no quedó solo Darwin, ni intacto. Quedó mucho más. Y ese fue el signo auténtico de su asimilación y superación. Por ahora, con Marx, sólo hay deseos. Solo obras son amores, solo obras justifican y dan sentido a la posibilidad. Pero no obras como las que hoy abundan, cuyo arquetipo más acabado es la de Negre Rigol ("Fe y Política. Sociología Latinoamericana y Teología de la Liberación") y que es modelo de lo que no se pueda hacer, de lo que no se debe

hacer: una frívola yuxtaposición que es ruina para la razón y para la fe. Marx se burlaría de tales rapsodias, si es que no lo hace ya, con el permiso del buen Dios. Para asimilar a Marx, como con Aristóteles y Darwin, ya no quedaría Marx solo, quedaría otro con algo más. Y si no, no. Mientras tanto, quien gana es otro menor y dependiente, gana Averroes, llamado el Comentador. Cerremos esta digresión, que era indispensable.

Teilhard enfrentó la realidad de la evolución en los esquemas aceptados, y para salvarla de la insuficiencia de esos esquemas, tomó el camino que también es el indicado en relación con la sociología. Si la misma realidad es cristifica, si el centro es Cristo, entonces toda filosofía de la historia, de suyo, siempre tiene marcos demasiado incompletos para comprender la realidad.

Ocupémonos ahora sólo de Dempf, cuya obra transcurre entre las décadas del 20 y el 60 de nuestro siglo. Se elabora con una perseverancia de metas, a través de una producción multifacética, admirables. Según mi conocimiento, es el único filósofo de la historia católico relevante de este tiempo, con una vocación sistemática tan dilatada como compleja. Pues en Dempf se encuentran varios caminos que intenta conjugar sin desmayos. Por una parte, enlaza con el historicismo alemán, con las ciencias de la cultura de Dilthey y Rothacker, y por ese hilo entronca con el gran período del idealismo alemán, donde retoma principalmente a Schlegel, Gorroes, Baader, Pabst, Karl Werner, es decir, la línea católica. Por otra parte, proviene de la filosofía tomista, con su raigambre ontológica y su exigencia sistemática. Por caminos diferentes de la escuela tomista de Marechal, Rahnner, Lortz, su interlocutor básico es Kant. Su atención es la organización de una antropología fundamental, que es también ontología fundamental, que sirva de asiento para formular una teoría general de la historia y la sociedad, una filosofía de la historia que es, ante todo, sociología de la cultura. Cultura en sentido amplio, que incluye la actividad económica y las formas sociales. Y los dos sociólogos que asume principalmente son Marx Weber y Max Scheler (por su sociología del conocimiento). A la vez que prolonga las líneas de Guillermo Schmidt en relación con los círculos culturales básicos del mundo "primitivo", es decir, anterior a las altas culturas. Dempf se instala pues en una cruz de los caminos. Podría pensarse que en tales encrucijadas —bien importantes para enfrentar con seriedad nuestros

problemas, bien estratégicos— lo más fácil es la pendiente rapsódica y lo más arduo de lograr es la sistematicidad. Salvo para la creencia de algún tonto, que suponga que la sistematicidad es como un mecánico artificial, una mera combinatoria. Que es lo que pueden creer otros tontos. Mi impresión es que Dempf logra formular una totalización comprensiva y en esa medida ofrece instrumentos analíticos para avanzar. Aunque esa totalización sea todo lo discutible que se quiera. Se trata de una aventura solitaria y audaz, en este plano, en el pensamiento católico anterior al Concilio Vaticano II.

Muchas veces hay que volver por sobre el estilo un poco desaliñado, de apariencia sencilla, pero más denso y coherente de lo que salta a primera vista, cuando uno se detiene en Dempf. He estudiado con suma atención todo lo que se le ha publicado en castellano. Pero lamentablemente —vuelvo sobre mi carencia del alemán—, su obra completa no me es por ahora accesible. Tengo, pues, un conocimiento muy parcial pero suficiente para estas afirmaciones y para una cierta perspectiva sobre su conjunto.

El camino de Dempf es establecer una correlación entre la estructura básica del hombre y los grados del ser, las esferas y los niveles del ser. Es en esa correlación que busca conciliar a Kant y Tomás. Y para abordar el discernimiento de las estructuras, valores, metas y procesos del acontecer histórico se basa en el sistema primordial de las cuatro necesidades humanas (necesidad religiosa; de verdad; de seguridad y reconocimiento; y vitales o económicas). Estas necesidades son base de tipos de saber primordiales (saberes de salvación; de formación (filosofía, ciencia y poética); de gobierno o político (de justicia y dirección); y de producción y prestación (que incluye a la ciencia en cuanto tecnología). Así, sobre la base del sujeto antropológico, se constituyen las necesidades y respectivos tipos de saber, que se refieren a valores objetivos correlativos (Santo o sagrado; lógicos, éticos y bellos; de orden jus y participación; de sobrevivencia, bienestar y prosperidad). Los valores obligan, y a la vez fundan derechos objetivos. Estas correlaciones de necesidades y saberes con valores y derechos, son una totalidad diferenciada pero inseparable, que implica no sólo correspondencia entre ellos, sino también jerarquía. Sin embargo, esta estructura primordial, sólo existe en la historia en grupos sociales objetivos, que son actores que se definen por la meta prin-

cial que tengan, la satisfacción prioritaria de tal o cual necesidad, saber y valor. Decimos prioritaria porque no pueden existir en sí mismos, sin cumplir también con las otras exigencias y sin referencia a ellas. Estos grupos sociales pueden ser formales (institución) o informales. Al conjunto de grupos sociales del mismo tipo Dempf les llama "potencias vitales"; es decir, los "actores" y "poderes" sociales, históricos, colectivos definidos por semejantes necesidades, saberes y valores. La historia vendría a ser así la dialéctica de cuatro potencias vitales primordiales, aunque complejas y con antagonismos internos, que se interpenetran, y que determinan el tipo de régimen histórico concreto, según la primacía de una de ellas, en el orden de tener más vigencia sobre el conjunto, e imponer su tipo de autoridad y de certeza. Esa primacía, implica una articulación de las "potencias" determinada, que modifica siempre la posición y configuración íntima de cada "potencia", de los grupos e instituciones que la componen. Se forman así diversos tipos de "constelaciones históricas", según las dialécticas entre los poderes básicos. Cada potencia tiende de suyo a la primacía, de ahí la lucha, pero siempre está operando la estructura objetiva de los valores, su jerarquía, de modo que es posible a la vez comprender sus luchas, describirlas, pero también juzgarlas de acuerdo a exigencias ideales objetivas. De lo contrario, es el historicismo puro, el dominio puro de lo fáctico, lo irracional. Digamos, finalmente, que los tipos de potencias sociales, con sus necesidades, saberes y valores, implican en su diferenciación tipos de profesión específicos (sacerdote; filósofo o científico o poeta; político o dirigente; productor o trabajador) que son los predominantes. Y que objetivan en personas, sujetos humanos, con su modo de acción y forma de vida, su pertenencia y la índole de la actividad o grupo social y de la "potencia" que los incluye.

Ejemplifiquemos. La potencia religiosa, es objetiva en esa unidad social a la vez formal e informal que es la Iglesia Católica. La potencia política, gubernativa, en el Estado. La potencia filosófica científica, en la Universidad, academias, laboratorios, congresos, etc. La potencia productiva en empresas y sindicatos. Podríamos poner más ejemplos. Claro está, en el principio, la familia era a la vez, en unidad, Iglesia, Estado, Universidad y Empresa. Primitivamente, cumplió con todas las necesidades, saberes y valores. Luego el proceso histórico ha ido diferenciando y formando distintas "constelaciones", dis-

tintos regimenes, con la llamada división del trabajo o de profesiones. Dempf ha intentado seguir esos hilos, hasta el surgimiento y desarrollo actual de la Sociedad Industrial.

No sé si he podido obtener una claridad mínima, para que se vislumbre, no digo que se sepa, la dirección en que Dempf elabora su teoría general. Podría ser fructífera una comparación con Parsons, a pesar de las abismales diferencias de léxico y atmósfera intelectuales. La mayor diferencia es que con Parsons los "actores" parecen subsumidos en los "sistemas", aunque no sea su propósito explícito, en tanto que en Dempf es al revés: los sistemas están subsumidos en los "actores". En Parsons la atención está en los sistemas, en Dempf en los poderes históricos. Para Dempf especular sobre los "sistemas" aparte de los poderes sería vacío. Sólo hay dialécticas de poderes, no correlaciones de sistemas. El "sistema" se confunde en Dempf con su antropología fundamental, de donde derivan, en los poderes, todos los sistemas. Pareciera que Parsons parte de un "sistema de acción" abstracto, sin antropología fundamental, pues lo antropológico, el sujeto humano, está reducido a la derivación del "sistema de la personalidad". Parte de las "acciones", más que del "ser activo". Quede este contraste con algo más familiar, a mero título de ayudar a la comprensión.

Lo cierto es que se trata de un esfuerzo sistemático, extraño en la Iglesia del siglo XX, por asumir en un haz un conjunto de exigencias diversas y de orientaciones de la historia y sociología contemporáneas, tratando de justificar en su ligazón, los principios, la absorción de los grandes avances modernos, y configurar una nueva lógica, no antes de pasar por ellos, sino habiéndolos atravesado. Si Dempf no lo ha logrado en algunos aspectos, como puede conjeturar mi entendimiento, no podría menos que rendir a tal señor, tal honor. Como mínimo, nos enseña el modo y la radicalidad de emprender la gran tarea totalizadora a que estamos llamados en la medida de nuestras fuerzas y la altura de sus imperativos.

10. El primer efecto del desafío temático "Nación" y "Clase", fue obligarnos a un examen de conciencia, a un examen de nuestra propia situación objetiva, de las condiciones reales y actuales en que se encuentra el pensamiento cristiano, en relación con sus perspectivas analíticas de la sociedad global y la historia. Registramos el hecho de la situación rapsódica

generalizada. Es muy grave para una colectividad histórica como la Iglesia, que sus miembros no puedan hoy elevarse a una visión totalizante de la realidad histórica. Es síntoma de deficiencias, porque otras afuera sí lo pueden hacer. ¿Qué razones hay para que esto ocurra? La experiencia inmediata de los cristianos, en este aspecto, es de gran desamparo. La situación que expusimos anteriormente, de León XIII a Pio XII, en su estallido, nos ha dejado a la intemperie.

Con la "modernidad" hay dos posibilidades básicas de relación:

1) Se quiere dialogar hoy, de modo abstracto, con tales o cuales resultados de esa modernidad, con tales o cuales sistemas que están allí, ya hechos. Y entonces como estos ofrecen mucho, y uno parece no tener nada, no hay diálogo: éste se convierte en mendicidad. Es lo que ocurre con los "cristianos para el socialismo". El socialismo, que ellos reducen "al" marxismo, está allí con todo su instrumental, su poderío. Ellos no tienen nada, más que la fe. El "otro" es inmenso, y uno es ínfimo. ¿Qué más entonces que ser "para"? Es muy distinto ser cristiano para el socialismo que ser un cristiano socialista, como bien se les puntualizó desde "Esprit", la vieja revista de Mounier. Esto no es más que un síntoma de la situación rapsódica. Pues el reproche les cae a casi todos, por ejemplo, a los que adoptan el estructural funcionalismo de Parsons, sin que la inteligencia de la fe les obligue más que a la yuxtaposición. Hay otra opción política, y otra incongruencia de la razón y la fe. Y podría seguirse. Pero lo que les es común es el desamparo. Cuando en la Edad Media, los cristianos sufrieron el impacto de una totalidad filosófica tan poderosa como la de Aristóteles, los que no pudieron con ella, los averroístas latinos, dividieron el mundo en dos esferas perfectamente aparte, paralelas e in-comunicables, por un lado las verdades de la fe, por otro las verdades de razón. Y así se lavaban las manos. Hoy, una situación análoga se repite en relación al pensar de la totalidad social. Y aparecen nuevos tipos de averroísmo latino, de izquierda y de derecha. Eso no es diálogo con nada. Eso es la imposibilidad del diálogo, que no es tal si no es crítico. Pero de crítica se habla y, por lo común, ni se hace ni se soporta. Hablar de crítica, no es hacer crítica. Para los rapsódicos, es difícil la crítica. Más fácil es la murmuración. De ahí que el clima rapsódico en que vivimos, se puebla por lógica de murmurantes.

2) La otra vía de diálogo, la sola posible y fructífera, con la "modernidad", es con el viaje de ida y vuelta a las raíces. ¿Qué tenemos que ver con el nacimiento de la modernidad, con el nuevo esfuerzo de "ciencia nueva" de la sociedad global? ¿Hasta dónde la modernidad es ya nuestra y no sólo de ellos, hasta qué punto no? ¿Y cómo han estado ellos en nosotros? Porque si quiero entender al roble que está allí, tengo que regresar y volver de su semilla. Si lo tomo en la pura presencia, nada entenderé. Ya Aristóteles sabía que a la esencia de las cosas se llega por su génesis. Y aquel mundo del Código Social de Malinas, tapaba la génesis de la modernidad de afuera, y de dentro. Nos estrechaba el horizonte, nos achicaba nuestras propias tradiciones, porque todo lo que no era escolástico, no interesaba, o quedaba relegado, en cuanto tradición cristiana moderna. Vico, Descartes, etc., serían católicos, pero mejor no tomarles en cuenta. Y se da la casualidad que en la modernidad católica, en sus grandezas y sus desmayos, la escolástica ha sido sólo una parte, y en lo que nos interesa, no la más creadora. Por eso sentimos la necesidad aquí de hacer esta breve recorrida por los "jalones", para ver si tenemos algún "piso" en nuestra propia comunidad, si en nuestras tradiciones hay algo en qué apoyarse, no sólo para reasumirlas críticamente, saber ubicarnos en la misma historia eclesial, sino también para poder establecer el diálogo con los otros. No para encerrarlos y autolimitarnos sólo a nuestras tradiciones, sino para que ellas nos faciliten la penetración y comprensión de otras tradiciones. Pero ya no como bloques, sino ambos "deshielados" por dentro, que es el único modo de comunicarse, porque puede comprenderse desde el comienzo hasta qué punto estamos ya comunicados, el uno en el otro, y bajo qué formas y antagonismos.

Un diálogo puramente presentista, no es diálogo. Sólo hay diálogo histórico-sistemático. La crítica del presente, nos impele a un nuevo recorrido por la modernidad, la nuestra y la de ellos, para ver con mayor precisión y serenidad dónde estamos. Estos "jalones" son sólo un esquema para esa tarea. No dudo de su ser incompleto y sumario. Pero creo que poné los horizontes más abiertos. No hemos expuesto esos esfuerzos totalizadores porque nos parecían todos del mismo valor o de la misma importancia. Hay enormes contradicciones entre ellos. Pero forman parte del legado que, querámoslo o no, sepámoslo o no, nos ha configurado en nuestra actualidad. Justamente, el derrumbe del "neo-escolasticismo" social, que nos dejó rapsó-

das, abre la puerta para una reubicación consciente más totalizante. Y por eso mismo, también nos abre hacia la sistematización, a la altura de los tiempos. No quiero decir, en absoluto, que la Iglesia oficialmente "deba" tener "un" sistema totalizador, para no ser desbordada por la historia actual. Digo sólo que si los católicos, desde nuestra pertenencia a la Iglesia, no somos capaces de generar una, dos, muchas totalizaciones, si no aparece ninguna, entonces eso es síntoma que nosotros, y la Iglesia misma, estamos de hecho en situación de inmadurez, para contribuir lealmente a la historia de nuestro tiempo. Pues no terminamos de alcanzar una ubicación mínima, para guía de nuestros caminos y entendimiento de la situación. Una acción basada en conocimientos rapsódicos, es una acción, si no ciega, demasiado vacilante, nos vuelve imprudentes o pacatos. Un diálogo en las mismas condiciones, no llega a conclusiones, puede proseguir con una esterilidad infinita.

11. Aquí terminamos la primera parte de nuestro enfoque. El tema "Iglesia, nacionalismos y socialismos", nos empujó a sus presupuestos, la nación y la clase, éstas —para ser abordadas— requieren una teoría totalizante de la sociedad global y la historia. Sin la cual quedamos al nivel de meras impresiones, en los dos temas capitales de nuestro tiempo. Y esto nos hizo rebotar sobre nosotros mismos, en nuestra colectividad eclesial, para percibir nuestra situación básicamente rapsódica sobre el punto. Hace ya más de una década, Pierre Naville observaba desde afuera: "Por cierto, existe actualmente una sociología progresista católica, de evolución muy problematizada, por una parte, que procura a través de trabajos empíricos modernizar ese pensamiento tradicional, proporcionando un contenido más próximo a las necesidades y tendencias de la vida moderna. Esta sociología se preocupa mucho por el estudio del consumo, de los presupuestos obreros, de los grupos de vivienda. Desgraciadamente es muy limitada ya que no se atreve a remitirse a los grandes conceptos rectores de la sociología tradicionalista, ni se atreve tampoco a ir tan lejos como sería necesario para encontrar un pensamiento". Percepción muy atinada, aunque limite, como francés, su óptica seguramente a los esfuerzos de Lebret. Anotemos que, para Naville, anteriormente en la Iglesia, la única totalización ha sido la "tradicionalista". Hemos visto que el asunto es mucho más complejo. Pero no se lo reprochemos a Naville, pues los católicos tampoco sabían entonces más allá de eso. Observemos también que en el tiem-

po transcurrido hasta hoy, la "problematización" a que se refiere Naville, está en su paroxismo, campea a la luz del día y aturde a todos.

Previamente habíamos mostrado que no existen filosofías de la historia "neutras" antes Cristo, y habíamos visto que el no considerar a Cristo como centro real, tiene inevitables consecuencias en la consideración de la realidad histórica misma. Y sentamos que hay filosofías de la historia que se abren a tal posibilidad, y otras que se cierran. Lo que no quiere decir tampoco que las primeras sean más verdaderas que las segundas. Puede haber aperturas superficiales y cerrazones profundas. Y cerrazones profundas pueden ser más fáciles o más difíciles de abrir, depende de su índole y característica. Pero es tarea siempre a tener en cuenta por los cristianos. Y el vacío en que nos encontrábamos, empujaba la necesidad de saber si en la Iglesia moderna se habían intentado filosofías de la historia, esfuerzos totalizadores, importantes, cualquiera fuere el juicio sobre su dirección y contenido. Sólo nos interesaba que tuvieran enjundia. Siempre atenaceados por la pregunta ¿Por qué nos encontramos en situación histórica, en el mejor de los casos, de buenas rapsodias? ¿Es que no tenemos en nosotros ninguna base firme, ningún trampolín que nos ayude a pensar nuestro tiempo? ¿Sólo podemos no ya comprar, porque para eso hace falta tener algo, sino mendigar a los que efectivamente están en la tarea de pensarlo globalmente? ¿Somos realmente huérfanos? Y entonces el asunto nos obligó a remontar de la indigencia a sus orígenes, el recuento de cómo en la Iglesia se habían producido esfuerzos totalizadores. Y de ahí la caminata por los "jalones" y sus fases. El resultado, creo es positivo. Tenemos más bases de lo que el común imagina. Tendremos que escarbar más, pero los horizontes se han dilatado, nos dan cierta respiración, para seguir adelante, con paso más seguro. A esas bases, será indispensable un remontarlas en profundidad, para cribar lo "vivo" y lo "muerto" para nosotros. Pero eso es de más largo aliento.

Podemos acotar una observación: casi todos los mencionados en los "jalones" son laicos, no clérigos. Esto tiene su razón. La élite primordial de la Iglesia, la clerical, por vocación y profesión es ante todo "teotécnica". Tal especialización, indispensable, le limita el acceso a otros campos. Cada vez menos podemos abarcar todo. Las profesiones se hacen, por su creciente

complejidad, más estrechas en relación al conjunto. Se puede ser un gran físico y un púber teológico a la vez, y viceversa. Es lo normal. No es extraño entonces que el clero tenga poca presencia en la elaboración de enfoques totalizantes de la sociedad y su historia, particularmente desde la complejización de las ciencias sociales. Y que haya así más presencia laica. Pero como las tradiciones intelectuales eclesiales son mantenidas principalmente por la élite clerical, le es fácil incurrir —en este plano— en oscurecimientos u olvidos empobrecedores. Todo esto es muy comprensible, pero también hoy de graves consecuencias. El mismo pensar teológico requiere hoy, de más en más, la visión social - histórica totalizante. Y la situación mencionada tiende a mantener a la Iglesia sin esas perspectivas, cada vez más decisivas, en el orden intelectual, para la misma acción evangelizadora de la Iglesia. La cuestión no es de fácil solución, y los laicos tienen aquí especial responsabilidad.

En el recorrido de los "jalones" aquí y allá, se han ido abriendo algunas perspectivas sobre la nación y la clase, sobre nacionalismo y socialismo, en su relación con la Iglesia. En su conexión con la Sociedad Industrial. Cabos sueltos, incitantes, que aprontan la entrada directa al tema en nuestra segunda parte, dividida en nación y clase primero, nacionalismos y socialismos después. Queremos trabajar para salir de la situación rapsódica, no podemos saltar sobre ella: no se espere en lo que viene, más de lo que puede ser, un abordaje preparatorio, no todavía una sistematicidad, que sólo es aquí vocación.

### 3. LA IGLESIA ANTE EL SOCIALISMO

Eduardo Briancesco

Encarar hoy este difícil tema exige una doble mirada. Desde un ángulo retrospectivo, mostrar ante todo las diversas tomas de posición de la Iglesia jerárquica ante el "socialismo"; en segundo término, considerar prospectivamente a qué tarea están llamados los cristianos frente a los complejos problemas teórico-prácticos que les plantea el fenómeno socialista.

La línea divisoria entre ambas ópticas pasa por la "Octogésima Adveniens" en la medida en que, por una parte, insiste en la responsabilidad que compete a cada cristiano y a las comunidades y grupos, y no exclusiva ni primariamente a la jerarquía, en el discernimiento y en las opciones políticas. Tarea, pues, teórico-práctica que incumbe a la conciencia cristiana en cuanto tal, y que obliga a trasladar la atención de la actitud jerárquica a la actitud de los cristianos, ie del pueblo de Dios<sup>1</sup>. Por otra parte, la OA consagra y lleva a su culminación el vuelco histórico que acusa la doctrina social de la Iglesia al pasar de una consideración global e indiferenciada del socialismo al discernimiento de los diversos niveles de expresión ínsitos en el fenómeno.

Se tiene así trazado el bosquejo de la exposición. En un primer momento se propondrán las grandes líneas de la doctrina del Magisterio sobre el tema, insistiendo en los matices que señalan una evolución digna de ser puesta de relieve; en segundo término, nos abocaremos a la importante tarea que compete actualmente, tanto en el campo del pensamiento como en el de la acción, a los cristianos para enfrentar con seriedad evangélica al socialismo.

<sup>1</sup> Sobre la importancia capital de este aspecto en la OA ver O. B. GUZZETTI. Il significato della "Octogésima Adveniens". La Scuola Cattolica, 1972, pp. 116-132.

#### I Mirada retrospectiva<sup>2</sup>

Históricamente el socialismo ha entretenido difíciles relaciones con la Iglesia Católica. En medio de las sacudidas revolucionarias que conmovían a Europa en el siglo XIX, cristianos intrépidos trataron de encontrar una salida por el lado de un socialismo humanista. Rara vez fueron apoyados por la jerarquía, antes bien, la actitud tomada por ésta osciló entre el franco rechazo (sin excluir la condenación doctrinal) y la desconfianza manifiesta. Es verdad que las doctrinas socialistas de entonces colocaban en el centro de sus perspectivas la lucha contra la religión y sus manifestaciones sociales. Sin embargo, los más lúcidos observaban que el socialismo retomaba en sus programas algunas de las verdades de las que se alimenta el cristianismo. El diálogo era imposible ya que, tanto de una parte como de la otra, faltaban las disposiciones mínimas para hacerlo viable<sup>3</sup>.

Desde hace unos veinte años se asiste a un deshielo innegable. Los cristianos, incapaces de soportar más tiempo esta sospecha recíproca, se comprometen con resolución en las opciones socialistas, sin esperar ni solicitar aprobación, incluso contrariando las reacciones de la autoridad eclesial. La evolución del sindicalismo cristiano en Francia, de la ACLI en Italia, el voto de cristianos alemanes por el SPD son ejemplos de ese cambio. Regímenes del Tercer Mundo abiertamente volcados al socialismo encuentran el favor de los ciudadanos cristianos. En América Latina bastaría citar las experiencias chilenas (bajo Allende), peruana (bajo Velasco Alvarado) y Argentina (antes y después del retorno de Perón). A este respecto, sabido es que incluso ciertos movimientos sacerdotales no duraron en comprometerse públicamente con la opción e incluso con ciertos principios socialistas. Así, con diversos matices, el "Movimiento de sacerdotes del Tercer Mundo" (Argentina) y el de los "Cristianos para el socialismo" (Chile). En otras partes, los católicos

<sup>2</sup> En esta parte seguimos los excelentes estudios de R. HECKEL sobre la carta de Paulo VI publicados en "Cahiers de l'actualité religieuse et sociale" durante 1972. Ver en particular sobre el socialismo el N.º 32 del 1.º de marzo, pp. 131-140.

<sup>3</sup> Sobre esta historia se encontrarán datos interesantes en J. DUQUESNE. La gauche du Christ. Peut-on concilier Marx et Jésus? Paris, Grasset, 1972; y en Y. M. HILAIRE, Eglise Catholique et monde ouvrier, en Les quatre fleuves (3), 1974, pp. 50-63.

de los países del Este europeo buscan hoy los medios de vivir su fe sin aparecer siempre como parias en sus países socialistas, justo cuando la Santa Sede emprende negociaciones diplomáticas con los representantes oficiales de esos Estados.

Es en el marco de esa evolución que deben ser ubicados e interpretados los diversos pasos del Magisterio, que pasan de una condenación global e indiferencia del socialismo, prácticamente identificado con el comunismo, a la consideración inicial de un socialismo moderado en la QA de Pío XI, y, en última instancia, a la introducción de un principio general de discernimiento frente a las diversas expresiones del fenómeno socialista<sup>4</sup>.

Los momentos más importantes y dignos de ser examinados a fondo de esta historia son: la QA de Pío XI, por una parte, y la PT y la OA de Juan XXIII y Paulo VI respectivamente, por otra. En efecto, mientras el primero, al comenzar a matizar el estudio del socialismo, parece mantener sin embargo la condenación formal del mismo, los dos últimos papas dan la sensación de adoptar una actitud mucho más acogedora. Sólo el análisis de algunos textos, al menos los principales, permitirá hacer justicia de semejantes impresiones.

### 1. Pío XI y "Quadragesimo Anno"<sup>5</sup>

Causa perplejidad la diferencia de tono entre el comienzo y el fin del estudio que el papa hace del socialismo "moderado", así caracterizado para distinguirlo del socialismo comunista y presentarlo como fruto de la evolución sufrida por dicho fenómeno desde sus orígenes contra los que luchó León XIII.

El comienzo, en efecto, es alentador. Se señala incluso la convergencia, no sólo aparente sino real, de los postulados socialistas con ciertas verdades de la tradición cristiana (n. 113/115). Destaca, además, favorablemente dos signos de evolución: la lucha de clases repudiada se cambia prácticamente en una "honesta discusión, fundada en el amor de la justicia", que

<sup>4</sup> Cf. R. HECKEL, l.c., en especial la Nota anexa: *Le socialisme dans les textes pontificaux*, pp. 137-140.

<sup>5</sup> Citamos la traducción de los documentos pontificios de acuerdo con la edición de la BAC, *Ocho grandes mensajes*, edición preparada por J. Iribarren y J. L. Gutiérrez García, Madrid, 1973.

debe llegar a la "mutua cooperación profesional" (n. 114); en segundo término, el socialismo no rechaza ya en principio la propiedad, ni siquiera la de los medios de producción, sino "cierto imperio social que contra todo derecho se ha tomado y arrogado la propiedad" (ib.).

Sorprende entonces el juicio final, sumamente brutal:

"... que se considere como doctrina, como hecho histórico o como acción social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo, aun después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, es incompatible con los dogmas de la Iglesia Católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana" (n. 117).

Y más abajo:

"Aun cuando el socialismo, como todos los errores, tiene en sí algo de verdadero (cosa que jamás han negado los Sumos Pontífices), se funda sobre una doctrina de la sociedad humana propia suya, opuesta al verdadero cristianismo. Socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios; nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista" (n. 120).

Otra vez hemos llamado a juicio también al comunismo y al socialismo, y hemos visto que todas sus formas, aun las más moderadas, andan muy lejos de los preceptos evangélicos" (n. 128).

¿Cómo explicar esa aparente contradicción? La razón está en que el socialismo moderado, aunque distanciado del marxismo comunista, aparece a Pío XI como fundamentalmente viciado, en su doctrina y en su práctica, por los rasgos siguientes: ignora o no tiene en cuenta la dimensión eterna del hombre; lo mantiene así en una perspectiva puramente hedonista (bienestar material) y terrestre; lo somete exageradamente al proceso de producción y a la coacción incontrolada de la organización socialista de la que se esperan, como de una especie de providencia, las comodidades y los placeres de esta vida (nn. 118-9).

Esto dicho, conviene retener como aspectos salientes de la doctrina de QA:

a) un esfuerzo para mejor distinguir los socialismos entre ellos (socialismo moderado, socialismo marxista);

b) la idea que, bajo el mismo término "socialismo", se puede razonablemente esperar encontrar algún día, aunque éste no haya llegado todavía, una realidad profundamente modificada: Pío XI dice, en efecto, afirmando que el socialismo no es compatible con los principios católicos, "si permanece socialismo", ie si él permanece siendo lo que, actualmente (y también en el pasado), es y significa con dicho término;

c) un esfuerzo por identificar en el interior del socialismo moderado diversos niveles de expresión (según la terminología de Paulo VI): doctrina, hecho histórico, acción; pero bajo cualquiera de dichos aspectos, Pío XI estima al socialismo moderado de su tiempo incompatible con la fe cristiana, a causa en especial de su inspiración general, hedonista y racionalista. Ese racionalismo excluye a Dios y encierra a la razón en sí misma: es curiosamente la concepción filosófica liberal que cree afirmar el valor de la razón y de la libertad substrayéndolas a toda trascendencia, a Dios (cf. el texto sobre el socialismo "educador", Pío XI empleará la fórmula significativa: "Ese socialismo educador tiene como padre al liberalismo y como heredero al bolchevismo" -n. 122-).

## 2. JUAN XXIII y Paulo VI: PT y OA

Varios hechos históricos deben ser destacados antes de entrar en la doctrina de estos pontífices:

a) muchos de los socialismos referidos por Pío XI desaparecen y son suplidos por un progreso del comunismo marxista; b) luego de la segunda guerra mundial, la coyuntura política hace que Pío XII se vea vivamente confrontado al auge del comunismo como alternativa concreta dentro de Europa Occidental (Italia y Francia especialmente). El peligro, bien real por cierto, ocasionó que no se prestara la debida atención (y no sólo por parte del papa sino de la mayoría de los católicos) a los esfuerzos de los socialismos no comunistas; c) el interés inicial de Juan XXIII se vuelca hacia el fenómeno de la "socialización". La MM, luego de recordar al comienzo la condenación del socialismo por la QA (n. 34), dedica los nn. 59-67 al análisis de ese nuevo fenómeno de nuestra época caracterizado como un

proceso socio-cultural global, fruto del progreso técnico-científico contemporáneo, implicando una interacción entre técnica y voluntad humana y significando la dimensión social de la libertad<sup>9</sup>.

Sobre esa base cobra relieve la novedad de PT, cuya conclusión invita a una nueva aproximación de los grandes sistemas socio-ideológicos (n. 159, citado por la OA n. 30).

El texto es bien conocido y no necesita ser citado. El tono ha cambiado. Se trata de una apertura, una invitación a dirigir una mirada nueva, fresca, sobre las nuevas realidades. En cuanto al fondo no hay, como se pretendió, oposición con Pío XI: la distinción de QA: "doctrina —hecho histórico— acción social", aparece formulada en PT en términos diferentes: "teoría-movimiento histórico". Pero Pío XI estimaba deber subrayar que el socialismo moderado de su época era incompatible con la fe cristiana bajo cualquier aspecto. Juan XXIII, sin poner en tela de juicio esa afirmación relativa a una determinada realidad histórica, prefiere por su parte, ante los nuevos desarrollos contemporáneos, ante la maduración del mundo cristiano de acuerdo al espíritu que animará al Concilio Vaticano II sostenido por un vigoroso esfuerzo doctrinal pastoral (desgraciadamente mal asimilados todavía), prefiere —decimos— afirmar el principio general del discernimiento de los niveles de expresión (sin negar los lazos entre ellos) y dejar a los hombres responsables en los diversos terrenos la responsabilidad principal en la apreciación de las zonas y de los momentos de acción común que les parecerán necesarios. Es deber de ellos, por supuesto, hacerlo en conformidad con su conciencia esclarecida por la fe y la enseñanza de la Iglesia.

Paulo VI retomará, afinará y hará la aplicación explícita de ese discernimiento al fenómeno socialista en OA (n. 31). La distinción de niveles de expresión se traduce por: aspiraciones, ideologías y movimientos históricos. Conviene anotar que las aspiraciones, elemento aparentemente nuevo en el discernimiento, se encuentra presente, de manera casi desapercibida, en la misma PT, dentro del contexto señalado (n. 160). Se dice allí hablando de los movimientos históricos (o "corrientes", como tra-

<sup>9</sup> Cf. Y. GALVEZ - J. PERRIN, *Eglise et société économique*, Paris Aubier, t. II, 1963, pp. 13-28; et J. M. AUBERT, *Pour une théologie l'age industriel*, Paris, Cerf, T. I. 1971, pp. 215-228.

duce el texto de la BAC): "...quién puede negar que en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, pueden tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?". Paulo VI, captando su importancia, les ha dado un relieve considerable colocándolas en el primer plano (o nivel) del discernimiento. Al hacerlo concretamente en su aplicación al socialismo (aspiración generosa y búsqueda de una sociedad más justa": n. 31), deslindando las aspiraciones positivas de la ideología negativa y de la ambigüedad de los movimientos concretos, Paulo VI permite constatar la distancia del camino recorrido desde Pío XI. En efecto, como se vio antes, éste se limitaba en la QA a recordar que la Iglesia nunca había pretendido negar la existencia de ciertas verdades en el socialismo (n. 120), pero semejante afirmación no era explorada en sí misma ni en función del discernimiento práctico. Paulo VI, en cambio, superando en esto incluso el aporte de Juan XXIII, no sólo hace ver su vigencia en el balance de las opciones concretas y justifica por lo mismo el pluralismo político de los cristianos, sino que, aun teóricamente, enlaza el aporte típico del socialismo a una de esas grandes aspiraciones humanas que son formas de la dignidad humana y de su libertad: la participación que, marcando por una parte su relación con la libertad de solidaridad social del hombre, entra a formar parte de la visión cristiana de éste como libertad responsable (cf. IIIa parte, nn. 47 y 41), y por otra, al ser netamente distinguida de las aspiraciones liberales, muestra que la Iglesia reconoce el origen histórico de la toma de conciencia de esos fenómenos contemporáneos: la aspiración a la justicia es de extracción liberal mientras que la aspiración a la participación o solidaridad es de extracción socialista<sup>9</sup>. A no ser que haya que decir más todavía que ambas aspiraciones son atribuidas —cosa que no creemos —al despertar socialista de la conciencia humana.

Se puede así concluir esta primera parte. Hay una real continuidad en las preocupaciones y la enseñanza de los papas. Pero, al mismo tiempo, hay también un progreso. Este se explica, por una parte, por la evolución de los socialismos. Tam-

<sup>9</sup> Cf. también sobre las aspiraciones humanas: *Gaudium et Spes*, 9; 4.1; 44.2; y sobre los elementos negativos que interfieren: *ib.* 8.2; 148-149; 151-152; 6.5; 25.2.

<sup>8</sup> Cf. nuestro estudio *Cristianismo y política*, Cuadernos de Encuentro, Bs. As., 1972, p. 48.

bién se funda en una actitud más positiva, menos crispada de la Iglesia frente a las evoluciones en curso, de las que percibe mejor las oportunidades que ofrece al mismo tiempo que los peligros que suscita. Dicha actitud, experimenta menos la necesidad de encuadrar a los laicos en terrenos que son de su directa responsabilidad, sin renunciar con todo a esclarecerlos y a formar su conciencia; además, ella supone que se continúe y se afirme el esfuerzo de formación espiritual y doctrinal de acuerdo a la línea conciliar.

Conviene, pues, insistir en este último punto. Las pautas entregadas por Paulo VI tienen un valor capital en el campo práctico. Eso implica que nuestra tarea en el futuro frente al fenómeno socialista tendrá aspectos que inciden directamente sobre la práctica (por ejemplo ¿qué actitud tomar frente a las opciones políticas socialistas de todo tipo, o bien, cómo introducir concretamente en nuestra postura política eventualmente no socialista elementos propios de su aspiración?; además, la Iglesia, más concretamente los cristianos, y sobre todo los pensadores cristianos, deberán asumir el compromiso de continuar la obra de pensamiento iniciada por Paulo VI en OA, esforzándose por encontrar el modo de ir asimilando con más y mayor exactitud el fenómeno socialista —hecho y doctrina— al pensar cristiano, en otras palabras, a una antropológica digna de ser asumida por la visión cristiana del hombre. Un problema análogo a lo que tiempo ha significado al fenómeno de la democracia<sup>10</sup>. A esto nos volveremos en la segunda parte de estas reflexiones.

## II - Mirada prospectiva

Es indudable que la OA proporciona un método de discernimiento de la acción política, más exactamente prepara la conciencia del cristiano para aplicarse a bien discernir las opciones concretas en el plano socio-político<sup>11</sup>. Eso implica saber pensar

<sup>11</sup> Luego de un largo camino, sobre el que volveremos más adelante (cf. nota 12), la OA parece expresar una verdad naturalmente evidente al postular la creación de nuevas formas de sociedad democrática: nn. 24 y 47.

<sup>10</sup> En este sentido parecen bien orientadas las exégesis de R. HECKEL (*Une lecture de la lettre de Paul VI au Cardinal Roy, Cahiers n. s. r., 1971* (Nº 22), pp. 541-544; 1972 (32), pp. 131-136; (33), pp. 187-192; (34), pp. 215-216 (36), pp. 295-297; etc...) y de B. SORGE (*L'apporto dottrinale della Lettera Apostolica "Octogesima Adveniens"*, Civiltà Cattolica,

en vistas a la acción: saber qué implica el discernimiento de una realidad bien observada para ser asumida o rechazada en la praxis concreta.

Pensar, pues, el socialismo significa discernir la realidad compleja que éste nos ofrece hoy en espectáculo con el fin de concluir en una eventual opción o compromiso concreto con el mismo.

¿Dónde situar el momento central de ese pensamiento? No evidentemente en el mero observar, aunque éste se revele de gran importancia, más aún, aunque sea la condición indispensable de un discernimiento serio y responsable. Es el juicio sobre el socialismo que ocupa el lugar primordial, ie su discernimiento no sólo en el plano concreto de las opciones sino en el mismo plano del pensar, tratando de ubicar el lugar y aporte del socialismo al bien común humano, en otros términos su funcionalidad relativa a la mejor comprensión del ser humano.

