



# PASOS

"El justo como la palma florecerá"

## Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert  
Pablo Richard  
Maryse Brisson  
José Duque  
Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva  
Wim Dierckxsens  
Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

**Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.**

## Contenido

- Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía  
Franz J. Hinkelammert
- Por un cristianismo renovado  
Arnoldo Mora
- ¿Dónde está nuestra fuerza?  
(Sobre el futuro de la Iglesia de los pobres)  
Pablo Richard

## EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de  
Investigaciones  
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla  
San José, Costa Rica  
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

# Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía

*Franz Hinkelammert*

Cuando hoy discutimos sobre la posibilidad de una cultura de la post-modernidad, nos referimos a una profunda escisión aparecida en la cultura de la modernidad y que parece exigir un cambio de todo un proyecto de civilización. La cultura de la modernidad, como ha surgido desde el siglo XV, ha llevado a crisis y catástrofes sociales de tal magnitud, que todo el modelo de civilización occidental parece estar en crisis.

Los movimientos totalitarios del siglo XX, ya sea el movimiento nazi, el stalinismo o el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional, parecen ser más bien civilización occidental in extremis, como lo dice Galtung. Parecen ser un resultado lógico de la propia cultura de la modernidad, estrechamente vinculado con el colonialismo centenario anterior, el racismo, la creciente miseria del Tercer Mundo, la crisis ambiental, y además, con los medios concebidos para salir de ello. Parece que hace falta buscar soluciones distintas, que rompan el propio marco de la cultura de la modernidad, basadas en una crítica profunda de ella.

No hay aún una cultura de la post-modernidad establecida. Lo que hay es una búsqueda a partir de la constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso ya lo revela la propia palabra post-modernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. La sociedad burguesa no se llama post-feudal, ni la sociedad socialista post-burguesa.

Al surgir el proyecto ya concreto de una nueva época, aparece también una designación positiva de ella. Evidentemente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación post-modernidad atestigua eso.

El Chile de la Unidad Popular tenía un problema parecido: al no visualizarse todavía un proyecto concreto del nuevo modelo de desarrollo que se buscaba, se hablaba de la vía no-capitalista

de desarrollo. La misma expresión revela lo provisional del proyecto.

La exigencia de una cultura de la post-modernidad, es una respuesta todavía muy diluida a la percepción de la crisis de la modernidad. Por tanto, nuestro análisis tiene que empezar con una discusión de esta modernidad en sus líneas principales. Tomaremos las grandes ideologías del liberalismo, del socialismo y del fascismo-nazismo para enfocar esta crisis.

## 1. EL LIBERALISMO

La crisis de la modernidad parece estar muy estrechamente vinculada con su enfoque de la relación entre su utopía básica, que la inspira, y el proyecto político, que pretende realizarla. En toda la modernidad se interpreta la utopía como una imagen de sociedad perfecta, que hace falta realizar.

Eso comienza con el liberalismo, que de hecho funda la gran utopía que subyace a toda la modernidad. Esta utopía liberal es una secularización --- una expresión en términos seculares- de las utopías milenaristas del siglo XV y XVI. En toda su nitidez aparece en el siglo XVIII como utopía de la libre espontaneidad, que asume toda una visión libertina de la sociedad por hacer y cuya expresión más extrema llega a ser el Marqués de Sade. Libertinaje ya no como una vida libertina al margen de la sociedad, sino como transformación de la sociedad de una manera tal, que la libre espontaneidad con toda la dimensión libertina que tiene, pueda ser el rasgo fundamental de la vida social. Se exige una transformación de todas las estructuras, para que la libertad ilimitada del orden espontáneo sea vivible para todos y a la luz del día<sup>1</sup>.

Al momento que aparece esta utopía total, tiene que ser institucionalizada para poder ser enfocada

---

<sup>1</sup> Ver: Franz Hinkelammert, *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*. Ediciones Nueva Sociedad-Paidós, Buenos Aires, 1970. También: Juan Velarde Fuentes, *El libertino y el nacimiento del capitalismo*. Ediciones Pirámide, Madrid, 1981.