Al decir esto no hemos abandonado al OA. En efecto, su ya famosa distinción tripartita entre aspiraciones, ideologías y movimientos históricos, y su consiguiente acento positivo en las aspiraciones, tiende a subrayar el elemento en el cual los grandes fenómenos socio-políticos actuales responden a las exigencias del hombre como tal, de lo humano. Igualdad y participación, dice el n. 22, son dos formas de la dignidad de la persona humana, ie del hombre en cuanto tal.

Pensar entonces hoy el socialismo equivale a bien percibir y formular, dentro de lo posible, su relación con las aspiraciones humanas que en determinados momentos de la historia van mostrando las nuevas facetas del bien común de la sociedad humana.

Esto evidentemente no basta. Si de pensar se trata en vista a la acción, como lo que existe son modelos concretos de socialismo, también a ese nivel es necesario aplicar la reflexión.

1971, II, pp. 417-428; II dibattito sinodale sulla giustizia del mondo, *ib.*, 1971, IV, pp. 111-124). Ver también nuestro trabajo citado en la nota 8, pp. 32 y ss., y más sucintamente nuestro artículo *Ideologías y estructura de la Octogésima Adveniens*, en "Cristianismo e ideologías en América Latina", Celam, Depart. de Acción Social, 1974, pp. 33-54, esp. 36 ss.

Es claro que esa reflexión debe ser, por una parte, preliminar, en cuanto la observación anterior al discernimiento parte de los diversos tipos reales de socialismo actual, y por otra parte posterior, en cuanto quizás el esfuerzo del pensamiento lleva a reexaminar esos diversos tipos existentes, a modificarlos, rechazarlos y eventualmente a la creación de modelos socialistas radicalmente nuevos.

Hay con todo algo más importante. Entre el socialismo como aspiración y los diversos modelos concretos, es necesario introducir un tercer nivel de reflexión que no corresponde al aspecto ideológico del mismo —de acuerdo a lo que correctamente afirma la OA— sino al socialismo como proyecto, de acuerdo a una terminología inspirada en el Documento conmemorativo de la PT<sup>11</sup>.

Para bien captar la importancia y el sentido de esta aserción bastará ensayar una comparación con la democracia<sup>12</sup>.

El término "democracia", luego de no pocas resistencias y rechazos en el seno del cristianismo oficial y privado, acabó por imponerse y no causar más problemas en la medida en que se limitó a indicar una aspiración profundamente humana: ideal de libertad e igualdad de los hombres y de los pueblos llamados a ser dueños y responsables de sus destinos. Así también, el "socialismo" parece estar transformándose en una especie de "bien común" de la humanidad en la medida en que parece vehicular su mismo término la aspiración general a una sociedad más justa y más solidaria, donde la libertad supere caracteres marcadamente individualistas y la participación sea algo más que una expresión verbal.

En ambos casos se explica el punto de partida y el de llegada. Las reacciones negativas iniciales se debían, en uno y otro caso, a la identificación de dichos ideales con determinados modelos concretos que pretendían encarnarlo con privilegio, si no con exclusividad. Sumando a esto la animosidad con que se miraba en uno y otro campo al cristianismo y a la Iglesia

<sup>11</sup> Cf. nuestro artículo *Ideologías y estructuras...* pp. 47-48.

<sup>12</sup> Cf. R. HECKEL, *Note sur la démocratie dans les textes pontificaux*, Nota anexa a "Une lecture de la lettre de Paul VI... Cahiers a.r.s., 1972 (28), pp. 27-32.

Católica en particular se podrá comprender el rechazo franco y decidido de la misma frente a ambos fenómenos. La mayor receptibilidad final se explica porque, al decantarse gracias a la experiencia histórica los movimientos concretos, tanto democráticos como socialistas, se comenzó a vislumbrar la posibilidad y la necesidad de distinguir en ellos diversos niveles de expresión, y en particular de afirmar sin ambages los aportes positivos de ambos fenómenos: es el nivel de las aspiraciones explícitamente formulado por Paulo VI en OA y uno de sus más inestimables aportes.

La cuestión del vocabulario (y del concepto más o menos global que vehiculiza) conduce a un problema más importante, a saber: la determinación exacta de la progresiva asimilación del socialismo al "bien común" humano y su relación en ese ámbito con la democracia. En efecto, no se trata solamente de que ambos términos como tales hayan entrado a formar parte del vocabulario común de la humanidad, sino de que, más allá de ello y precisamente explicitando el significado profundo de esa unidad lingüística, se ponga de relieve bajo qué ángulos respectivos socialismo y democracia se entroncan y expresan el bien común de los seres humanos. En otras palabras, ¿a qué nivel debe pensarse, o comenzar a pensarse al menos, el lugar y el sentido del socialismo en una visión antropolítica digna del cristiano?

La OA ofrece una pauta importante al ubicarlo en el orden de las aspiraciones. Siendo éstas propiamente humanas, se muestra con eso que responden a la misma naturaleza del hombre, ie a éste en cuanto tal, en cuanto ordenado a una perfección específica que constituye o, al menos, forma parte de su fin.

Ahora bien, unos quince años antes de este documento papal un filósofo cristiano, Simón, dejó entre sus escritos póstumos e inéditos un importante artículo, casi profético para la época, sobre "Socialismo y Democracia"<sup>14</sup>. Varios aportes iluminadores del mismo merecen ser destacados: a) la identificación inicial de los ideales socialistas con regímenes totalitarios y de los liberales con regímenes democráticos; b) las alternativas actuales o posibles implicadas por esa ecuación: socialismo: tota-

<sup>14</sup> Y. SIMON, *Socialisme et démocratie*, Revue de l' Université d'Ottawa, 1972, pp. 8-34.

litarismo: liberalismo: democracia. Helas aquí: 1) modelar, por una parte, el socialismo en un régimen democrático —cosa que es ya una realidad y múltiple—, y por otra, volcar el liberalismo en moldes totalitarios, cosa a primera vista imposible y contradictoria (al menos para Simón).

2) imaginar el régimen democrático como asimilando los ideales tanto socialistas como liberales. También esa es ya una realidad en algunos países.

3) considerar a su vez el totalitarismo como régimen capaz de dar cabida en su seno a los ideales socialistas y liberales simultáneamente. Habría que pensar si ciertos tipos de fascismo no responden aunque de manera híbrida a esta idea, y si, por otro lado, la tecnocracia creciente de nuestra sociedad moderna no impulsa irresistiblemente en esa dirección.

Sea de esto lo que fuere, según Simón parece claro que la segunda hipótesis es la única éticamente viable, ie la única digna del hombre. Sólo un régimen de tipo democrático es capaz de aunar en sí los auténticos valores transmitidos por el socialismo y por el liberalismo: defensa de la libertad y dignidad personal en este último caso; defensa también y complementariamente de la justicia y la solidaridad para que la libertad adquiera su verdadera dimensión social. Más aún, el socialismo habría aventajado al liberalismo en el orden de los fines, en la medida en que, al elevarse a una consideración más universal en el orden de lo político, sería más fielmente expresivo del bien "común", auténtico fin de toda sociedad humana<sup>15</sup>.

Por otra parte, importa subrayar lo que implica semejante síntesis. Es de notar, en efecto, que no se trata de una forma de sociedad democrática sino de un régimen democrático por así decir definitivo. Entendámonos: puede haber diversos modelos de sociedad democrática pero todas ellas serán democracia, no solo porque respetan el nivel ideal de libertad e igualdad (en ese orden democracia se identifica a liberalismo) sino porque aceptan respetar las leyes institucionales de la misma, su procedimiento organizativo, la representatividad, cualquiera sea la forma que esta tome<sup>16</sup>. Es decir, hemos pasado del plano de

<sup>14</sup> Ib., pp. 20-23.

<sup>15</sup> P. RICOEUR, *El conflicto: ¿signo de contradicción y de unidad?* Criterio (1668), 24-V-1973, pp. 252-258, esp. 254 y 258.

las aspiraciones al plano del régimen o proyecto político que da cuerpo a dichas aspiraciones antes de ramificarse en múltiples modelos posibles. Brevemente: en esta hipótesis la democracia no aparece ni como mero ideal ni como uno de los tantos modelos sino como una etapa intermedia, la de régimen o proyecto implicando ciertas notas que parecen integrarse definitivamente, al nivel específico de régimen, en el bien común humano<sup>16</sup>. Valor por lo mismo universal y absoluto, con exclusión de todo pluralismo, no a nivel de los modelos sino muy precisamente a nivel de régimen. Es quizás, en diferente terminología y perspectiva, lo que algunos autores llaman democracia "fundamental"<sup>17</sup>.

Semejante concepción parece responder perfectamente al pensamiento de la OA (nn. 24 y 47), donde Paulo VI insiste en la necesidad de crear nuevos modelos o formas de democracia moderna (n. 47), pero promoviendo siempre un tipo de sociedad democrática (n.24)<sup>18</sup>. Si no nos equivocamos, su distinción entre forma y tipo responde a la por nosotros propuesta entre modelo y régimen. Cualquiera sean las formas de sociedad (pluralismo) deberá tratarse siempre de un tipo (régimen único) democrático de sociedad.

Lo que antecede conduce al interrogante capital: ¿Valdría del socialismo un razonamiento análogo al de la democracia? Ie, ¿debe el socialismo pasar a formar parte del bien común humano, no sólo al nivel de los fines sino también en cuanto proyecto? En otros términos, ¿al menos ciertos valores socialistas deben integrarse en el régimen democrático de manera

<sup>16</sup> Las palabras régimen o proyecto y modelo pueden ser tomadas de diversa manera. Cf. recientemente el estudio de H. D. MANDRIONI, *Filosofía y política*, Editorial Guadalupe, Bs. As., 1975, pp. 16-17, 45 y ss., que los emplea en un sentido opuesto al nuestro, entendiendo por modelo el ejemplar o ideal de la sociedad (tematización de fines), y por proyecto la tarea de concretar los medios de realización práctica del modelo. Conviene, pues, entenderse bien sobre los contenidos de las palabras.

<sup>17</sup> Cf. O. von NELL-BREUNING, *Ideologien-Utopien-Christlicher Glaube, Theologia und Philosophie*, 1971, pp. 481-495 (democracia fundamental) esp. 484; y J. Y. GALVEZ, *Introduction a la vie politique*, Aubier, Paris 1967, pp. 132 y ss. (démocratie radicale).

<sup>18</sup> Cf. O.A. n. 24: "La doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática. Diversos modelos han sido propuestos...". En el n. 47 se lee: "Para hacer frente a una tecnocracia creciente, hay que inventar formas de democracia moderna".

tal que el tipo de sociedad a buscar y experimentar sea de tipo democrático-socialista? En cuyo caso, ¿cómo pensar semejante condicionamiento del orden político?

Dos cosas deben, pues, ser ante todo encaradas: ¿cómo pensar el socialismo, elemento esencial del bien común humano, al nivel de los fines o aspiraciones humanas? En segundo término, ¿cómo pensarlo al nivel del proyecto político? En ambos casos se impondrá una comparación no exclusiva pero capital con la democracia. En última instancia, se dirá algo sobre la pluralidad de modelos posibles.

### 1. El socialismo en cuanto ideal

Dos importantes textos de P. Emmanuel ayudarán a situar el planteo. Ante todo: "La guerra civil, atemperada por la evaluación de los riesgos de ruptura global, es permanente en la economía, en la capitalista se entiende. Esta guerra, en última instancia, es política, librada por o contra una concepción socialista de la sociedad. Pero, ¿quién la libra: los individuos para defender sus derechos? ¿o los aparatos institucionales para consolidar su poder? ¿Y qué concepción de la sociedad, socialista u otra, merece, luego de este medio siglo de historia, el esfuerzo de ser promovida lúcidamente?"

Esta cuestión no es en modo alguno teórica. Es la cuestión que atañe a todos, y que domina, más aún tiene en suspenso, todas las otras cuestiones mayores, entre ellas la de la cultura"<sup>19</sup>.

Y luego: "A través de tantos crímenes y errores, nuestro siglo, nuestra Europa maldecida a causa de sus verdugos, y redimida a causa de sus mártires, busca oscuramente, apasionadamente, la verdad de la palabra "socialismo": más allá de los choques de intereses que son maniobras de los poderes, esta palabra, exorcizada por todos los maleficios de la voluntad de poder, venga de donde viniere, significa información, concertación, cooperación, riesgo y suerte asumidas en común; no es un vocablo securizante, es un ideal difícil"<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> P. EMMANUEL, *Pour une politique de la culture*, Seuil, Paris, 1971, pp. 27-28.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 36.

Así, pues, cuestión universal, actual y gravísima entre todas, el socialismo involucra un ideal difícil de realizar en la medida en que la solidaridad, significada a través de diversos vocablos<sup>21</sup>, se estrella contra los duros recintos de la voluntad de poder. Por otra parte, el socialismo está ligado en particular con el problema de la cultura, dependiendo ambos con relación a la gestación histórica de una nueva "forma" humana, de los mismos contextos. Forma social, cultural, humana parecen así identificarse<sup>22</sup>, y eso muestra a las claras hasta qué punto pensar la forma socialista de sociedad es pensar al hombre concreto que va surgiendo ante nuestros ojos asombrados en el transcurso de la historia.

Estamos, pues, en la perspectiva que hemos llamado "ideal" del socialismo. Un primer elemento aportado por Emmanuel a nuestra reflexión consiste en la insistencia puesta en la solidaridad. Ella se ve corroborada por las referencias que en diversos momentos y dentro del mismo ámbito de pensamiento, hace al bien común y a la fraternidad. "Una fraternidad latente: hombres que tantean acercándose unos a otros para unirse y expresarse. Tal es, en estado todavía virtual, la cultura"<sup>23</sup>. Y el libro se cierra prácticamente con la evocación del "ideal de una humanidad formada por hermanos"<sup>24</sup>. En cuanto al bien común habría que citar los textos donde Emmanuel habla del ser comunitario. Basten solo dos: Estar o vivir comunitariamente (être ensemble) es una inmensa operación, una orquestación infinitamente compleja, cuyo jefe invisible es la convicción compartida que este conjunto existe, que tiene un sentido a través de la historia, al que debemos estar atentos para que no se deshaga (relâche), y que esa atención multiforme (a plusieurs hauteurs) tiene sinónimos que son libertad, democracia, justicia social, humanidad. El desastre más grande que puede amenazar a un pueblo no es el aniquilamiento militar, sino la indiferencia de sus miembros a la forma de su futuro"<sup>25</sup>. Y más adelante, hablando de "la dificultad que encuentra la idea de concertación, idea nueva extranjera a nuestras costumbres", agrega: "Ni la administración, ni sus partners eventuales, están

<sup>21</sup> Ib., pp. 27, 50-51, 55-70. Cf. la obra del mismo autor *La révolution parallèle*, Seuil, París, 1975, p. 247.

<sup>22</sup> Ib., pp. 22, 28, 35, 36, 55, 67, 80, 82. Cf. *La révolution*, pp. 247-8.

<sup>23</sup> Ib., p. 102.

<sup>24</sup> Ib., p. 172.

<sup>25</sup> Ib., p. 22. Cf. también pp. 30, 33, 34, 67, 81, 82...

preparados por los sentimientos de estima y solidaridad necesarias para obrar en común y para crear algo nuevo en conjunto"<sup>26</sup>.

Así, pues, esta forma nueva a crear en el futuro tiene, por un lado, precedentes históricos en el descubrimiento de la libertad, la democracia y la justicia social, que hacen al bien de la humanidad, y, por otra parte al abrirse a la creación de algo nuevo en el futuro, irrumpe la idea de concertación y de solidaridad en el ser y el vivir comunitario. Tal los rasgos del socialismo pensado al nivel del ideal, entroncándose por así decirlo en una sucesión de experiencias históricas portadoras de otros tantos sentidos nuevos de la "forma" humana que se va develando en los acontecimientos.

Es claro que estamos bien cerca de la perspectiva de la OA, según la cual la concepción cristiana del hombre centrada en la libertad es presentada, en la IIIª. parte de la Carta, en referencia a las experiencias históricas de los últimos siglos<sup>27</sup>.

Semejante perspectiva se precisa si se tienen en cuenta las tres grandes revoluciones que marcan la época moderna y contemporánea: la revolución democrática (humanitaria-liberal) originada en 1789; la revolución socialista-comunista (unitaria-igualitaria) que estalla en 1917; y la tercera y actual revolución (o contestación generalizada) que lleva en sí la marca de la cultura creadora bajo el signo de la fraternidad<sup>28</sup>. Cada una de ellas marca una etapa en la realización del lema original "libertad-igualdad-fraternidad", y, por lo que se refiere al socialismo, su presencia en las dos últimas revoluciones parece tener el significado siguiente: mientras 1917 vendría a acentuar los aspectos ideológicos y organizativos de dicho fenómeno, la revolución actual marcaría más bien la toma de conciencia del punto exacto de impacto del socialismo, ie su capital importancia en el orden de los fines, de las aspiraciones, del bien común humano. Este incluye esencialmente la realidad de la solidaridad, la concertación, la participación, etc., y las supera en la fraternidad,

<sup>26</sup> Ib., p. 30.

<sup>27</sup> Cf. nuestro estudio *Cristianismo y política*, I c. pp. 48-57.

<sup>28</sup> Cf. P. BIGO, *Marxismo y liberación en América Latina*, en "Cristianismo e ideologías en América Latina", I.c., p. 25; y más largamente en su obra *L'Église et la révolution du Tiers Monde*, PUF, París, 1974.

sinónimo de cultura, de creación de una nueva forma de lo humano a encontrar en común, de un estilo de vida centrado en la calidad, el respeto, la estima mutua y el trabajo en conjunto.

Hasta aquí simples indicaciones que sería necesario profundizar en detalle. Por el momento solo nos interesa indicar pistas según las cuales debe ser pensado por los cristianos —y también por los demás— el fenómeno socialista al nivel del ideal, ie del bien común humano.

Sobre esta base es posible plantear el problema fundamental en torno al eventual proyecto humano socialista.

## 2. En torno al proyecto socialista

Es el punto básico. Es necesario, en efecto, que el régimen democrático de tal manera asimile los ideales socialistas que manifieste, en el mismo nivel del régimen o proyecto, su impregnación social.

Que existen social-democracias o democracias sociales es un hecho. Pero, ¿cómo juzgarlas? Y para eso, ¿qué criterios utilizar para legitimar o no los aportes socialistas de un determinado régimen democrático? Imposible responder a dichos interrogantes sin abocarse al presente problema.

Un interesante artículo periodístico del pensador E. Borne, con ocasión de las últimas elecciones presidenciales en Francia, da interesantes pautas para la reflexión<sup>29</sup>.

Ante todo, propone como proyecto de toda sociedad a la organización de la libertad<sup>30</sup>, en la medida que tiene como fin arrancarse a la ley de la jungla y construir un orden liberador. Ahora bien, como existe necesariamente tensión entre libertad y organización, todo intento de suprimir uno de dichos polos

<sup>29</sup> E. BORNE, Une drame préfabriqué. Demain quelle société? en La Croix, 27-II-1973.

<sup>30</sup> Inspirándose de una fórmula del leader socialista F. Mitterrand lanzada durante la campaña presidencial. Curiosamente dicha fórmula presentada como definición del socialismo corresponde casi literalmente a la definición que otro autor da del liberalismo: ver J. MARIAS, El "fracaso" del liberalismo, en la Nación, 1973, donde dice: "Yo daría esta definición general del liberalismo político: la organización social de la libertad" (subrayado en el texto). Como se ve, salvo el adjetivo "social" las dos definiciones coinciden. ¡Coincidencia sumamente significativa!

haría inhumana la sociedad en cuestión. Por otra parte, varios modelos de organización de la libertad son viables, dejando fuera los extremos colectivistas, por un lado, y específicamente capitalistas, por el otro.

¿Cuál será, pues, el aspecto específicamente socialista de esa organización?

Parece consistir en la realidad expresada por la fórmula "orden liberador", que puede explicarse por ciertas líneas posteriores del mismo Borne. Es conveniente —dice— que una sociedad no deje de ser de algún modo socialista para "asegurar en una lucha sin fin esa justicia social en la libertad que es su (de la sociedad) principal razón de ser". Así, pues, el socialismo se hace necesariamente presente en toda sociedad humana en la medida en que se esfuerza, ie lucha, entra en tensión con la libertad para mantener la dimensión de justicia social, ie de real igualdad, de solidaridad, de participación... en la misma sociedad. Se obtiene de tal suerte un orden liberador, vale decir una organización que contribuya a la progresiva y real libertad de todos los ciudadanos en todos los ramos que hacen a la dignidad humana, al bien común de la ciudad. En dicha perspectiva, sería quizás más conveniente hablar de organización liberadora, para diferenciarla de un orden libre que es la meta utópica y prácticamente imposible de alcanzar en este mundo.

La expresión "organización liberadora" tendería a afirmar el aspecto de continua adaptación de la estructuración de la sociedad con la finalidad de liberar a los ciudadanos de acuerdo a las exigencias y posibilidades de cada época, situación y país en particular. Se trata de una situación cambiante, inestable (especialmente en épocas como la actual), en continua adaptación, expresable de modo insuficiente por un "orden libre" ya que éste parece suponer una plenitud de libertad inexistente en la totalidad de los miembros de la sociedad. Sólo en esa hipótesis sería lícito, a nuestro parecer, hablar de orden libre. La organización liberadora, en cambio, designa el itinerario que apunta a esa meta prácticamente inalcanzable. Por eso, con mucha razón habla Borne de la "lucha sin fin" y de "tensión incesante" como de ingredientes necesarios de la vida social real y también como condiciones de su progreso.

Varias cosas de importancia deben ser retenidas: unidad de libertad y organización, ie de democracia (o liberalismo) y socialismo: aspecto dinámico, combativo, organizativo, del socialismo en todo proyecto político al servicio de la justicia social. Esas notas, además, configurarían un "mismo espíritu", que debe impregnar obligatoriamente toda sociedad humana y puede ramificarse en diversos modelos políticos. Pero todos ellos deberían verificar ese espíritu crítico, esa tensión estructurada entre libertad y justicia social, y en ese sentido no podrían no ser de algún modo socialistas.

¿Podemos estar satisfechos? ¿Hemos hecho otra cosa que reparar evidencias suficientemente verificadas en los hechos? ¿No se ha hablado, en resumidas cuentas, de la tan mentada socialización que constituye desde hace tiempo un bien común asimilado y practicado incluso por los países liberal capitalistas?

Puede responderse, en la línea de MM nn. 59 ss., que la socialización o progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, es un hecho, una de las notas más características de nuestra época. Se trata de un proceso socio-cultural global, fruto del progreso técnico-científico moderno y sobre todo contemporáneo, en parte independiente de la voluntad humana, en parte fruto de la interacción entre la técnica y el hombre, que manifiesta la dimensión social de la libertad<sup>31</sup>. Este fenómeno histórico, precedido por los movimientos y doctrinas socialistas del siglo pasado, agudizó las exigencias positivas que estaban allí encerradas. La solidaridad humana, propia de la aspiración socialista, cobró así una urgencia especial que obliga desde entonces a integrar en todo régimen político las exigencias siempre crecientes de la justicia social. Así se ha ido pasando de las democracias liberales a las democracias socialistas.

Por otra parte, los socialismos se ramifican, las experiencias negativas del colectivismo comunizante se hacen evidentes, y allí donde la evolución es posible los socialismos se abren a lo que de auténtico tienen las democracias liberales. Es posible, pues, hablar de socialismos democráticos.

La cuestión que se impone en este último caso es la siguiente: ¿puede haber un socialismo sin coacción? ¿cómo? En el

<sup>31</sup> Cf. Nota 6.

caso precedente la pregunta reza: ¿no consiste la democracia actual en preguntarse seriamente qué grado de coacción se está decidido a soportar para realizar los cambios profundos a los que se aspira? <sup>32</sup>.

En resumidas cuentas, cuanto llevamos dicho puede resumirse así: las notas propias del socialismo como integrante de todo proyecto o régimen de sociedad son las siguientes:

a) un socialismo auténtico: fiel a las aspiraciones profundas de la solidaridad y de la justicia social, estrechamente afines al bien común de la sociedad política;

b) un socialismo sin coacción: en la medida que se inserta en las adquisiciones definitivas de la democracia, particularmente en el respeto a la libertad de los ciudadanos;

c) un socialismo crítico: que lucha (teórica y prácticamente) dentro de la estructura política para superar el conflicto permanente entre libertad y organización socialmente justa, ie que lucha por una organización liberadora;

d) un socialismo institucionalizado: que logra estructurar en proyecto o régimen político esa organización liberadora;

e) un socialismo actual: ie socializado, que responde a las exigencias del momento actual de transformación global socio-cultural de la sociedad, y no a los esquemas y problemas del siglo XIX o principios del XX.

### 3. Los modelos de socialismo

Es un hecho innegable que existen hoy muchas corrientes socialistas. La pluriformidad de las formas de gobierno que se reclaman del patronazgo socialista saltan a la vista. En sí nada habría que agregar, ya que esto pone en evidencia un manifiesto pluralismo, sea lo que fuere de las recriminaciones que mutuamente se dirigen los diversos socialismos.

¿Qué problema plantean entonces? Como se indicó al comienzo de esta sección, se trata del discernimiento. Partiendo

<sup>32</sup> Cf. A. PONATINE, *Un socialisme sans contrat?*, en la Monde, del 30-VI-1972.

del estallido de los movimientos socialistas, la OA aplica el triple nivel del discernimiento para ayudar al cristiano a bien optar concretamente por o contra tal o cual socialismo. Los modelos concretos vuelven a aparecer al final en función de la acción. ¿Qué luz arroja sobre ellos el proceso del discernimiento?

Nuestro recorrido nos ha hecho ver que, en la apreciación del fenómeno socialista hay que distinguir, entre los elementos positivos: la aspiración y el régimen, netamente distinguidos por su parte de los elementos ideológicos negativos. Esto es de gran importancia para el discernimiento, en la medida en que permite apuntar más hacia el futuro que hacia el presente. En efecto, cada corriente socialista existente puede y debe ser sometida al prisma del triple ángulo: aspiración, ideología y movimiento concreto. En cambio, la presencia indispensable del toque socialista en todo régimen político verdaderamente humano es más visión de futuro que reflexión sobre el presente, aunque éste último no se excluye totalmente.

Por eso ciertos intentos de clasificación del fenómeno socialista actual, no obstante su gran utilidad, no acaban de satisfacer. Así, por ejemplo el P. Sorge, trata de presentar los distintos tipos de corriente socialista valiéndose de los tres niveles de la OA: los socialismos ideológicos o clásicos marxistas; los distintos movimientos históricos social-democráticos, y, en fin, los diversos socialismos idealizados, expresiones simbólicas de la aspiración a una sociedad más justa<sup>33</sup>.

Sin negar lo que semejante división pueda tener de justa, se parece con todo ser enteramente satisfactoria pues:

a) no permite caracterizar enteramente el modelo de socialismo en cuestión, ya que cada una de esas tres corrientes se subdividen en diversas formas;

<sup>33</sup> B. SORGE, *Che cosa è il socialismo oggi*, La Civiltà Cattolica, 1972, III pp. 456-470.

En cambio, la verdadera postura de OA es excelentemente expuesta por R. HECKEL cuando, acerca del socialismo, escribe: "Paulo VI invita a un discernimiento para la acción. Tres principios directores:

- reconocer la diversidad de los socialismos entre ellos;
- identificar, en el interior de cada uno, tres niveles distintos de expresión;
- tener presente que la legítima distinción de niveles (como de los mismos socialismos) no puede ignorar el lazo concreto que existe entre ellos, sus interferencias, en Cahiers a.r.s. 1972, (32), p. 132.

b) si aplicáramos estrictamente el esquema de OA que presenta el elemento ideológico como netamente negativo, las corrientes marcadamente ideológicas serían totalmente inaceptables. Eso sería pecar por exceso, pues para limitarnos a lo más evidente, ¿cómo aplicar semejante regla de opción a la auto-sugestión yugoslava, por ejemplo?

c) en el mismo orden de ideas, se pecaría a la inversa por defecto ya que, como las aspiraciones socialistas son en cuanto tales buenas, los socialismos idealizados serían también en cuanto tales perfectamente aceptables, cosa que está lejos de ser evidente.

Por lo mismo, ese tipo de caracterización, no siendo por supuesto errónea, no nos parece operativa, ie no sirve para discernir la opción. Y creemos por lo tanto, que semejante uso no es, adecuado al empleo que hace y pide la OA. En efecto, la Carta de Paulo VI propone los tres niveles como presentes y, por lo mismo, como legibles en cada corriente (y a fortiori entonces en cada modelo), y no adecúa ni aplica determinado nivel a determinada corriente o modelo. Con esto, no se excluye evidentemente la posibilidad de percibir ciertos acentos que marquen preferentemente ciertas corrientes y no otras —y ese es el sentido y el valor del trabajo de Sorge. Pero, como llevamos dicho, por meritorio que sea dicho esfuerzo, se presta a confusión y, en todo caso, carece de valor operatorio.

Lo que importa es, cualquiera sea el acento de la corriente socialista en cuestión, indagar frente al modelo o modelos concretos que se presentan a la opción (i.e. movimientos históricos), la amalgama o combinación de los diversos elementos positivos y negativos (aspiraciones e ideologías), y en segundo lugar, en qué medida se introduce en el régimen concreto político propio de dicho modelo, el elemento equilibrante de extracción liberal-democrática, o, más exactamente apuntando al futuro, qué posibilidades hay de ir introduciendo dicho elemento democrático para proceder a la creación de una auténtica organización liberadora.

Si, como enseña la OA n. 25, la acción política debe estar apoyada en un proyecto de sociedad que sea coherente en sus medios concretos y en su aspiración, el intento de elaborar una social democracia o una democracia socialista deberá implicar:

a) la permanencia del régimen demócrata (representativo y libre) que evacúe su forma o modelo original (liberal);

b) la vigencia de su aspiración socialista (solidaridad, igualdad real) que evacúe su régimen original (totalitario);

c) la exigencia de plasmar un régimen que aune en una estructura organizativa las buenas aspiraciones originales del liberalismo y el socialismo y el aporte permanente institucional de la democracia original; ie el proceso de la representatividad libre, cualquiera sea la forma que tome: régimen de partidos, autogestión, etc. . . .;

d) el esfuerzo por buscar la armonización de las alternativas políticas básicas al nivel del modelo político, a saber: igualdad social con libertad política, participación real con representatividad libre, seguridad colectiva con eficacia y competencia personal<sup>24</sup>. Balancear así ambos aspectos —de tipo socialista los primeros, de colaboración demoliberal los segundos— llevará a la superación de estériles antinomias que impiden el logro de una organización liberadora y por lo mismo el acceso a una sociedad verdaderamente humana.

Más en concreto, los diversos modelos de socialismo deberán ir integrando bajo distintas formas, pensadas en un esfuerzo de tipo utópico, diversas regulaciones o controles que pasen a constituir esencialmente el régimen político democrático social: regulaciones internas de tipo socialista, por ejemplo legislación socialista limitada que tienda a controlar los abusos de la libertad individual en el orden de la propiedad y de la producción; por otra parte, regulaciones externas al Estado, por ejemplo el mismo derecho de propiedad, respecto en su esencia y extendido a todos los miembros de la sociedad, que sirve como insuperable antídoto para contrarrestar la tentación desgraciadamente siempre presente del poder centralizador y acaparador del Estado<sup>25</sup>.

Frente a estos requerimientos y otros que podrían fácilmente agregarse es fácil concluir en la necesidad de un plura-

<sup>24</sup> Cf. R. BRAUN, La democratización del poder, en *Criterio*, número extraordinario de Navidad de 1972, pp. 684-689.

<sup>25</sup> Cf. Y. SIMON, l. c. p. 19.

lismo de modelos de sociedad social-demócrata (o demócrata-social), ie que satisfagan las exigencias de ambas extracciones en una síntesis original.

## CONCLUSION

Fácil será cerrar estas reflexiones estableciendo el elenco de notas características que el socialismo del futuro deberá integrar en múltiples y originales formas o modelos.

Se ha hablado de socialismo auténtico (fiel a sus fines de justicia social), sin coacción (fiel a la democracia original), crítico (o liberador), institucionalizado (u organizador de una estructura liberadora dinámica) y socializado. Eso corresponde al aspecto propio del régimen socialista eventual. Por el lado del ideal, se ha vislumbrado un socialismo cultural que cultive los valores propios de un ser y habitar humanos: fraterno, que lleve la dimensión solidaria a un auténtico nivel de respeto y amor entre los ciudadanos; en fin, personalizante, que contribuya realmente, gracias a su estructuración institucional, a la liberación de las personas que forman la comunidad social. Debe, por lo mismo, inaugurar un espacio de libertad cultural donde las personas puedan interrogarse, dialogar y profundizar con libertad, lealtad y autenticidad sobre los interrogantes últimos de la existencia. Areas favoritas de ese espacio libre serían la filosofía, el arte y las religiones, cuyo cultivo debería testimoniar simultáneamente en su carácter libre, ie no impuesto, liberador, ie no anárquico sino orientado hacia una búsqueda de sentido, y finalmente, armónica en sus manifestaciones, ie mostrando en cada una de sus realizaciones el esbozo, la incoacción al menos, de ese orden libre, de esa plenitud a la que tiende todo ser y toda sociedad humana.

Que estas consideraciones sean utópicas es la evidencia misma.

Es más importante comprobar que ellas ponen de relieve el aspecto nuevo al que tiende el socialismo: el pedagógico o educador. Toda la estructura social tiende, en efecto, a favorecer el cultivo de los más grandes valores humanos. Esta es quizá la característica clave de la tercera revolución de la que somos actualmente protagonistas. Calificada con diversos adjetivos: moral (Solzhenitzyn), cultural (Bigo) metafísica (Schmitz), pe-

dagógica (Emmanuel)<sup>36</sup>, todas estas expresiones tienden a manifestar que estamos en el linde de una etapa novedosa e irreductible a las precedentes.

Sin entrar en la exposición detallada de semejante novedad, convendrá terminar estas reflexiones mostrando la curva fundamental que subyace a las tres grandes últimas revoluciones que han modelado al mundo moderno.

Si la primera, libertaria (1789), fue marcadamente individualista en sus fines si no en sus realizaciones, por otra parte multiformes, la segunda (1917) introdujo con vehemencia la dimensión social humana sin poder satisfacer los requerimientos de la libertad personal. La tercera, actual, vuelve al parecer a insistir en la persona humana, en su dignidad de ser libre y responsable, ubicándola en el todo social sin con todo reducirla a él como simple pieza de una máquina. Es por eso que, de la libertad inicial, curiosamente individual y abstracta al mismo tiempo, se pasó a la justicia y solidaridad social, que en su interpretación colectivista llevó a las peores injusticias y atropellos, y, en fin, se tiende ahora hacia la fraternidad, término donde parecen hermanarse la persona y la sociedad en el cultivo de los valores fundamentales de lo humano. **Cultura y fraternidad** —citamos de nuevo a Emmanuel— acaban siendo sinónimos en semejante perspectiva. Quizá, empleando el lenguaje de Fessard, podríamos decir que, pasadas dialécticamente las etapas de la comunidad de bienes (libertad e igualdad) y del bien de la comunidad (su encarnación en el todo social u hombre genérico), estamos llegando ahora a la síntesis, el **bien de la comunión**, bien de la fraternidad que cristaliza armónicamente lo válido de los momentos precedentes<sup>37</sup>.

Expresión más auténtica del bien común humano, la revolución actual exige la creación de un socialismo nuevo y de una democracia renovada. Tal es, en fin, la conclusión hacia la que se orienta esta mirada prospectiva sobre el fenómeno socialista.

<sup>36</sup> Cf. Sobre Solzhentsyn, H. CHAMBRE, *Aléxandre Soljénitsyne*, en *Cahiers a.s.r.*, 1974 (76), pp. 231-246; y ver la transcripción de su entrevista a la BBC en la revista "Visión", del 16-IV-1975; sobre BIGO, ver su artículo citado en la nota 28; sobre R. SCHMITZ, ver su artículo *Progress social et changement révolutionnaire*, en *Revue Thomiste*, 1974, pp. 391-452; sobre EMMANUEL, *Pour une politique...* pp. 90 y 92.

<sup>37</sup> G. FESSARD, *Autorité et Bien Commun*, Aubier, Paris, 1946.

## 4. EXPANSION MUNDIAL DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

Roger Vekemans, s. j.

### Observación preliminar

Dado el tamaño oceánico del tema por abordar, conviene, desde la partida, delimitar lo más claramente posible el objeto preciso de la presente ponencia.

Se dejarán de lado por completo los problemas que atañen a la génesis de la teología de la liberación. La razón de esta omisión deliberada es simple: los antecedentes bibliográficos de orden genético han sido expuestos ya en otra parte<sup>1</sup>. Por consiguiente, se darán aquí por descontados no sólo su originalidad latinoamericana, sino sus parámetros, tanto oficiales (por el lado católico, la IIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano —Medellín, 1968— y, por el lado protestante, la Conferencia Mundial del Consejo Ecuménico de Iglesias sobre Iglesia y Sociedad —Ginebra 1966—), como teológicos (teologías de varios genitivos, especialmente de la revolución, en el marco más amplio de la temática salvación y construcción del mundo, sobre todo político, y con referencia al marxismo).

Sin embargo, es conveniente dejar constancia desde ya que se producirán referencias cruzadas inevitables, no sólo porque, a pesar de sus pretensiones chauvinistas (que quieren encubrir

<sup>1</sup> Cf. Vekemans, Roger, s.j.: *Antecedentes para el estudio de la teología de la liberación - Comentario bibliográfico en Tierra Nueva*, N.º 2, julio de 1972, pp. 5-23; N.º 3, octubre de 1972, pp. 5-20; N.º 5, abril de 1973, pp. 15-34; también en *Ecclesiastica Xaveriana*, N.º 1, 1972, pp. 3-28; N.º 2, 1972, pp. 1-23; N.º 3, 1973, pp. 1-24. Extracto publicado en: *Kirche und Befreiung*, Aschaffenburg, Patloch Verlag, 1975, 144 S, bajo el título: *Die latein-amerikanische Theologie der befreiung. Ein Literaturbericht*, ss. 104-126.

Para mayor información, véase: *Desarrollo y revolución. Iglesia y liberación*. - Bibliografía, 2.ª parte: *Iglesia y liberación*, Bogotá, CEDIAL 1973, 166 p., con tres boletines de complementación, 76 p., 116 p. 90 p. El boletín N.º 4 está en preparación.

una supina ignorancia de autocomprensión genealógica), la teología de la liberación latinoamericana no ha nacido por generación espontánea, sino sobre todo porque es indispensable tomar conciencia que su misma expansión sería inexplicable si no se hubiera topado con un terreno abonado ya.

En otras palabras, no entraremos en disquisiciones bizantinas sobre la primacía del huevo o de la gallina, pero sí postulamos una reciprocidad a lo menos atmosférica entre, por ejemplo, en Francia: los cristianos progresistas de la post-guerra<sup>2</sup>, la teología de la liberación y los actuales cristianos críticos<sup>3</sup>, o en Alemania: los socialistas religiosos de los años 20<sup>4</sup>, la teología política, la teología de la liberación y la nueva teología política de la segunda generación<sup>5</sup>.

#### 1. Convergencia entre la teología de la liberación y el movimiento de los "Cristianos por el Socialismo" (C. P. S.).

Hace apenas un par de años, intuir esa convergencia era todavía exponerse a la abominación de las abominaciones: el reproche de maccarthysmo eclesiástico<sup>6</sup>. Por lo mismo, poner de relieve las distintas etapas de acercamiento entre algunos de los más destacados teólogos de la liberación y el marxismo en América Latina exigía la prudencia serpentina de un análisis en filigrana<sup>7</sup>: "del anatema al diálogo"; de la opción revolucionaria

<sup>2</sup> El libro más completo en la materia parece ser la obra monumental del P. Gastón Fessard, s.j.: *De l'actualité historique*, 2 tomos, París, Desclée de Brouwer, 1960, especialmente el 2º tomo subtítulo *Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, 518 p.

<sup>3</sup> Cfr. infra.

<sup>4</sup> Véanse al respecto los tres artículos del P. Anton Rauscher, s.j., de Manfred Spieker y del P. Wilhelm Weber en el N.º 16 de Tierra Nueva de enero de 1976.

<sup>5</sup> Véase al respecto el artículo del P. Wilhelm Weber: *La actual controversia sobre la teología política* pp. 255-270 / 271-292, en *Conversaciones de Toledo* (junio de 1973): *Teología de la liberación*, Burgos, Aldecoa, 1974, 469 p.

<sup>6</sup> Todavía se encuentra bajo la pluma de algunos atrasados como el P. Michel Schooyans: *Théologie et libération: quelle libération?* en *Revue Théologique de Louvain*, fase 2, 1975, pp. 165-193.

<sup>7</sup> Cfr. Vekemans, Roger, s.j.: *Algunos teólogos de la liberación y el marxismo en América Latina*. - Una presentación de textos, N.º 7, octubre de 1973, pp. 12-28.

a la colaboración, a la adopción del análisis marxista (incluido el materialismo histórico dialéctico); de la adopción del análisis marxista a su asunción como instrumento de la teología.

Está de más decir que, en nuestra era de "cristianos marxistas" auto-proclamados tales, todas estas perplejidades, con sus correlativas precauciones, pueden echarse por la borda. No obstante, no nos parece superfluo escarbar en la pregunta de cuál es exactamente la relación entre la teología de la liberación y los C. P. S.

Muchos la dan por descontada. Ya que volveremos sobre el punto de vista latinoamericano en la materia, damos aquí solamente tres ejemplos de afuera:

—CONWAY, James: *"Marx and Jesus. Liberation Theology in Latin America"*, New York, Carlton Press, 1973, 221 págs.

—REFGES, Walter: *"Christien in Lateinamerika ("Cristianos en América Latina")*, Essen, Adveniat, Dokumente/Projekte N.º 17, 1974, 131 págs.

—MALLEY, Francois o. p.: *"Chrétien marxistes en Amérique Latine"*, en *Lumière et Vie*. Nos. 117-118: *"Chrétien marxiste"*, Avril - Aout, 1974, pp. 31-54.

Esta misma "evidencia" se refleja en un libro como METZ, René - SCHLICK, Jean (eds.): *"Idéologies de libération et message du salut. - Quatrième colloque du CERDIC, Strasbourg, 10-12 Mai 1973"*, Strasbourg, CERDIC, 1973, 222 p., especialmente en un artículo como el de BAUBEROT, Jean: *"Libération sociale et Royaume de Dieu. L'exemple des socialistes chrétiens français, 1882, 1939"*, pp. 87-120.

La crítica de Hans Zwiefelhofer, s. j.<sup>8</sup> a esta opinión es tajante, sin matices: "...sería inexacto y engañoso considerar

<sup>8</sup> ZWIEFELHOFER, Hans, s.j.: *Christen für den Sozialismus*, pp. 20-22 en *Bricht zur Theologie der Befreiung*, Muchen/Mainz, Kaiser/Grunemald, 1974, 81 p.

Sea como fuere, la tesis, así burdamente presentada, no es de ninguno de los dos críticos citados (ib. p. 5) —los únicos citados, por lo demás—: Mons. Alfonso López y el P. Roger Vekemans, s.j.

Es, de todos modos, lamentable que Zwiefelhofer no se haya atendido a su propia advertencia, tal como la formuló en su artículo: "C.P.S. - A propósito del Encuentro Latinoamericano en Santiago de Chile en Tierra Nueva

el marxismo como la única y la única posible fuente para la teología de la liberación o inclusive caracterizar a los C. P. S. como una consecuencia necesaria, ineludible y característica de este modo de pensar y actuar teológicos. Gran parte de la crítica parece, no obstante, ser víctima de ese 'cortocircuito'".

Este enunciado es desgraciadamente hasta tal punto conciso —una concisión en proporción directa con su carácter apodíctico— que padece de varias ambigüedades, imposibles de levantar en una breve crónica. Lo cierto es que la simbiosis entre C. P. S. y teología de la liberación podría difícilmente ser más intensa.

El testimonio calificado del cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago (en "Pastoral de la liberación en Chile", pp. 327-350, en Conversaciones, "Teología de la liberación", Burgos, Aldecoa, 1974, 469 p.) es formal: "Por el otro lado existen los de extrema izquierda, los cuales sostienen todas las teorías que ustedes han oído y que el señor Obispo Auxiliar de Bogotá ha señalado con tanta precisión y erudición. Allí está Assmann, está Comblin, está Gutiérrez, que van a menudo allá. Se puede decir que ahí es el nido donde se incuban todas estas cosas... (p. 341)... "El grupo de extrema izquierda dentro del clero que ha sido el que ha promovido todas las reacciones digamos de esta así llamada teología de la liberación, es un grupo extranjero en más de un 60%" (p. 342).

Para Maximino Arias, profesor de la Universidad Católica de Chile en Santiago<sup>8</sup>, el lazo es evidente, hasta tal punto que ni se le pasa por la mente establecerlo. Para su acápito sobre "los grupos de 'cristianos políticos'" se contenta de juxtaponer

va, N.º 6, julio de 1973, pp. 72-75, traducido de Stimmen der Zeit: "Como son precisamente teólogos que conducen e inspiran ese movimiento, surge el interrogante acerca de su pensamiento teológico".

"La llamada teología de la liberación ha de verse como un esfuerzo por elaborar una teología en una perspectiva latinoamericana... La realidad histórica, la sociedad con sus tensiones y antagonismos, la praxis liberadora, llegan a constituir el punto de partida, el marco permanente de referencia y el lugar teológico privilegiado".

"Poco es lo que se han percibido y profundizado los elementos ideológicos de esta teología".

<sup>8</sup> ARIAS, Maximino: *Theology in Chile Today* en *International Catholic Review*, N.º 5, september-october 1973, pp. 288-294.

sus fuentes: "sobre la historia del origen de estos grupos, véase G. Gutiérrez: 'Teología de la liberación - Perspectivas' (1971) con su bibliografía. Mi propio informe se basa principalmente en la documentación del movimiento C. P. S."

Renato Poblete, s. j.<sup>9</sup>, mejor informado, es también más explícito (p. 12): "Queremos presentar el caso del grupo de los Ochenta, ya que significa la aplicación de una determinada comprensión de la teología de la liberación a la acción política".

"Ya en [su] discurso inaugural... Gonzalo Arroyo [s. j.], secretario general... de los C. P. S... reconoce la... relación de este movimiento con la teología de la liberación, a tal extremo que afirma que 'no es necesario explicar aquí' esta teología, dando por supuesto... que ha sido... asimilada por todos los participantes".

"Por otra parte... Gutiérrez, Assmann y Girardi... participan luego en la redacción de las conclusiones, [lo cual] nos hace pensar... que los 'Ochenta'... que organizan [el] encuentro... y quienes participan en él, se reconocen como tributarios de la teología de la liberación".

Los tres autores citados por R. Poblete son representantes prototípicos de la teología de la liberación.

—Gustavo Gutiérrez jugó un papel protagónico ya en el lanzamiento del Secretariado Sacerdotal C. P. S. La única lección magistral que hubo en la Jornada "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile" la dio él —sobre "Marxismo y Cristianismo", se entiende—. Y en la conferencia de prensa que dio a conocer la famosa "Declaración de los Ochenta" (Santiago, 16 de Abril de 1971), su actitud fue literalmente de padrino.

Por cierto, Gutiérrez es demasiado circunspecto por haber dejado huella escrita de esas promiscuidades a veces inconfundibles.

—Hugo Assmann ha sido todavía mucho más activo al servicio de los C. P. S. La Secretaría de Estudios de I.S.A.L., que

<sup>9</sup> POBLETE, Renato, s.j.: Un caso concreto: el grupo de los Ochenta y la teología de la liberación en Chile, pp. 12-16 en *Teología de la liberación y política*, mimeo, abril de 1974, 20 p.

él dirigía en Santiago de Chile, prácticamente funcionaba como secretaria internacional de los C. P. S. chilenos. Basta ojear su Boletín Pasos. Ya en la invitación redactada, en Santiago de Chile, en diciembre de 1971, para el Primer Encuentro Latinoamericano de C. P. S.<sup>9a</sup> aparece no sólo como firmante, sino obviamente como redactor principal. Todavía el 9 de agosto de 1973 —un mes antes del golpe— su secretaria publicaba, como cuaderno de estudio Nº 6, una antología de los escritos del más frenético de los C. P. S., RICHARD, Pablo: **Reflexión teológica en la lucha del pueblo**, Santiago, Secretaría de Estudios de I. S. A. L., Cuaderno de Estudio Nº 6, 9 de agosto de 1973, 57 p. Escribió también sobre Chile mismo: "El momento político actual de Chile. - La desintegración de las anteriores funcionalidades políticas de lo 'cristiano'", pp. 14-18, en "El cristiano, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista" en Cuadernos de la Realidad Nacional, Nº 12, abril de 1972, pp. 154-179 y también en Pasos, Nº 11, 24 de julio de 1972, 18 p. Más importante todavía: "Proceso ideológico y proceso político. El caso revelador de la Escuela Nacional Unificada en Chile" en Comunicación y Cultura Nº 1, julio de 1973, pp. 49-72.

—En cuanto a Giulio Girardi, s.d.b., él mismo ha proclamado la estrecha vinculación —por no decir identidad— entre C. P. S. y teología de la liberación. Véase "Les chrétiens et le socialisme: de Medellín à Santiago" y, más explícitamente todavía, en "Après la conférence de Santiago du Chili. - Des chrétiens qui se veulent socialistes".

En el encuentro de Detroit: "Theology in the Americas" (última semana de agosto de 1975), los mentores intelectuales fueron Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, s. j., y el eje organizativo fue Sergio Torres, uno de los pro-hombres de "los Ochenta" y secretario ejecutivo de "los Doscientos" chilenos.

La síntesis, hecha por Time (September 1, 1975, p. 44) no tiene, por tanto, nada de sorprendente: "Las mismas reuniones reflejaron la extraña naturaleza de esa teología... De hecho, la teología de la liberación combina el análisis económico marxista con las enseñanzas de los profetas del Antiguo Testamento y los mandamientos del Evangelio para plasmar una

<sup>9a</sup> "Cristianos latinoamericanos y socialismo", pp. 191-200, Bogotá, CEDIA, 1972, 296 p.

nueva ética exigente: es deber de todo cristiano el luchar contra la 'opresión', particularmente contra el capitalismo industrial, considerado por esta teología como el mal central hoy... Los teólogos latinoamericanos que han elaborado esta extraña alianza entre Marx y Jesús no ven en ella nada que sea contradictorio...".

Las conclusiones del Encuentro de Detroit ("Summary of Joint Community Reports") podrían ser las de un Encuentro C. P. S. (en más pobres e ingenuas, eso sí):

- "Análisis de clase: es necesario elaborar un análisis de clase preciso para los EE. UU.
- Amenaza fascista: es necesario organizar la resistencia contra el autoritarismo y la represión crecientes en los EE. UU., contra-atacando las formas e infraestructuras específicas que llevan al fascismo.
- Establecimiento de redes de liberación: a partir del presente encuentro, es necesario establecer y expandir redes de liberación; se necesita tomar contacto y anudar lazos de solidaridad con grupos oprimidos comprometidos en la praxis revolucionaria.
- Ampliar las formulaciones acerca de clase, raza, sexo: la función de un proceso liberador exige un análisis estructural crítico de raza, sexo, clase, que lleve al descubrimiento y a la denuncia de las raíces estructurales de la opresión por el sistema capitalista del cual forman parte nuestras iglesias de las Américas..."

Tanto G. Gutiérrez como G. Girardi vuelven a encontrarse, al lado de G. Arroyo y de Mons. S. Méndez Arceo, en el Segundo Encuentro Internacional (el primero fue el latinoamericano) de C. P. S., que tuvo lugar en Québec del 6 al 13 de abril de 1975. (cf. infra).

Es preciso, sin embargo, dejar constancia que las formulaciones las más tajantes son de fecha muy reciente. Datan del Encuentro Latinoamericano de Teología, que tuvo lugar en Ciudad de México del 11 al 15 de agosto recién pasado {1975}. Las

citas que siguen se encuentran en LENERO, Vicente: "Teología de la liberación y marxismo. - Parentesco quizá ineludible" (en Excelsior, 22 de agosto de 1975).

Luis Alberto Gomes de Souza:

"No basta hablar de liberación para hacer teología de la liberación... Necesitamos... admitir las diferencias que nos separan radicalmente, definitivamente... La teología de la liberación no es una nueva teología, sino una manera distinta de hacer teología de la praxis y desde la praxis...

Es preciso que la teología de la liberación realice un esfuerzo para no ser absorbida por otras corrientes que toman su lenguaje, pero que lo plantean en el marco de otro sistema: del sistema dominante en el que ha florecido una teología desarrollista reformista... Es la forma en que el sistema dominante, opresor, que ha ideologizado a la Iglesia y a la teología para convertirlas en justificantes del statu quo, lucha contra los proyectos de liberación...

Para la teología de la liberación no existe, actualmente, otra reflexión teórica mejor que el marxismo, que está insertado en la praxis de la realidad... Hay una opción teórica que hay que tomar como mediación, como disciplina y táctica eficaz".

El parecer del P. Manuel Velásquez, del Secretario Social Mexicano, no es substancialmente diferente:

"La fe no puede hacerse verdad sin la necesaria mediación de una ideología, y resulta peligrosa una fe... desideologizada, porque conduce a pronunciamientos simplemente verbalistas y crea el peligro de caer en manipulaciones ajenas. Por ello es conveniente el reconocimiento cabal de una ideología (que en el caso de la teología de la liberación sería necesariamente la marxista) para la explicitación de la fe y para que luego una vez hecha acción, una vez hecha verdad, sea posible distinguir y deslindar qué pertenece a la fe y qué pertenece a la ideología".

La ignorancia —a menudo supina— de estos antecedentes es una de las causas más obvias de obras tan académicamente etéreas, a la vez vaporosas y aristocratizantes<sup>b</sup>, como la de VAN NIEUWENHOVE, Jacques p.b.: "Rapports entre foi et praxis dans

la théologie de la libération latinoaméricaine. Disgnostic et prospective", These présentée a la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, 1974, XX + 261 p. + 26 p.

En su abundante bibliografía, los C. P. S. no aparecen vinculados sino con nombres tan inocuos como CEDIAL, Fernando Montes s. j., Juan Ochagavía s. j., Roger Vekemans s. j.

De Gonzalo Arroyo s. j., fundador y secretario general de los C. P. S. chilenos y hasta la fecha, animador del movimiento a nivel internacional (véase p. ej. el Encuentro Internacional C.P.S. en Québec) se citan seis obras, pero todas anteriores a la creación de los C. P. S.

De Pablo Fontaine ss. cc., el mejor teólogo-ideólogo de los C. P. S. se cita sólo un artículo... publicado en Quito.

De Pablo Richard (clasificado bajo Guzmán), el autor más prolífico de los C. P. S., lo mismo: un solo artículo, que no se vuelve a mencionar más adelante.

De Hugo Assmann, a pesar de su boletín Pasos —abundantemente representado en la bibliografía analizada—, entre 16 obras enumeradas se cita una sola que tiene alguna relación con los C. P. S. Sobre añadir que, en el largo capítulo dedicado a la "teología de Assmann" (pp. 182-209), ni siquiera se vuelve a mencionar este artículo: "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista" (art. cit.).

De Gustavo Gutiérrez, se cita "Marxismo y cristianismo" C.L.S. pp. 15-35 pero esa charla, que constituye una clave de interpretación capital para el conjunto de la obra, se menciona una sola vez (p. 167 en un punto por lo demás irrelevante) a lo largo de 41 páginas (pp. 140-181).

Un solo autor, cuya importancia capital se reconoce por "liberacionistas" tan disímiles como Joseph Comblin y Hugo Assmann, aparece claramente vinculado a los C. P. S. No es di-

<sup>b</sup> Sin esa misma ignorancia y, por ende, sin esos mismos defectos, es inexplicable el prólogo del P. Bernhard Welte (pp. 15-19) al libro del P. Rolando Muñoz ss. cc.: Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina, Santiago, Nueva Universidad, 1973, 559 p.

facil adivinar que se trata del P. Giulio Girardi s.d.b. arriba mencionado. Pero, curiosamente, se lo reconoce una sola obra mayor: "Christianisme, libération humaine, lutte des classes". Paris, Cerf, 1972, 228 p. Aun las referencias bibliográficas a los C.P.S. (a Pasos y a I.C.I.) son pobres y hasta descuidadas. En el texto mismo, esa vinculación tan obvia (véase más adelante el papel protagónico de Girardi en el movimiento de los C. P. S. italianos) se pasa púdicamente bajo silencio. Por el contrario, H. Assmann se complace en ponerla de relieve. En su libro "Cristianos por el Socialismo. - Exigencias de una opción" (Montevideo, Tierra Nueva, 1973, 165 p.) le dedica un acápite entero bajo el título: "Un diálogo en el límite. - Un debate en Francia sobre el Encuentro de Santiago". (pp. 67-77).

El contraste llama la atención. ¿No habrá en Van Nieuwenhove un bloqueo subconsciente a falta de sesgo deliberador? Y ¡que conste! los artículos posteriores<sup>10</sup>, de explotación de la tesis de grado, no han subsanado en nada la imperdonable laguna señalada.

Lo que debe concederse es que muchos C.P.S. (cf. infra)<sup>11</sup> son críticos severos de la teología de la liberación, a lo menos en la forma como la define Gustavo Gutiérrez.

Pablo Richard es inmisericorde en el acápite: "La negación de una teología absoluta no-cristiana como afirmación de una

<sup>10</sup> Les "théologies de la libération" latinoaméricaines, pp. 67-104, en CERIT: *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris, Beauchesnes, 1974, 130 p.

*Libération et théologie en Amérique latine* en *Cultures et Développement*, N° 3, 1974, pp. 615-631.

"Démarches théologiques actuellement proposées par des auteurs latino-américains" en *Revue Théologique de Louvain*, fascicule 1 de 1975, pp. 125-127.

<sup>11</sup> El mejor ejemplo al respecto lo constituye la crítica de P. Richard al P. Ronaldo Muñoz ss. cc. Pero precisamente el desacuerdo opone un C.P.S. extremo a un "liberacionista" templado en el marco del tema medular: "Lucha de clases y Evangelio de Jesucristo" de la segunda jornada de los Doscientos. Por lo mismo, lo que debería examinarse no es la doble lógica teológica que distingue un Pironio de un Gutiérrez, p. ej. —la distinción es demasado evidente para poder constituir una hipótesis sujeta a verificación—, sino las concepciones encontradas de teología de la liberación que oponen un Gutiérrez o un Muñoz a un Assmann, un Irarrázabal, un Richard.

teología histórica cristiana" en "El significado histórico de la fe cristiana en la praxis revolucionaria. Análisis crítico a la luz de la praxis" en *Pasos*, N° 34, 22 de enero de 1973, 11 p.

El mismo cita las notas críticas a esta teología en VILLELA, Hugo: "Los cristianos en la revolución. ¿Posibilidad de una praxis revolucionaria?" en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 9, septiembre de 1971, pp. 29-44.

Otro C. P. S., IRARRAZABAL, Diego: "¿Qué hacer? — Los cristianos en el proceso socialista" en *Pasos*, N° 37, 12 de febrero de 1973, 23 p., no vacila en decir: "Al sospechar de lo cristiano dominante aparece un vacío inmenso a nuestro alrededor. La gran tentación es llenar este vacío con nuevas ideas... Intentamos entonces tragarnos una teología de la liberación... que motiva nuestra acción. Creo que por este camino vamos perdidos. Caemos de nuevo en la trampa del idealismo"<sup>12</sup>.

Evidentemente todas las clasificaciones taxonómicas tienen algo de más o menos convencional. Sin embargo, no pueden dejar de tomarse en cuenta varios hechos significativos.

El primero es que Richard mismo subsume varios C. P. S. bajo el título: "Teología de la liberación". Véase la entrevista: "El cristianismo como instrumento de la ideología burguesa" en *Trabajo Social*, N° 6, julio de 1972, pp. 21-24. "Pregunta: Tú has tratado aquí de paso muchos problemas teológicos de la llamada 'teología de la liberación'. Quisiéramos pedirte alguna literatura (al respecto)".

Richard no vacila en citar, además de G. Gutiérrez, algunos artículos de los Cuadernos de la Realidad Nacional (en el N° 9: HINKELAMMERT, Franz Josef: "Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. - Crítica marxista de la religión" y VILLELA, Hugo, art. cit.; en el N° 12, ASSMANN, Hugo: "El cristianismo, su plusvalía...", art. cit. y su propio "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", pp. 144-153), —¡los hombres de su grupo de investigación mencionado!— "y en forma especial el documento más iluminador al respecto que son las conclusiones finales del "Primer Encuentro Latinoamericano de C. P. S."

<sup>12</sup> Cf. también "Religión del pueblo y teología de la liberación: hipótesis" en *Pasos*, N° 61, 30 de julio de 1973, 5 p.

El segundo hecho, más significativo todavía es que Hugo Assmann, como ya se dijo, aparece en todas partes como la inevitable bisagra. Nadie duda en clasificarlo entre los teólogos de la liberación, pero tampoco tendría justificación alguna cortarlo de los C. P. S. Su publicación más reveladora al respecto es tal vez: "Aspetti fondamentali delle riflessioni teologica nell' America latina e valutazione critica della' teologia della liberazione'" en Cone, James; Assmann, Hugo; Freire, Pablo; Bodipo Malumba, Eduardo: "Teologia del Terzo Mondo. Teologia nera e teologia latino-americana della liberazione", Brescia, Queriniana, 1974, 131 p. Trad. de "A. Symposium on Black Theology and Latin American Theology of Liberation", Geneva, World Council of Churches, 1973. Por lo demás, en este libro, Assmann es presentado en términos inequívocos: "El Dr. Hugo Assmann es secretario del Centro de Estudios de ISAL y también uno de los promotores del movimiento C.P.S."

Igualmente reveladora es su "Introducción" (pp. 11-37), escrita junto con Reyes Mate, a la reedición (Salamanca, Sigüeme, 1974, 457 p.) de "Sobre la religión" de Karl Marx y Friedrich Engels. Inclusive se le debe situar más cerca de los C. P. S. que la corriente de Gutiérrez, aunque fuera sólo porque él también conecta fe y praxis hasta la identificación.

En síntesis, en lo que se refiere al vínculo entre teología de la liberación y C. P. S., la opinión la más ecuaníme y la más atinada parece ser la del P. Roger Heckel s. j. (en "Libération des hommes et salut en Jésus-Christ. - Un document d'Amérique latine: le manifeste des 'chrétiens pour le socialisme'" en C. A. R. S., N° 83, 1er. et 15 Aout 1974, 32 p., p. 2): "Este manifiesto se inscribe dentro de la corriente más amplia de la teología de la liberación. Radicaliza esta teología en una línea revolucionaria y marxista que doblaga, endurece y, probablemente, altera las instituciones originales de los iniciadores de esta corriente entre otros de Gustavo Gutiérrez. Pero este avatar mismo obliga a revisar y a precisar algunas perspectivas ambiguas de teología de la liberación en su conjunto".

## II. La expansión en América Latina

Aun dada la confluencia de teología de la liberación y C. P. S., sería excesivo reducir la teología de la liberación al papel puramente ancilar de teoría de la praxis C. P. S. Sin embargo,

las relaciones son lo bastante estrechas para tomar como punto de partida Santiago de Chile, el epicentro de los C. P. S., hasta fines de 1973, y, de allí en adelante, la expansión de los C.P.S. como hilo conductor de la expansión.

Ya en su Asamblea Plenaria ordinaria del 6 al 11 de abril de 1973, el Episcopado chileno tenía conciencia... del alcance transnacional del documento ("Fe cristiana y actuación política", op. cit.) que se preparaba: "La demora en llegar al texto final [publicado el 16 de octubre de 1973] fue la prolija ponderación de todo documento, ya que no se ignoraba que... él tendría indudablemente una repercusión latinoamericana. Existía, por tanto, como un compromiso y responsabilidad tácita frente a las demás conferencias episcopales" (DECH, p. 177).

### A. Encuentro de dirigentes de movimientos sacerdotales en América Latina (Lima, 1973)

De hecho, en una circular del 19 de marzo, el P. Guillermo Redington, acababa de informar sobre la creación "de la Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales, en Lima durante el mes de febrero, bajo la dirección de Gustavo Gutiérrez. El Comité Coordinador confirmó a Gonzalo Arroyo, encargado de relaciones internacionales en C. P. S., como nuestro delegado en esta Federación", a la cual adhirió, en el transcurso de 1973: "Sacerdotes para el Tercer Mundo", de Argentina; "Sacerdotes por el Socialismo", de Chile; ONIS, del Perú; "Movimiento de reflexión sacerdotal", del Ecuador; "Sacerdotes para el Pueblo", de México<sup>18</sup>; "Sacerdotes para América Latina", de Colombia.

<sup>18</sup> Para mostrar que el documento "continental" que se va a analizar más adelante es fiel reflejo de las posiciones nacionales que en él llegan a federarse, bastaría cotejarlo con una muestra representativa como lo es el "Documento del Primer Congreso del Movimiento 'Sacerdotes para el Pueblo', en Pasos, N° 41, 12 de marzo de 1973.

- Punto de partida de nuestro compromiso.
- Análisis de nuestra realidad.
- El caso de México.
- Nuestra opción.
- Relectura de nuestra fe y del sentido de nuestro ministerio.
- Nuestros conflictos al interior de la Iglesia oficial.
- Ofrecimiento de nuestro servicio.

Contacto (Nº 6, diciembre de 1973, pp. 75-80) publicó el "resumen de los apuntes del encuentro de dirigentes de movimientos sacerdotales de América Latina" que, en 1973, tuvo lugar en Lima<sup>14</sup>.

Este resumen consiste en cuatro grandes acápites:

- Inserción de nuestros movimientos dentro del proceso político latinoamericano;
- Ubicación de los movimientos en la Iglesia;
- Tareas prioritarias de los movimientos sacerdotales en América Latina;
- Principales objetivos de la Federación...

Los objetivos de la federación son puramente pragmáticos y "las tareas prioritarias de los movimientos" no hacen sino repetir en términos de finalidades, las consideraciones formuladas en los dos primeros acápites. Son estos últimos los que vale la pena analizar.

El primer acápite se divide en tres temas:

- Dimensión política de la acción de nuestros movimientos;
- Militancia política personal y acción política del movimiento;
- Opción por el socialismo.

Dado el "hecho que el factor cristiano tiene... importancia... en el... contexto social latinoamericano", que "el proceso de... conversión que... supone [la doble tarea de purificación —desideologización— y de servicio de la fe y de la Iglesia para la liberación latinoamericana], que la condición de sacerdotes de características propias al compromiso revolucionario" y que, por fin, el "papel político" [de movimientos sacerdotales] es real en su especificidad propia, en la medida en que [se ejerce] una actividad sacerdotal", "parece que se esbozan las siguientes tareas como propias:

<sup>14</sup> Véase el largo comentario de LOPEZ, Alfonso: "El compromiso político del sacerdote" (art. cit.) en Tierra Nueva, Nº 14, julio de 1975, pp. 17-53, donde también se reproduce el documento mismo, pp. 12-16.

- ratificación de lo ideológico como campo propio de... acción política;
- recuperación o incorporación de sectores cristianos al proceso revolucionario;
- denuncia de los elementos religiosos que sirven de apoyo a la ideología dominante;
- crítica de las contradicciones que se generan en el proceso revolucionario;
- ser un lugar de encuentro que contribuya, a su manera, a la unificación de los grupos políticos de izquierda;
- promover la reacción con otros grupos sacerdotales en esta línea a nivel continental y del Tercer Mundo"<sup>15</sup>.

En cuanto a militancia política, ¡ningún problema! "No hay dificultades, desde un punto de vista teológico, al compromiso político partidario del sacerdote", pero, desde el punto de vista sociológico, "debe verse como normal que en nuestros movimientos haya militantes con diferentes tendencias políticas" y "reconocemos que la realidad de cada país es diferente la una de la otra".

Bajo el título "opción por el socialismo", en un primer momento se repite rigurosamente las posiciones del Primer Encuentro Latinoamericano de C. P. S.: "Hay una opción socialista global de nuestros movimientos... [Estos] reconocen el aporte del marxismo, en cuanto intento de racionalidad científica de la historia ligada a una praxis transformadora y constructora del proyecto de una sociedad distinta". Pero en un segundo momento

<sup>15</sup> Salta a la vista que ninguna de las tareas enumeradas ofrece la menor especificidad ni sacerdotal ni siquiera cristiana. Recuérdese la agria crítica de P. Richard a toda especificidad. En la perspectiva maquiavélica aquí adoptada —de lo cristiano y lo sacerdotal como factores puramente sociológicos—, nada más normal, por lo demás. Sin embargo, cabe dejar constancia de una feliz incoherencia: "La preocupación evangélica por lo menos favorecidos llevará a que algunos militantes... se inserten... en sectores humanos marginados que, en un momento dado, pueden no tener importancia táctica en la lucha por el poder. Esta presencia y acción nuestra es el tipo de acción-signo, necesaria para recobrar ante todos el conjunto de sectores humanos por liberar".

se deja constancia leal y franca de una doble restricción de capital importancia: "En el marxismo, tal como lo encontramos al presente, hay otros elementos que crean dificultades y problemas... aquellos que se presentan al nivel de una cierta metafísica" y "es necesario indicar que en nuestros movimientos hay matices de apreciación sobre el marxismo, e incluso divergencias".

El acápite sobre la "ubicación de los movimientos en la Iglesia" es más sorprendente todavía en su moderación.

En cuanto a las "relaciones con la jerarquía e Iglesia Institucional, ... nuestros movimientos... no son movimientos de reivindicación sacerdotal, sino agrupaciones que desean contribuir a que la Iglesia en su conjunto se inserte en las luchas de las clases populares por su plena liberación...". "Esta posición nuestra se justifica no sólo por razones de táctica y eficacia a corto plazo, sino por una convicción de que la comunidad eclesial vaya definiéndose desde el pueblo en una corriente de opinión cada vez más clara".

"De esta manera deseamos participar en la construcción de la Iglesia del futuro, no... otra Iglesia o una contra Iglesia, sino una Iglesia nueva que permita al proletariado... tener en ella su voz. La acción evangelizadora... necesariamente... politizadora... debe promover a un pueblo, cuya fe proyecte a su Iglesia".

Y aquí de nuevo una aclaración inesperadamente feliz: "Se debe evitar que esta acción global identifique acriticamente a la Iglesia con algún sistema político concreto. La voz profética de la Iglesia debe quedar siempre libre de toda atadura que le impida cumplir con su misión propia, que trasciende y exige perfeccionar y radicalizar toda realización concreta de una sociedad".

Este párrafo, que podría firmar el eclesiólogo más clásico, desemboca desgraciadamente en una contradicción in terminis: "El peso social que tiene la Iglesia es un hecho. No se trata... de ignorarlo, sino de ponerlo al servicio del oprimido. La mejor manera de contribuir a que la Iglesia pierda su poder y su peso social es haciendo que cambie de signo y contribuya a la liberación del pueblo". ¡Lamentable rebrote de maquiavelismo!

Los párrafos más densos son aquellos dedicados a la lectura de la fe. Es una lástima que su misma concisión les impida despejar toda ambigüedad.

"El compromiso de los cristianos en el proceso revolucionario... significa la entrada a un mundo cultural distinto, que postula, a su vez, la exigencia de una relectura de nuestra fe, a partir de esa misma experiencia".

"La praxis política nos inserta en el esfuerzo de transformación de la historia y nos hace asumir como propio el proyecto de liberación del proletariado latinoamericano. A partir de esta praxis hay un descubrimiento nuevo de Dios vivo y actuando en la historia; hay un reencuentro con los grandes valores evangélicos de amor, justicia y acción por los más desfavorecidos de la sociedad; hay una desideologización del mensaje evangélico, utilizado y deformado por la cultura opresora. Los temas bíblicos fundamentales encuentran, a partir de la praxis, una profundidad y riqueza nuevas y nos llevan a una nueva experiencia espiritual... El testimonio de los cristianos comprometidos... da nueva vida a la palabra de Cristo y da sentido a la novedad que germina en nuestro continente".

#### B. "C. P. S. Exigencias de una opción"

Referencia bibliográfica completa:

Assmann, Hugo; Bach, Luis; Blanes, José; Miguez Bonino, José; Girardi, Giulio, s.d.b.; Coste, René, p. ss.: "C. P. S. Exigencias de una opción", Montevideo, Tierra Nueva, 1973, 165 p. (La mayor parte de los textos que engloba el volumen ya habían sido publicados por la revista Cristianismo y Sociedad, protestante, Buenos Aires).

Menos institucional, más personal, pero más original e incluso más representativo del rumbo posterior al Primer Encuentro Latinoamericano es el capítulo de ASSMANN, Hugo - BLANES, José - BACH, Luis: "La necesaria profundización", pp. 111-157 en la obra ya citada: "C. P. S. - Exigencias de una opción".

Entre sus supuestos, que destacan los mismos autores, los más substanciales son el tercero y el cuarto:

- "Supuesto tres: Las características fundamentalmente históricas, vale decir, profundas y secularizadas, de su rechazo al capitalismo y de su opción socialista les prohíben, por un lado, la pretensión de deducir adecuadamente del 'Evangelio' o 'de la fe' todos los aspectos concretos de su acción; pero, por el otro lado, tanto la exigencia evangélica de hacer históricamente eficaz al amor, como el análisis de la impregnación 'cristiana' de Latinoamérica y la manipulación reaccionaria de resortes 'cristianos' por la derecha, les impiden silenciar su fe cristiana aun a nivel político".
- "Supuesto cuatro: A nivel de la acción política, el problema de fondo es el de la revolución en el sentido radical, incluyendo con prioridad lo económico, pero con vista a una liberación global; a nivel ideológico, se trata de identificar incluso en sus aspectos recuperativos la órbita estratégica del sistema de dominación imperante (el capitalista) y de reunir, desde ahora, munición de crítica para que la nueva órbita estratégica (el socialismo) elimine al máximo los mecanismos estructurales de dominación; en el terreno de la fe cristiana, se trata de liberar al cristianismo histórico de su 'cautiverio intrasistémico' (en el capitalismo) y restituirle un permanente dinamismo crítico en la historia".

Es interesante señalar los aspectos que los autores mismos estiman "impactantes".

- Cristianos que no exigen "aval oficial".
- Madurez política y nueva visión de la Iglesia.
- Las convergencias de fondo y el nuevo lenguaje.
- El "salto cualitativo": praxis y mediaciones de la reflexión.
- La sensibilidad a la importancia de la lucha ideológica.
- Un marxismo asumido críticamente.
- El inicio de la destrucción de un tabú: la lucha de clases.
- La cautividad cultural del cristianismo.

Pero bien, esos elementos son más de evaluación que de proyección internacional. En el marco que aquí nos interesa es

mucho más pertinente "el elenco de preguntas a profundizar", no tanto de las "interrogantes genéricas" —que son más bien de naturaleza estratégico-táctica—, sino sobre todo los "puntos relacionados con el análisis social" y más todavía los "puntos relacionados con la reflexión sobre la fe". Esos puntos, de una extraordinaria densidad, constituyen un programa de estudio realmente notable. Merecerían ser copiados in extenso.

Felizmente, los propios autores se encargan de resumir esos puntos y de traducirlos en "pistas para avanzar en la reflexión":

- el tipo de análisis del documento final y su "cientificidad";
- la "cientificidad" tercerista y su función ideológica;
- conciencia histórica, conflictividad y la misión del proletariado;
- algunas observaciones sobre la lucha de clases;
- etapas en la maduración crítica de la conciencia;
- demostración concreta en un ejemplo: "valores cristianos" y "compromiso".

La "agenda" es excelente. Lo triste es que no se la vea en vía de cumplimiento.

No obstante, es interesante dejar constancia de la eufórica visión que, ya en aquel entonces, tenían de su propia expansión los principales autores del libro bajo examen (pp. 11-12): "Después del Encuentro de Santiago los grupos de cristianos revolucionarios ya lograron, por lo menos en algunos países, avances significativos... se fueron multiplicando rápidamente los encuentros de reflexión... a lo largo de América Latina. "Los sacerdotes para el pueblo" de México, que se habían constituido en grupo orgánico precisamente en la fase preparatoria del Encuentro Latinoamericano, representa hoy un movimiento cuya solidez y seriedad representan un avance inédito de los cristianos revolucionarios de México. En Argentina, los cristianos comprometidos avanzan en la profundización de lo que implica un 'socialismo nacional y popular', recogiendo temas y desafíos —en el contexto de... subestrategias concretas— que las izquierdas tradicionales no han sabido implantar. En Chile, la presencia de los C. P. S. en los distintos partidos y movimientos de la iz-

quiera representa un fermento de empuje y criticidad que desautoriza e ilegítima de manera creciente la invocación del 'cristianismo' por el centrismo y por la derecha... En Costa Rica, un grupo de cristianos comprometidos avanza en una experiencia original de amplia politización de las masas por medio de un seminario... que sirve como vehículo auxiliar... en una planificada red de grupos de base. Los ejemplos... se podrían multiplicar".

Típicos del rumbo rigurosamente organizacional que han tomado los C. P. S. en América Latina últimamente son los elementos de reflexión presentados por José Antonio Pérez en "¿Tiene C. P. S. un papel en la actual coyuntura latinoamericana?" (en Servicio Colombiano de Comunicación Social, No 8, 1975, pp. 1-12). El índice del artículo es revelador del respecto: Horizontes de los C. P. S. - Puntos previos - Planteamientos del problema - Alternativas - Proceso de formación de C. P. S. - Ambito de C. P. S. - Función histórica de C. P. S. en América Latina. - Condiciones de eficacia - Aspectos de operacionalidad - Riesgos posibles de C. P. S. - Sólo el último acápite está dedicado a una cuestión que, por lo demás, se mantiene abierta: la relación entre fe cristiana y sistema político.

### C. IIIer. Encuentro Latinoamericano de Espiritualidad Carmelitana

Referencia bibliográfica completa: III Encuentro Latinoamericano de Espiritualidad en Quito, del 2 al 10 de septiembre de 1974, bajo el lema: "Espiritualidad para un continente en desarrollo: Teología y espiritualidad de la liberación", publicado por la revista Vida Espiritual (Bogotá), Número Extraordinario, Nos. 47 a 49, Enero-Septiembre de 1975, 277 p.