en el contexto de un proyecto político. Hay que destacar las instituciones encargadas de la realización de la utopía. Eso es, precisamente, la importancia de Adam Smith. En su obra destaca la propiedad privada y las relaciones mercantiles como los portadores adecuados de esta gran utopía, el camino para su realización. Les asigna una mano invisible, que ordena espontáneamente las relaciones entre los individuos autónomos y promete como resultado la realización de la libertad natural; una libertad no restringida sino por las exigencias de la institucionalización de ella mediante el cumplimiento de contratos y la propiedad privada. La extrema utopía incluida en tal proyecto de sociedad la expresa al mismo tiempo Mandeville: los vicios privados son virtudes públicas. Los hombres gozan de libertad absoluta, al respetar los mecanismos estructurales que aseguran la transformación de sus vicios en virtudes, y que son los mecanismos del mercado. Ya no hay vicios, si el mercado se respeta. Se produce la identidad de todos los intereses. Las estructuras hacen libres: cuanto más ciegamente se adhiere a ellas, más segura es la libertad.

Lo contrario de esta libertad es el Estado. Por tanto, la ideología liberal es profundamente antiestatista. Al asegurar la libertad por el mercado, se busca esta misma libertad en la abolición del Estado. Al no ser posible esta abolición, se busca la marginación del Estado, transformándolo en un Estado-guardián, cuyo objeto se restringe a la implantación de las condiciones del mercado: cumplimiento de contratos y propiedad privada. Como tal, es un Estado que asegura la libertad.

## **2. ANARQUISMO Y COMUNISMO**

La crítica al liberalismo que surge, no es crítica de su imagen subyacente de libertad y de la utopía de la espontaneidad, sino del proyecto político para realizarlo. La utopía de la espontaneidad emigra del liberalismo al anarquismo, y son los anarquistas quienes crean la expresión "orden espontáneo". Su crítica será que la propia propiedad privada destruye la libertad y la transforma en explotación. Es libre explotación. Se dirige por tanto en contra de la sociedad burguesa, asumiendo la base utópica de la ideología burguesa. Lanza esta misma utopía en contra de la sociedad, que se estaba constituyendo

en nombre de su realización. El anarquista, por tanto, percibe: la utopía es destructora al vincularse con la sociedad burguesa; hay que liberarla en contra de ella para realizarla por fin. Para que se realice, no hay que abolir o marginar solamente el Estado, sino la misma propiedad privada, que es el origen del Estado, y el propio matrimonio. Aparece la visión anticonstitucional de la utopía. Pero no hay proyecto político, porque cualquier proyecto tiene que basarse en una institución, que sea la encargada de realizar la utopía. El anarquismo puede solamente anunciar la des-trucción como creadora, pero políticamente no puede crear nada<sup>2</sup>.

Aparece, por tanto, la crítica anticapitalista referente al anarquismo, que sostiene la necesidad de la construcción del comunismo a través del socialismo. Sigue sien d o antimercantil y antiestatista. Sin embargo, anuncia ahora la planificación como la institución eficaz para superar la propiedad privada y para abolir el Estado. La planificación económica es ahora la institución encargada de realizar la utopía original del orden espontáneo y de su libertad. De nuevo la utopía emigra para buscar su camino de realización.

Friedrich Engels describe la imagen de realización institucional de la libertad espontánea, diciendo que el socialismo sustituirá la administración de los hombres por la administración de las cosas. Por tanto, la planificación, al administrar solamente las cosas, hace posible la liberación de la administración de los hombres, y por consiguiente, del Estado y de la explotación.

Esta concepción de la planificación es antiestatista, y revela así su vinculación con la idea originaria de la libre espontaneidad. Sin embargo, la concepción es tan contradictoria como la ideología liberal, en contra de la cual se dirige. Quien administra las cosas, administra a los hombres a través de las cosas. Eso tendría que ser claro precisamente en un pensamiento de materialismo histórico, que considera la reproducción de la vida concreta del hombre como la última instancia de la sociedad.

---

<sup>2</sup> Ver: Franz Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*. Editorial DEI, San José. 1984, cap. "El marco categoría! del pensamiento anarquista", págs. 95-122.

El liberalismo busca la abolición del Estado por la institución mercado; el comunismo la busca por la institución planificación, que sustituye al mercado. Ambos lo hacen en pos de la libre espontaneidad, que es vista en relación absolutamente negativa con el Estado.

### **3. EL ANTI-RACIONALISMO DEL FASCISMO-NAZISMO**

Esta ideología aparece ya en el romanticismo al comienzo del siglo XIX y está muy vinculada con el conservatismo. Encuentra su formulación definitiva en Friedrich Nietzsche y es aplicada a la política por Carl Schmitt, entre otros. Se presenta como superación del racionalismo, en el cual se enraízan tanto el liberalismo como el socialismo científico marxista. Sin embargo, es la expresión más extremista de la modernidad.