De por sí, el Encuentro fue bastante inocuo a pesar de su lema vistoso. No es por casualidad que haya pasado prácticamente desapercibido, salvo quizás en los medios carmelitanos. No deja de llamar la atención, sin embargo, que el Encuentro y sus deliberaciones (sobre todo) las del 2º grupo: "Nuestra inserción en la realidad de Latinoamérica", pp. 252-263) se haya construido sobre dos artículos (por lo demás repetitivos entre sí) de un liberacionista virulento como el dominico francés Alex Morelli, director de la revista Contacto (México): "Esquemas para una teología de la liberación" (pp. 36-43) y "Fundamentación

teológica de la acción liberadora" (pp. 44-56). Reproducción textual de la ponencia "Fundamentación teológica de la acción por la justicia y la paz", presentada en el Encuentro Regional (México, Centroamérica, Panamá) de Justicia y Paz", mimeo, sin fecha, 11 p. + 2.

Intelectualmente, Morelli es apenas un segundón de la teología de la liberación, pero su formación cartesiana lo hace apto para la vulgarización pedagógica de los slogans en boga. In casu:

1. El hecho de la dependencia.
  - a) Dominación interna;
  - b) Dominación externa;
  - c) Consecuencia de la dependencia.
2. Respuestas a la toma de conciencia de la dependencia.
3. Una teología como reflexión crítica sobre la praxis.
4. Pistas bíblicas para una teología de la liberación.
5. Amor y lucha de clases.

A título de curiosidad, es interesante señalar que dos otras ponencias claves, del carmelita holandés Ireneo Rosier (¡O selectiva latinoamericanidad!), ambas (sic): "Liberación y auto-realización del hombre", pp. 57-76/77-94, casi no tuvieron eco durante el Encuentro. ¿Tal vez porque habló de marginalidad y no de dependencia?

Desde el punto de vista propiamente teológico, el Encuentro no significa ningún avance. Bajo ese aspecto, no merecería ser señalado. Pero sí él es representativo de la osmosis en curso entre la teología de la liberación e institucionalidades continentales pre-establecidas que pasan a servirle de vehículo de movilización. Dicho de otro modo, la expansión actual es del orden del contagio, por multiplicación de portadores de bacilos.

D. Encuentro Latinoamericano de Teología (México D. F. del 11 al 15 de agosto de 1975).

No es fácil formarse una opinión sobre ese acontecimiento complejo y aun confuso. Hasta la fecha, la documentación asequible es fragmentaria "los métodos de reflexión teológica y sus implicaciones pastorales en el presente y en el futuro".

#### Lista de documentos recibidos

- ALFARO, Juan, s. j.: "Problemática actual del método teológico en Europa", 35 p.
- BEDOLLA, Miguel: "Hacia la búsqueda de las bases de la teología de la liberación", 3 p.
- BOFF, Leonardo, o.f.m.: "¿Qué es hacer teología desde América Latina?", 19 p.
- CARRETO, Adolfo: "Dificultades para el desarrollo de una teología de la liberación en Venezuela", 10 p. (Caracas).
- COMBLIN, Joseph: "La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la seguridad nacional. Exposición de sus principios teóricos" (Talca, Chile, 1975).
- DEL VALLE, Luis s. j.: "Hacia una perspectiva teológica, a partir de acontecimientos", 18 p.
- ELLACURIA, Ignacio, s. j. "Método teológico. Problemática actual en Europa y en América Latina. Epistemología y análisis", 25 p.
- FLORISTAN, Casiano: "Método teológico de la teología pastoral", 2 p.
- GONZALEZ, Luis: "La conversión a Jesucristo Liberador. Su importancia y su influjo en la reflexión teológica. - Algunas aportaciones de la teología moral en la interrogación acerca del método teológico", 6 p.
- GONZALEZ R., Luis: "Antropología y teología de la liberación", 6 p.
- HERRERA, Jesús: "La historia, lugar teológico dentro de la experiencia teológica", 5 p.
- LOZA, José, o.p.: "La tarea del exegeta en Latinoamérica", 12 p.
- LOZANO, Javier: "Esbozo sintético de un posible método teológico general", 5 p. (Zamora, Mich).

- MONTEIL, Noelle: "Fe y Hombre Nuevo", 13 p.
- QUIJANO, Francisco, o.p.: "El método teológico trascendental", 31 p.
- VANDERHOFF, Francisco: "La epistemología moderna y la problemática teológica actual", 9 p.
- VARGAS, José María: "La historia, lugar teológico", 7 p.
- VIDALES, Raúl: "Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación", 18 p. (Lima).

"Los métodos de reflexión teológica y sus implicaciones pastorales en el presente y en el futuro" y, en algunos puntos, contradictoria (p. ej. del programa existen a lo menos tres versiones que no coinciden).

El tema del Encuentro, en sí, no podría haber sido más atinado: "Los métodos de reflexión teológica en América Latina y sus implicaciones pastorales, en el presente y en el pasado". Pero ya su desmenuzamiento (en el programa impreso) se prestaba a una sospecha fundada: Condicionamientos históricos... eclesiales, culturales y socio-políticos; condicionamientos actuales...; método teológico... problemática actual en Europa y en América Latina: epistemología y análisis; análisis de los métodos teológicos en América Latina: en su relectura de la Biblia; en sus repercusiones pastorales; ante la vida política; en el diálogo con las ciencias sociales.

Cuando se lee la lista de los conferencistas (en el programa impreso), toda duda se esfuma. El Encuentro de México no es más que una reedición bajo un nuevo disfraz, del Encuentro de El Escorial (1972): Enrique Dussel, Jorge López Moctezuma, Mons. Cándido Padín, Juan Luis Segundo s. j., Juan Alfaro s. j., Ignacio Ellacuría s. j., Gustavo Gutiérrez, Ricardo Antoncich s. j., Joseph Comblin<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> El P. Juan Alfaro s.j. estuvo presente, pero, a pesar de su excelente estudio sobre la "problemática actual del método teológico en Europa" (mimeo, 35 p.), no aparece más como conferencista en el último programa mimeografiado. Huelga decir que no se le puede clasificar entre los "liberacionistas" comunes y corrientes. Sin embargo, queda abierta la pregunta: ¿por qué prestó sin aval de prestigioso teólogo profesional a un Encuentro como el de México?

— Curiosamente, a pesar de un pesado trabajo de 25 p. a mimeógrafo, el P. Ignacio Ellacuría s.j. (del Salvador) también desapareció del programa

No es, por lo tanto, nada extraño que la cuenta que dio el Excelsior, periódico mexicano (en sus ediciones del 21, 22, 23, y 24 de agosto de 1975, bajo la firma de Vicente Leñero) se titulara: "Teología de la Liberación". Es indudable lo que afirma el propio diario: "El Encuentro [fue] una reunión de cinco días que los teólogos de la liberación ganaron, evidentemente a los teólogos especulativos" (sic). Dicho de otro modo, la trampa, cuidadosamente preparada, dio resultado.

Algunos botones de muestra (coleccionados por el periodista mencionado):

- Mons. Samuel Ruiz: "La principal división del mundo ya no debe establecerse entre ateos y creyentes, sino entre dominadores y dominados".
- Mons. Sergio Méndez Arceo: "Desde entonces la Iglesia mexicana ha sido una Iglesia contra-revolucionaria".
- Leonardo Boff o. f. m.: "La teología de la liberación intenta elaborar todo el contenido del cristianismo a partir de las exigencias de una liberación social que anticipa la definitiva liberación en el Reino".
- Raúl Vidales: "La fe como praxis de liberación... significa haber entrado en el mundo conflictivo de las clases explotadas como opción fundamental de una manera nueva de vivir en el Espíritu... Se trata, por tanto, de rehuir toda universalidad farisaica y cómplice de colaboracionismos y complicidades antievangélicas. Desde esta perspectiva, la dimensión política del Evangelio surge... como una proyección de su misma esencia: la filiación y la fraternidad".

como conferenciante y, aun como panelista, no dejó huella. Según algunos participantes, estuvo ausente.

— Gustavo Gutiérrez estuvo ausente, pero se hizo reemplazar por su colaborador Raúl Vidales.

— Ricardo Antoncich s.j., aparentemente no se apareció.

— Joseph Comblin dio una charla interesante y novedosa sobre "La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la seguridad nacional. - Exposición de sus principios teóricos" (mimeo, 17 p.), pero su referencia a la temática del Encuentro era tan imperceptible que no hubo el menor problema en que la repitiera textualmente en un marco radicalmente distinto: el Encuentro, organizado por el CELAM, sobre "El conflicto en América Latina", en Lima, del 6 al 12 de septiembre de 1975.

— Luis Del Valle s. j.: "... la Iglesia, en el momento actual, vive la contradicción interna de saberse con un destino universal y de funcionar, de hecho, sólo para quienes dominan en el campo de la cultura... Una comunidad formada por quienes han emprendido [la] lucha... en el campo político por la transformación del sistema que nos aplasta... será el lugar de una Iglesia... que se institucionalice... en profunda consonancia con [su] pretensión... de ser para todos...".

Frente a tales y tantas aberraciones suenan tímidas las reservas formuladas por Mons. Mario Pío Gáspari, delegado apostólico en México, en sus "palabras de clausura al Encuentro" (mimeo, 9 p.): "Durante el Encuentro se ha podido notar cómo a veces nos podemos encontrar frente a condicionamientos... muy discutibles... que... más que condicionamientos teológicos son... antiteológicos; anti-palabras de Dios que, disfrazadas de explicación de Palabra de Dios, han sido más bien posiciones... ideológicas... dictatoriales que, bajo la máscara religiosa, pretenden erigir la economía en el principio salvífico de la humanidad... radicalización empobrecedora... singularización excluyente... afirmación de preeminencia... señales de debilidad...".

\* \* \*

Es obvio que, en opinión del autor de estas líneas, el Encuentro latinoamericano de México no constituye sino una muestra sesgada, no representativa del universo que pretende "representar"; la teología latinoamericana en su conjunto. Sin embargo, sería faltar a la objetividad no traer a colación en este punto las dos antologías elaboradas por el Equipo Seladoc de la Universidad Católica de Chile y publicadas por la Editorial Sígueme (Salamanca, 1975): "Panorama de la teología latinoamericana".

"Ya se ha visto que, en materia de teología política, W. Weber distingue entre dos generaciones: la de Johannes Baptist Metz y la segunda generación de la nueva teología política. En materia de teología de la liberación, podríamos también distinguir entre dos generaciones: la primera la podríamos llamar "la generación del Escorial (Dussel, Comblin, Segundo, Gutiérrez, Scannone, Assmann); la segunda, "la generación del Encuentro de México" (Boff, Vidales, del Valle, Ellacuría...). La diferencia estriba en que, en el caso alemán, la relación intergeneracional es de mayor radicalismo; en el caso latinoamericano, de puro psitacismo.

mericana". (Tomo I, 349 p.; Tomo II, 197 p.). Llama la atención la alta densidad de autores liberacionistas. En el Tomo I, de 19 autores, 14 son liberacionistas (Henrique de Lima Vaz - 2 veces -, Leonardo Boff - J. Severino Croatto - Luis Fernando Rivera, José Miguez Bonino, Leonidas Proaño - Enrique Dussel - Joseph Comblin - Juan Carlos Scannone - Ronaldo Muñoz - Hugo Assmann. En el rubro "El quehacer cristiano", lo son todos (6), sin excepción. En el Tomo II, de 11 lo son 5, los 5 primeros (Jorge Pixley, Segundo Galilea, Gilberto Giménez, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone).

En el Encuentro de México, la falta de representatividad se debía obviamente a una invitación deliberadamente selectiva. Pero, por lo menos ex aliunde, no parece haber razón de poner en duda mi salud espiritual ni la ecuanimidad del Equipo Seladoc en sus criterios de selección.

Eso mismo hace surgir preguntas angustiantes. ¿Es realmente tal el universo teológico latinoamericano que cualquier selección está inevitablemente condenada a asumir una amplia mayoría de liberacionistas? O bien ¿se trata más bien de una imposición de la Editorial, de inspiración mercantil? Aún en ésta hipótesis, la mayoría de un determinado público lector se inclinaría a una demanda liberacionista. En ambos casos, las perspectivas son más bien desalentadoras.

Parecería poder aplicarse a América latina y a la teología de la liberación lo que, en su artículo sobre "Cristianos fascinados por el socialismo... Errores y confesiones" (Tierra Nueva, N° 10, julio de 1974, pp. 5-13), W. Weber dijo de los cristianos socialistas: "El mundo entero se espantó, cuando tuvo que comprobar con sorpresa que había caído en el arrianismo". Así caracterizó San Jerónimo la situación de la Iglesia a fines del siglo IV... Lo que haría falta saber ahora es si, en unos pocos años más, en analogía con la afirmación de Jerónimo, no tendríamos que constatar: "La Iglesia se espantó, al comprobar que había caído en el socialismo".

### III. La expansión fuera de América Latina

En una entrevista que se le hizo en el periódico "Politique Hebdo" de París, traducida después en "Contacto" (N° 6, diciembre de 1973, pp. 65-69), a la pregunta: ¿Qué deben hacer

los cristianos que comparten sus posiciones, el P. Gonzalo Arroyo, s. j., que acababa de exiliarse gracias a las intervenciones del Cardenal Raúl Silva H. en su favor, contestó: "Hay que desarrollar por todas partes la corriente de los C. P. S. Está tomando fuerza; lo vimos hace poco en Bolonia (Italia), Avila (España), Quebec (Canadá).

#### A. En España<sup>18</sup>

<sup>18</sup> El primer gran acontecimiento liberacionista en territorio español fue evidentemente el famoso "Encuentro de El Escorial" del 8 al 15 de julio de 1972. Pero, en aquella oportunidad, España no fue más que anfitriona (todos los ponentes, sin excepción, vinieron de América Latina) y, en cuanto a sus propias aspiraciones, el tema fue sólo vicario o, si se quiere, coartada: "Fe cristiana y cambio social... en América Latina" \*.

A propósito de El Escorial, es imposible resistir a la tentación de subrayar el contraste entre dos textos poco conocidos.

El primero aparece en la Presentación del libro Instituto Fe y Secularidad: "Fe cristiana y cambio social en América Latina. - Encuentro de El Escorial, 1972", Salamanca, Sígueme, 1973, 428 p., pp. 9-10: "Hay que hacer (mención) de aquellas personas y organismos que posibilitaron con su aportación económica la realización de un proyecto, cuya envergadura en costos era tal, que parecía condenado al fracaso. La primera mención en este capítulo ha de ser sin duda alguna, la de Adveniat... que aportó... la mitad de los gastos de desplazamiento de los ponentes, partida con mucho la más importante en el presupuesto".

El segundo aparece en las actas del Encuentro de Espiritualidad arriba citado (pp. 253-254): "Constataciones de dependencia externa. - Condicionamientos religiosos. - f) Ayudas de Iglesias al Tercer Mundo: Caritas, Misereor, Adveniat, que pueden ser perjudiciales en cuanto crean condiciones de dependencia".

¡O tempora, o mores!

\* NOTA: Como curiosidad se reproducen aquí unas "Notas marginales a la lectura de un libro". (Cf. Acción Empresarial, N° 40, mayo de 1974, pp. 39-43) que revelan con claridad meridiana las increíbles cautelas que se tomaron (y tal vez, tuvieron que tomarse) en el momento de los primeros títereos en tierra española.

Un grueso volumen que pretende "recoger todo lo esencial de (largas) jornadas... es decir, todas las ponencias, el extracto de algunos seminarios y algunas comunicaciones... especialmente importantes" es inevitablemente heteróclito. La "Introducción" (pp. 11-30), escrita por el Padre A. Alvarez Bolado, s.j., es por tanto imprescindible, al constituir un hilo de Ariadna sin el cual el lector, poco informado, correría el riesgo serio de perderse en un dédalo particularmente complicado.

Saber "qué quiso ser y qué ha sido el 'Encuentro de El Escorial'" es, por lo mismo, de capital importancia (pp. 11-15).

Desde la partida (p. 11) Alvarez Bolado debe defenderse de un malentendido, que a él le parece "fantástico", al ver en "El Escorial" una prolongación del encuentro "Cristianos por el Socialismo", tenido en Santiago de Chile en abril de 1972. Que quede constancia que fue pura "casualidad", que volvieran a encontrarse en Madrid algunos actores tan protagonistas en Santiago de Chile como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Giulio Girardi, s.d.b. y sobre todo Gonzalo Arroyo, s.j. (secretario general de "Cristianos por el Socialismo" y curiosamente representado en El Escorial con dos comunicaciones bastante obsoletas "Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa" (1968) y "Consideraciones sobre el subdesarrollo de América Latina" (1970), (pp. 305-333).

Es cierto que Alvarez Bolado define, él mismo, la "familia de opciones" representada en Madrid como "prosocialista" (p. 14). Pero sigue en pie que toda sospecha de afinidad es "fantástica" (p. 11). La contradicción no es sino aparente. El propio Alvarez Bolado se explicita al sintetizar la primera ponencia de Rolando Ames: "Factores económicos y fuerzas políticas en el proceso de liberación" (pp. 33-63). "Lógicamente, la ponencia de R. Ames subyace como esquema interpretativo a todo el resto de las ponencias..., ya que el proceso político de liberación es un supuesto común asumido o referencial de todo el resto de ponencias. Este supuesto explícito pierde mucho de su sentido sin la teoría de la 'dependencia', esquema interpretativo de la infraestructura económica del proceso de liberación. Sin embargo, sería una simplificación pensar que el resto de los ponentes entienden de la misma manera que Ames —desde un modelo tan 'ubicable' ideológicamente— la correlación 'dependencia liberación'. Aun dentro de la opción socialista que mantienen ampliamente casi todos los ponentes, el rigor con que se acepte el modelo socio-económico de la 'dependencia' crecerá en general en la medida en que crezca el rigor 'marxista, de la opción socialista" (p. 16).

El malentendido queda por tanto disipado. "La opción prosocialista de R. Ames es una opción común". De esto no hay duda ni puede surgir ningún malentendido. El problema —sí es que lo hay— no es más que un problema de "rigor marxista de la opción socialista" ¡"Fantástico", en efecto!

Otro malentendido del cual Alvarez Bolado cree también tener que defenderse es que su propósito haya sido de "hacer un encuentro de los hombres de la 'teología de la liberación' por mucho que se haya dicho en todos los tonos y en demasiados sitios".

De nuevo, debe quedar bien en claro que ha sido pura "casualidad" que se encontraran en Madrid los pro-hombres de la mencionada teología: Enrique Dussel, Joseph Comblin, Aldo Buntig, José Miguez Bonino, Juan Luis Segundo, s.j., Gustavo Gutiérrez, Juan Carlos Scannone, s.j., Hugo Assmann... Esta "casualidad" queda decisivamente comprobada en la bibliografía que cierra el volumen (pp. 391-414) (1. Teoría de la dependencia, pp. 394-398 2. Teoría de la liberación, pp. 398-414), ya que dedica sólo 5 páginas a los "escritos de los profesores invitados a las jornadas" (pp. 402-407) contra 6 a "escritos de otros teólogos" (pp. 407-413).

Otra vez queda felizmente disipado el malentendido: "Las jornadas no fueron pues concebidas como plataforma de lanzamiento de ninguna ideología o tendencia de la Iglesia latinoamericana sectaria o arbitrariamente escogida" (p. 13).

Quizá algún lector mal pensado objetará a la "casualidad" comprobada una de las finalidades asignadas al encuentro. Examinemos el encuentro más de cerca.

"...nos encontrábamos necesariamente con la problemática del 'desarrollo'... Eramos conscientes de que todo el énfasis puesto en postular un 'desarrollo integral' se mostraba insuficiente a la hora de desenmascarar los comportamientos culturales, económicos y políticos que encubrían los reales mecanismos internacionales de 'subdesarrollo'... América Latina había sido el lugar de la cruel 'toma de conciencia' de la crisis del desarrollismo. Pero también del nacimiento de un nuevo lenguaje que expresa las aspiraciones de 'liberación' y de un nuevo instrumento analítico para el análisis del subdesarrollo en términos de 'dependencia'. ¿Qué significaban ese nuevo lenguaje y el intento del nuevo modelo?... Esta problemática configuraba la tercera finalidad, intimamente entrelazada con las otras dos..." (pp. 12-13).

Ya que "casualidad" y finalidad no parecen del todo compatibles, a lo menos a primera vista, podría ser que la finalidad perseguida no se haya cumplido? Decididamente no. Aun prescindiendo de los títulos claves, que son todos "liberacionistas" (Véase: Rolando Ames: "Factores económicos y fuerzas políticas en el proceso de liberación", pp. 33-63; Aldo Buntig: "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación", pp. 129-150; Gustavo Gutiérrez: "Evangelio y praxis de liberación", pp. 231-245; Juan Carlos Scannone: "Teología política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación" (pp. 247-264), un aporte aparentemente tan inocuo, como la "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina" de Enrique Dussel (pp. 65-99), a pesar de no ser sino una "ponencia de encuadramiento" (p. 15). "Es ya una pieza de 'teología de la liberación'", según la propia expresión de Alvarez Bolado, quien, por lo demás, explícitamente adopta la definición de Dussel: "La teología de la liberación, momento reflexivo de la profecía... parte de la realidad humana, social, histórica para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia de los pueblos pobres. Dicha injusticia la piensa teológicamente a la luz de la fe cristiana, articulada gracias a las ciencias humanas, y a partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano" (p. 16).

La finalidad "liberacionista", por tanto, se consiguió. ¿Qué pensar entonces del problema de compatibilidad planteado?

La respuesta de Alvarez Bolado puede parecer poco relevante. Pero bien, hay que darla, pues no se ofrece otra: "Eramos... conscientes de que el equipo reunido no representaba todas las opciones existentes en la Iglesia latinoamericana. Sino... 'una familia de opciones' afines" (p. 14). En términos más técnicos, un especialista en ciencias sociales hablaría de "muestra no representativa" y —¡quizá— "sesgada".

La explicación posible de esta falla aparece en otro contexto: "El tema... exigía un equipo amplio, compuesto por economistas, sociólogos... (Esta) condición sólo se consiguió parcialmente... No conseguimos el número de expertos en economía que, aun en número limitado, solicitamos" (pp. 13-14).

Esta ausencia casi total de científicos sociales es iluminadora, pues explica no sólo el uso obrunillante de metáforas poco felices ("familia de opciones" en vez de "muestra sesgada"), sino sobre todo la suma relati-

dad en cuanto al éxito de la primera finalidad perseguida: "estudiar y analizar la relación de la comunidad cristiana de fe a los complejos y rápidos procesos históricos de un continente en trance y urgencia de transformación" (p. 12). Pero bien, ésta es harina de otro costal.

\* \* \*

Queda en pie que Alvarez Bolado tiene toda la razón cuando deja constancia que la "afinidad (aludida) no es monolítica... (y que su) familia de opciones" conlleva un pluralismo interior que da pie a lo que podríamos denominar 'crítica immanente' de la misma imagen globalmente representada" (p. 14).

El trabajo de Joseph Comblin sobre "Movimientos e ideologías en América Latina" (pp. 101-127) es un buen ejemplo al respecto. Para él, "el alma de la revolución latinoamericana, son los diversos populismos... Antes que cualquier otra cosa el 'socialismo' latinoamericano es anti-imperialismo y nacionalismo"; el marxismo y los marxismos son usados sólo y en cuanto pueden ser instrumento del sentido fundamental inspirador de la revolución latinoamericana: "una revolución nacional que aun no ha encontrado su expresión definitiva" (p.17). No cabe duda que esta tesis socio-política del teólogo belga es sumamente atinada y bastante desdiente.

Lo mismo se puede decir a propósito de la tesis central de Segundo Galilea (en su trabajo "Pastoral popular, liberación y política", rebautizado —no se sabe por qué— "La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular" (páginas 151-158). "Secularización y politización parecen coincidir. En efecto, lo político y sus ideologías (sobre todo los marxismos), aparecen en el continente como el gran proceso profano y secular que reemplaza la influencia tradicional de lo religioso. La politización aparentemente se desarrolla prescindiendo de lo religioso, paralela a la vida de la fe. Incluso para muchos el dualismo con ella, y aún en oposición" (pp. 154-155). Nota Bene: no es la tesis misma que está en discusión. En efecto, la tesis de la identificación entre secularización y politización es compartida por una gran parte de los pastoralistas y teólogos latinoamericanos contemporáneos. Lo que sí parece indudable es "que bastantes entre los ponentes... pondría en cuestión de legitimidad teológica de los presupuestos teológicos que están en la base de la categoría sociológica 'secularización' tal como la usa el Padre Renato Poblete, s.j. (en su trabajo "Formas específicas del proceso latinoamericano de secularización", pp. 159-177), especialmente en su distinción secular-religioso". Pero aquí importa "subrayar que la ponencia de Poblete... representa un momento fino en esa 'crítica immanente' que recorrería y distendería lo que hemos llamado una familia de opciones" (p. 20).

Tal vez, a esta altura, quede todavía algún lector poco convencido por la argumentación de Alvarez Bolado. En tal caso lo mejor que haga es dejarse de seguir, de una vez por todas, el hilo de Ariadna de su introducción y que se resigne a verla más bien como un nudo gordiano que se trata de cortar.

A semejante lector le ayudará quizá la "óptica para leer" que ofrece el mismo Alvarez Bolado (pp. 15-30). Esta divide las ponencias en cinco bloques:

1. Las ponencias de encuadramiento (todas ya citadas), pp. 15-17.
2. Las ponencias sobre religiosidad popular (id.), pp. 17-20.
3. Las ponencias sobre liberación y desideologización, pp. 20-22 (José Míguez Bonino: "Visión del cambio social y sus tareas desde las Iglesias no-católicas", páginas 179-202; Juan Luis Segundo, s.j.: "Las élites latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social" pp. 203-212).
4. La 'teología de la liberación' y sus desafíos, pp. 23-29 (Gustavo Gutiérrez: "Evangelio y praxis de liberación", páginas 231-245; Juan Carlos Scannone, s.j.: "Teología y política. - El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación", pp. 247-264).
5. "La conversión de las Iglesias", pp. 29-30 (Mons. Cándido Padín: "La transformación humana del Tercer Mundo, exigencia de conversión, pp. 265-281).

En suma (o más precisamente en número de páginas): 2/3 - Teología de la liberación; 1/3 - Ponencias de encuadramiento y ponencias apéndice (sobre religiosidad popular y conversión).

Para quienes este tipo de aritmética no parezca concluyente, Alvarez Bolado precisa: "Si me he detenido morosamente en mi 'lectura' de la ponencia de G. Gutiérrez, es porque dentro de la 'familia de opciones' que hizo presente en El Escorial, la ponencia de Gustavo representó el polo referencial" (p. 27).

Una vez más se nos da vuelta la tortilla. Es falso que El Escorial haya sido un encuentro de teólogos de la liberación. No obstante, la teología de la liberación, en su representante más eminente, Gustavo Gutiérrez, constituye la clave de interpretación imprescindible para la comprensión cabal de todas las otras ponencias. En otras palabras. El Escorial ha sido un encuentro no de teólogos, pero sí de teología de la liberación.

Pero ¿esta comprobación (por lo demás bastante sofisticada) tiene algún interés (distinto de una polémica mezquina contra un prologuista de buena voluntad)? Decididamente sí. En efecto, el volumen "Fe cristiana y cambio social en América Latina", si es de teología de la liberación, no constituye más que una mediocre antología. Y, por ende, se impone como consejo acudir a las fuentes (ver la bibliografía mencionada) y no contentarse con unas pocas ponencias deslavadas a fuerza de apretada conclusión.

Ya que una de las metas declaradas es "preparar al fuerte contingente de religiosos, sacerdotes y laicos que acuden a prestar servicio apostólico o a colaborar en tareas de promoción en América Latina" (p. 12), se debe pedir que su preparación sea del todo seria. Si no, caerán bajo el anatema de Dussel: "En su tarea poco o nada podrá ayudarles la teología vigente europea, y, sobre todo, resultará sumamente nocivo y perjudicial la presencia en América Latina de teólogos europeos que, sin conocer la realidad latinoamericana, su historia, su temple, tienen el coraje, la audacia, de querer 'enseñar' la 'doctrina' cristiana hoy. Debemos decirles que cometen un error hermenéutico fundamental. Euncien palabras y problemática cuyo significado europeo no vale para la realidad latinoamericana. Es el último fruto de una dominación pedagógica que es necesario terminar ya para siempre. Pedimos a los teólogos europeos (y no los nombramos por caridad) que ni se atrevan a ir a América Latina bajo el grave peligro de cometer, siglos después (siendo

Cronológicamente el primer C. P. S. fuera de América Latina fue el español: Avila, enero de 1973<sup>10</sup>. "Nos hemos reunido más de 200 cristianos... para reflexionar sobre el sentido de nuestra fe desde una opción de clase marxista". Por razones obvias, tanto la fecha como el lugar son ficticios y la relación con los C. P. S. chilenos no se deja sino adivinar por crítica interna.

El documento se sintetiza a sí mismo de la manera siguiente:

- "Constatación del proceso revolucionario de nuestra sociedad [española] que, en una situación de agudización de lucha de clases, se manifiesta en la incorporación a este proceso de amplias capas populares.
- Reflexión sobre la incidencia que este proceso ha tenido en nuestra práctica de fe, llevándonos tanto a una opción y militancia socialista como a una reinterpretación de la misma fe; reinterpretación que ha puesto de manifiesto, por un lado, una mayor plenitud y coherencia de nuestra fe en Jesucristo liberador y, por otro, las dificultades que en dicho proceso se han planteado y se plantean para muchos de nosotros.

entonces la culpabilidad infinitamente superior) los errores de la conquista que tan fuertemente criticó Bartolomé" (pp. 96-97).

Claro está que, además de la lectura de los "liberacionistas" en sus fuentes, tal vez sea bueno también dedicar algún tiempo a autores que no pertenecen precisamente a la misma "familia de opciones", como por ejemplo la Conferencia Episcopal Chilena: "Fe cristiana y actuación política" o la Comisión de Reflexión Teológico - Pastoral del CELAM: "Estudio sobre la Teología de la Liberación". Parece conveniente, en efecto, que un futuro misionero sepa que no todos los "teólogos" de América Latina están dispuestos a adoptar la fórmula del exorcismo bautismal, preconizada por J. L. Segundo (p. 208): "Cuando se bautiza a un niño, el ritual prescribe unas oraciones para echar al demonio de la criatura... ¿Por qué... no... nombrar, con nombres y apellidos, a ese demonio que se pretende expulsar?... Si se trata de una criatura pobre, por ejemplo ¿por qué no decir: 'Sal, espíritu inmundo del capitalismo, de este niño para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más'. Y si se trata de un rico ¿por qué no decir: 'Sal, espíritu inmundo del lucro, de este niño para que más adelante pueda tener relaciones humanas y no cosificarlas con los demás hombres'. A ésta altura sobra todo comentario. ¡Podría aparecer cáustico!

<sup>10</sup> Cristianos por el Socialismo. - Documento final, Avila, enero de 1973, Traducido al francés en Notre Combat. Mensuel des Chrétiens pour le Socialisme, N° 79, abril 1975, pp. 12-17.

Complementar con Nota 20

— Constatamos, finalmente, el papel que ha desempeñado y desempeña la Iglesia institucional española; por un lado su postura de Iglesia de "Cruzada" al servicio del sistema franquista y, por otro, su defensa de un pluralismo equívoco que excluye nuestra opción política en frentes marxistas. Por esto, en cuanto cristianos, tenemos una tarea específica: la lucha ideológica cuyo objetivo es la construcción de una Iglesia libre de todo enfeudamiento" (p. 3).

— Dos años más tarde, no hay necesidad de crítica interna para establecer el estrecho vínculo entre C. P. S. latinoamericanos y C. P. S. españoles. Basta consultar la antología de FIERRO, Alfredo - MATE, Reyes: "Cristianos por el Socialismo. Documentación" (Estella. Verbo Divino, 1975, 498 p.). De los siete "documentos de otros países" (pp. 237-359), cinco son "chilenos" (pp. 237-324). De los cuatro "estudios y análisis básicos" (pp. 361-486), tres son chilenos: Gonzalo Arroyo s. j., J. Pablo Richard, Diego Irrazábal. La única excepción es el insignificante artículo de Luis Del Valle: "Cristianos, sí; socialismo, también".

Desde este punto de vista, no hay gran novedad que comentar. Las "reflexiones desde España" (pp. 13-148) son pobres, comparadas con la literatura latinoamericana ya analizada, y los "documentos españoles" (pp. 149-236) revelan todavía una búsqueda poco segura de identificación definida: "¿Qué es C. P. S.?" (preparación de marzo de 1974, pp. 177-193); "Identidad y tareas de C. P. S." (Extracto del llamado Documento de marzo de 1974, pp. 194-200); "C. P. S.: un camino definitivamente abierto" (Perpiñán, enero de 1974, pp. 222-236). Aún los otros documentos, ya más afirmativos, son todavía apologeticos o de iniciación: "Escritos al Episcopado" (Madrid, septiembre de 1973, pp. 151-157); "Iniciación a la reflexión sobre 'Fe cristiana y lucha de clases'" (Madrid, finales de 1973, pp. 158-176); "C. P. S. en la emigración española" (Luxemburgo, mayo de 1974, pp. 201-221, también traducido al francés en Notre Combat, ibidem, pp. 22-28)<sup>11</sup>.

"Conviene señalar la presencia de algunos teólogos que se manifiestan enteramente identificados con las posiciones de C.

<sup>11</sup> "¿Cómo situar la lucha intraeclesial de C. P. S.? Reflexiones de C. P. S. España" pp. 53-62.

— "C. P. S. en la actual coyuntura del Estado español", pp. 62-69, marzo de 1975 en el Estado español en Servicio Colombiano de Comunicación Social, N° 6 "C. P. S. en España, 1975.

P. S. ... que defienden públicamente la legitimidad de C. P. S. y, por tanto, la opción marxista de los cristianos. Entre estos podemos señalar, por sus diversas manifestaciones públicas, a Díez-Alegría, González Ruiz, Llanos, Fierro, González Fans... (Véase 2º documento citado en nota 20, p. 67).

De Alfredo Fierro, director del Instituto Universitario de Teología en Madrid, ya mencionado, es imprescindible citar aquí otra vez: "El Evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas" (Estella, Navarro, Verbo Divino, 1975, 525 p.).

La presentación del libro que aparece en la portada es un modelo de síntesis: "La mediación praxica y pública de la fe está en el orden del día de las teologías contemporáneas: política, de la liberación, de la revolución, del éxodo. Desde una posición independiente y crítica, el autor revisa esas teologías y las organiza en un discurso coherente. Dentro de ese espacio discursivo relativamente homogéneo de las teologías prácticas y públicas intervienen, sin embargo, ciertas opciones decisivas que determinan de modo dispar su último sentido. Aquí se justifican unas opciones concretas a tomar y finalmente se asume la hipótesis de una teología materialista-histórica como medio de realizarlas".

Casi huelga precisar que la ambicionada independencia de A. Fierro, de hecho, no es más que confuso sincretismo.

Para entender cabalmente la evolución eruptiva que acaba de describirse, el mejor marco contextual en la cual inscribirla se encuentra en el libro que recoge las conferencias del cielo sobre "Teología alemana contemporánea", celebrado en Madrid los días 29 de marzo y del 1º al 5 de abril de 1975 en la sede del Instituto Alemán organizado por éste con la colaboración intelectual del Instituto Fe y Secularidad: Rahner, Karl, s. j.; Moltmann, Jurgen; Metz, Johann Baptist; Alvarez Bolado, Alfonso, s. j.: "Dios y la Ciudad. Nuevos planteamientos en teología política", Madrid, Cristiandad, 1975, 200 p. más especialmente el Capítulo V de A. Alvarez Bolado sobre "Teología política en España" (pp. 145-200).

El sincretismo, señalado a propósito de A. Fierro, vuelve a emerger aquí como meta deliberadora, candidamente confesada por José Gómez Caffarena en la Introducción al libro (pp. 11-25).

"El ciclo se podía haber titulado: "Los teólogos que más han influido en la reciente evolución del catolicismo español y las preguntas que este catolicismo propondría hoy a esos teólogos".

"La teología de la liberación es bien conocida en España. Algunos de sus libros fundamentales han alcanzado en los tres últimos años muy amplia difusión. Las Jornadas "Fe cristiana y cambio social en América Latina"... mostraron su afinidad espiritual con la conciencia católica de una importante élite española. Además de la cercanía racial y lingüística interviene una cercanía de situación socio-económica (un cierto subdesarrollo respecto a los países centro-europeos) y la propensión que por reacción crea la situación política. Puede decirse que la teología de la liberación formaba el fondo con el que muchos asistentes al cielo tendrían instintivamente a contrastar la nueva versión que los alemanes daban de su teología".

"... Lo deseable es que de la comparación surja un mayor incentivo para una teología autóctona. Si es verdad que el instrumento intelectual alemán es más fino y que por otra parte, la experiencia latinoamericana resulta más familiar por razones temperamentales, históricas y socio-culturales, no es menos cierto que ni el instrumental alemán nos es plenamente adecuado ni la experiencia latinoamericana es simplemente semejante a la nuestra. No podemos rehuir el desafío de hacer una teología desde la situación eclesial específicamente nuestra".

## B. En Canadá

La filiación más directa en relación a los C. P. S. chilenos se percibe en el caso canadiense. Véase la secuencia bibliográfica en nota 21. Lo muestra también la síntesis del Encuentro

<sup>21</sup> Cf. Relations, revista de los jesuitas del Canadá francés.

— VAILLANCOURT, Yves, s. j.: Les chrétiens révolutionnaires en Amérique latine, mai 1971, pp. 139-144.

— La participation des chrétiens dans la construction du socialisme. Déclaration de 80 prêtres chiliens, juillet-août 1971, p. 207.

— VAILLANCOURT, Yves, s. j.: Un réseau (de 'politiques chrétiens') a bâtir? septembre 1971, p. 239.

— BOURGÉAULT, Guy: Un réseau qui se batit..., mai 1972, p. 142.

— VAILLANCOURT, Yves, s. j.: Le Congrès de Santiago. Première Rencontre Latinoaméricaine de Chrétiens pour le Socialisme, Santiago, 23-30 avril 1972, juin 1972, art. cit.

— Idem (présentation du dossier par): Pourquoi s'intéresser au Chili?, juillet-août 1972, p. 198.

sobre "Los politizados cristianos y la lucha de clases" (unos 70 participantes) que tuvo lugar en el Centro de Formación Popular de Montreal, del 7 al 9 de abril de 1972.

- " 'Nos han forzado' a optar la solidaridad efectivamente vivida en un grupo y el compromiso solidario en una acción concertada. La lectura del Evangelio ha venido después a confirmar y a criticar a la vez la opción tomada".
- "La solidaridad en la lucha, confrontada con el Evangelio, ha aparecido ella misma como evangélica. De allí ha nacido una especie de 'utopía' del hombre fraternal y pacífico, [opuesta]... a estructuras generadoras de injusticia..."
- "Ser solidario llega así, paradójicamente, a ser exigencias de desolidarización y de lucha..."
- "La opción socialista aparece a muchos, en este contexto de lucha ineluctable y en el cual el Evangelio nos obliga a tomar partido, como la única políticamente realista..."
- "Habrá todavía, en esta sociedad más humana, opresores y oprimidos... y los cristianos deberán entonces volver a encontrarse del lado de los pobres... Pero esta previsión de un deber futuro, no debe desviarnos de las exigencias actuales..."
- "La contestación socio-política llevada no a nombre del Evangelio, pero sí a partir de solidaridades evangélicas, debe estar presente y activa en el seno mismo de nuestra Iglesia... La Iglesia es el signo de una reunión fraternal de los hombres, pero en cuanto realidad dada y esperada en una esperanza activa, más allá de las divisiones y de los conflictos..."<sup>22</sup>.