Tanto el pensamiento liberal como el socialista de Marx son pensamientos de totalidad, derivados del racionalismo del siglo XVIII. En el liberalismo se trata de una totalidad ordenada por la mano invisible del mercado; en el socialismo por la planificación. La ideología fascista-nazista reacciona en contra de esta totalidad. Pero subyace la misma imagen de la libertad espontánea, que es invertida hacia una libertad de guerra. El hombre asume esta libertad, al asumir libremente la guerra en contra de los otros, para estructurar sus relaciones por los resultados de la guerra. Por tanto, la voluntad por el poder es su lema de orden espontáneo. La guerra ordena; ni el mercado ni la planificación lo hacen. Un eterno retomo por el cambio de los resultados de la voluntad por el poder. La libertad es voluntad por el poder a través de la guerra, de la lucha en todas sus formas.

Como pensamiento el anti-racionalismo es pensamiento anti-totalidad.

Va en contra del liberalismo y del socialismo a la vez, al identificarlos con el pensamiento de la totalidad, y por tanto pensamientos de derechos humanos y de ética universal, que son denunciados como moral de esclavos. Al vincular el surgimiento de estas éticas universales derivadas del pensamiento de totalidad con la tradición judeo-cristiana, este pensamiento es muchas veces anticristiano y casi siempre anti-judio, viendo esta raíz en última instancia en la tradición judía.

Contrapone por tanto: Roma-Judea, guerra-paz, libertad-derechos humanos, parcialidad-totalidad.

También es un pensamiento antiestatista, sustituyendo el Estado por la identidad de líder y pueblo (Führer und Volk) en la guerra de la voluntad por el poder.

De esta manera, tenemos una gran utopía de la libre espontaneidad con su secuencia libertina, que subyace a todas las ideologías de la modernidad. Afirmaciones e inversiones hacen emigrar esta utopía de un lugar a otro, sin destruir su continuidad. Pero siempre el enfoque de la relación entre proyecto político y utopía es el de la realización empírica de la utopía. El camino indicado llevará a la realización de la utopía, que ya está presente a partir del momento en el cual se inicia la caminata.

A partir de esta interpretación empírica de la utopía, aparecen por tanto las exigencias de las soluciones últimas, que pretenden realizar de una vez por todas la utopía. Aunque se empiece a interpretar la realización de la utopía por procesos largos hacia el futuro, las situaciones de crisis social vuelven a ser interpretadas en términos de la solución de una vez por todas. A través de la aspiración de tales soluciones, la utopía se transforma en destructiva. Hace aparecer el proceso de destrucción como la verdad de una construcción y motiva la profundización de la destrucción como un aceleramiento de la construcción.

En nombre de esta utopía la burguesía ya no hace sino "últimas guerras", y una última guerra sigue a la otra. La canción de la Internacional anuncia en nombre de esta misma utopía la batalla final, que instaura para siempre el derecho del hombre. Pero en nombre de la misma utopía, interpretada como anti-totalidad y anti-racionalismo, aparece la solución final (Endlösung).

Precisamente el pensamiento so-cialista y el pensamiento liberal producen una especial variante de la última batalla, que se vincula con la interpretación del hecho de que el anti-estatismo de las ideologías modernas lleva a la constitución de Estados absolutos, que posteriormente recibieron el nombre de Estados totalitarios. Es la extraña dialéctica según la cual solamente el Estado puede hacer desaparecer o marginar el Estado, y que, por

tanto, la abolición antiestatista de éste presupone una concentración de todos los poderes en el Estado.

La interpretación que da Stalin de esta relación entre abolición del Estado y la constitución de un Estado absoluto ilimitado, es bien conocida:

Nos declaramos en favor de la muerte del Estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la mas poderosa y potente autoridad de todas las formas del Estado que han existido hasta el día de hoy. El más elevado desarrollo posible del poder del Estado con --- objeto de preparar las condiciones para la muerte del Estado: esta es la fórmula marxista<sup>3</sup>.