En sí, el movimiento canadiense no parece haber tenido mayor creatividad ni mayor impacto. Sin embargo, en parte gracias a los contactos que logró mantener Gonzalo Arroyo con el Sr. Yves Vaillancourt de la revista *Relations* de los jesuitas canadienses franceses (Véase p. ej. Arroyo, Gonzalo, s. j. (entrevue): "La conjoncture internationale, les Eglises et les Chrétiens", *Relations*, Juillet-Aout 1974, pp. 210-216), Québec terminó por constituirse en la sede del segundo Encuentro Internacional de C. P. S. (cfr. infra).

<sup>22</sup> *Ibidem*.

### C. En Italia

El Encuentro más numeroso (2.000 participantes) y más elaborado (véase nota bibliográfica<sup>23</sup>) fue indudablemente el italiano: "Cristiani per il Socialismo", en Bolonia del 21 al 23 de septiembre de 1973. Ha sido también el más estrictamente político-partidista<sup>24</sup>. La intervención introductoria de Roberto de Vita da este tono desde el comienzo. Botón de muestra: "La base... del diálogo [constituye] una experiencia... conclusa, porque abordaba... solamente problemas secundarios como aquel del ateísmo... De ahora en adelante [habrá] disponibilidad para asumir responsabilidades precisas, no en cuanto cristianos, sino en cuanto compañeros entre compañeros..."

La ponencia de fondo fue innegablemente la del P. Giulio Girardi, s. d. b.<sup>25</sup>: "La nueva opción fundamental de los Cristia-

<sup>23</sup> Cf. IDOC - Internazionale, N° 17-18, 15-31 octubre 1973: "Bologna, 21-23 settembre 1973, Cristiani per il Socialismo", pp. 17-47.

Trad. Girardi, Giulio, s.d.b.: "La nueva opción fundamental de los cristianos. Ponencia presentada en el 1er. Congreso de C.P.S. en Bolonia, 1973" en *Servicio Colombiano de Comunicación Social*, N° 9, 1975, pp. 70-91.

— DE VITA, Roberto: "Intervento Introduttivo al convegno", pp. 19-22.

— GIRARDI, Giulio, s.d.b.: "La nuova scelta fondamentale dei cristiani", pp. 23-36.

— *Le commissioni di lavoro del convegno*, pp. 38-42.

— Documento conclusivo del convegno, pp. 42-47.

Para una reseña periodística, véase PELAYO, Antonio: "Cristianos para el Socialismo", un congreso discutido en *Vida Nueva*, N° 906, 10 de noviembre de 1973, pp. 14-15/17.

<sup>24</sup> Cf. COM, del 1° de julio de 1973, donde se publicaron cuatro intervenciones de compañeros militantes en partidos de izquierda marxista (p. 6) y, en un COM siguiente, pp. 4-5, bajo el título: *Cristiani e Socialismo*. Da Bologna, no all'integrismo: "PCI, PSI, Pa U.P., il Manifesto, dicono a COM le loro previsioni sul convegno 'Cristiani per il Socialismo'". El documento final, que es a la vez declaración fundamental, sale traducido al castellano en *FMCPs*, pp. 325-341 y al francés en *Notre Combat*, *ibid. cit.*, 18-11.

<sup>25</sup> Es el P. Girardi quien desde la introducción a su ponencia deja constancia de la relación entre Bolonia y Santiago: "Nuestro encuentro se inspira del encuentro de Santiago (abril de 1972), en el cual tuve la alegría de participar y al cual he visto confluír, por iniciativa de los chilenos, cristianos de toda la América Latina... El recuerdo de los compañeros chilenos no tiene para nosotros sólo un carácter ocasional! Uno de los aspectos más relevantes de nuestro congreso es que quiere ser... la expresión de un hecho colectivo: la existencia de grupos cristianos revolucionarios, los cuales, aun si son minoritarios, están de ahora en adelante presentes en todas partes donde está presente el cristianismo".

nos", pero de hecho no hizo sino reordenar lo ya conocido por sus varios libros en un nuevo esquema de exposición, en forma de diptico.

Primer panel: C. P. S.: una opción contradictoria.

- \* Hechos: se dan o bien tomas de posición directamente políticas o bien implicancias políticas de posiciones religiosas.
- \* Tomas de posición directamente políticas:
  - la doctrina social cristiana;
  - las instituciones temporales cristianas;
  - el comportamiento político de la Iglesia oficial;
  - la relación entre la Iglesia y el gran capital;
  - la mentalidad cristiana dominante.
- \* Dimensión política del hecho religioso:
  - el autoritarismo;
  - el interclasismo;
  - la moral católica.
- \* Fundamentos: parece poder sintetizarse esta lógica, señalando para su orientación un triple fundamento: político, antropológico y teológico.

Segundo panel: C. P. S., una opción creativa, antropológica, política, teológica (el primado de lo temporal).

A las ponencias siguieron las reuniones de las comisiones de trabajo, comisiones que terminaron con un informe: "Mensaje cristiano y lucha de clases", "Mundo católico, institución eclesial y sistema de poder" y "La maduración de clase de los cristianos en las luchas eclesiales y en las luchas sociales y políticas".

No obstante tanta preparación —Roberto de Vita habla de un año de trabajo, de encuentros y debates—, el documento final del congreso deja una sensación no sólo de prefabricación, sino aún de pobreza.

Por lo demás, de los cuatro puntos que aborda

- (1. Análisis de la situación italiana en el contexto internacional;
2. Nuestra opción socialista;
3. Opción socialista y fe cristiana;
4. Indicaciones a modo de conclusión), sólo el tercero tiene alguna relevancia teológica. Curiosamente es bastante cercano a la posición del P. Richard antes largamente descrita.

"Nuestra opción socialista... es la misma, más allá de todas las divergencias religiosas, que la de todos aquellos que luchan por una sociedad sin clases".

"Aún proclamándonos cristianos... no pretendemos de ninguna manera buscar una justificación religiosa a nuestras opciones políticas... [ni] transformar el cristianismo, de instrumento de legitimación de orden establecido que era, en justificación de la revolución. Queremos también rechazar definitivamente la pretensión... de ser los portadores de un sujeto específico de sociedad, expresado en la así llamada 'doctrina social cristiana'... En efecto, la lectura del Evangelio no es nunca independiente de la posición de clase del lector. Llevada a la luz de la cultura dominante, la lectura del Evangelio ha inspirado, pues, una doctrina social que ha sido y que sigue siendo en amplia medida una sacralización del orden establecido".

"No obstante afirmar el carácter laico de las opciones políticas, no queremos hacer de la fe y de la política dos esferas extrañas la una a la otra. De hecho, el compromiso revolucionario que se propone una transformación global de la sociedad, no puede sino toparse también con el hecho religioso, que interpreta en función de un análisis de clase. Por otro lado, nuestra fe en Cristo resucitado no puede ser reducida a una relación cultural con Dios e interpersonal con los hombres; ella tiende a ser una fuerza histórica, operante por doquier se juega el destino de los hombres..."

El encuentro entre el compromiso revolucionario y la fe religiosa es por tanto inevitable. Pero este encuentro el cristiano lo vive hoy como una contradicción entre su solidaridad con las clases trabajadoras y la solidaridad con la Iglesia, entre un análisis materialista y clasista de la realidad y su interpretación espiritualista".

"Esta contradicción es aguda hasta el punto de poner al cristiano revolucionario frente a un dilema: o abandonar el cristianismo o vivirlo de una manera profundamente nueva... [nuestra convicción es que] más allá de esas contradicciones, cuya gravedad no subestimamos, emerge hoy una convergencia profunda entre las exigencias de nuestra fe y las exigencias del compromiso revolucionario, unidas en una relación dialéctica de reciprocidad crítica y fecundación".

La segunda jornada de los C. P. S. italianos tuvo lugar en Nápoles del 1º al 14 de noviembre de 1974. Con esa jornada se quiso dar un paso desde las declaraciones de principio (Bologna) hacia la solución de problemas más prácticos. Por eso, en Nápoles, se abordaron temas más operacionales: "Movimiento obrero — Cuestión católica — Cuestión meridional". El texto clave se encuentra en FMCPs, pp. 342-359.

En su reportaje al congreso, publicado en *Orientierung*, Nº 22, 30 de noviembre de 1974, pp. 239-240, Hanspeter Oswald sintetiza sus impresiones de manera lacónica y poco halagadora: "De una pululación de células de base, ¿nacerá un movimiento? —Ciertamente no un partido. Por lo mismo, la consigna es de colaborar con organizaciones existentes—. El único trabajador participante en el congreso profetiza bebelismo ideológico".

La poca sustancia teológica del congreso la relata Franco Albanese en "Il Messagero" del 4 de noviembre de 1974, bajo el título: "Il teologo Girardi al convegno C. P. S.: 'Cristianesimo e marxismo il fermento del mondo nuovo'", citando la conclusión de la intervención del P. Girardi en la mesa redonda sobre "Fe y política hoy en Italia": "El divorcio entre fe y revolución, cristianismo y marxismo es y sigue siendo uno de los más trágicos de la historia. Ha empobrecido sus virtualidades liberadoras, lo ha asociado a la opresión de los pobres y por ende a la entrega de Cristo por treinta monedas. Creo además que ese divorcio también ha empobrecido el movimiento revolucionario; ha favorecido sus desviaciones economicistas y cientistas, y sus tomas de posición dogmáticas y sectorias; ha contribuido a dividir y, por tanto, a debilitar las clases trabajadoras. El momento que estamos viviendo parece ofrecer al respecto una posibilidad única que podría clausurar una época e inaugurar otra: la posibilidad de hacer del marxismo y del cristianismo, dialécticamente unidos, el fermento del mundo que está naciendo. Al

movimiento revolucionario en su totalidad y en particular a los C. P. S., les toca la responsabilidad de hacer que esa gran posibilidad no se pierda".

Como es de conocimiento bastante generalizado, la Santa Sede necesita mucho tiempo para reaccionar frente a semejantes movimientos y posiciones. Y, aun cuando un fenómeno se le acerca al ponerse italiano, sus primeras reacciones son officiosas e indirectas.

La primera fue del actual director de "La Civiltà Cattolica", el P. Bartolomeo Sorge s. j.: "Il movimento degli C. P. S." (Nº 2.972, 20 aprile 1974, artículo traducido por *Acción Empresarial*, Nº 42-44, julio-septiembre de 1974, pp. 35-38). Esta crítica de gran altura y penetración fue ampliada y profundizada en el excelente libro: "Le scelte e le tesi dei 'Cristiani per il Socialismo' alla luce dell 'insegnamento della Chiesa'" (Torino, L. D. C., 1974, 208 p., reseñado por Virgilio Levi: "'Cristiani per il Socialismo'. Una risposta sbagliata" en *L'Osservatore Romano* del 1º de mayo de 1975).

La segunda —de la misma veta— fue de Radio Vaticana —Radiogiornale—. Nota di Cronaca: "I. C. P. S. Risposta sbagliata ad esigenze giuste" (Respuesta equivocada a exigencia justa), 18 aprile 1975; "Errata scelta ideologica" (Opción ideológica errónea), 19 aprile 1975; "Vanificazione del cristianesimo" (Liquidación del cristianismo), 21 aprile 1975.

El último congreso de los C. P. S. italianos acaba de tener lugar en Florencia, del 25 al 27 de abril de 1975. Esta vez la reacción de Radio Vaticana (Radiogiornale - Nota di Cronaca - 2 maggio 1975 - A propósito di un convegno) fue más incisiva: "¿Qué es esto sino un nuevo integrismo tanto y más instrumental que el antiguo, porque, tanto y más que aquel, trata de poner la fe cristiana al servicio de un proyecto socio-político particular? —Proyecto, por lo demás incompatible con la visión cristiana de la persona y de la sociedad.

#### D. En Portugal

En el atoladero portugués no podía faltar el surgimiento de un grupo C. P. S. Se reunió en Lisboa del 4 al 5 de enero de 1975. El texto final de ese encuentro nacional (unos 200 parti-

cipantes) se encuentra traducido en Notre Combat, iam cit., pp. 29-31. Otra vez la referencia a lo chileno y a lo latinoamericano es explícita y, más aún, basta, porque el documento carece de la más rudimentaria originalidad.

Lo que sí es original es la reacción vehemente de Mons. Ferreira Gómez, obispo de Oporto, en su entrevista a Voz Portucalense del 29 de marzo de 1975, traducida al francés por la Documentation Catholique (Nº 1.675, 4 mai 1975, pp. 408-415). Según él, los C. P. S. son "colonizados y satelizados de manera ridícula", "trágicamente huecos y dispersos", "fundamentalmente hostiles a la Iglesia y al cristianismo", en una sola palabra: "sub-marxistas".

El Episcopado había valientemente asumido sus responsabilidades en una carta pastoral equilibrada y clara sobre "Los cristianos en la vida social y política" (en L'Osservatore Romano del 15 de septiembre de 1974, 20 p.), pero, no obstante lo sistemáticamente sesgado de sus enfoques les Informations Catholiques Internationales (Nº 473, 1º de febrero de 1975, pp. 27-28) tienen razón al comprobar que "los cristianos siguen divididos frente al nuevo régimen". Claro está que este título es engañoso, porque omite cuidadosamente de precisar que la división aludida opone principalmente la Jerarquía o determinadas personas o grupos contestatarios, como p. ej. el Cardenal Ribeiro, patriarca de Lisboa a Fernando Belo, el autor ya citado de "Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc", sacerdote reducido al estado laical o, alrededor del conflicto de Radio-Renascença, la Conferencia Episcopal a varios movimientos, entre los cuales evidentemente los C. P. S. (I. C. I., Nº 476, 15 de marzo de 1975, pp. 31-32), cuyo estilo casi se huele: "Somos solidarios de los trabajadores de Radio-Renascença y reafirmamos nuestra voluntad de luchar por una radio que sea la expresión de las aspiraciones y de la lucha por la liberación de los oprimidos, porque tenemos conciencia que el anuncio del mensaje de Jesucristo pasa por esta lucha de liberación".

### E. En Francia

Como era de esperar, en Francia, la situación es mucho más difusa y hasta confusa. Como no existe un movimiento C. P. S. propiamente tal, escapa a la presente crónica. El típico "policentrismo" francés exigiría un libro aparte, similar a "los cinco comunismos" de Gilles Martinet (op. cit.). La obra, que

más se acerca al estudio que se necesitaría, es, a pesar de su carácter a menudo anecdótico —comprensible dada la edad de su autor— el libro de Georges Hourdin: "Catholiques et socialistes. Un rapprochement capital pour les chrétiens et pour la vie politique française" (Paris, Grasset, 1973, 271 p.).

Sin embargo, como las posiciones de G. Hourdin son más bien "bonachonas" y sincréticas, es indispensable complementar sus recuerdos con un manifiesto mucho más agresivo y articulado, el número especial de "Lumière et Vie" (Nº 17-18, de abril-agosto de 1974) sobre "Chrétien marxiste", con autores como Jean-Marie Domerque, Giulio Girardi s. d. b., Maurice Godelier, Jean Guichard, Jean Yves Jolif o. p., François Malley o. p., Maurice Montuclard (ex o. p.), Marcel Xhauffaire (ex o. p.).

Los dos mejores marcos contextuales que se puedan señalar en el género breve, son, a nivel oficial, la "Primera etapa de una reflexión de la Comisión Episcopal Francesa del Mundo Obrero en su diálogo con militantes cristianos que han optado por el socialismo" (reproducido bajo el título "Obispos, militantes y socialismo. Documento", Lima, CEP, 1972, 26 p.) y, a nivel periodístico, el artículo de Robert Solé sobre "Les catholiques et la politique" (en Le Monde, sélection hebdomadaire du jeudi 8 au mercredi 14 février 1973, pp. 1 y 4).

La primera observación que se impone acerca del fenómeno francés es que la fermentación que ha caracterizado el cristianismo en Francia, aún en su última ola postconciliar, es bien anterior<sup>20</sup> a los primeros balbuceos latinoamericanos. Basta al

<sup>20</sup> Es esto lo que explica la ferocidad de la reseña que las ICI (Nº 472, 15 janvier 1975, p. 33) dedican a la traducción al francés del libro de G. Gutiérrez: "Theologie de la Libération" (Bruxelles, Lumen Vitae, 1975, 343 p.): "...Se trata, por lo esencial, de un status quaestionis que hace el inventario de numerosos textos, artículos, manifestaciones significativas de toda la evolución reciente en las relaciones de Iglesia y mundo...".

"Aun si se lee en un estrecho acuerdo en cuanto a fondo, este libro probablemente decepcionará. Algunos de los temas que aborda (y evoca más que profundiza) han encontrado amplia referencia en el transcurso de estos últimos años. Se está lejos de haberles sacado todo el jugo, pero de un libro de 343 páginas se esperaba precisamente que nos diera en la materia una visión más nueva y más organizada... De hecho, la "tecnología de la liberación" no es de ninguna manera la obra sistemática o la inauguración de un nuevo método tecnológico tal como lo da a esperar el título. No es más que una recopilación minuciosa, concienzuda, y algo aburrida, entre cortada de reflexiones cuya originalidad y rigor no están a la altura del campo abierto".

respecto un solo ejemplo: el coloquio "Christianisme et Révolution" que tuvo lugar en París los días 23 y 24 de marzo de 1968 y que reunió a varios movimientos (que volveremos a encontrar más adelante): Christianisme Social - La Cienade - Croissance des Jeunes Nations - Economic et Humanisme - Lettre - Freres du Monde - IDOC section française - Groupes Témoignage Chrétien. (Este coloquio fue publicado como suplemento Nº 119 de la revista Lettre de París y traducido en el libro: "Teología para el Tercer Mundo. Los cristianos, la violencia y la revolución", Buenos Aires, Cristianismo y Revolución, 1969, 230 p.).

La segunda observación es que el fenómeno francés es mucho más radical y global. Otra vez basta al respecto un solo ejemplo, el de los autodenominados "Chrétiens en recherche" (Cf. Solé, Robert: Les "chrétiens en recherche" ont témoigné de la réalité de leurs engagements" en Le Monde Sélection Hebdomadaire du 13 au 19 Juin 1974 acerca de la asamblea de Dijon del 1º al 3 de junio de 1974). Dos testimonios muestran que extremismos se han alcanzado:

"En un momento dado nos hemos percatado que el papel del sacerdote entre nosotros se limitaba a una palabra consagratoria (del pan y del vino). Después, cuando nos pusimos a pronunciar todos juntos las palabras de la consagración, el papel del sacerdote se redujo a una presencia. Por fin, el sacerdote ha llegado a ausentarse y hemos encontrado muy normal de celebrar sin él".

Pero, ¿por qué celebrar la eucaristía? pregunta la comunidad de Orleans.

"No celebramos la eucaristía, sino los acontecimientos de la vida. Nos encontramos cada jueves para comer juntos... y hacer las cuentas, sin experimentar la necesidad de pegarle algo que tendría visos de nostalgia religiosa. Es compartiendo nuestras comidas, nuestro dinero, nuestras penas y nuestras alegrías que compartimos la eucaristía, el Evangelio".

El movimiento (Internacional, pero con claro epicentro francés) más afín a la corriente C. P. S. de la teología de la liberación latinoamericana quizás sea el movimiento de los "cristianos críticos", nacido de los distintos grupos europeos de sacerdotes contestatarios (hoy se autodenominan "solidarios") tales

como "Echanges et Dialogue" (Francia), "Septuagint" (Países Bajos), "Movimiento di 7 Novembre" (Italia), etc. Tiene su secretariado internacional en Frankfurt am Maier, pero, después de las reuniones de Coire y Roma en 1969 y de Amsterdam en 1970, su asamblea internacional la más importante tuvo lugar en Lyon, el día 17 de noviembre de 1973, bajo el título: "cristianos de la revolución por el porvenir del hombre". (Cfr. ICI, Nº 445, 1º Décembre 1973, pp. 31-32. "De los 900 participantes, los sacerdotes o pastores en ejercicio ya no representaban sino un 20%... [Los participantes] habían venido de una veintena de países: 18 de América latina, 11 de Europa oriental. Un poco más de las dos terceras partes eran franceses".

Casi huelga añadir que estaba presente el P. Gonzalo Arroyo S. J.

El texto de orientación para la asamblea fue reproducido íntegro por el P. B. Sorge S. J. en su libro ya citado. Los I.C.I. sintetiza los objetivos fundamentales del movimiento de la manera siguiente: "luchar contra las injusticias sociales fuera y dentro de la Iglesia —a nombre del Evangelio y por medio de la ideología marxista; oponerse al capitalismo, al imperialismo eclesiástico, a las obligaciones en materia sexual, etc..." Inesperadamente, los ICI sintetizan la respuesta del Consejo Permanente del Episcopado Francés (reproducido ibidem) de la misma manera objetiva: "Comprobamos una confusión entre la salvación en Jesucristo y la liberación política, económica y social, una confusión entre el porvenir absoluto del hombre, ya dado en Jesucristo, y el porvenir terrestre de la humanidad, y una reducción del primer mandamiento del amor de Dios al segundo, el amor del prójimo... En la raíz de estas confusiones, que constituyen una verdadera alteración de la fe católica, está la sustitución de la fe por un análisis político...".

En cuanto a radicalidad política, los verdaderos C. P. S. franceses son evidentemente los "cristianos marxistas revolucionarios". (Cfr. ICI, Nº 467, 1er. Novembre 1974, pp. 31-32 y Nº 474, 15 de febrero de 1975, p. 30). Se reunieron una primera vez en Chevilly-Larne, los días 12 y 13 de octubre de 1974. La meta era buscar cómo coordinar, a escala nacional, los pequeños grupos de cristianos políticamente comprometidos a la izquierda, tales La Lettre, el equipo Témoignage Chrétien - Midi, el grupo Juan XXIII de Nantes, Concertación - Norte, el Movimiento Cristiano por la Paz, Cité Nouvelle, Vaugirard - 46, etc.

Esta meta se alcanzó en la reunión de los días 25 y 26 de enero de 1975 en París. "Más precisamente se manifiesta un amplio consenso para reconocer que una búsqueda en materia de fe es inevitable, aún si es sólo secundaria, y para afirmar que es luchando contra la ideología religiosa que impregna la sociedad actual que se puede descubrir una fe auténtica. Dos corrientes surgen: la primera estima que marxismo y cristianismo pueden enriquecerse; la segunda concede que la confrontación puede llegar a evacuar la fe, pero acepta el riesgo..."

Ultima noticia: Echanges et Dialogue ha decidido su disolución, el 1º de marzo de 1975, e invitado sus miembros a dar su adhesión al movimiento de los "Cristianos críticos". (I. C. I., Nº 475, 1º de marzo de 1975, p. 26).

#### F. Estados Unidos

En el acápite dedicado a la confluencia entre la teología de la liberación y el movimiento de los C. P. S. se ha señalado ya el encuentro de Detroit.

Sea lo que fuere de esa importación reciente y de su futuro aleatorio, el típico fenómeno norteamericano que ofrece más analogías con la teología de la liberación latinoamericana es la teología negra, cuyo líder incontestable es el famoso James Cone.

Pero la teología negra escapa a nuestra área de interés, porque sería completamente erróneo presentarla como una teología de la liberación africana y porque, en cuanto norteamericana, no ha logrado establecer ni contacto, con la teología latinoamericana.

Ad primum, véase Mbiti, John (Makerere University, Kampala, Uganda): "Point de vue africain sur la théologie noire américaine" en *Lumière et Vie*, Nº 120, "Théologie noire de la libération. Les noirs ont la parole", Novembre-Décembre 1974, pp. 82-92.

"A los ojos de un teólogo africano, la teología negra aparece muy ligada a la toma de conciencia adquirida por los negros en el seno mismo de la sociedad americana. La situación de los negros en Africa del Sur es ciertamente lo que más se asemeja a la de los negros americanos. Por ende es en ese país

que la teología negra puede encontrar un máximo de correspondencias. Pero en general, los temas de la teología africana difieren marcadamente de los de la teología negra. A semejanza de los negros americanos, los africanos rechazan que sus problemas teológicos se resuelvan afuera o por teólogos no africanos. Claro está que un teólogo africano puede dejarse enriquecer y estimular por la teología negra norteamericana, pero tiene otras preocupaciones y una manera distinta de hacer teología".

Ad secundum, del 1º al 4 de mayo de 1973 se realizó en el Centro Ecuménico de Ginebra el simposio de teología sobre "Black Theology and Latin American Theology of Liberation".

En la sesión plenaria de clausura hubo, entre otras, la intervención de la autoridad máxima del Consejo Ecuménico de Iglesias, el pastor Philip Potter, quien subrayó que la construcción de la unidad en la Iglesia pasa hoy a través de necesarios y fecundos procesos de incomunicación y conflicto, ya que la unidad no se realiza al margen, sino en medio de las luchas que escinden la sociedad.

El simposio fue publicado en inglés: "A Symposium on Black Theology and Latin American Theology of Liberation" (Geneva, World Council of Churches, 1973) y traducido al italiano: Cone, James; Assmann, Hugo; Freire, Paulo; Bodipo-Malumba, Eduardo: "Teologie dal Terzo Mondo. — Teologia nera e Teologia latinoamericana della liberazione", op. cit.

La ponencia de Hugo Assmann: "Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina. Evaluación crítica de la 'Teología de la Liberación'" fue reproducida en *Pasos*, Nº 52, 28 de mayo de 1973, 7 p.

La única conclusión a lo cual se llegó en la discusión de grupo fue la incomunicación (op. cit. pp. 209-231). Obviamente, la incomunicación puesta de relieve fue antes que nada la incomunicación entre el Occidente y el Tercer Mundo. Y, como lo recuerda H. Assmann (p. 116): "No hay que olvidar que un elemento importante de la realidad latinoamericana es occidental"... Por lo mismo, no es tan extraña la actual incomunicación entre teología negra y teología de la liberación latinoamericana. Sin embargo, la razón profunda de esta última incomunicación es distinta, como lo señala el P. Brúno Chenu o. p. en

su artículo "Point de vue d'un théologien européen" (en el número ya citado de *Lumière et Vie*, pp. 73-81, p. 76): "En los Estados Unidos, el problema no es de clase, sino de razas, y corremos siempre el riesgo de ocultar un enfrentamiento racial por consideraciones económicas". Lo reconoce H. Assmann, con su brutal sinceridad acostumbrada: "Yo soy marxista y no puedo ver la realidad... con ninguna otra categoría" (*Teologie dal Terzo Mondo*, op. cit., p. 117).

#### IV. La expansión a nivel propiamente internacional

El último acontecimiento que cabe mencionar es el Encuentro Internacional de C. P. S. que tuvo lugar en Quebec<sup>21</sup> del 6 al 13 de abril de 1975, "tres años después del Primer Encuentro Latinoamericano que tuvo lugar en Santiago de Chile en abril de 1972" (como lo recuerda la propia introducción del documento final, publicado en A. C. W. B. périodique, supplément pour la Belgique au mensuel N° 37, abril 1975, 7 p.).

El rasgo más llamativo del documento es su sociologismo. Ya es perceptible en su misma estructura. El primer acápite: "Situación política de las luchas de liberación" cubre hasta la página 4; el segundo acápite dedicado a la "Nueva práctica de la fe" cubre apenas una página; el tercer acápite: "Nueva forma de vida eclesial" cubre menos de dos páginas.

En cuanto a contenido, basta un botón de muestra particularmente representativo: "Asumir la práctica subversiva de los explotados que tratan de construir una tierra nueva es<sup>22</sup> vivir la experiencia de la conversión evangélica, es encontrar una nueva identidad humana y cristiana. Convertirse es romper con las complicidades colectivas y personales; es enfrentarse al poder opresor, aun y sobre todo si se proclama cristiano; es dejarse interpelar por las exigencias de las luchas populares. Esta ruptura política y espiritual es la presencia de la resurrección, la fiesta de la libertad, la experiencia de la vida nueva según el Espíritu".

<sup>21</sup> Entre los participantes, cabe mencionar: Gonzalo Arroyo, s.j., Gustavo Gutiérrez, Gtullo Girardi s.d.b., François Houtart, Georges Casalis y —casi huelga decirlo— Mons. Sergio Méndez Arceo, obispo de Guernavaca.

<sup>22</sup> Los subrayados son nuestros.

En lo eclesiológico, el sociologismo es igual de virulento. La Iglesia no fue instituida por Cristo; es ahora que va a desarrollarse "una forma de Iglesia profundamente nueva"; "El pueblo de Dios tiende a recuperar la propiedad de la Sagrada Escritura, que se pone a leer desde el punto de vista de los pobres y de las clases oprimidas. Tiende, además, a recuperar la responsabilidad de la orientación de su acción eclesial. Por fin, tiende a reapropiarse de los símbolos litúrgicos y sacramentales y a abrir nuevos caminos de contemplación, de celebración y de eucaristía, que significarían simultáneamente fidelidad a Cristo y a la lucha liberadora de los pobres".

El incisivo comentario a la declaración de Quebec que hace el P. Pierre Bigó s. j. en su artículo "Nuevo documento de los C. P. S." (Medellín...) confirmó punto por punto esa impresión de aberrante sociologismo.

"Subyacente a todo [el] análisis... hay una convicción: el instrumental de análisis del marxismo es el único que hoy día puede desglosar la realidad social y orientar la praxis revolucionaria".

"Está subyacente en toda esta reflexión el esquema del materialismo dialéctico en su afirmación esencial..."

"Lo determinante de la existencia no es la Palabra de Dios, es la praxis revolucionaria marxista. O sea la Palabra de Dios no modifica la praxis marxista; por el contrario, la praxis marxista modifica radicalmente la existencia cristiana..."

"Hay que concluir: la teología y la fe misma son una superestructura, determinada por la lucha revolucionaria..."

Sobre ese transfondo se entiende mejor la suma pertinencia de una pregunta planteada por el propio G. Arroyo: "La cuestión es de saber si los C. P. S. podrán llevar a cabo esa lucha dentro de la Iglesia institucional o si se verán forzados de llevarla a cabo fuera de la Iglesia (Ver ARROYO, Gonzalo, s. j.: "Christian, the Church and Revolution", pp. 229-246, en EAGLESON, John (ed.), "Christians and Socialism. The Christians for Socialism movement in Latin America", Maryknoll, N. Y. Orbis Books, 1975, 246 p.

Experiencias pasadas son ominosas: "En regla general, lo cristiano sale perdedor, el socialismo ganador. La experiencia ha comprobado que los círculos, que en los años 20 se denominaban 'socialistas religiosos', han ido perdiendo más y más de su sustancia cristiana y, en parte, han desembocado en el socialismo comunista"<sup>29</sup>.

La advertencia de Karl Barth —sea lo que fuere de las implicancias de su teología dialéctica— sigue en pie: "Lo divino es algo total, concluso, nuevo sui generis, distinto frente al mundo. No se deja... adaptar... Tal vez nos sea posible, por la enésima vez, secularizar hoy a Cristo p. ej. a favor de la democracia social... como antaño... en función del liberalismo de los sabios. Pero ¿no es cierto? —nos espanta la posibilidad de llegar a traicionar a Cristo otra vez"<sup>30</sup>.

\* \* \*

La consagración internacional más notoria de la teología de la liberación es evidentemente el número 96 (junio de 1974) de Concilium enteramente dedicado a ella bajo el título de "Praxis de liberación y fe cristiana. - El testimonio de los teólogos latinoamericanos" (pp. 301-447).

Anteriormente ya, Concilium la había abierto sus columnas, pero con moderación. Ya en el número 68, de septiembre-octubre de 1971, dedicado a "La constestación en la Iglesia", G. Gutiérrez había dado su peculiar versión de "El fenómeno de la contestación en América Latina" (pp. 193-207). En el N° 23 de marzo de 1974 dedicado a "Jesucristo y la libertad humana", G. Gutiérrez y J. C. Scannone habían aportado "documentaciones", el primero sobre "Movimientos de liberación y teología" (pp. 448-456), el segundo, contestando la pregunta: "La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?" (pp. 457-463).

<sup>29</sup> VON NELL-BREUNING, Oswald s.j.: Artículo "Sozialismus", Spalke 388, en "Wörterbuch der Politik" ("Léxico de la política"), Freiburg im Br., Herder, 1951!

<sup>30</sup> BARTH, Karl: "Der Christ in der Gesellschaft" ("El cristiano en la sociedad") en "Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge" ("La palabra de Dios y la teología - Conferencias"), München, 1929, p. 36, citado por WEBER, Wilhelm: "¿Christlicher Sozialismus?" ("¿Socialismo Cristianismo?") en Kirche und Gesellschaft, N 7º, Köln, Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, Monchengladbach, Bacheen, 1974, 16 p.

El número 96 es un nuevo Encuentro de El Escorial, pero esta vez escrito. Salvo Hugo Assmann (¿ostracizado porque se pasó de raya?), están todos los "grandes" de la primera generación: Segundo Galilea, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Joseph Comblin, Juan Luis Segundo s.j., José Miguez Bonino y se asoman los representantes más destacados de la segunda generación: Leonardo Boff o.m.f., Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz ss. cc.

El subtítulo del número es todavía discreto. "¿Un nuevo reto a la teología?, pero la "presentación" del P. Claude Gelfré, no es sólo apodíctica, es ditirámica: "La conmoción de una teología profética" (pp. 301-312). Ya que, según él, las "teologías de la liberación" son "una manera nueva de hacer teología", "una nueva teología de la salvación" y "un tipo nuevo de espiritualidad", es normal también su conclusión: "Las 'teologías de la liberación' representan seguramente una oportunidad para la Iglesia universal. Y lo que la teología del mundo occidental siente la tentación de desdeñar como una "anti-teología", quizá llegue a ser la condición de su propia renovación".

Está de más precisar que el autor de las presentes líneas está dispuesto a aceptar el "reto" del subtítulo, pero que es más que escéptico ante la "oportunidad" que se estaría brindando a la Iglesia universal. (A propósito, "universal" ¿en qué sentido?).

## 5. LA FUNCION SOCIAL DE LA PROPIEDAD SEGUN LA DOCTRINA DE LOS SANTOS PADRES

Carmelo J. Glaquinta

Cuando Paulo VI publicó la encíclica *Populorum progressio*, las agencias internacionales difundieron un comentario que hablaba del "marxismo recalentado del Papa Montini". La afirmación de la encíclica acerca de que "la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto" (Nº 23), escandalizó a los maccarthystas de todo el mundo. Pero la frase siguiente los hizo estallar: "No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario" (ib.).

Esta verdad —digan lo que digan dichos señores— no surgió ahora en la Iglesia para contemporizar con el socialismo amenazante y asegurarse así una posibilidad de acción en una nueva era que ya se lanza encima. Es, como se afirma en ese mismo párrafo de la encíclica, una verdad vieja, tradicional, constantemente enseñada por los Santos Padres, cuyo olvido por los gobernantes cristianos es, en definitiva, el responsable de la fascinación y del éxito del marxismo. Pero, ¿es tan tradicional como se dice? Que es lo mismo que preguntar: ¿es tan cristiana esta verdad como se la pretende hoy presentar? Invito al lector a hacer un recorrido a través de la primera historia de la Iglesia, que va desde la Doctrina de los Doce Apóstoles hasta San Isidoro de Sevilla, o sea desde fines del siglo I hasta entrada el siglo VII, pasando por las diversas comunidades cristianas, sean judías, griegas y latinas, sea que vivan en un momento de esplendor del imperio romano, sea que se encuentren en un momento de fermentación del mundo bárbaro medieval, para intentar descubrir algo de lo que ellas pensaron sobre esto.

### I. "DE NADA DIRÁS QUE ES TUYO PROPIO"

Así reza uno de los preceptos de la Doctrina de los Doce Apóstoles, que es el escrito quizá más antiguo de toda la lite-

ratura cristiana extrabíblica (Didajé, 4, 8). El precepto fue, sin duda, patrimonio de la predicación cristiana primitiva, y no pura ocurrencia circunstancial de un predicador aislado. Lo encontramos, en efecto, casi textualmente en otro documento, la llamada carta de Bernabé, de comienzos del siglo II: "Comunicarás en todas las cosas con tu prójimo, y no dirás que las cosas son tuyas propias, pues si en lo imperecedero sois partícipes en común, cuanto más en lo perecedero" (Bernabé, 19, 8).

El precepto desapareció pronto, en su letra, pues no lo hallamos nunca más formulado así, pero persistió en la mentalidad que lo inspiraba. Todavía dos siglos más tarde, San Basilio, en una homilía sobre la parábola del rico insensato (Lucas, 12, 13-21), le preguntaba a éste: "¿Qué cosas, dime, son tuyas? ¿Las tomaste de alguna parte y te viniste con ellas a la vida? Es como si uno, por ocupar primero un asiento en el teatro, echara luego afuera a los que entran, haciendo cosa propia lo que está allí para uso común. Tales son los ricos. Por haberse apoderado primero de lo que es común, se lo apropian a título de ocupación primera"<sup>1</sup>.

El precepto tuvo que ser algo más que la pura letra de un código eclesiástico. Era el reflejo de una praxis previa de comunión de bienes, propia de las comunidades cristianas primitivas, ampliamente documentada<sup>2</sup>. "Los que antes amábamos por encima de todo el dinero y el acrecentamiento de nuestras propiedades —escribía San Justino a mediados del siglo II—, ahora, aun de lo que tenemos lo ponemos en común y de ello damos una parte al que está necesitado" (Apología, 14, 2).

¿Podemos atisbar cuál era la fuerza motriz de esta praxis y, por ende, de este precepto?

<sup>1</sup> Homilía "Desarmaré mis graneros", n. 7 (PG 31, 261-267). Ver también San Asterio Amaseno, *Hom sobre el mayordomo inlcuo* (PG 40, 130-134): "No puedo menos que admirarme de los que hablan de «mi campo» o de «mi casa». Con una vana sílaba se apropian de lo que no les toca y con tres letras («mio»; meu en griego) se abrazan con lo que no es suyo". San Juan Crisóstomo, *Sobre los Hechos de los Apóstoles*, Hom. VII, 2 (PG 60, 65-66): "No se daba entre ellos esa fría palabra de «mio» y «tuyo»: De Incompreheusibili, Hom. VI, 1 (PG 48, 750); A los Corintios, Hom. X, 13 (PG 61, 86).

<sup>2</sup> Sobre la comunidad de bienes en la Iglesia postapostólica, ver: A Diogneto 5, 7; Aristides, *Apología* 16, 7-9; Tertuliano, *Apologético* 38: "Todos los que formamos un solo corazón y una sola alma no dudamos en comunicarnos los bienes materiales. Todas las cosas son comunes entre nosotros, excepto las mujeres".

¿Acaso el ejemplo de la Iglesia de Jerusalem atestiguado por el libro de los Hechos (2, 44-45; 4, 34-35)? Este ejemplo, sin duda, influyó, como continuará influyendo siempre, sobre la conciencia cristiana. Pero no era sino eso: un ejemplo, y más que un modelo concreto a imitar, un ideal al cual aspirar. Excepto Casiano, demasiado tentado a ver la vida cristiana desde la ventana de su monasterio<sup>3</sup>, los Padres, que por lo general eran pastores del pueblo, se resistieron a ver en este texto bíblico algo más que un paradigma inspirador<sup>4</sup>.

Mucho menos hemos de buscar la fuerza motriz en una *Weltanschauung* economicista de la vida. El llamado comunismo patristico en nada se parece a una ideologización económica de la existencia, al modo de la marxista o de la capitalista. Y si alguna concesión hemos de hacer en este renglón, es sólo para señalar a grupos heréticos, que tampoco de lo económico poseían una visión católica: los carpocratianos que abogaban por la comunidad de bienes y mujeres<sup>5</sup>, y los sedicentes "apostólicos"<sup>6</sup> que reprobaban toda propiedad privada.

## II. TODO ES DE DIOS

La misma Doctrina de los Doce Apóstoles, en otro precepto, nos da una clave para entender el porqué o la fuerza motriz del anterior: "A todo el que te pide dale y no se lo reclames, pues el Padre quiere que a todos se dé de sus propios dones" (1, 5).

La conciencia de que todo bien y propiedad pertenece, en primer lugar, a Dios es agudísima ya desde la primera hora del

<sup>3</sup> Colación XVIII, 5 (PL 49, 1094).

<sup>4</sup> San Juan Crisóstomo, *Sobre los Hechos*, Hom. XI 3 (PG 60, 96); San Zenón de Verona, *De iustitia*, n. 6 (PL 11, 286); San Agustín, *Enarraciones*, Salmo 131, 5-7 (PL 31, 1718); San Máximo de Turín, Hom. 95 (PL 57, 473).

<sup>5</sup> Epifanio Hereje (PG 7, 1263).

<sup>6</sup> San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 3, 7 (PG 33, 633). San Juan Damasceno (PG 94., 713-714); San Epifanio, *Panarion* 2, 1, Herejía 61 (PG 41, 1040); San Agustín, *Sobre los Herejes a Quodvultdeum*, 1, 40 (PL 42, 32); *De Moribus* 1, 35, 78 y 80: "¿Por qué defendéis con mala fe que los fieles renovados ya por el bautismo no deben procrear hijos ni poseer campos, casas, ni ninguna clase de riqueza? San Pablo lo permite... No sigáis afirmando que a los catecúmenos les es lícito casarse y poseer riquezas y a los fieles no" (PL 32, 1342-3). Clemente de Alejandría contradice el abandono total de los bienes como ideal necesario: *Sobre la salvación del rico*, n. 13 (PG 9, 608-632).

cristianismo. "Obra el bien, y del fruto de tus trabajos que Dios te dé, da con sencillez a todos los necesitados sin titubear sobre a quién darás y a quién no. Da a todos pues a todos quiere el Señor que se dé de sus propios dones", escribía Hermas en Roma hacia fines del siglo I (Mandamientos 2, 4), repitiendo casi textualmente el precepto de la doctrina. "Nada es nuestro, porque todas las cosas son de Dios a quien pertenecemos también nosotros mismos", afirmaba un siglo después Tertuliano<sup>7</sup>.

A los Padres no les preocupaba mucho el aspecto jurídico de la propiedad. No eran ellos los fiscales del régimen jurídico establecido. Tampoco se detuvieron excesivamente en reflexiones filosóficas, aunque no se puede negar que sean hijos de su cultura y cedan, a veces, a cierta visión estoica, cuando tratan del origen de la propiedad privada<sup>8</sup>.

Ellos, más bien, sostenían una visión típicamente "teológica"; o sea, partían desde Dios y a Dios volvían en cada uno de los pasos de su discurso para interpretar la propiedad: su origen, su posesión, su comunicación, su administración, etc.

<sup>7</sup> De Patientia 7 (PL 1, 1371).

<sup>8</sup> Cfr. Clemente, Epístola 5 (PG 1, 506): "El uso de todas las cosas que hay en este mundo debió ser común para todos los hombres; pero a causa de la iniquidad, uno dice que es suyo esto, y otro aquello, y de este modo se realizó la división entre los mortales". San Gregorio Nacianceno, *Discurso* 14, *Sobre el amor a los pobres*, nn. 25-26 (PG 35, 857-910): "Deberían considerarse que la pobreza y riqueza, la libertad que llamamos y la servidumbre y otros nombres semejantes se introdujeron tardíamente en el lenguaje humano. Mas, de principio, como dice la palabra evangélica, no fue así... Mas después que se introdujeron en la vida la envidia y contiendas y la astuta tiranía de la serpiente nos fue atrayendo más y más con el cebo del placer y levantó a los más audaces contra los más débiles, lo que era del mismo linaje se rompió y escindió en variedad de nombre, y la avaricia cortó lo que había de noble en la naturaleza, tomando de antemano a la ley como auxiliar del poder. Pero tú mira la igualdad primitiva, no la destrucción postrera; no la ley del poderoso, sino la del creador". San Basilio, *Hom. en tiempo de hambre*, N.º 8 (PG 31, 305); Lactancio, *Instituciones divinas*, 3, 21-23 (PL 6, 417) criticando a Platón: 5, 5 (PL 6, 564-567) citando a Cicerón; San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, 1, 28, 182 (PL 16, 66): "Juzgaron los filósofos paganos como forma de justicia que cada uno tenga lo común; es decir, lo público, por público, y lo privado, como suyo. Esto, ciertamente, no se conforma a la naturaleza, porque ésta dio a todos las cosas en común. Pues de tal manera dispuso Dios la creación de todo que fuese alimento común para todos y la tierra una cierta posesión común de todos. Así pues la naturaleza engendró el derecho común y la usurpación hizo el derecho privado. A este propósito dicen que fue opinión de los estoicos que todo lo que produce la tierra ha sido creado para uso del hombre".

Propietario en sentido estricto es, desde esta visión teológica, sólo Dios. "Los bienes de la presente vida deleitan y alimentan ciertamente a muchos, pero en propiedad sólo a Dios pertenecen... Nada es, efectivamente, nuestro, sino que todos son bienes de su propiedad o señorío". Desde este supuesto teológico, San Asterio, obispo de Amasea, en el Ponto y hacia fines del siglo IV, no titubea en enseñar a sus fieles: "Una falsa idea es pensar que cuanto tenemos para el uso de la vida lo poseemos como dueños y señores... Mas la verdad no es esa, sino muy lo contrario. Nada de lo que hemos recibido es nuestro, y ciertamente que no nos hemos establecido nosotros en esta vida, como si fuera nuestra casa, a título de dueños y señores".

### III. TODO ES COMUN

Este primer axioma teológico sobre la propiedad, o sea el dominio divino absoluto de todos los bienes creados, provenía, como corolario, del dogma de la creación. No era esto, como alguien podría pensar, un mero pensamiento piadoso, sin mordiente alguno en la realidad cotidiana. Que así no lo era, lo demuestran, primeramente, los múltiples encontronazos con los

\* Homilía sobre el mayordomo Inicuo (PG 40, 180-184). Ver también: Hermas, Parábola 1, 1; San Gregorio Niseno, Sobre los pobres, Discurso 1 (PG 46, 453-472): "Poned medida a las necesidades de vuestra vida. No sea todo vuestro; haya también una parte para los pobres y amigos de Dios. La verdad en que todo es de Dios padre universal. Y nosotros, como de un solo linaje, somos hermanos"; San Juan Crisóstomo, A la I Co, Hom. X, 3 (PG 61, 86); Hom. 77, 5: "No porque Dios, en su inmensa benignidad, te haya mandado como si dieras de lo tuyo, pienses que es efectivamente tuyo. Te lo prestó para que con ello alcances gloria. No pienses, pues, que es tuyo cuando das lo tuyo (R. Bueno II, 539 s); Ambrosiastes, Com. a II Co., 9, 3-11 (PL 17, 331): "Todo es de Dios... Dios que da todas estas cosas, manda comunicarlas a los que carecen de ellas". San Gregorio Naclanceno, Discurso 14, Sobre el amor a los pobres, n. 22 (PG 36, 857-910): "Jamás darás nada propio, puesto que todo viene de Dios". San Salviano, Contra la avaricia 1, 5 (PL 53, 180): "Usamos de riquezas prestadas por Dios y somos poseedores precarios".

<sup>10</sup> San Ambrosio, De Nabuthe 2 y 11 (PL 14, 731): "En común ha sido creada la tierra para todos, ricos y pobres: ¿por qué os arrogáis, oh ricos, el derecho exclusivo del suelo?... El mundo ha sido creado para todos y unos pocos ricos intentáis reservároslo". Ver también: San Gregorio Magno, Sobre el profeta Ezequiel, II, Hom. 7 (PL 76, 850): "Puesto que nuestros bienes no son nuestros, sino que los hemos recibido de Aquel que ha hecho que existamos, tanto menos los debemos retener privadamente para nosotros solos, cuanto más consideremos que nos los ha concedido nuestro Creador para utilidad común".

ricos sufridos por los Santos Padres a raíz de este postulado de catequesis fundamental, que desubicaba a los primeros y los hacía sentirse amenazados. Pero más allá de las reacciones personales, este axioma teológico, aparentemente estático, era, a la vez, raíz de otros principios de convivencia social muy dinámicos. Uno de ellos suena así: "Si todo es de Dios, todo es de todos". "Nada sea suyo para alguien —escribía San Hilario de Poitiers comentando San Mateo—, nada propio, sino que a todos, como don del único Padre, nos fue asignado no sólo el mismo comienzo de venir a la vida, sino también nos fueron suministradas las riquezas para usarlas. Nosotros, según el ejemplo excelente del Señor, que nos ha distribuido todas estas cosas, es preciso que emulemos su bondad derramada en nosotros. Para que seamos buenos en todo, estimemos todas las cosas como comunes".

A fuerza de poder parecer ingenuos, los Padres insisten en esta visión de "todo es de todos" o "todo es común". "Al comienzo —decía San Juan Crisóstomo— Dios no hizo rico a uno y pobre al otro, ni tomó al uno y le mostró grandes yacimientos de oro y al otro lo privó de este hallazgo no: "Dios puso delante de todos la misma tierra. ¿Cómo, pues, siendo común, tú posees hectáreas y más hectáreas y el otro ni un terrón...? ¿Y no es un mal tener uno solo lo que son bienes del Señor, gozar uno solo de lo que es común? ¿O es que no es del Señor la tierra y todo lo que la llena? Ahora bien, si lo que tenemos pertenece al Señor común, luego también a los que son, como nosotros, siervos suyos. Lo que es del Señor es todo común".

<sup>11</sup> San Juan Crisóstomo, Sobre Eutropio, Hom. 2, 3 (PG 52, 398); Sobre el hombre que se hizo rico, Hom. 1, 4 (PG 55, 5001): "¿Una vez más, me decís, te revuelves contra los ricos? ¿Una vez más estáis vosotros contra los pobres! ¿Una vez más atacas a los rapaces! ¿Una vez más os ponéis vosotros contra los que sufren la rapina! Vosotros no os hartáis de devorar y tragados a los pobres, y yo no me harto de echároslo en cara. Apártate tú de mí oveja, apártate de mi rebaño. No me lo destruyas. Y si me lo destruyes, ¿me acusas de que te persigo? Si fuera pastor de ovejas, me acusarías de no perseguir al lobo que invadiera mi rebaño. Soy pastor de una grey espiritual; no persigo a pedradas sino con la palabra. O, por mejor decir, no te persigo sino que te llamo".

<sup>12</sup> Comentario a San Mateo, 4, 2 (PL 9, 931); San Juan Crisóstomo, Com. a I Tim, Hom. XI, 2 (PG 62, 55-558): "Eso no es verdadera posesión y dominio; es sólo uso... La propiedad o señorío no es más que un nombre, en realidad somos todos dueños de bienes ajenos".

<sup>13</sup> San Juan Crisóstomo, Sobre I Tim. Hom. XII, 4 (PG 62, 562-564); Sobre el Evangelio de San Juan, Hom. XV, 3 (PG 59, 100).

En su ingenuidad, los Padres parecieran no reparar siquiera en envidiar para los humanos el modelo de "economía" de los pájaros. "Abundan para las aves los forrajes naturales —escribía San Ambrosio de Milán—, porque habiendo recibido en común los frutos para su sustento, no saben exigir un dominio particular. Nosotros perdemos lo común cuando reivindicamos lo propio... ¿Por qué, pues, aprecias tus riquezas cuando Dios quisiera que también para ti el sustento fuera común como para los demás animales?"<sup>14</sup>.

Mas San Juan Crisóstomo, quien tenía en su iglesia una turba de pobres "matricularii" para alimentar cada día, y lo mismo San Ambrosio, hombres ingenuos, sí, según el Evangelio, distaban mucho de ser tontos en economía<sup>15</sup>. La argumentación que ellos hacían y que se basaba en la enseñanza del Evangelio (Mt., 6, 26), tenía, por una parte, una intención teórica y miraba a establecer a la Providencia como fuente primera de todo derecho a usar de este mundo. Tenía, por otra, una intención pastoral y miraba a defender, no ya los derechos adquiridos del posidente —el rico se basta sólo para defenderse—, sino el derecho fundamental del no posidente, pues la Iglesia se sintió siempre la voz del pobre<sup>16</sup>.

#### IV. LA RIQUEZA DEBE CORRER

"Todo es de todos" o "todo es común", por otra parte, no significaba para los Padres "nada es de nadie". Las cosas no están simplemente "allí", pasivamente, a disposición del que las necesite. No. Las cosas son, por naturaleza, una comunicación de la largueza divina. Están puestas, por tanto, a nuestro alcance para que las usemos en provecho propio y las comuniquemos activamente para provecho de los demás.

<sup>14</sup> San Ambrosio, Sobre San Lucas 7, 134 (PL 15, 1819); Sobre las viudas 1, 5 (PL 16, 245).

<sup>15</sup> San Juan Crisóstomo, Sobre los Hechos, Hom. XI, 3 (PG 60, 86).

<sup>16</sup> San Ambrosio, Encarnaciones, Salmo 118, Sermón 8, 22 (PL 15, 1372): "Es injusto que el que es completamente igual a ti no sea ayudado por su semejante, sobre todo desde el momento en que Dios Nuestro Señor quiso que esta tierra fuese posesión común de todos los hombres y suministrase frutos para todos ellos; pero la avaricia dividió los derechos de las posesiones. Así, pues, es justo que si reivindicas para ti privadamente de lo que al género humano con todos los animales ha sido conferido en común, al menos repartas algo de ello a los pobres, para que no niegues el alimento a los que tienen participación en tu derecho".

Arquetipo de esta comunicación de bienes entre los hombres es la comunicación inicial del Logos de Dios a la creatura. "Dios creó al género humano —escribía Clemente de Alejandría— para la comunión o comunicación de unos con otros, como El que empezó a repartir de lo suyo y a todos los hombres suministró su Logos común y todo lo hizo por todos. Luego todos es común y no se pretendan los ricos tener más que los demás"<sup>17</sup>.

En razón de esto, la comunicación de bienes es expresión de la naturaleza misma del hombre<sup>18</sup>, y ejercicio de aquella virtud que la manifiesta tan claramente y que no sin razón se la llama "humanidad"<sup>19</sup>.

Los Padres no conocen en este punto la disyuntiva que con espíritu fariseo se formula a veces en nuestros días, con respecto a la obligación de comunicar los bienes: ¿comunicar por caridad o comunicar por justicia?, queriéndose insinuar que cuando se está obligado a comunicar en razón de la caridad, por lo mismo no se está obligado en razón de la justicia, como si la caridad del Nuevo Testamento fuese menos apremiante que la justicia del Antiguo. Los Padres, que no admiten ningún abismo entre los Dos Testamentos, tienen un razonamiento más lineal y cristiano. Según ellos, porque se está obligado en razón de la caridad, por lo mismo se está obligado en justicia. San Ambrosio no nos deja dudas en este asunto: "La misericordia —escribía— es parte de la justicia, de modo que si quieres dar a los pobres esta misericordia, es justicia según aquello: "distribuyó, dio a los pobres; su justicia permanece eternamente"<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Pedagogo II, 12 (PG 8, 541).

<sup>18</sup> San Basilio, Com. a los Salmos, Salmo 14 Hom. 1, 6 (PG 39, 261): "Esta palabra del Señor nos invita al espíritu de comunicación, al amor mutuo y a lo propio de nuestra naturaleza. Y es así que el hombre es animal civil y sociable. Ahora bien, en la vida social y en la mutua convivencia es necesaria cierta facilidad en la concesión de bienes para el auxilio del necesitado".

<sup>19</sup> San Ambrosio, De Officiis Ministrorum III, 3, 18 (PL 16, 158-160). Ver allí (I, 2, 38; PL 16, 38) la definición de misericordia: "También es buena la misericordia que hace a los hombres perfectos, porque imita al Padre perfecto. Nada hay que haga valer tanto el alma cristiana como la misericordia. Se ejercita primero en los pobres: que juzgues comunes los frutos de la tierra, lo que la naturaleza produce para uso de todos, y que lo que tienes lo distribuyas entre los pobres y ayudes a tus compañeros y semejantes".

<sup>20</sup> Idem, Encarnaciones, Salmo 118, Sermón 8, 22 (PL 15, 1372); Ambrosiastes, Com. II Co. 9, 11 (PL 17, 331): "Todo es de Dios... Dios, que da

Sin negar la importancia del "uso" como título para apropiarse de las cosas, los Padres insistieron mucho más en la "comunicación de los bienes", título éste que justifica incluso el atesoramiento: "La comunicación es, para ellos, la razón principal de ser de las riquezas: "Se llaman riquezas —decía San Juan Crisóstomo— para que las usemos en lo necesario, no para que las custodiamos. . . Custodiar es de esclavos; gastar, de los señores y de los que tienen poder. No recibiste riquezas para que las entierres, sino para que las distribuyas. Si Dios hubiera querido guardarlas, no las hubiera dado a los hombres, sino que las hubiera ocultado en la tierra. Pero como quiere que se difundan, por eso permitió que las poseyéramos, para que nos las comuniquemos mutuamente" <sup>21</sup>.

Mucho antes de que se hablase de la función social de la riqueza, y al margen de las actuales teorías monetarias sobre circulación del dinero, los Padres concebían la riqueza en continuo movimiento. "Las riquezas terrestres y corporales —decía San León Magno— proceden de la largueza divina, de modo que con razón se ha de procurar conocer el orden de estos bienes, los cuales nos han sido encomendados más para distribuirlos que para poseerlos" <sup>22</sup>. De esta manera, así como la distribución o comunicación canoniza las riquezas, la retención las ilegítima <sup>23</sup>.

todas estas cosas, manda comunicarlas a los que carecen de ellas, y por eso no podría quien da según la voluntad de Dios no obtener ganancia para aumentar de ese modo los frutos de la justicia, pues Dios aumenta al que da para que tenga más de donde pueda dar con largueza. Esta es la justicia: que puesto que Dios da, el hombre debe repartir de ello a aquel que le falta". San Gregorio Nacianceno, Discurso 14, n. 39 (PG 35, 910): "¿Piensas que la humanidad para con tu prójimo no es necesidad, sino cosa libre? no ley, sino exhortación?".

<sup>21</sup> San Hilario, Com. a San Mateo, 19, 9 (PL 9, 1026): "No es crimen poseer bienes, pero se ha de observar un orden en esta posesión. Pues ¿cómo se podrían comunicar los bienes a los demás y hacerles partícipes de ellos, si no hay posesión de riquezas que se puedan repartir y comunicar?".

<sup>22</sup> Sobre San Juan, Hom. XIX, 3 (PG 59, 123-4); Sobre San Mateo, Hom. 49, 3 (Ruiz Bueno II, 62-64): "Las riquezas se llaman «chrémata» o «utilidades» no para que las enterramos, sino para servirnos de ellas útilmente".

<sup>23</sup> San León Magno, Sermón X, 1 (PL 56, 164); Sermón XX, 2 (PL 54, 189). Ver también: San Juan Crisóstomo, Sobre Lázaro, Hom. II, 4 (PG 48, 982); San Ambrosio, De Nabuthe, n. 32 (PL 14, 731): "¿Por qué voy a esconder lo que Dios hace abundar para comunicarlo?"; ib., n. 37; San Gregorio Magno, Sobre el Profeta Ezequiel, I, Hom. VII (PL 76, 850): "Puesto que nuestros bienes no son nuestros, sino que los hemos recibido de Aquel que ha hecho que existamos, tanto menos los debemos retener privadamente

San Basilio es el campeón de la comunicación de las riquezas. Exhorta a los ricos a dar "abundante salida a vuestras riquezas; como un río que atraviesa tierra feraz por muchos canales, así vosotros distribuid las riquezas dándoles salida, por múltiples caminos, hacia las casas de los pobres. Si de los pozos se saca toda el agua, sale luego más abundante y limpia; mas si se abandonan, se corrompen. Así la riqueza, estancada, resulta inútil; mas si se mueve y pasa de mano en mano, es bien y fruto común" <sup>24</sup>.

El, como luego San Juan Crisóstomo, advierte el efecto paradójico de acrecentamiento que produce la comunicación: "Acaso te parezca paradójico lo que ahora te voy a decir, pero es la verdad misma. La riqueza, derramada del modo que el Señor aconseja, se conserva naturalmente; retenida, se pierde. Si guardas, no la tendrás; si la derramas, no la perderás" <sup>25</sup>. Y advierten que esto se da no sólo en un plano interior moral <sup>26</sup>, sino también en el plano exterior de lo social y económico. "¿No quieres que nadie entre a la parte de tu riqueza? —preguntaba San Juan Crisóstomo—; pues no tomes tú tampoco parte en nada de nadie. Mas si esto sucediera, el trastorno sería universal. Y es así que, dondequiera, el dar y tomar es principio de muchos bienes, trátese de semillas, de discípulos o de artes. El que quiera retener su arte para sí solo se arruinará a sí mismo y trastornará la vida entera" <sup>27</sup>.

para nosotros solos, cuanto más consideremos que nos los ha concedido nuestro Creador para utilidad común".

<sup>24</sup> San Cirilo de Alejandría, Com. a San Lucas, XVI, 10 (PG 72, 813): "No nos apropiemos lo que nos ha sido dado para común provecho de nuestros hermanos, pues haríamos así inicua la riqueza por el hecho de retenerla, siendo, como es, cosa ajena"; San Juan Crisóstomo, Sobre I Tim., Hom. XII, 4 (PG 62, 564); Sobre I Co., Hom. 13, 5 (PG 61, 112-114): "Nada de cuanto Dios ha hecho es malo; todo es bueno y muy bueno. Luego también las riquezas son buenas a condición también de que remedien la pobreza. Una luz que no desterrase las tinieblas, sino que las aumentara no sería luz; por modo semejante, yo no llamaría riqueza la que no destierra la pobreza sino que la aumenta". San Salviano, Contra la avaricia, n. 7 (PL 53, 181).

<sup>25</sup> Hom. Desarmaré mis graneros, n. 5 (PG 31, 261-277).

<sup>26</sup> Hom. contra los ricos, n. 2 (PG 31, 277-304).

<sup>27</sup> San Basilio, Hom. "Desarmaré...", n. 3; San Juan Crisóstomo, Sobre el hombre rico, Hom. 2, 3 (PG 55, 514 s); Sobre II Co., Hom. 19, 3 (PG 61, 533); Sobre el Génesis, 1, 4 (PG 54, 586): "Nuestras cosas se tornan más propiamente nuestras cuando no las poseemos para nosotros, sino que en todo momento las ponemos a disposición de los pobres".

<sup>28</sup> Sobre I Co., Hom. 10, 4.

Porque los Padres sentían profundamente las riquezas como "comunicación", pocas cosas los irritaban tanto como la "cosificación" de las mismas que, negando su natural comunicabilidad, las convierte en objetos inútiles y superfluos. "¿Por qué mientras los pobres perecen todos los días de opresión, hambre, frío, injurias, tú eres amigo del oro, guardas la plata, tienes por sacrosantos, como si fueran ídolos, los vestidos preciosos y los ornamentos lujosos superfluos?", preguntaba San Zenón, obispo de Verona, en un alegato que hoy erizaría a no pocos ambientes conservadores. "¿No entiendes que quien con tantas riquezas como podría emplear en su ayuda no socorre al pobre que muere de miseria, parece ser él mismo causante de su muerte? ¡Cuántas almas asesinadas cuelgan de los collares de las matronas enjoradas! Si vendieras una sola de tus joyas, distribuido su precio entre los pobres, conocerías por las necesidades remediadas cuántos sufrimientos vale tu ornato"<sup>29</sup>.

### V. TU RIQUEZA ES DE LOS POBRES

El axioma antes enunciado "todo es de todos" se convierte, de pronto, en el razonamiento teológico-social de los Padres, en este otro: "todo es ajeno", y en seguida, en este otro: "todo es de los pobres".

"Es cosa ajena —comentaba San Cirilo de Alejandría— primero, porque nada nos trajimos al mundo y, segundo, porque pertenece realmente a los pobres"<sup>30</sup>. ¿Cuál es la lógica que guía este razonamiento? Porque los cristianos no acabamos de admitir que, en el Evangelio, el Señor ha aportado una lógica totalmente nueva, que discurre no silogísticamente sino "paradojalmente" (p.e., quien quiera ser el mayor sea el menor), por lo mismo somos hoy incapaces de entender un pensamiento eclesiástico, como el patrístico, que sigue las reglas de la paradoja. Los Padres dicen muy en serio que todo lo que el rico

<sup>29</sup> De iustitia, III, 6 (PL 11, 286). Ver también San Basilio, Hom. contra los ricos, n. 4 (PG 31, 277-304): "¿Qué responderás al juez, tú que revistes las paredes y dejas desnudo al hombre; tú que adornas a los caballos y no te dignas mirar a tu hermano cubierto de harapos; tú que dejas que se pudra el trigo y no alimentas a los hambrientos; tú que enterras el oro y desprecias al que muere en estrechez?". San Juan Crisóstomo, Sobre San Juan. Hora, 47, 5 (PG 59, 269); San Ambrosio, De Nabuthe, n. 56 (PL 14, 731).

<sup>30</sup> Cfr. supra nota 34. La riqueza como cosa ajena, ver: San Juan Crisóstomo, Sobre Lázaro Hom. 6, 8 (PG 48, 1039); Sobre I Co. Hom. 10, 3 (PG 61, 86); San Jerónimo, Epístola 22, 31 (PL 22, 417).

tiene es ajeno, y más, que todo, absolutamente todo, es del pobre. San Juan Crisóstomo no ahorra palabras en recalcar esta afirmación: "Eso dice la Escritura para demostrar a los ricos que tienen lo que pertenece al pobre, aun cuando hayan entrado en la herencia paterna, aun cuando les venga el dinero de dondequiera que sea"<sup>31</sup>. "¿Acaso es tuyo lo que tienes?", dice en otra ocasión. "Se te han encomendado los bienes de los pobres, aun cuando esos bienes los hayas adquirido por herencia paterna, aun cuando provengan de tu legítimo trabajo"<sup>32</sup>. Para San Juan Crisóstomo, este axioma compendia todo el resto de la enseñanza social: "Si no podéis recordarlo todo, yo os exhorto a que recordéis siempre lo que vale por todo, a saber: que el no dar a los pobres de los propios bienes es cometer con ellos una rapiña y atentar a su propia vida. Recordad que no tenemos lo nuestro, sino lo de ellos"<sup>33</sup>.

### VI. ERES SIMPLE ADMINISTRADOR

Toda esta visión "teológica" de la riqueza no llevaba a los Padres —como hemos ido percibiendo aunque no lo hayamos tratado directamente— a una visión maniquea de la misma, y mucho menos, de sus poseedores<sup>34</sup>; pero así como la "comunicación" era la cualidad que desabsolutizaba la riqueza, la "administración" era la que venía a desmitificar a sus poseedores. Lo de "poderoso caballero es don dinero" o lo de "tanto vales cuanto tienes", que tan acabadamente pinta el ideal de hombre

<sup>31</sup> Sobre Lázaro, Hom. 2, 4 (PG 48, 982).

<sup>32</sup> Sobre San Mateo, Hom. 72, 5 (Ruiz Bueno II, 539).

<sup>33</sup> Sobre Lázaro, Hom. 2, 6. Ver San Ambrosio, De Nabuthe, n. 53 (PL 14, 731): "No le das al pobre de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo. Pues lo que es común y ha sido dado para el uso de todos, lo usurpas tú solo. La tierra es de todos, no sólo de los ricos; pero son muchos menos los que gozan de ella que los que no gozan. Pagas, pues, un débito, no das gratuitamente lo que no debes". San Jerónimo, Ep. 120, 1, a Hebidia (PL 22, 982).

<sup>34</sup> Sobre la legitimidad de la posesión, ver: Clemente de Alejandría, Pedagogo III, 8 (PG 8, 604): "Hay que tener alguna parte en las riquezas, como lo pide la razón, y hay que comunicárselas con los demás con espíritu humano"; Sobre la salvación del rico, n. 26 (PG 9, 603-652); San Basilio, Reglas breves, cuestión 92 (PG 31, 1145); San Juan Crisóstomo, Al pueblo de Antioquia, Hom. 2, 5 (PG 49, 39); Sobre I Co. Hom. 11, 5 (PG 61, 84); Hom. 13, 5 (ib. 112-114); San Ambrosio, Enarraciones, Salmo 40, 31 (PL 14, 1134); San Jerónimo, Com. a San Mateo, 1, 6, 24 (PL 26, 46); San Agustín, De Moribus Ecclesiae 1, 23, 42 (PL 32, 1329): "Mucho más digno de admiración es no adherirse a los bienes, aunque se posean, que no poseerlos en absoluto"; Ep. 157 a Hilario, n. 30 (PL 33, 675 s.).

de esta era plutocrática, sería totalmente pulverizado por la doctrina de los Padres. El posidente, según ellos, es un simple administrador de bienes en favor de los pobres: "Ellos se ufanan —escribía San Cirilo de Alejandría— porque Dios indulgentemente les ha dejado la riqueza de la tierra; sin embargo, si se mira al fin que Dios se propone, los ricos están puestos simplemente de mayordomos de los pobres. Ahora bien, mayordomo se dice del que distribuye lo suyo a los otros"<sup>36</sup>.

Por lo mismo, a los ricos les cabe una actitud de humildad, fidelidad y servicio. "Que cada uno pues, de vosotros, se dé cuenta que es administrador de lo ajeno —escribía San Asterio—; que cada uno arroje de su alma toda soberbia de señoría y propiedad, y tome más bien la actitud de humildad y cautela que conviene al que es súbdito y administrador. Como quien en cada momento está esperando la llegada del amo, escribe con la cuenta que te justifique. Eres inquilino, y sólo por poco tiempo se te ha concedido el uso de lo que tienes confiado"<sup>37</sup>.

Como administrador que es, el posidente no puede obrar arbitrariamente, ni en provecho propio, sino que está sujeto a una ley superior a él. "La razón nos demuestra —continúa San Asterio— que no somos dueños de nosotros mismos sino mayordomos o administradores. En efecto, todo lo que está bajo leyes y preceptos, esclavo es del que manda y a él está sometido. Ahora bien, si las partes de nuestro cuerpo no están exentas de una autoridad, sino que deben someterse en sus operaciones a las reglas del Señor, ¿qué decir de quienes piensan poseer el oro y la plata y demás bienes sin sujeción a la ley de ninguna especie? Nada es tuyo, hombre. Tú eres un esclavo, y todo lo tuyo es del Señor" (ib.).

<sup>36</sup> Com. sobre Lucas, 16, 1-10 (PG 72, 812). San Basilio, Hom. "Desarmaré...", n. 2 (PG 31, 261-177): "Entiende, hombre, quién te ha dado lo que tienes, acuérdate de quién eres, qué administras, de quién has recibido, por qué has sido preferido a otros. Has sido hecho servidor de Dios, administrador de los que son, como tú, siervos de Dios; no te imagines que todo ha sido preparado exclusivamente para tu vientre. Piensa que lo que tienes entre manos es cosa ajena". San Gregorio Naclaceno, Discurso 24, 11 (PG 35, 1244). San Cirilo de Jerusalén, Catequesis 15, 26 (PG 33, 908); San Gregorio Naclaceno, Discurso 14, n. 24 (PG 35, 857-910); Discurso 25, 11 (PG 35, 1244). San Juan Crisóstomo, Sobre Lázaro, Hom. 2, 4-5 (PG 48, 982): "El rico es un cobrador del dinero que ha de ser distribuido a los pobres". San Gregorio Magno, Regla Pastoral, III, 20 (PL 77, 83).

<sup>37</sup> Hom. sobre el mayordomo inciuo (PG 40, 180-184).

Por otra parte las leyes a las cuales está sujeta la administración de las riquezas son mucho más obligantes de lo que se pudiese imaginar. No son ya las solas leyes civiles, sino la ley evangélica. "¿Qué es lo que sobre ellas se te ha mandado y cómo has de administrarlas? —pregunta el mismo San Asterio—. Da de comer al hambriento, viste al desnudo, cuida al enfermo, no apartes la vista del indigente" (ib.).

## VII. SI USAS MAL PIERDES LA PROPIEDAD

En los Padres es fácil encontrar el eco de las parábolas del Evangelio sobre el buen o el mal administrador. ¿Qué mejor que ellos para entender cuándo un propietario —digámoslo patristicamente: un administrador— cumplió o no las leyes evangélicas de la administración? Los Padres no niegan el premio al rico que cumplió bien con su tarea administrativa. ¿No es ella también un arte? Aunque el rico sea como tal un hombre prácticamente inútil, tiene, sin embargo, encomendado el arte más elevado de todos y por lo mismo es bien recompensado<sup>38</sup>. Se enfatizan, no obstante, las faltas en la administración. "¿Conque no eres tú avaro, no eres tú ladrón, cuando te apropias lo que recibiste a título de administración? ¿Conque hay que llamar ladrón al que desnuda al que va vestido, y habrá que dar otro nombre al que no viste a un desnudo, si lo puede hacer? Del hambriento es el pan que tú retienes; del que va desnudo es el manto que tú guardas en tus arcas; del descalzo, el calzado que en tu casa se pudre. En resolución, a tantos haces agravios, a cuantos puedes socorrer"<sup>39</sup>. San Basilio no podría haber apostrofado más duramente al rico mal administrador de sus bienes.

Pero los Padres no se quedan en palabras fuertes. La mala administración de la riqueza era para ellos cosa seria. El desequilibrio social imperante en esos siglos, con pocos ricos y muchísimos pobres, los había vuelto muy sensibles a esto. De allí que no temían concluir: si se administra mal, lo que se posee en propiedad se torna ajeno. "Dios —decía San Juan Crisóstomo— quiere que sea vuestro lo que ponéis en manos de vuestros

<sup>38</sup> San Juan Crisóstomo, Sobre San Mateo, Hom. 49, 3 (Ruiz Bueno II, 62); Sobre I Co., Hom. 34, 5 (PG 61, 290): "El imagina aquí dos ciudades, una de sólo ricos, que no puede subsistir, otra de sólo pobres que logra subsistir".

<sup>39</sup> San Basilio, Hom. "Desarmaré...", n. 7 (PG 31, 261-277).

tros hermanos. Y lo ajeno se convierte en vuestro, si lo empleáis por lo demás; mas si empleáis despiadadamente lo tuyo solamente para ti, lo tuyo se convierte en ajeno. Pues usáis cruelmente de lo vuestro y decid ser justo gastar lo vuestro para vuestro goce excesivo, por eso digo yo que lo vuestro se convierte en ajeno”<sup>30</sup>.

El lector estará tentado, una vez más, de tomar las palabras de los Padres como frases ocasionales, retóricas, metafóricas, destinadas sólo a producir un sentimiento de compunción pasajero durante la homilía dominical. La verdad es otra. Los Padres hablaban un lenguaje “teológico”, que hay que entender en sentido propio, según su propia clave de interpretación; que no se puede reducir, por tanto, a ninguno de los otros lenguajes de las ciencias humanas. Lenguaje que, sin embargo, no era hermético ni atemporal, sino denso de consecuencias sociales capaces de inspirar profundas transformaciones estructurales de la sociedad, no sólo ayer sino también hoy. “Claramente no es ajeno lo que se posee según derecho”, argüía San Agustín. “Pero sólo se posee según derecho lo que se posee justamente, y sólo se posee justamente lo que se posee bien. Así pues, lo que se posee mal es ajeno, pero mal posee quien usa mal”<sup>31</sup>.

Podríamos completar aun mucho más el estudio de este enfoque de la doctrina social en los Santos Padres. Por ejemplo, con la noción de bien superfluo y la obligación de comunicarlo. Pero baste esto. Como pudimos apreciar en este ensayo, en los Santos Padres se descubre fácilmente una línea de pensamiento típicamente “teológico”, que madura progresivamente y es profundamente coherente. No hay salto en el vacío de uno a otro. Así, cuando San Agustín formula su doctrina con la claridad que hemos apreciado, imprime —como no podía ser menos— su propio genio, pero no inventa; es, más bien, testigo de una tradición eclesial que viene explicitada desde Clemente de Alejandría: “Los que seriamente se preocupan de su salvación, han de tener por principio primero que toda posesión de bienes se nos da por razón del uso, y el uso por razón de la

<sup>30</sup> Sobre I Co, Hom. 10, 3 (PG 61, 86).

<sup>31</sup> Ep. 153, n. 28 (PL 33, 655); Sermón 50, n. 4 (PL 33, 326-329): “El oro y la plata pertenezcan a aquel que sabe usarlos. Porque incluso entre los mismos hombres se dice que un hombre es digno de poseer algo cuando lo usa bien. Pues quien no usa justamente, no posee legítimamente”. San Isidro, Etimologías, V. 25, 1 (PL 82, 206).

suficiencia, que puede procurarse con poco”<sup>32</sup>. “Dios nos ha dado la facultad del uso, pero sólo hasta lo necesario, y quiso, por otra parte, que el uso fuera común”. Así, pues, aquel dicho “Tengo y me sobra. ¿por qué no he de gozar?”, no es humano ni propio de la comunicación de bienes. Más propio de la caridad es decir: “Tengo, ¿por qué no dar parte a los necesitados?”. El que así sienta es perfecto”<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Pedagogía 2, 3 (PG 8, 432).

<sup>33</sup> Ib., 3, 12 (Id. 541).

## 6 SOCIALISMO: ¿OPCION CRISTIANA? \*

### —Valores y Realidad—

Mons. Alfonso López Trujillo  
Secretario General del CELAM

#### I. INTRODUCCION

Pocas preguntas, en los tiempos actuales, son tan recurrentes como esta que sirve de título a estas reflexiones. Innumerables son las respuestas en el mundo; abundantes y contradictorias en América Latina, tanto en los diversos regímenes y sistemas, como entre científicos y grupos caracterizados dentro de la Iglesia.

La sola palabra socialismo para algunos ejerce su magnetismo. Pronunciarla con simpatía o con displicencia produce casi automáticamente las consabidas catalogaciones: reaccionario, progresista o revolucionario. Estas ubicaciones y esquemáticas caprichosas son revestidas incluso de un toque ético: en un caso, solidario con los pobres, o en otro caso, alejado y aun hostil a ellos. La "profesión" de socialista o su rechazo son hechos con impresionante carta emocional, lo cual revela la globalidad de las concepciones que están en juego.