Menos conocido es el retomo de este enfoque del Estado, hoy abandonado en la Unión Soviética, en la interpretación de las dictaduras de la Seguridad Nacional en América Latina por parte del neo-liberalismo. Hayek dice lo siguiente:

Cuando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos. Poderes absolutos que deberían usar justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro<sup>4</sup>,

Los enfoques coinciden; uno podría haber copiado al otro. Sin embargo, seguramente ambos son originales. Esto coincide también con el enfoque que Reagan tiene del Estado: "No tenemos problemas con el Estado; el Estado es el problema".

Toda una escuela de "anarcocapitalismo" ha surgido en las sociedades burguesas, para destacar este enfoque antiestatista del Estado, que no es más que una ideología del Estado totalitario. Con esto retoma el jacobinismo, que de hecho subyace a muchas de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Todo lo que Popper dice: "Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia", él retoma simplemente el lema de St. Just en la revolución francesa: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Por ello, las dictaduras de Seguridad Nacional, especialmente en Uruguay y Chile, se podían referir a Popper como su filósofo inspirador. Todo esto es acompañado por la reducción de la sociedad al mercado total, que sustituye todas las otras relaciones sociales, siendo el verdadero soporte institucional de este totalitarismo.

El nazismo no tiene tal dialéctica, por la simple razón de que se basa en un pensamiento anti-racionalista. Salta directamente de su identidad de líder y pueblo al Estado como soporte de su poder, para llevar a la solución final. Al negar cualquier utopía racional, su utopía llega a ser la desaparición completa de toda dimensión utópica de la vida, la sociedad sin utopías, en la cual las utopías racionalistas ya no pueden producir sus propias catástrofes sociales. Por tanto, su solución final es la eliminación de cualquier utopía racionalista, y con ella, de cualquier utopía. Su perspectiva, aparentemente humana, descansa precisamente en el hecho de que los pensadores precursores del nazismo son los primeros que destacan el efecto destructor que pueden tener las utopías racionalistas, algo que es muy evidente en Carl Schmitt. Pero sin referencia racional a la sociedad, su crítica desemboca precisamente en la peor forma de batalla final, su solución final. Su anti-racionalismo no es postmoderno, sino la peor forma de la modernidad.

De esta manera, de la concepción de batallas finales y Estados absolutos, para que nunca más haya Estados absolutos, surgen los diversos totalitarismos. Ningún Estado totalitario es de ideología estatista, ni su política es jamás estatista. El totalitarismo es un fenómeno de Estados virulentos e irracionales, de un poder de terror sin límite. Ofrecen una sociedad idealizada sin Estado, con referencia a la cual transforman el Estado en un

---

<sup>3</sup> Citado según Hannah Arendt, Los Orígenes del Totalitarismo. Taurus, Madrid, 1974, págs. 443-444.

<sup>4</sup> Hayek, F.A., Entrevista con El Mercurio, Santiago de Chile, 12-4-81. Subrayado nuestro,

aparato de terror. Libertad como libre espontaneidad, sociedad idealizada y perfecta, y Estado totalitario, forman una unidad eruptiva. Por eso, un autoritarismo del tipo del fascismo italiano, tremendamente estatista, nunca ha sido considerado como un totalitarismo.

El Estado totalitario es utopista al tratar la utopía, expresada en términos de una sociedad perfecta, como algo que es instrumentalmente realizable. Por ello se vincula tan estrechamente con el concepto de técnica o ingeniería social. Stalin empezó a llamar a los cuadros del Partido Comunista ingenieros sociales. En seguida Popper asumió la expresión, para introducirla en las sociedades burguesas, donde empezó a hablar de ingeniería social. En su afán de realizar la utopía por esta ingeniería social, empezaron a considerar al hombre primero como material humano, después como capital humano<sup>5</sup>.

El concepto de totalitarismo que estamos usando proviene de Hannah Arendt. Ella lo

---

<sup>5</sup> La moral de esta ingeniería social, al ver al hombre como material o capital humano, la expresa Hayek: "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato".

Hayek., F. A., Entrevista en El Mercurio, 19-4-81, Santiago de Chile. Subrayado nuestro. Resulta una moral del sacrificio humano, mucho más sofisticada que la que tuvieron los aztecas.