En América Latina, si se mira a las disensiones en curso dentro de nuestras iglesias, es un tema obligado. Nos tropezaremos con él, querámoslo o no, a pesar de que haya perdido alguna vigencia en los planteamientos de estadistas y politólogos. Hace unos pocos años se afirmaba: ¡vamos hacia el socialismo! Y se daban signos que sustentaban el aserto. Chile hacía su experiencia socialista y era como una inmensa vitrina en la que se presentaba ante el mundo tan particular experimento. Diferente (y única) había sido la vía de acceso al poder. Perú parecía

#### Socialismos y Religión

orientarse hacia una modalidad semejante, siempre con la promesa de una acendrada inspiración humanista-cristiana. Argentina, en la cruzada de reconquista del poder por el peronismo, parecía enrumbarse hacia un socialismo singular que luego cedió el paso a la exclusiva utilización del término "justicialismo". Y no hace mucho se repetían las peregrinaciones a Cuba, en momentos en que el atractivo sobre las jóvenes generaciones, principalmente de universitarios era grande. Más recientemente, en México, en la agonía de un mandato presidencial, se echó mano nuevamente del concepto movilizador, "el socialismo". ¿Poco o nada queda de todo esto? Parodiando a Jorge Manrique en sus coplas inmortales, estaríamos tentados para decir: ¿qué fue de tanta ilusión? Notablemente alterada es la situación hoy en los países mencionados. El panorama geopolítico, así modificado, sólo arroja el comienzo de otros ensayos reducidos, con dimensión insular, en las Antillas.

Sin embargo, en la Iglesia Católica, concretamente en América Latina, persiste una expectativa grande y una esperanza aguda de un socialismo en adviento, que se demora pero que llegará según el anhelo de varios sectores. Algunos de los líderes, sobre todo sacerdotes, hablan con un entusiasmo contagioso y no se resignan a vislumbrar la nueva época, la tierra de promisión desde lejos como Moisés, sino que tenazmente buscan forzar la historia: lo que —según ellos tiene que acontecer— ha de apresurarse. Si son tal vez escasos los síntomas que apoyarían sus predicciones en el Continente, la activa comunicación que sostienen con Europa, llena más las alforjas de argumentos. Francia e Italia van hacia el socialismo. De un momento a otro se romperá el equilibrio y el fiel de la balanza se inclinará hacia la izquierda socialista. Con estos países tan representativos del cristianismo (Italia, la de los mártires y de los Papas, en cuyo centro está el Vaticano; Francia, la hija mayor y preferida), las reticencias frente al socialismo, se comenta, serán páginas del pasado. La Iglesia aprenderá —así piensan— a coexistir, en su propia casa con el socialismo, a admirarlo y a apoyarlo. Apoyo menos desgarrador, por tratarse de socialismos que no se construirán a la imagen de la Unión Soviética, sino en forma original, con los moldes del "Euro-comunismo".

\* Aparece en el panorama una como mística de retroceso o de "desierto": al ver lejana la meta se habla de la Teología del Cautiverio, motivada o agudizada por las represiones políticas.

Quizás el rasgo más común de algunos movimientos de sacerdotes que han existido o funcionan todavía en nuestros países, es su opción socialista. Era una de las líneas programáticas (en abstracto) de una corriente de la Teología de la Liberación, y fue el imán y el hilo conductor de la Confederación de los grupos y movimientos en Lima. La historia y su documento son bien conocidos<sup>1</sup>.

El movimiento más fuerte y difundido y, hoy por hoy, el sostén de decenas de grupos en el mundo, recibe precisamente esta denominación "Cristianos para el Socialismo". La finalidad fija la naturaleza político-religiosa. Sus líderes se reúnen más frecuentemente en la actualidad. El mismo elenco de personas, al menos ese núcleo notable que tomó parte en Detroit, después de promulgado el Documento de Quebec, se volvió a dar cita en agosto del año pasado en Tanzania, con el calificativo de "Teólogos del Tercer Mundo"<sup>2</sup>. Animados y costosos congresos mantienen viva su llama; es admirable su coordinación (que no se explicaría por lo casual y lo esporádico) y su avanzada con el apoyo de centros viscerales del Consejo Mundial de las Iglesias y que ha impulsado en América Latina a teólogos y ex-sacerdotes de izquierda. Esto le ha acarreado serias tensiones internas<sup>3</sup>. Queda por resolver si es esta una forma válida de ecumenismo.

No es la cuestión de la opción socialista un tema trasnochado. Su actualidad eclesial es entonces grande. No importa el hecho o la opinión de que, al decir de Jacques Ellul, es señal de envejecimiento el paso de estos tópicos a los cristianos, acostumbrados como están a llegar tarde. El problema es incluso acuciante. Flaco consuelo sería contentarnos con la evolución en tantas partes y aun el retroceso de los socialismos (Suecia) si continúa el influjo de los apóstoles del sistema o de la utopía y si en cursos, seminarios de reflexión, no es extraño que algunos dizque espontáneamente, salgan convencidos de su bondad

<sup>1</sup> Cfr. mi libro *Liberación o Revolución*, II Parte, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1975, p. 145.

<sup>2</sup> El texto de las conclusiones finales aparece publicado en DOCLA, Documentación Social Católica Latinoamericana, ILADES, Santiago de Chile, año IV, Noviembre - Diciembre de 1976, pp. 23-29.

<sup>3</sup> La espinosa cuestión afloró en su Asamblea de Nairobi en 1976.

y necesidad, con una certidumbre tan grande como la poca oportunidad que se les ha brindado para asimilar las nociones de la enseñanza social de la Iglesia.

Que haya de por medio un grave problema pastoral, no es algo dudoso. Varios Episcopados han abordado directamente el asunto, recientemente. Otros lo habían hecho años atrás. Y el CELAM, en su XVI Asamblea en Puerto Rico, formuló la Recomendación de que fuera estudiado lo concerniente a los socialismos<sup>4</sup>.

En este terreno son tocados puntos claves para la comprensión de lo que está sobre el tapete, de acuerdo con distintos ángulos de visión, materia y enfoques. Mis sencillas observaciones son de carácter más general. Son modestas pistas de reflexión que tal vez no sobra recordar.

## II. SOCIALISMO Y SOCIALISMOS

El empleo del plural es la primera condición para ubicarnos debidamente. Ya en el año 71 proponíamos también la distinción entre liberación y liberaciones<sup>5</sup>.

Es impresionante la variedad de "socialismos", en las formas diferentes que ha tenido en la historia antes y después de Marx, en su actual diferenciación en el viejo mundo y en América Latina. Otros tienen el encargo de reseñar este hecho.

En Europa se recubre bajo el nombre de socialismos todo un abanico de posiciones, varias de las cuales en sana lógica más bien son neocapitalismos más o menos mitigados<sup>6</sup>.

### NOTAS DEL SOCIALISMO CONTEMPORANEO

Hoy no es posible usar el término sin otros calificativos como socialismos "democrático", "humanista", "cristiano", "marxista", etc. Prueba que el uso difuso y ambiguo ya no es suficiente.

<sup>5</sup> Cf. Boletín CELAM, núm. 111, Noviembre - Diciembre de 1976, pp. 13-16.

<sup>6</sup> Fue el título de un artículo: en TIERRA NUEVA, Bogotá, Año I, núm. 1, pp. 5-26.

<sup>7</sup> Cfr. mis artículos sobre el tema, ¿Liberación o Revolución? pp. 42-59.

La primera pregunta que debiera ser absuelta es: estrictamente, ¿qué se entiende por socialismo? Debe de existir, al menos, un "analogatum princps" (analogado principal), en torno del cual, por cercanía o lejanía, se ordenen corrientes y movimientos.

Partimos, como entendemos las cosas, a manera de hipótesis de trabajo, de este presupuesto: el Socialismo, en la concepción estricta, que es lo que interesa, supone:

—En lo económico el hecho o la definida tendencia hacia la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Otra cosa será precisar la nota peculiar de la nueva propiedad; unos la llamarían social (o de apropiación social), otros, sin mayores rodeos, estatal<sup>8</sup>.

Téngase cuidado de no meter en la misma olla, como si fueran conceptos revolvibles socialismo y socialización<sup>9</sup>. Este es un proceso, propio de las revoluciones industriales y de la mayor conciencia del hombre en el proceso económico-social. Aquél, el socialismo, es un sistema que opera en oposición al capitalismo con sus rasgos peculiares.

Asociada con la abolición de la propiedad privada, esto es con la estatalización de la economía, se encuentra la presentación de la planificación central autoritaria. Se considera que la planificación propia del sistema socialista constituye el instrumento técnico adecuado para efectuar las previsiones de las exigencias propias de la economía y para satisfacer las necesidades de consumo para la población rural y urbana. Resulta muy

<sup>8</sup> Así lo presentan varios autores; véase BOURGIN, Geoges, y Rimbart, Pierre, *Le socialisme*. Paris, U.F. 1974.

<sup>9</sup> Cfr. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Documento "Justicia", N° 13. "La socialización, entendida como proceso socio-cultural de personalización y de solidaridad crecientes, nos induce a pensar que todos los sectores de la sociedad, pero en este caso, principalmente el sector económico social, deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental. Sin esta unidad, Latinoamérica no logrará liberarse del neocolonialismo a que está sometida; ni por consiguiente realizarse en libertad con sus características propias en lo cultural, socio-político y económico".

importante no descuidar este aspecto de la presentación del socialismo, tanto en el planteamiento teórico como en el resultado práctico.

La planificación central autoritaria, propia del sistema socialista, consiste básicamente en la determinación por parte de la autoridad máxima planificadora en el sentido de coordinar la disponibilidad de insumos —propios o importados— que se han de procesar para satisfacer las diferentes necesidades "preestablecidas" de la economía. Los diferentes sectores y sub-sectores de la economía se encargan de la ejecución de las cuotas asignadas dentro del proceso. La distribución estatal de los resultados de la producción se consideran dentro del mismo esquema básico; satisfacer las necesidades de la población de acuerdo con el "patrón" de referencia del Plan.

No es desconocido el reiterado fracaso, al menos relativo, de los planes de desarrollo de diferentes economías socialistas. ¿Se trata de "accidentes" o quizá se trata de algo que apunta más al fondo mismo de la naturaleza del fenómeno económico?

La planificación central, como una forma más de concentración de las decisiones macro-económicas, en el centro mismo del poder, en contraposición con ciertos dogmas del capitalismo (en proceso de intensa revisión), ¿no son notas características de la economía socialista?

En las economías de mercado, con grados diferentes de intervención estatal, son conocidas dos alternativas de planificación: sustentadas teóricamente de forma bien diferente al pensamiento socialista y cuyos resultados prácticos son evaluables, obligan a una revisión de la concepción de la planificación central autoritaria:

La planificación concertada, por el acuerdo de la empresa privada, semi-oficial y la empresa pública de servicios y de bienes, con la participación de los sistemas de organización de trabajadores y de consumidores, con la participación del Estado no solamente en su calidad de interventor sino también de productor, constituyen una forma de vincular y conjugar intereses diferentes presentes en la economía: el interés del productor, las necesidades de la distribución, los niveles del ingreso del trabajador, las demandas de los consumidores —en cantidad y de

calidad—, las exigencias de la prestación de los servicios que asume el Estado. Sus resultados, imperfectos, son alentadores donde se han logrado diferentes mejorías para lograr acuerdo entre los diversos estamentos.

La **planificación indicativa**: propia de economías de mercado que no han dado pasos más avanzados, en el sentido de establecer planes más ajustados de desarrollo, es un instrumento importante, cuyos resultados no pueden ignorarse. Se trata de la participación del Estado como entidad productora de bienes y de servicios. Sus planes de desarrollo consisten en fijar límites a la propia producción y distribución de los bienes y de los servicios. Pero, simultáneamente crear mecanismos de motivación para la empresa privada, orientados al incremento del proceso productivo, de la generación del empleo, de la diversificación de la producción. Para lograr estos resultados recurre a los mecanismos de la protección aduanera, a los incentivos tributarios, de las preferencias crediticias; el proceso de la planeación indicativa, coercitiva para el Estado y orientadora para el sector privado, ha manifestado ser un instrumento dinámico de la economía, a pesar de sus imperfecciones. Las imperfecciones normalmente anotadas a este sistema de planeación son de dos tipos: de tiempo, en cuanto retarda el normal y deseable proceso acelerado de integración social —a través del empleo o de la distribución de los servicios; las imperfecciones de espacio, en cuanto el proceso de desarrollo se demora en extenderse a las zonas más deprimidas y más marginales de la economía.

Tanto la planeación concertada como la indicativa, más la primera que la segunda, pueden ser señaladas como procesos no suficientemente dinámicos y rápidos, pero los resultados mismos que se han logrado en los diferentes países que los han utilizado muestran su perfectibilidad y muy especialmente resaltan la importancia que los factores no-económicos juegan sobre el proceso meramente económico: la voluntad del hombre de vincularse al proceso productivo, la electividad de la acción económica, las diferentes posibilidades de escogencia dentro del mercado del consumo y el valor económico y psicológico de una sana competencia —que los sistemas socialistas tratan de implantar recientemente mediante estímulos a la productividad.

La **planificación central autoritaria** inherente a la estatización de la economía no ha podido dilucidar correctamente el

equilibrio entre las necesidades de la población y las posibilidades de la producción. Los niveles de vida de las economías socialistas siguen siendo inferiores a sociedades homologables con grados mayores de libertad en la propiedad y en la gestión económica<sup>10</sup>.

—En lo **político**, el socialismo implica un poder no sólo fuerte y autoritario, sino una tal concentración que permita la coordinación firme para asegurar las previsiones, etapas, planes, trazados desde el centro (con mayor o menor información de la "base", o de grupos intermedios). La más fuerte capacidad de cohesión y de coacción es ingrediente esencial para la permanencia y eficacia de un estado socialista. ¿Es condición necesaria, políticamente hablando, para el socialismo, el estado totalitario? Las opiniones se dividen.

Estos dos elementos (a partir de los ángulos, primero económico y luego político) ¿tipifican o no el socialismo según parámetros trazados por el análisis socio-histórico de Marx? ¡No cabe duda! Sin embargo, para su justo discernimiento hay siempre que tener frente a los ojos la oportuna distinción de la Enseñanza Social de la Iglesia entre **ideologías** (en cuanto al origen) y **movimientos históricos**<sup>11</sup>. Puede hablarse de una presunción: la carga ideológica será grande y la tendencia a la identificación con tesis marxistas una constante, mientras no se pruebe otra cosa. La presunción es de asociación y no de independencia! Interpretar de otro modo la Carta de Paulo VI al Cardenal Roy "Octogesima Adveniens" sería muy extraño y signo de una lectura apresurada.

Sea lo que fuere de la caracterización del socialismo, lo cierto es que hoy en la Iglesia, principalmente en grupos afines de sacerdotes éste es el tipo de socialismo que se permite entrever. No se habla de otro! No se tiene en mente el socialismo

<sup>10</sup> Recuérdese que en la URSS el 33% de la población económicamente activa se dedica a la agricultura, mientras que en los EE. UU. solamente lo hace el 4%. Y no se parte de comparaciones abusivas, como señala Revel, en 1900 la producción agrícola de la Unión Soviética era mayor que la americana y también lo era la productividad.

<sup>11</sup> El criterio de distinción se encuentra ya en germen en la Encíclica "Cuadragésimo Anno" y luego más claramente en "Pacem in Terris", núm. 50, y es asumido como clave de discernimiento en "Octogesima Adveniens", núm. 30.

inglés, o alemán, ni siquiera las variantes nórdicas<sup>12</sup>. Siempre visualizan el socialismo que propende por la abolición de la propiedad de los medios de producción (o implanta) la abolición de la propiedad privada de los medios de producción! ¡Menos detallada y precisa en su posición en lo que atañe a lo político! Alterna su pensamiento entre la admiración a los socialismos de los países marxistas y la prudente y medida crítica a sus exageraciones<sup>13</sup>. Poca memoria se hace la historia de las violentas represiones. Un documento reciente como el de Checoslovaquia, "Carta 77", que ya ha provocado sus víctimas, es casi seguro que no entrará en el inventario de sus preocupaciones, las protestas serán una excepción<sup>14</sup>. De manera parecida se silencian las severas limitaciones a la libertad pastoral de la Iglesia en Cuba. Esta es la enseñanza oficial<sup>15</sup>: Cristo es un mito del siglo I, nacido en el sub-fondo de una religión esclavista que, por un golpe de suerte, será religión imperial desde Constantino<sup>16</sup>. Cabe esperar, con nuevos puentes de

<sup>12</sup> SORGE, Bartolomeo: Capitalismo, Scelta di Classe, socialismo. Roma, Calmes, Edizioni, 1973.

<sup>13</sup> Cfr. la posición de Gullio Girardi, aquí citado.

<sup>14</sup> No se denuncian las persecuciones a los firmantes de la "Carta 77", las presiones a que son sometidos en su empleo, en su vida familiar, en la violación de su correspondencia, etc.

<sup>15</sup> El primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, aprobó la "Resolución sobre la tesis política en relación con la Religión, la Iglesia y los Creyentes". Los puntos esenciales son los siguientes: "PRIMERO: el partido se esfuerza sistemáticamente y pacientemente por difundir entre las masas las concepciones científicas del materialismo dialéctico e histórico sobre la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, y por librar a las masas de los dogmas y supersticiones religiosas y de los prejuicios por estos engendrados.

CUARTO: En el orden de la política educacional, el Partido considera indispensable que la enseñanza que se imparta sea estrictamente científica y laica, fundada en la concepción marxista-leninista, sobre la educación comunista de las nuevas generaciones. En función de lo anterior se considera indispensable la formación de un personal docente adecuado a esta finalidad...". La resolución sobre la Lucha ideológica, del mismo Primer Congreso, en el núm. 14 expresa: "Debemos realizar un trabajo prolongado, paciente, sereno y cuidadoso, a fin de lograr la superación de la ideología religiosa en todas sus manifestaciones. Este trabajo debe descansar en el principio leninista de que la lucha por una conciencia científica, libre de supersticiones y prejuicios está subordinada a la batalla por la construcción y desarrollo de la sociedad socialista, en la que participen todos los ciudadanos del país, tanto los creyentes como los no creyentes".

<sup>16</sup> El poeta nicaraguense, Ernesto Cardenal, habitual visitante de la Isla, no ha asumido como tema de sus salmos aquello que a un cristiano debiera inquietar, y más extraño este silencio cuando el poeta es, además, sacerdote.

integración, se entienda que la Iglesia presta su leal colaboración en aquello que de verdad lleve a la promoción integral del hombre<sup>17</sup>.

¿No es el socialismo marxista, entonces, el natural interlocutor? ¿No es preciso entablar un diálogo serio, severo, exigente, acerca de las ventajas y fallos de las experiencias positivas y de los fracasos (si los hubiere) del socialismo?

Concluyamos este aparte con esta afirmación:

En medio de la variedad de los socialismos el que merece consideración, por representar el centro de interés en América Latina, es el de inspiración marxista. Los demás han de ser discernidos después de precisar algunos de sus rasgos.

### III. LOS VALORES DEL SOCIALISMO

En América Latina se habla mucho, casi exclusivamente, de sus valores. Son casi siempre mencionados en directa contrapo-

"Durante mi reciente visita a Cuba, la agencia oficial de noticias "Prensa Latina", me formuló unas preguntas. Una de ellas se refería al panorama de la Iglesia continental, expresé entonces: "Me parece que el panorama es interesante. Hay problemas y dificultades pero las encaramos con esperanza y optimismo. La Iglesia en todas partes, en América Latina, está fundada con el alma de nuestros pueblos. Las eventuales contrariedades, en un momento dado, quizás se volverán más tarde reconocimiento. Lo importante es que la semilla del Evangelio sea sembrada. Tendrá luego su propia fecundidad".

"Con respecto a la pregunta final, acerca de las impresiones que me había causado el viaje a Cuba, respondí: "Una semana, en medio de tanta variedad de experiencias y contactos, es poco tiempo para hacerse una síntesis transmisible. Para mí, y para el CELAM, ha sido muy provechosa esta visita. Ha sido ocasión para testimoniar nuestra admiración a la Iglesia Cubana, en la unidad de la Iglesia de América Latina (con más de tres millones de católicos) y en la Iglesia Universal. Soy un hombre de Iglesia, no un técnico o un político. Veo realizaciones interesantes, por lo que he podido captar en algunas obras que he visitado. Es el caso del esfuerzo por la educación, particularmente de la niñez... Si al niño se le asegura una educación integral, con todos los valores, el futuro de nuestros pueblos sería muy promisorio.

"En esta hermosa nación hago votos por la unidad latinoamericana, por una mayor integración de nuestros pueblos, para lo cual la Iglesia presta con entusiasmo su servicio.

"Me parece de gran significación la frase de José Martí que he leído en la Constitución de la República de Cuba, con la integridad del respeto a los valores que entraña: 'yo quiero que la ley primera de nuestra República sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre'".

sición a las lagunas y a los procesos históricos del capitalismo, cuya crítica sistemática se lleva la mayor parte de los estudios. Y esto con alguna razón.

Es ya corriente esta aseveración: fácilmente son señalados los defectos del sistema actual, en su cruda realidad; labor más ardua y poco presente es precisar la forma de sustitución! Ya, desde la crítica de Marx a la estructura capitalista se observaba este desequilibrio entre crítica y aporte constructivo. Fue siempre muy vaga y general su intuición sobre el nuevo sistema. Esta misma vaguedad es habitual en quienes ponen en el socialismo la confianza para remediar tantos males como los que actualmente sufre la sociedad.

¿Cuáles son los valores que más suelen ser destacados?

—La igualdad en el campo económico, por medio de la abolición de las clases sociales antagónicas (no de la heterogeneidad de ocupaciones) con la hegemonía del poder proletario. Uno de los tópicos más interesantes para el diálogo actual es la recta interpretación de la predicción marxista acerca de la desaparición de las clases. Hay variadas formas de entenderlo, desde los que hallan en tal presupuesto una ingenuidad, hasta la de quienes hallan puntos de coincidencia con la Doctrina Social. En este último campo habría que situar a René Costé, tan serio y juiciosamente crítico del Análisis Marxista<sup>18</sup>.

Hay una nueva concepción de la igualdad (no del "igualitarismo") y que no coincide con la "égalité" de la Revolución Francesa. Hoy es un concepto dinamizante que busca romper discriminaciones y superar el abismo que separa en América Latina a las clases sociales. La diferencia actual y de posibilidades entre un empresario, un profesional calificado y un obrero es sensible. Llega a niveles impresionantes cuando el último término de comparación es el campesino, el indígena, es decir, aquellos que tocan la sima de la marginación en la estructura social.

¿El propósito de la igualdad ejerce su capacidad de actuación o la ejecutará en el futuro principalmente para la mayor

<sup>18</sup> COSTÉ, René: *Les Chrétiens et la Lutte des Classes*, Paris, edit. S.O.S., 1974.

parte de la población que carece de lo necesario en sectores esenciales para la existencia humana como alimentación, salud, educación? Las rígidas e injustas estratificaciones en América Latina, cuyo cuadro histórico no debe ser desconocido<sup>19</sup> y se prolonga en el tiempo dará pábulo, una vez se tome conciencia, a la capacidad movilizadora de este valor de la igualdad.

—La igualdad es entendida, en lo económico, como participación. Cuando los bienes son vistos tan concentrados en las manos de unos pocos<sup>20</sup> y tan distantes del "pueblo", ¿cómo

<sup>19</sup> Boletín CELAM, núm. 114, marzo de 1977, pp. 2-3. Editorial. "Un autorizado y perspicaz historiador, Pierre Chaunu, aporta un sencillo esquema de esta pirámide social: "En lo alto de la escala social, los españoles nacidos en la metrópoli... controlaban la administración del país. Los criollos, limpios de toda mezcla... poseían también grandes propiedades y daban al país su "élite" intelectual, la gran realidad económica y social de las Indias. En un plano inferior a los criollos se hallaba la masa de mezcla de sangres: los mestizos (cruce de blanco e indio), los mulatos (de blanco y negro), los zambos (de negro e indio). El mundo de artesanos, mayordomos, vagabundos, mundo intermedio, turbulento, poco arraigado, inquieto, reivindicativo, que aspiraba, sin lograr borrar la mancha de nacimiento, a nivelarse con los criollos en la jerarquía social. Al pie de la escala los diez millones de indios, rebaño para el trabajo del campo o de las minas. El trabajo forzado, teóricamente abolido en el S. XVIII, fue reemplazado por la esclavitud. Solo su nombre fue proscrito. En los confines de la tierra efectivamente colonizada, más allá de las "fronteras", los indios bravos proseguían un género de vida casi idéntico al anterior a la conquista... Más bajo todavía en la escala social estaba el negro esclavo, producto de la trata. Ochocientos mil en las Indias de Castilla, localizados ante todo en las grandes plantaciones azucareras de las Antillas, se les encontraba también en las minas, si bien en reducido número y un poco en todas partes, en los puertos, como esclavos domésticos. Para suplir la disminución de la obra de mano indígena, los españoles apelaron, a partir del S. XVI, a la mano de obra africana. Algunas almas sensibles a la miseria de los indios propusieron este remedio, que otros explotaron: la trata...". Impresionante cuadro de un retazo de nuestra historia, que ha tenido fuerte repercusión en nuestra problemática social.

Y es precisamente en este mundo, así situado históricamente, en el que la Iglesia realizó su gigantesco esfuerzo de evangelización, con las fallas y limitaciones propias de la época, pero con voluntad y decisión descomunales. Mientras el indio era sojuzgado, sin aceptar conocidas exageraciones, la Iglesia llegaba a ellos, con su Palabra de vida y con el acercamiento de sus apóstoles. Mientras la hediondez de las exportaciones de "ébano" —como dio en llamarse—, en los barcos negreros, llegados a nuestras costas alejaba a muchos, un Pedro Claver en Cartagena percibía en ellos un suave aroma".

<sup>20</sup> Véase II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento "PAZ", núm. 3. "Desigualdades excesivas entre las clases sociales, especialmente, aunque no en forma exclusiva, en aquellos países que se caracterizan por un marcado biclasismo: pocos tienen mucho (cultura, riqueza

no compartir este valor liberador? El problema de la participación política parece interesar menos a la gran masa, siempre y cuando se les garantice un *minimum vital*.

—Los socialismos y en particular el socialismo marxista, dejan un campo propicio para el valor "comunidad", que es, sin duda, el más manejado por los cristianos que hacen la opción socialista.

En este punto se entrecruzan ingredientes centrales de la *utopía cristiana* (concebida positivamente, como en la carta "Octogesima Adveniens") y de los valores del socialismo marxista, al menos en la utilización frecuente en algunos teólogos. En tal "convergencia" se aducen las alusiones a la comunidad de bienes pedida por la Iglesia de Jerusalén, según las indicaciones de S. Lucas en los Hechos de los Apóstoles. No se esmeran propiamente por diferenciar entre el valor cristiano del compartir generosa y libremente por razones de caridad que se cimentan en la unidad que se profesa, reitera y ahonda en la Eucaristía y los "valores" que sustentan un sistema económico, que ostentan otra clase de preocupaciones.

Si el teólogo tiene criterios para distinguir entre estos valores, ¿no cabe detectar igual formación en otros grupos y sectores del Pueblo de Dios? ¿Una religiosa o un laico, poco familiarizados con la exégesis bíblica y con la historia de la Iglesia no concluirán que la comunidad de bienes y la opción socialista van por la misma senda? Como si en lo económico el Estado Socialista pudiera repetir, a la manera de un inmenso convento, la primera comunidad de Jerusalén, lo que se busca vivir, en el ideal cristiano de la pobreza, en las familias religiosas.

Otro valor, manejado sobre todo por los cristianos-socialistas, es la *justicia*. La sensibilidad moderna (démosle gracias a Dios!) es grande frente a una nueva y más amplia concepción de la justicia. No es mera coincidencia que gran parte de un

---

za, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco. El Santo Padre describe esta realidad al dirigirse a los campesinos colombianos: 'sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas a un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente'".

Sínodo Episcopal haya tenido como tema la "Justicia en el Mundo" y que, mucho antes, la Conferencia de Medellín haya abierto el elenco de sus Conclusiones con el Documento sobre la Justicia.

Entre los ideólogos socialistas fieles al marxismo es demasiado raro el uso de esta categoría de valores que se asimilarían a virtudes cristianas. El P. Paul Dominique Dognin, O. P., observa que para un marxista apoyarse en virtudes cristianas sería como buscar apoyarse en su propia sombra. Pero, para los "cristianos-marxistas" es este un cimiento necesario y un estupendo instrumento de "concientización".

El socialismo ofrece una serie de valores. Los agita como una bandera. Algunos de ellos los exhibe como notas peculiares, aunque quizás otros sistemas podrían presentarlos como propios también con algún fundamento. Los valores reseñados sirven de puente para la elaboración de la motivación teológica. ¿Cómo, ante valores tan cristianos, optar por un sistema diferente? ¿Cómo no hacer saltar en pedazos el *statu quo*, directamente contrario a ese ideal, por medio de una auténtica revolución? Un cristiano consecuente ha de ser por ende un socialista consecuente. El cristiano y sobre todo el religioso que se contente o reduzca su acción a un servicio en la actual estructura, sin presionar activamente sobre la globalidad del sistema sería inferior a su vocación...!

Por fuerza de los valores del socialismo, quien a él se oponga le hace el juego al sistema porque no habría otra alternativa.

Entiéndase todo esto en el cuadro del llamado socialismo ambiental, para percibir su potencia. Expresa un perspicaz historiador: "Vivimos en una época de capitulación. Nos dejamos engatusar con todos los manejos que un par de listos que con brillante vocabulario nos quieren hacer tragar. He vivido yo hasta ahora muy atento un par de épocas históricas... y ninguna ha estado dominada por modos espirituales tan insustanciales como la nuestra. Ninguna, incluso, en que se haya aserrado tan solícitamente la rama en que uno se posa. Poetas contra la poesía, filósofos contra la filosofía, teólogos contra la teolo-

---

<sup>21</sup> GOLO, Urmn, en la lección inaugural de historiadores alemanes (XXIV), en *Ratishona*.

gía...". Es similar la amarga queja tal vez en otro contexto, de un eminente historiador y un atento periodista denominada la 'peste blanca': "¿Qué es la peste blanca? La desesperanza generalizada, la indiferencia a la vida, el rechazo de todo sistema de valores, el egoísmo presentado como la más refinada de las bellas artes... Deciden que la vida no tiene sentido ni la historia, que el amor de los otros es imposible".

¿Estaremos ante una moda? ¿Habrá que explicar el fenómeno recurriendo a la sabia distinción de Ortega y Gasset entre razones y creencias? En tal caso había que examinar el socialismo a nivel de la razón. Tal vez los valores, en su gigantesca dinámica, se enclavan en las "creencias", a pesar de que su objetividad sea mínima o nula. Tal vez mejor que "creencias", por la ambigüedad del término, sea mejor decir "mitos", no sólo en la intelección negativa del concepto (la más difundida), sino en su potencial energético-histórico-social como la comprende Mircea Eliade en su obras.

Si hay un "mito" socialista, la lejanía de la realidad servirá para mantenerlo. El escaso flujo de información conserva el mito en su nimbo rutilante. Las ideologías se sustraen a dejarse confrontar con lo que es buen criterio histórico: lo que de hecho ocurre, con alguna regularidad.

Las modas pasan. Ese es su destino. Aún aquellas que se concatenan con ciertas ideologías. Lo hemos percibido recientemente. Pasado el primer impacto producido por algunos filósofos como Marcuse y Horkheimer, apagadas las barricadas de París y la agitación mundial en las universidades, en el corazón del "sistema" no pocos plegaron velas. Marcuse resultó en parte

<sup>22</sup> CHAUNU, Pierre y SUFFERT, George: *La Peste Blanche*, París, Gallimard, 1976, p. 8.

<sup>23</sup> Sugiere el autor que hay épocas en la historia en que predomina la "creencia" sobre la razón y la racional. Lo emotivo sobre la lucidez conceptual.

<sup>24</sup> Agudamente lo ha expresado Jacques Ellul, aludiendo a ciertos teólogos europeos, bastante leídos entre nosotros: "A partir de la adhesión sociológica al socialismo ambiental se construye todo un sistema de justificaciones, como es debido. Resultan de las aplicaciones del pensamiento de Marx al cristianismo (porque, no lo olvidemos, es este el trabajo de los clérigos). Se desplazan iglesia y cristianismo, gracias a un marxismo, concebido, por lo demás, en forma grotesca..." ELLUL, Jacques *Autpsie de la revolution*, p. 254 y ss.

víctima de la unidimensionalidad que censuraba y se refugió en un reducto profético curioso, casi cómico: la eficacia política, el derrumbamiento de las estructuras por la toma del poder, se convierte, como por encanto, en la fidelidad a la "Recusación Absoluta" y en la admiración solidaria hacia aquellos (sus secuaces) que "sin esperanza han consagrado y consagran su vida a la gran recusación". Horkheimer a su vez toma prudente distancia en relación con el tránsito a la praxis revolucionaria y rechaza la "irreflexiva y dogmática aplicación a la práctica de la teoría crítica en una realidad histórica diferente". Halbermas increpa contra toda justificación teórica de la estrategia revolucionaria de la lucha de clases.

Algo similar aconteció con la "Teología Política", mucho más matizada, de J. B. Metz y las primeras simpatías de Moltmann; no se han sentido ni bien interpretadas por corrientes de cristianos marxistas, ni bien tratados por teólogos latinoamericanos.

A pesar de que en el seno de la Iglesia no han faltado los estragos, ¿cuánto durará para llegar la remesa de rectificaciones de los líderes de Cristianos por el Socialismo? ¿Ocurrirá que la combatividad y el objetivo de la toma del poder que se pregona en una de las teologías de la liberación y se transformó en la ascesis del "desierto" y del "cautiverio", vaya a enclausrarse, como en Marcuse, en un profetismo declamatorio del tipo de la "gran denuncia"? De todos modos téngase en cuenta que otros sufrirán no las opresiones místicas de una "teología del cautiverio", sino el cautiverio real; y no advertirán que la "opción revolucionaria", la "toma del poder" no debiera pasar a una praxis consecuente, con "todas sus consecuencias".

En el campo de las ciencias positivas no se verá mal que se establezca un parangón entre valores y realidad socialista. Algunos se han aventurado fructuosamente en esa dirección, como el P. Chambre y G. Martimort, más o menos sistemáticamente, Dumas y Cottier<sup>25</sup> —Falta, para uso latinoamericano, algo sintético y programado.

<sup>25</sup> HORKHEIMER, M. *Kritische Theorie*, prefacio. Frankfurt.

<sup>26</sup> COTTIER, George: *Esperanzas Enfrentadas: Marxismo y Cristianismo*. Bogotá, CEDIA, 1976.

## IV. CONFRONTACION CON LA REALIDAD

¿Es posible? ¿Constituye un buen criterio? ¿No podría ser el cristianismo sometido a un similar cotejamiento, para concluir con el irónico apunte de Chesterton: lo único que no ha fracasado es el cristianismo, porque es lo único que no se ha ensayado?

Debemos justificar este método. Primero hay que advertir que varios simpatizantes del socialismo o marxistas de tiempo completo han hecho conocer su posición.

En "la tentación totalitaria" J. F. Revel combate acerbamente, en nombre de los valores del socialismo que proclama profesar, los excesos de la Estalinización como lo más opuesto al ideal por muchos acariciado. No siempre es clara su posición crítica al Neocapitalismo que queda mejor librado que el sistema totalitario del líder que cubrió una tan larga y trágica etapa de la Unión Soviética y para el mundo. ¿Es la estalinización un accidente no querido, ni esperado en la estructuración del socialismo marxista o en su férrea lógica ineludible, consecuencia estructural? He aquí un problema que no puede ser abocado superficialmente<sup>27</sup>.

Algunos teóricos, no pocos, y políticos marxistas, no muchos<sup>28</sup>, han mostrado su preocupación por algunos rasgos del totalitarismo soviético y chino. Prometen que el "Euro-comunismo" será diferente. La pregunta que otros aducen, como réplica, es: ¿Hay alguna parte en la que el anunciado cambio cualitativo tenga una condensación diferente?<sup>29</sup> La principal dificultad es señalada en el ámbito de la democracia. No es desconocido el problema real como se percibe en el plan económico.

En principio, en virtud del mismo criterio socialista de la eficacia, de la praxis marxista, no es un lujo hacer la confron-

<sup>27</sup> REVEL, Jean-Francois: La tentación totalitaria, Barcelona, Plaza Janés, editores, 1976.

<sup>28</sup> Sobre todo no frecuente, ni oportunamente, como lo muestra en la obra citada Jean-Francois Revel (primera parte).

<sup>29</sup> El problema fue planteado desde los tiempos de Lenin y el advenimiento final de Stalin, con todo el curso seguido para desplazar a Trotsky, en lo cual se perfila la consecuencia lógica del proceso iniciado en Octubre. Cfr. DEUTCHER, Isaac: Trotsky, el profeta armado. México, Ediciones ERA.

tación mencionada, y no se confina a lecciones de carácter histórico, sino que es algo peculiar de la "ruptura epistemológica" del socialismo marxista.

Resumamos algunos núcleos de esta confrontación.

—La igualdad: ¿han desaparecido las clases sociales o persisten en los socialismos marxistas? Todo depende del punto de vista... Para los socialistas marxistas, abolida la propiedad privada de los medios de producción las dos clases, burguesa y proletariado, derivadas de aquella "relación de producción" han desaparecido. Pasó la causa: ¿al menos como proceso se suprimió el efecto? ¿Pasaron con ello las desigualdades? ¿Se ha introducido un nuevo orden? Para otros (no marxistas) que no ven solamente en la propiedad privada la fuente de la diferenciación de clases, sino además en el acceso a otros bienes económicos y en la cercanía al poder y a otras "prebendas", en los socialismos marxistas, prosigue la desigualdad de clases: el puesto de la anterior burguesía habría sido ocupado por los grandes conductores del partido, por los grandes jefes de la empresa estatal, por los grandes cerebros, en suma por clase burócrata. Las huelgas y rebeliones, más difíciles de organizar y realizar, en los países socialistas (y sobre las cuales ha sido tan recatada y remisa la información)<sup>30</sup> ¿tuvieron acaso como motivación la protesta contra la igualdad?

Na parece tan radical la diferenciación entre la nueva clase "dominante" y la nueva clase "oprimida", pero ciertos rasgos no son del todo extraños.

¿Qué decir de la igualdad entre los mismos países socialistas? y ¿cuál es la comparación entre el "bienestar de un obrero en un país desarrollado de la economía neocapitalista y otro de una del socialismo? El paralelismo no es procedente con los países subdesarrollados del mundo neocapitalista, al menos fuera del mundo obrero, con los sectores más rezagados. ¿En qué país del mundo "occidental" funciona el afán, lleno de aventura y heroicidad, del éxodo masivo del mundo socialista?

Aspectos que se parecen mucho a un régimen salarial (con escalas diversas, incentivos, precios, distinciones), están en ple-

<sup>30</sup> En el caso de China, la revolución cultural, por ejemplo.

no funcionamiento. En esa inmensa fábrica socialista hay muchas diferencias de oportunidades y grupos que actúan como clases.

—¿Y qué opinar de la participación política o de la "democracia"?

Un sistema de planificación central, desde el centro del poder económico-político, ¿evadirá la concentración totalitaria del poder en sus manos?

Nos hallamos en el punto de encuentro entre lo económico y lo político:

—La propiedad "social", ¿qué margen de iniciativa, de autogestión, de capacidad decisoria o de participación en las decisiones de la cúpula, deja efectivamente? ¿Los grupos intermedios se convierten o no en simples ejecutores o en correas de transmisión de los planes globales acordados en ocasiones por presiones no tan claramente dadas por las necesidades reales de la base? ¿La propiedad "social" no es, en última instancia "estatal"?

La gran tentación del socialismo marxista es la hipertrofia del poder hasta el totalitarismo que pulveriza la real participación, en nombre de la "participación". El neocapitalismo tiene otras tentaciones<sup>31</sup>.