En Chile se construyó un "altar de la patria" con una "llama eterna" frente al Palacio de la Moneda, porque la Iglesia Católica se negó a ofrecer a los militares los altares de sus catedrales para la celebración de estos sacrificios. En Argentina le prestó, y por tanto sobraba la construcción de un altar de la patria. Es notable la profundidad del arraigo de toda una imaginación sacrificial en la ideología de la Seguridad Nacional, que coincide perfectamente con la imaginación sacrificial de Hayek. Sin embargo, los militares transforman esta su idea de sacrificio humano en un autosacrificio: siempre insisten en que se sacrificaron a sí mismos al hacer su guerra sucia. Se sacrificaron al sacrificar a otros. El famoso discurso de Himmler en Posen (1943), interpreta así también la moral sacrificial de los SS.

concibió para interpretar el totalitarismo nazi primero, y el totalitarismo staliniano después. La extensión de este análisis al imperio de EE.UU. y a su política deliberada de desatar procesos de terror del Estado en las regiones consideradas críticas, es algo obvio. Por supuesto, esta teoría del totalitarismo es bien diferente de la fundada por Friedrich y seguida después por Brzezinski y toda la opinión mundial occidental. Esta última es una teoría que no sirve sino para el camuflaje de los procesos totalitarios desatados actualmente en el imperio de Estados Unidos.

Este paso hacia movimientos totalitarios en el mundo liberal-occidental tiene un intermedio interesante. Se trata de los movimientos de protesta, especialmente estudiantiles, de los años sesenta de este siglo. Estos movimientos tienen mucho parecido con los movimientos anarquistas del siglo XIX, aunque no sean sino excepcionalmente movimientos obreros. Se trata de una protesta antisistema, anti-establishment, que tiende a chocar con toda la institucionalidad, sea la del Estado, la del mercado o la del matrimonio, para fundirla en su concepto de sistema, que sería algo por superar. Hay evidentemente un destacado anti-estatismo, que lleva al distanciamiento de los partidos comunistas, que se han alejado del anti-estatismo staliniano para formular el Estado como lo que llamaron la instancia política relativamente autónoma de la infra-estructura. Se trataba de una solución muy provisional del problema del anti-estatismo, teóricamente dudosa. Sin embargo, expresó el hecho de que no iban a participar en el movimiento de protesta. Se formaron por tanto nuevos partidos de izquierda, que se auto-proclamaron maoístas y que recuperaron el viejo anti-estatismo en toda su nitidez. Eran partidos antiestatistas de izquierda enfrentados a partidos comunistas, que desarrollaron ahora más bien ideologías estatistas o semi-estatistas. No obstante, el movimiento de protesta de los años sesenta mostró muy rápidamente la misma incapacidad de los movimientos anarquistas del siglo XIX. Aquellos partidos no eran capaces de proponer ningún proyecto político, porque su anti-institucionalismo se los impedía. Por lo tanto, necesitaban una reformulación para salir del impasse. Por un lado, aparecieron los desenlaces

terroristas, que vuelven a creer en la vieja tesis según la cual la destrucción es una pasión creadora, defendida por Bakunin. Por otro lado, no se encontró ninguna salida hacia el socialismo. Los partidos maoístas por tanto rápidamente se desmoronaron, y sus abolidores del Estado ya no tuvieron nada que hacer. Sin embargo, precisamente el antiestatismo permite una gran movilidad ideológica. Al no encontrar una vía para abolir el Estado por la izquierda, se orientaron entonces por la derecha. El neoliberalismo ofreció una nueva perspectiva de abolición, y por fin se creyó tener ahora el camino "realista" para hacerlo.

Un buen número de maoístas, por tanto, aterrizaron en el neoliberalismo emergente, decididos siempre a seguir aboliendo el Estado. Y, por supuesto, lo seguirán haciendo en una última batalla, con un despotismo inevitable, para que nunca más haya despotismo. Neoliberales y maoístas, y muchos otros salidos de los movimientos de protesta, inclusive hippies, pasaron a integrar este nuevo realismo de abolición del Estado. Del feliz encuentro nace el anarcocapitalismo, fundado por David Friedman, hijo de Milton Friedman. Pero también salen muchos de los predicadores de la religión del mercado, que aparecen en los años setenta, entre ellos Nozick y Glucksman. La ideología ya no importaba nada; de lo que se trataba era de abolir el Estado. Con quién, daba lo mismo<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Hans Albert se encarga de describir este proceso en términos teóricos: "Pero el sueño de la abolición del poder estatal ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical del capitalismo, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta unión de anarquismo y capitalismo es más plausible, que el anarquismo romántico de observancia socialista . . . . . evidentemente se puede hacer plausible que por la privatización de las hasta ahora funciones del Estado, una meta tal (la anarquía) es por lo menos en principio alcanzable".