En lo macroeconómico, ¿en qué se diferencia la propiedad estatal del "capitalismo del Estado"? ¿Lo que parecería ser una contradicción, en el engranaje económico mundial parece operar dentro de lujos económicos teñidos de la competencia capitalista?

<sup>31</sup> CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Medellín, Documento 'JUSTICIA', núm. 10. "En el mundo de hoy, la producción encuentra su expresión concreta en la empresa, tanto industrial como rural, que constituye la base fundamental y dinámica del proceso económico global. El sistema empresarial latinoamericano, y, por él, la economía actual, responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía. La empresa, en una economía verdaderamente humana, no se identifica con los dueños del capital, porque es fundamentalmente comunidad de personas y unidad de trabajo, que necesita de capitales para la producción de bienes. Una persona o un grupo de personas no pueden ser propiedad de un individuo, de una sociedad, o de un Estado".

¿Cuál es el grado de participación política? ¿En cuál de los países socialistas es permitido un pluralismo político, con partidos propiamente tales, y derechos de la oposición<sup>32</sup>. ¿Hay otras instancias y ejes de decisión fuera del partido? ¿Pueden provenir los gobernantes de sectores de selección al margen del mismo partido? La respuesta es negativa.

¿Y no acontece algo semejante en América Latina en los países invadidos por el militarismo de la Seguridad Nacional?, objetará más de uno. Lo cual indicaría que no es solo el socialismo el camino real hacia el totalitarismo. Pero, aún así, en los países en los que es más drástica la limitación de libertades en América Latina, la censura a los medios de comunicación es algo mitigada: deja pasar, al menos, severas críticas, o se permite un cierto juego a corrientes de oposición, aunque haya que lamentar el abuso de poder. Hay algunas válvulas de escape. La Iglesia casi siempre puede hablar con libertad pastoral, que ojalá no se vea reducida aun cuando de criticar se trata medidas violatorias de los derechos humanos por los mismos poderes. ¿En qué país socialista-marxista esto sería permitido?

Basta abrir el radio, o leer periódicos en países socialistas-marxistas (con noticias recortadas al máximo) y casi siempre para alimentar la emulación entre brigadas, entre trabajadores, para censurar el trecho que media entre una y otra situación.

La tutela de un minimum real de libertad en las variadas dimensiones de la existencia personal y social es, sin duda, el núcleo esencial de la espontánea inquietud que la Iglesia experimenta de cara al socialismo. Muchas experiencias tienen los cristianos para pulsar cómo no hay una armonía pre-establecida, ni consecuente, entre los valores del socialismo y su real concreción en su nivel estructural.

<sup>32</sup> Revel transcribe el diálogo del Secretario General del P.C.U.S. en Diciembre de 1973 con uno de los líderes de la oposición de la India. "Durante aquella conversación, Leonidas Breznev formuló gran cantidad de preguntas a su interlocutor para averiguar qué quería decir 'una oposición con libertad de expresión y de acción'. El dirigente ruso terminó la entrevista con una frase que el humor, el cinismo o tal vez una inconsciencia monumental, la hacen a la vez ridícula y abrumadora: "En nuestro país —dijo— no existen partidos de oposición porque creemos que una oposición podría obstaculizar las afectuosas relaciones que unen al Gobierno con el pueblo". (Citado por Revel, op. cit. p. 100).

Para el cristiano no debe ser postergada al último lugar la libertad religiosa. Se repite casi con mecánica precisión la persecución abierta o soterrada contra la Iglesia cuando el socialismo llega al poder, normalmente por la vía de los golpes de Estado. Recientemente no han sido una excepción Mozambique y Angola. Golpea, por su fuerza de contraste la pasión revolucionaria de cristianos que saludaban en el socialismo una aurora de liberación, y la comprobación desoladora de su implantación, que los ha relegado a un silencio cauteloso u obligado. Parodiando a Nietzsche, diríase que duele el espectáculo de cristianos encorvados que en lugar de "dar razón de su esperanza", "han perdido la gallardía de la mañana". Esa gallardía que nace de la libertad.

—La justicia ¿cómo opera en los regimenes socialistas? ¿Cuál es el panorama en la justicia internacional? ¿La "primavera de Praga", o la "Carta 77" pierden todo valor sugestivo? ¿En los foros internacionales (véase la experiencia de las reuniones UNCTAD) son del todo diferentes las posiciones de las potencias socialistas y de las capitalistas?

El reconocimiento del derecho ajeno, ¿cómo es observado? ¿La voz de los que discrepan, el aporte de los intelectuales, respetado? ¿En cuál revista, en qué periódico o canal de Televisión se permitiría la difusión de sus reparos?

Entre justicia y derechos humanos hay una relación trascendental, de enorme actualidad. Derechos que hay que entender en toda su amplitud. Su incidencia es mucho más vieja que lo que como programa político puede aparecer en las políticas imperiales, que ojalá den buenos resultados. Es menester estar bien atentos a las violaciones en nuestro continente, pero sin cerrar los ojos ante otras realidades. Es esta una tendencia de nuestros cristianos-socialistas.

Cuán cómodamente se oculta el clamor profético de cristianos que han vivido dramáticas experiencias<sup>23</sup>. Las muy juiciosas observaciones del actual Presidente de Francia<sup>24</sup> merecen

<sup>23</sup> Alexander Soljenitsin en el Archipiélago Gulag ayuda a sacudir esta absurda somnolencia. Dan buena materia de reflexión pensadores como Scharov, Mevdevod y sobre todo los autores de la "Carta 77" que ha procurado ya sus víctimas.

<sup>24</sup> *Democratil Français*, Cap. 2.

ser recogidas como base de meditación. Lástima que en otros puntos haya incurrido en una permisividad ética del todo reñida con una conciencia cristiana que no puede estar ausente de las funciones públicas. Desconcierta su posición sobre "la interrupción de la gravidez". Pero son sumamente sensatas sus anotaciones sobre el socialismo. Veamos algunas:

—Teóricamente el colectivismo de los medios de producción debe suprimir la división de clases sociales; pero la experiencia contradice esta afirmación, la dura condición de vida de los campesinos, la clase más numerosa, de un lado, y de otro lado la condición privilegiada de los dirigentes, de los hombres del aparato del partido.

—Con respecto a las nacionalizaciones, que en ocasiones son necesarias, deben ser utilizadas como último recurso. Es inherente a la economía una cierta autonomía de las empresas. Incluso, dice el Presidente Giscard d'Estaing, no existe un país donde lo esencial de las grandes empresas sea nacionalizado y subsistan las formas de la libertad.

Podría objetarse: estas fallas son superables por medio de gobernantes capacitados y probos. Los errores históricos señalados no debieran usarse para sepultar la única salida decente y posible de nuestros pueblos. Aceptemos, en gracia de discusión, que puedan descubrirse mecanismos de corrección para nuevos socialismos. Con los actuales ya se sabe cuáles han sido los obstáculos y resultados para la rectificación de ruta. Convéngase sin embargo en que, al no ser indicados tales mecanismos y caminos no debe extrañar la duda metódica a la que se somete esta "única" solución, que en verdad no lo sería. ¿No provendrán los "límites" del uso de un análisis anacrónico y de la lógica de un sistema que ha de pagar tales costos?

Otros puntos habría que indicar:

—En una economía dominada por el neocapitalismo como la de América Latina ¿es fácilmente imaginable ese tipo de revoluciones de un país o de una región que tomen la vía socialista, sin agravar su situación? ¿Es dable lograrlo sin caer en los férreos brazos de otro imperialismo? La Conferencia de Medellín hace prudentes advertencias sobre el particular<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Medellín, Documento 'JUSTICIA', núm. 10, ya citado anteriormente. Y Docu-

—¿Puede el socialismo marxista funcionar sin la etapa de la "Dictadura del Proletariado" que, de facto (¿o de iure?) es la dictadura del Partido? ¿Sería concebible una apertura democrática que no pusiera permanentemente un dique al acceso de otras corrientes y partidos al poder? En otras palabras, ¿el totalitarismo no hace parte de la esencia, del sistema que se busca imponer?

## V. SOCIALISMO Y PROPIEDAD

Hace ya no pocos años escribí un largo artículo intitulado "Consideraciones sobre el Marxismo y el Derecho de Propiedad Privada"<sup>35</sup>. Iniciaba con estas anotaciones: "Las críticas que recoge Van Gestel pueden iluminarnos: 'Es verdad —y muy lamentable— que los católicos han confundido, a veces, la defensa de la propiedad con la de Dios, como si... un régimen de propiedad tuviera un valor absoluto y debiera ser protegida como un santuario'<sup>36</sup>. Se suele reprochar a la Iglesia injustamente la 'vaguedad, indecisión y timidez' para abocar este problema. Todo obedece a que la intención profunda de los Papas es muy poco conocida, ignorada su doctrina, hecho que ellos son los primeros en deplorar. Se cree que abogan por una defensa incondicionada de cualquier modo de propiedad privada como si amparara un estado de injusticia: prejuicio originado, en no escasa medida, por las falsas presentaciones que suelen hacerse. Veremos cómo ha contribuido a robustecer tal creencia la censurable presentación de la propiedad que hacen muchos manuales católicos. En buena parte el cometido de estas anotaciones es delimitar lo que es la doctrina católica y lo que es simple apariencia. Hay varios puntos que conviene determinar a fin de evitar concepciones nocivas en nuestra acción pastoral"<sup>37</sup>.

mento 'PAZ' núm. 18: "Son también, responsables de la injusticia todos los que no actúan en favor de la justicia con los medios de que disponen, y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz. La justicia y, consiguientemente, la paz se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular".

<sup>35</sup> Revista Chatedra, Bogotá, Diciembre, 1965.

<sup>36</sup> C. Van Gestel, La Doctrina Social de la Iglesia, Herder, Barcelona, 1962, p. 158.

<sup>37</sup> Artículo cit. p. 315.

Repasaba en el escrito, con alguna osadía, formas censurables de presentar la Propiedad Privada tal como se recogía de algunos manuales católicos<sup>38</sup> y señalaba el papel negativo que éste había ejercido en la conciencia de muchos. El camino para semejante desbloqueo lo insinuaba en el retorno a Santo Tomás (II-II, 9 66) porque en él se condensaba lo mejor de la enseñanza patristica y echaba mano de un conjunto de citas de S. Juan Crisóstomo, de San Ambrosio y de San Clemente que es grato reproducir: "San Juan Crisóstomo: 'Dios nos ha dado el sol, los astros, los cielos, los elementos, las riberas; nosotros gozamos de estos en común; nada de todo esto es apropiado... Si Dios ha hecho las cosas comunes es ciertamente para enseñarnos a poseer todo el resto en común. Porque algunos han querido apropiarse de lo que es de todos, las guerras y las querrelas estallan, como si la naturaleza se indignara de que el hombre, por esta fría palabra. LO MIO Y LO TUYO, ponga la división donde Dios ha puesto la unidad...'. San Ambrosio: 'Es en común y para todos como la tierra ha sido creada; por qué, oh ricos, os atribuí el monopolio de toda la propiedad... No es de tu bien de lo que das al pobre; es una pequeña parte de lo suyo que tu restituyes, porque es un bien común dado para el uso de todos los que tú solo usurpas'<sup>39</sup>. San Clemente: 'El uso de todas las cosas que hay en este mundo ha debido ser común; por iniquidad uno dijo que esto era suyo, y otro esto, y así se suscitó la división entre los mortales'<sup>40</sup>. Los textos de los Padres llenarían páginas enteras"<sup>41</sup>.

Eran tiempos en que se iniciaba un profundo retorno en los profesores de Doctrina Social a las fuentes. Verdad es que en las grandes Encíclicas Sociales se daban pautas, a veces un tanto tímidas, que luego fueran tornando mejor conformación. Es el caso de lo que ya se indicaba en la Rerum Novarum (Nº 19): "Bajo este aspecto (el del uso) el hombre no debe tener las cosas exteriores como privadas, sino como comunes, de modo que fácilmente las comunique a los demás cuando las necesitan". Luego se encontrará un paso más definido —nos parece— en la puntualización no sólo de la "función social"

<sup>38</sup> Art. Cit. pp. 318-322; 328-338.

<sup>39</sup> In I Tim. Hom. 12.

<sup>40</sup> De Nabutha, Jezraelita, 1, 2 et 3.

<sup>41</sup> Citado por Dereot. Grat. II Caus. 12, q. 1 cn. 2.

<sup>42</sup> Art. cit. p. 323.

también aneja a la Propiedad Privada sino en su concepción, en cuanto al uso social de la propiedad como algo "Intrínsecamente inherente a la misma propiedad" (Mater et Magistra, N° 119).

La concepción católica de la Propiedad Privada era, aún antes de la *Populorum Progressio*, sintetizada admirablemente por Pierre Bigo en su entonces nueva y novedosa obra, de esta manera: "La Propiedad Privada es el poder estable, exclusivo y transmisible por herencia de administrar y dispensar materiales según su **destinación común**, en vista a asegurar una vida digna a sí mismo y a los suyos, dentro del marco institucional, cuando el bien común lo exige".

Esto representaba una magnífica actualización de la doctrina tomista, no solo en la definición dada, del todo vigente, sino en cuanto a la delimitación impuesta para el uso común, con este principio: "Es un poder personal en orden a asegurar su existencia y la de los suyos, de acuerdo con lo que conviene para llevar una vida decente, de tal manera que no se atribuya más de lo que es decente, en la sociedad en que vive y en presencia de las mismas que lo rodean". Es ante todo una luminosa exigencia, nada fácil, pero tan necesaria, la vieja doctrina sobre el uso de lo superfluo!

Es desde esta perspectiva como es posible entablar un diálogo acerca de la propiedad con el socialismo. Y no desde la concepción abusiva que permea el pensamiento capitalista, movida por rígidos esquemas de "leyes económicas" y, en ocasiones, falsamente fundamentadas en un pensamiento "cristiano". Lo cual no equivale, miradas las cosas seriamente, a la llamada mentalidad "distribucionista" vinculada a una concepción más de estilo rural que industrial.

Los principios expuestos y contenidos en la misma definición de la Propiedad Privada de los medios de producción no fueron ciertamente conocidos por Marx, ni los que tienen en mente los socialismos marxistas cuando atacan a la Iglesia de ser pieza de engranaje del capitalismo.

Pero tampoco es una concepción socialista de la Propiedad (como románticamente han dado en sugerir algunos). Para

<sup>14</sup> Bigo P.: *La Doctrina Social de L' Eglise*, P.U.F., 1965 p. 247.

<sup>15</sup> O. C. 240.

Marx, en el texto quizás más denso y dialéctico que conocemos, la concatenación es esta: "Lo mismo que el ateísmo, supresión de Dios, es el devenir del humanismo teórico; el comunismo, la abolición de la Propiedad Privada, como reivindicación de la vida real del hombre, es el devenir del humanismo práctico. Es el humanismo reintegrado".

La abolición global de la Propiedad Privada despoja de ese "derecho de administrar y dispensar", en el ámbito de la libertad personal para pasar, con los complicados mecanismos estatales, plenamente aceptables en muchos casos, a la rígida planificación central de la producción y de la distribución, pero no en todos! Otra cosa diferente es el reconocimiento de la capacidad de intervención del Estado para que la Propiedad cumpla su real función, aquella que Cayetano reconocía al Príncipe.

La Encíclica *Populorum Progressio* amplió y consagró por así decirlo, estos principios que a la vez sustentan y ponen en relación con su auténtica finalidad a la Propiedad Privada. "Es un deber social grave —recordaba Paulo VI— hacer volver a su finalidad primera una serie de derechos comprendidos en ellos el de la Propiedad" (P.P. N° 22).

De ahí las grandes tesis:

—La Propiedad Privada "no constituye para nadie 'nemini licet' un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario" (P.P. N° 23). Hay una fuerza especial en esto! La relatividad de la Propiedad Privada!

—Es un conflicto entre derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales, toca a los poderes públicos procurar una solución, con la activa participación de las personas y de los grupos sociales (P.P. N° 23). Es obvio que el criterio ha de ser la subordinación natural de los bienes al derecho primario y fundamental: su uso corresponde a todos, no en cuanto a su disposición, salvo en el caso de extrema necesidad, quedando en pie lo que Mater et Magistra (N° 43), *Gaudium et Spes* (N° 69,1) han señalado.

<sup>16</sup> Marx: *Manuscritos Econ-Phil. Ed. Soc.*, p. 67.

—El concepto relativo (no relativista) y condicionado de la propiedad (no en el sentido de que el abuso haga perecer tal derecho), sino en cuanto a su inmoralidad y a la posibilidad de expropiar por parte del Estado, está a distancias siderales del individualismo capitalista y del socialismo marxista. La P.P. pone en guardia contra "el riesgo de la colectivización integral". (P.P. Nº 33), y retorna al básico principio de la subsidiariedad, por el asocio "de las iniciativas privadas y de los cuerpos intermedios" (P.P. 33). Se busca una conciliación entre los Derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias.

—Podríamos decir que urge la acción de Intervención del Estado en razón de la justicia (no de un "intervencionismo" a ultranza). De ahí:

- \* La posibilidad de expropiación con las consabidas condiciones y dentro de precisas circunstancias (P.P. Nº 24). No entramos aquí en el debate de la indemnización.

- \* La renta disponible no queda al libre capricho de los hombres.

• Apenas ciertamente cómo con tan amplios principios y criterios, hayan sido tan escasas y tímidas las reformas audaces y profundamente innovadoras, como lo piden instantemente ante el crudo cuadro de la miseria la Populorum Progressio y la Conferencia de Medellín!

Sin embargo, ni la Populorum Progressio, ni Medellín se encaminan hacia una propiedad socialista. Bien observa el P. Bigo en su juicioso comentario a la Encíclica que "el solo hecho de determinar los deberes de la Propiedad Privada, prueba su valor a los ojos de la Iglesia. En efecto, la Encíclica supone constantemente un sector privado, base de la economía. Nunca se trata de propiedad comunitaria... este silencio tampoco significa que el Papa niegue oportunidad de organizar la propiedad privada sobre la base de la comunidad". Probablemente habrá que encauzar la reflexión hacia formas de una propiedad comunitaria que no es colectivista, ni estatal.

No nos cansaremos de evocar que el temor de la Iglesia por la propiedad estatal proviene de la tutela de la libertad, que no se agota en este derecho, y que con su constante abuso

<sup>41</sup> Introducción y comentario de ILADES, p. 66.

lleva a negar la libertad real de los otros (los pobres, los miserables). Tutela contra la invasión global del poder en todos los mecanismos y resquicios de la existencia social y personal. Por desgracia las ficciones ya famosas de Orwell se parecen harto a tristes realidades...

¿Hay que rechazar todas las formas de Propiedad colectiva? Ni mucho menos! La historia muestra la conveniencia, a pesar de ciertas fallas de administración del Estado, qué áreas importantes de la economía han de ser regidas por él. La conciencia moderna no transigiría con el retorno de las mismas a los intereses particulares. Muchas nacionalizaciones, bajo la forma de estatización son necesarias. Sería terrible que un desmesurado poder se concentrara en las manos de unos grupos y que la sociedad se resigne a ello. Entre otras razones porque este "poder" económico, fácilmente arbitrario e injusto, se convierte o puede convertirse en un poder paralelo que conduce, condiciona o limita sin causa el ejercicio del poder político.

La Conferencia de Medellín, en su central conclusión "Justicia", al establecer la orientación del cambio social frente a la "miseria colectiva que clama al cielo" (Nº 1), se sitúa en un terreno realista y equilibrado que rechaza a la vez el capitalismo y los socialismos marxistas, la interpretación abusiva (individualista) de la propiedad privada y las tentaciones de colectivización:

—En lo concerniente al sistema empresarial, "base elemental y dinámica del proceso económico global", y a la concepción actual de la economía, muchos "Responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía..." (Just. Nº 10).

Por eso Medellín pide una reforma de la Empresa de verdadera dimensión comunitaria (ella es "comunidad de personas") en la que la participación activa sea una realidad: es la invitación a la cogestión de la empresa (Just. Nº 13). Reconociendo los esfuerzos que se hacen "por orientar las empresas según las directivas del Magisterio Social de la Iglesia" aboga para que el cambio social y económico "se encamine hacia una economía verdaderamente humana" (Just. Nº 10).

—Tiene conciencia de lo que representa el proceso de industrialización "irreversible y necesario para preparar una independencia económica e integrarse en la moderna economía mundial... para ello es necesario que se revisen los planes y se reorganicen las macroeconomías nacionales" (Just. N° 16).

No se incurre en una mentalidad de "distribucionismo" y en parte alguna pide la abolición de la empresa o de la Propiedad Privada de los medios de producción. Interpretar a Medellín en términos de socialismo es un impresionante daltonismo. Anomalía que nunca estuvo presente ni en los grupos de trabajo, ni en las plenarias.

Tal vez examinados algunos puntos con alguna distancia, hizo falta más (en esto nos quedamos cortos!) indicar caminos y metas para la reforma de la Empresa, no solo por dentro (en lo cual según diálogos Institucionales tenidos en Puerto Alegre con empresarios católicos del Continente, en abril del presente año, se habla progresado), sino de la empresa abierta a las realidades nacionales. Muchas empresas pueden tener en buenas condiciones, óptimas incluso, a sus obreros, pero representan un paraíso cerrado, un oasis concluso en medio de la sed del conjunto. Es decir, se impone una reforma de la Empresa en sus relaciones con el conjunto de la comunidad nacional e internacional. Aquí entraría toda la cuestión de las transnacionales de las que Medellín parece no haber tenido mayor noticia\*, quizás porque, a pesar de hallarse en algunos apartes, faltó más fuerza e insistencia en el estudio del orden internacional\*\* en las relaciones de justicia con los países económicamente desarrollados. La presión de los problemas internos

\* Lo cual es punto que hace resaltar oportunamente la Octogésima Adveniens: "Bajo el impulso de los nuevos sistemas de producción, se vienen abajo las fronteras nacionales y se ve aparecer nuevas potencias económicas, las empresas multinacionales, que por la concentración y la flexibilidad de sus medios pueden llevar a cabo estrategias autónomas, en gran parte independientes de los poderes políticos nacionales y por consiguiente sin control desde el punto de vista del bien común. Al extender sus actividades, estos organismos privados pueden conducir a una nueva forma abusiva de dominación económica en el campo social, cultural e incluso político. La concentración excesiva de los medios y de los poderes, que denunciaba ya Pío XI en el 40 Aniversario de la Rerum Novarum, adquiere un nuevo aspecto concreto". (N° 44).

\*\* Aunque no faltan valientes alusiones: Cf. PAZ, Res.: 8, 9a, 9b, 13.

absorbió la atención o no permitió captar mejor los perfiles que son viga maestra en la Populorum Progressio, dentro del esencial espíritu de Participación.

La apertura de Medellín, su anhelo de socialización "entendida como proceso socio-cultural, de personalización y solidaridad crecientes" (Just. N° 13) y el progreso, el desarrollo "por la justicia y la fraternidad" (ib) en nada se parecen a los socialismos que ahora ocupan nuestra atención:

—Dentro del marco de participación (sobre todo para las clases populares: no habla de proletariado, ni de biclasismo, en el sentido marxista, cf. Just. N° 9); se cimenta en el principio de subsidiariedad:

- Propugna por el establecimiento de estructuras intermedias libres: "Esas estructuras intermedias entre la persona y el Estado deben ser organizadas libremente sin indebida intervención de la autoridad o de grupos dominantes, en vista de su desarrollo y de su participación concreta en la realización del bien común total. Constituyen la trama vital de la sociedad. Son también expresión real de la libertad y de la solidaridad de los ciudadanos" (Just. N° 7). (Cif. N° 15).

—El sistema marxista reprocha el mirar "al hombre colectivo, (que) en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado..." (Just. N° 10).

—Busca un sendero muy diferente para el cambio social del de la lucha de clases antagónica y convoca precisamente a "superar por la justicia y la fraternidad los antagonismos" (Just. N° 13). No habla de lucha de clases (en la significación marxista) sino de tensiones entre clases (Paz, N° 2); cuando señala el biclasismo lo hace más en forma que se parecería a la distinción de Perrou, o a la de marginados e integrados, que a la de las dos clases antagónicas peculiares en la lectura marxista: "Pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco" (Paz, N° 3). Rechaza Medellín a los movimientos "interesados cada vez más en aprovechar y exacerbar estas tensiones". (Paz, N° 7).

En el terreno económico, junto a otros campos y niveles, la Iglesia tiene que defender primordialmente los derechos de los

pobres y oprimidos (Cf. Paz, Nº 22) todos, y particularmente los que Paulo VI en la Carta al Cardenal Roy denominará "los nuevos pobres", "los minusválidos, los inadaptados, los ancianos, los marginados de diverso orden..." (Oct. Adv. Nº 15).

En lo que mira al socialismo y a la Propiedad privada, hay mucho terreno por delante que es preciso buscar y conquistar. Hay muchas profundas reformas que es menester estudiar e impulsar: "reformas revolucionarias", con la significación propuesta por Helio Jaguaribe que modifican hondamente el sistema.

En el proyecto, o en los proyectos históricos y económicos seguramente habrá más bien lo que ha dado en llamarse reformas de "Economía mixta" en las que las áreas más importantes, por ejemplo renglones básicos de la industria pesada sean estatales, y otras áreas en la producción estén, con adecuada vigilancia y de cara al Bien Común, en las manos de personas y de grupos, en empresas que sean reales centros de participación.

En todo caso hemos procurado mostrarlo, hay que evitar la absorción de la economía por el Estado y la absorción del Estado por la economía:

"—El Estado absorbido por la Economía: Algunos sectores de la economía pueden invadir e impedir gravemente la función y competencias del Estado, desviándolo de su cometido respecto del Bien común que ha de prevalecer sobre los intereses de grupos. Es este uno de los grandes riesgos y tentaciones del capitalismo: "En el capitalismo la concentración de riquezas ha conducido, de hecho, a una concentración de riqueza que pone en las manos de algunos un inmenso poder, susceptible de transformarse en verdadera potencia de carácter político" <sup>32</sup>.

Es un hecho denunciado por Pío XI valientemente <sup>33</sup> y que atenta contra las formas y mecanismos básicos de una democracia, bien concebida sobre la realidad de la libre participación.

—En el segundo caso, la economía absorbida por el Estado, toda la vida económica le queda subordinada: la gran tentación

<sup>32</sup> Porque puede haber variedad. Cf. Iglesia y Política, CELAM Nº 13.

<sup>33</sup> Calvez J. Y. - Perrin J.: Eglise et Société Economique, Aubier, 1959.

<sup>34</sup> Calvez, o.c.p. 421.

<sup>35</sup> Quadrag. Anno, 23.

es la arbitrariedad, la reducción o negación de la libertad, el olvido de grupos intermedios y la conculcación de la persona. Es esta una de las grandes preocupaciones de la Enseñanza Social. Hay que temer, como recordaba Pío XI, que el Estado se sustituya a la iniciativa privada, en lugar de limitarse a una ayuda y a una asistencia suficiente <sup>34</sup>. Nuevamente el gran criterio es la aplicación del principio de subsidiariedad.

#### —Conclusión:

En el examen del socialismo y de los socialismos no se puede pasar por alto el nivel económico y político, en su concreta estructuración, con la secuela de consecuencias. Es mal método confinarse al estudio y proclamación de sus valores.

Este nivel, llamémoslo de realidad, ha de relacionarse con las experiencias socialistas, para buscar en ellas lo que sería accidental y superable y lo que se podría apreciar como una constante, casi como una propiedad no separable del sistema en acción.

En este discernimiento la primera palabra la tienen los científicos, los técnicos y el ardor de la caridad no podría hacer caso omiso de su lúcido aporte. Su contribución imaginativa, creadora, debe estar vinculada con otro factor de realidad: es estado de desarrollo, las posibilidades concretas de cada país y región y del continente como tal. Es fácil hablar de América Latina como un todo, pero México no es Bolivia, ni Brasil es Haití. Hay grados, ritmos, recursos diversos.

El marco de una economía mundial pesa demasiado. Con todo el dolor de las injusticias evocadas y denunciadas por la Populorum Progressio, es un factor tan condicionante que sería ingenuo soñar en prescindir de él. Una de las grandes batallas del futuro será la conquista de un orden internacional equitativo.

La opción socialista (del socialismo marxista) no puede ser presentada como requerimiento de la autenticidad de la fe ni como motivada por una "sorprendente convergencia" entre fe cristiana y este sistema. Los criterios para el legítimo pluralismo de opciones que miran precisamente la libertad de la persona y la

<sup>34</sup> Quadrag. Anno. AAS. 23, p. 208.

coherencia con la pertenencia a la Iglesia, sugieren otra cosa, al menos mientras el socialismo no adquiera de verdad un "rostro humano" y mientras una nueva evolución histórica no la desvincule de la ideología en que se nutre.

En todo caso es una cuestión que, a pesar de ser ya una vieja discusión, apenas si comienza en el seno de la Iglesia latinoamericana. Mucho se juega en su respuesta. Porque la vida o el suicidio parecerían ser la alternativa. Así proponía las cosas ese gran apóstol social que fue Lebrez: el suicidio sería según como vamos, en el declive de un sistema inhumano. El suicidio sería caer en las garras de otro sistema, el socialismo marxista, en otros puntos no menos inhumanos. La vida está allí, en América Latina, en donde la utopía cristiana permee con sus valores la sociedad!

## VI. ¿UNA OPCION CRISTIANA?

Hay una corriente, sobre todo clerical, que así lo propone. Sería cristiana por su inspiración: una eficaz caridad social que se vuelca en el quehacer político revolucionario, por su finalidad: el reino de la fraternidad auténtica<sup>18</sup>, de la igualdad, en el que

<sup>18</sup> II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Medellín. Documento "PAZ": "Son también, responsables de la injusticia todos los que no actúan en favor de la justicia con los medios de que disponen, y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz. La justicia y, consiguientemente, la paz se conquistan por una acción dinámica de concretización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular". (Nº 18).

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Medellín. Documento "JUSTICIA": "En el mundo de hoy, la producción encuentra su expresión concreta en la empresa, tanto industrial como rural, que constituye la base fundamental y dinámica del proceso económico global. El sistema empresarial latinoamericano y, por él, la economía actual, responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía. La empresa, en una economía verdaderamente humana, no se identifica con los dueños del capital, porque es fundamentalmente comunidad de personas y unidad de trabajo, que necesita de capitales para la producción de bienes. Una persona o un grupo de personas no pueden ser propiedad de un individuo, de una sociedad, o de un Estado.

El sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecerían agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las es-

el hombre es verdaderamente hombre; por la lucidez del análisis del que arranca y por las categorías que aplica, proclamado a los cuatro vientos como el "científico"<sup>19</sup>. Otros ensayos son "burgueses"; por sus métodos: de prudente estrategia que no se comprometerá en una violencia descontrolada, sino en el grado en que sea necesaria<sup>20</sup>.

estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana; pues uno, tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo, mira más bien al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado. Debemos denunciar que Latinoamérica se ve encerrada entre estas dos opciones y permanece dependiente de uno u otro de los centros de poder que canalizan su economía.

Hacemos, por ello, un llamado urgente a los empresarios, a sus organizaciones y a las autoridades políticas, para que modifiquen radicalmente la valoración, las actitudes y las medidas con respecto a la finalidad, organización y funcionamiento de las empresas. Merecen aliento todos aquellos empresarios que, individualmente o a través de sus organizaciones, hacen esfuerzos por orientar a las empresas según las directivas del magisterio social de la Iglesia. De todo ello dependerá fundamentalmente que el cambio social y económico en Latinoamérica se encamine hacia una economía verdaderamente humana" (Nº 10).

<sup>19</sup> Afirma Comblin: "El cristianismo, cuando se vuelca en los problemas sociales, adquiere pronto en los países pobres, un tono mesiánico. Los temas bíblicos suscitan una esperanza de realización inmediata. La ignorancia de la vida política y de la historia reales hace que el Reino de Dios parezca vislumbrarse en el horizonte del futuro inmediato y los hombres se lanzan con fervor al campo de la historia como si realmente hubiera una praxis cuyo resultado final fuese la liberación. En Iberoamérica hasta el marxismo se vive como mesianismo... El problema que tiene planteado la teología de la liberación consiste precisamente en pasar de la etapa del mesianismo... al cristianismo (es decir, al realismo histórico y al misterio del Reino de Dios)" (COMBLIN, J.: Libertad y Liberación en Concilium Nº 98, pp. 399-400).

<sup>20</sup> Cfr. Las Declaraciones de Gustavo Gutiérrez al NATIONAL CATHOLIC REPORTER, Septiembre 10 de 1976. De allí tomamos algunos de sus apartes:

"P.: ¿Implica la teología de la liberación de la estructura opresiva de la Iglesia?

R.: Pienso que se puede hablar de una situación en la estructura de la Iglesia que es frecuentemente opresiva. Todavía querría hacer notar nuestro punto de vista en América Latina. Lo que realmente nos preocupa respecto de la Iglesia, es que ella mantiene nexos con las clases dominantes. Esto significa que grupos importantes de la Iglesia juegan un papel opresivo. Esto no quiere decir que en la estructura interna de la Iglesia no haya opresiones, limitaciones de la libertad e injusticias, mas lo que realmente nos preocupa, es la situación de miseria e injusticia en la que vive nuestro pueblo. Nos inquieta que la Iglesia pueda estar aliada y, más aún, sirva de apoyo a este orden social injusto.

Pienso sinceramente que nosotros los que formamos parte de la estructura eclesial, los que nos encontramos en su interior deberíamos avergonzarnos cuando comparamos nuestra situación con la de nuestros pueblos. Ellos sufren opresión real, miseria, violación de sus más elementales derechos.

P.: ¿Y si el sistema opresivo, sea gubernamental, económico o eclesial, no se mueve? ¿Qué hacer?

R.: No es simple la tarea de la transformación radical de la sociedad. Y así, el sistema opresivo de las clases dominantes, el sistema económico y las vinculaciones que él tiene con la Iglesia ciertamente no van a ser removidas fácilmente. No hay recetas fáciles para esto. Estamos tratando de hacer ver con claridad lo que intentamos, y encontrar en cada momento la mejor manera de obrar.

P.: ¿Es la revolución el siguiente paso?

R.: Lo que estoy diciendo es que el proceso revolucionario está en movimiento. En América Latina nosotros estamos viviendo este proceso. Vivir un proceso revolucionario no significa que todo ello sea un éxito. Hay retrocesos, y nosotros estamos viviéndolos hoy en América Latina.

Cuando hablamos de revolución queremos decir un esfuerzo para abolir un sistema social fundamentalmente injusto, el sistema social en el cual vive hoy América Latina. Más importante que el siguiente paso es el paso que ahora estamos tratando de dar.

P.: ¿Es no-violenta o pacifista la teología de la liberación? Si no, ¿cuál sería el caso de la violencia justificable?

R.: Pienso que cuando se habla de una profunda y radical transformación o revolución, aparece siempre el tema de la violencia y de la no-violencia.

Yo diría que, teológicamente, cristianamente, no soy capaz de decidir si una perspectiva violenta o no violenta es la única forma de vivir mi compromiso político como cristiano. Me parece que ello depende un poco de la eficacia política en un momento dado.

Pienso que incluye varias cosas. La estructura de lo que llamamos violencia en América Latina es compleja. En primer lugar, tenemos la "violencia institucional" como la llamó la Conferencia Episcopal de Medellín. Violencia legalizada, la violencia que las sociedades latinoamericanas aceptan como legal, viola los más elementales derechos del hombre. Es la mayor violencia que tenemos en América Latina. Es criminal, es la violencia que mata más personas en América Latina. En segundo lugar, tenemos la "violencia represiva", la violencia que usan las clases dominantes de América Latina para defender sus privilegios y sus intereses. El caso de Chile una vez más, nos está mostrando quiénes son los violentos en la historia de América Latina.

Hay, en tercer lugar, lo que llamamos "contraviolencia", la respuesta a las dos violencias anteriores. Muchas veces cuando hablamos de violencia la reducimos a esta última. Esto me parece un error de perspectiva.

Desde un punto de vista teológico, y usando expresiones muy clásicas, yo diría que la contraviolencia puede ser "un mal menor" y un último recurso. Las expresiones son clásicas, pero la idea parece bastante clara.

Es una opción cristiana motivada teológicamente. Todos los argumentos de una cierta teología de la Liberación suministra sólido apoyo. El cambio de sistema, el "cambio cualitativo", viene pensado desde la fe. Aunque algunos procuran matizar la fórmula "cristiano luego socialista", restándole su autenticidad y permitiendo (o tolerando que otros no vean las cosas con igual lucidez histórica), sustentan una tal coherencia entre ser cristiano y optar por el socialismo que parecería la única opción limpia de arbitrariedad. Los "tercerismos" como desdeñosamente califican la propuesta de otras vías (contabilizadas entre estas todas las formas de "Democracia cristiana") no escaparían al juego del capitalismo y a la vergüenza del "desarrollismo".

Francamente no se ve con nitidez un espíritu comprensivo, dialogante, inmunizado contra slogans de combate en los pioneros de la opción socialista marxista. Son tan "dogmáticos" como los integrismos de derecha. Se dan la mano en la intransigencia de su politización.

Extremando las cosas: pase (dato non concedo) que un cristiano pudiera ser coherentemente marxista (y no miramos "el marxismo de masas que votan marxista en Italia o en Francia con la ilusión en el bienestar económico", sin mayor conocimiento de causa) Pase que un sacerdote, acongojado por el dolor de los pobres, sueñe en el socialismo, con espíritu crítico, o pase también la imposible armonía de su opción con la Enseñanza Social de la Iglesia, pero que tal opinión se presente como una conveniencia o necesidad general para la Iglesia como tal, o para una buena parte de nuestras comunidades es demasiado!

Usar un método contraviolento no es algo que se puede hacer fácil y alegremente. Es algo que uno debe pensar con mucha seriedad y ponderar todas las consecuencias, aún aquellas incontrolables.

Pienso que el tema de la contraviolencia es bastante antiguo, tradicional y clásico en la historia de la Iglesia, y que nunca se negó su posibilidad. Es el tema de la guerra justa, por ejemplo. La guerra justa es realmente contraviolencia en presencia de la violencia de un agresor injusto. Uno debe decidir de acuerdo a las circunstancias si el uso de la contraviolencia, es, como dicen en la teología clásica, un mal menor que el de la violencia existente.

Por eso he dicho que el uso de la contraviolencia, o el método de la no-violencia, dependen fundamentalmente de las circunstancias. ¿Qué sería lo más eficaz para la auténtica liberación del hombre? Me parece que siempre hemos dicho esto en la Iglesia.

Sería intolerable como ocurre para presionar por una opción capitalista de sabor radical que circula en grupos integristas temiblemente críticos y tenaces.

Hay opciones políticas que son cristianamente inauténticas. Postular como cristianamente auténtica una opción requiere no pocas condiciones. Hacerlo en la línea de "los Cristianos para el Socialismo" ¿no es una ideologización de la fe?

Hoy se recurre mucho a la distinción entre lo científico del socialismo marxista y su nivel filosófico que sería separable. Por haber tratado el asunto largamente en otra parte<sup>44</sup> no retornaremos a señalar cómo esto es poco convincente, cuando uno se aproximaba a examinar las cosas.

---

<sup>44</sup> Cfr. Mi libro Análisis Marxista. Liberación Cristiana y Liberación Marxista. Madrid, BAC, 1976, pp. 354.