Hans Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978, págs. 97-98. Traducción nuestra,

Todo eso se presenta como un nuevo realismo. El realismo de pedir un Estado absoluto para que nunca más haya Estado absoluto. El realismo de sacrificios

Por supuesto, no se trata de una influencia del maoísmo sobre el neoliberalismo. Se trata más bien de un encuentro de iguales, que descubren que en relación a la cuestión de la abolición del Estado, están en un frente común. A esta misma comunidad pertenece también la recuperación maoísta del stalinismo. Todos, Reagan, Margaret Thatcher, Hayek, Mao y Stalin, en un gran frente de abolición del Estado, buscando la manera más realista para efectuarla.

Hasta Vargas Llosa y Octavio Paz se incluyeron en esta falange poderosa. Hoy con capitalismo, ayer y quizás mañana nuevamente, con socialismo, y si es necesario con fascismo y nazismo, pero siempre aboliendo el Estado. Todos unidos, jamás serán vencidos.

Existe una evidente crisis de la modernidad, que amenaza con llevar a la humanidad al abismo del nihilismo. Pero existe también un intento fatal de solución, que muchos hoy presentan como la superación de la modernidad, o como cultura de la post-modernidad.

Se trata del intento de solucionar el problema de manera totalitaria, de una vez por todas.

Es el retorno del anti-racionalismo y de la anti-iluminación (*Antiaufklärung*). Todos los movimientos totalitarios se derivan del racionalismo

---

humanos, para que mas hombres puedan vivir en el futuro; el realismo de sacrificar la generación presente en pos de la generación futura. Y el realismo de la abolición del Estado, que ahora por fin se hace como se debe hacer: por un capitalismo radical, y ya no románticamente con el anarquismo de Bakunin. El nuevo realismo no es mas que un viejo ilusionismo, y quizás más peligroso. Es modernidad in extremis, ideología totalitaria. Abolir el Estado por- la totalización del mercado, aceptando el sacrificio humano en función de mas vida humana después, Del mercado total a la guerra antisubversiva total. El esquema es completo. Subyace, sin duda, a la mayor parte de los pensamientos sobre la post-modernidad. Detrás del pensamiento débil se esconde un pensamiento extremadamente duro, que propugna otra batalla final.

Sobre el mecanismo estructurante de este proceso totalitario, ver: Franz J. Hinkelammert, "Del Mercado total al Imperio totalitario", en Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, 1987, págs. 187-210.

del siglo XVIII. Algunos --- liberalismo y comunismo- de una manera positiva, otros, sobre todo el nazismo, de una manera negativa. Para salir del problema, por tanto, hay que superar el racionalismo mismo, porque sin él, el problema dejaría de existir. Ninguna utopía mas, ninguna referencia a la sociedad como totalidad, ninguna ética universal derivada de la racionalidad de las relaciones sociales entre los hombres, ningún derecho humano como fueron derivados del pensamiento racionalista. Hay que solucionar el problema en su raíz, hay que erradicarlo.

Así, la post-modernidad pretendida se transforma en una repetición de la peor forma de la modernidad, la de la *Endlösung*. Post-modernidad llega a ser una nueva batalla final para erradicar el racionalismo y sus consecuencias, para tener por fin libertad de lucha entre amigos y enemigos reales, sin inmiscuir valores de ningún tipo. Es el regreso a las fuentes del nazismo, y es notable hasta qué grado la discusión sobre la post-modernidad está influenciada por la filosofía de Nietzsche y las teorías de Carl Schmitt,<sup>7</sup> que formaron precisamente el ambiente cultural pre-nazi en Alemania. Se sigue con la idea de la abolición del Estado, pero se la basa ahora en la abolición del racionalismo mismo. Pero siempre abolir. Parafraseando la expresión citada de Reagan, podríamos decir: No hay problemas con el racionalismo, el racionalismo es el problema. No hay problemas con la concepción de la sociedad como totalidad, esta concepción es el problema. No hay problemas con los derechos humanos, los derechos humanos mismos son el problema. Se trata de un camuflaje del retorno a la peor forma de modernidad bajo el nombre de post-modernidad. Todo hay que abolirlo. ¿Problemas con la dialéctica? Hay que abolirlo. ¿Problemas con el racionalismo? Hay que abolirlo. ¿Problemas con el Estado? Hay que abolirlo. ¿Problemas con los derechos humanos? Hay que abolirlos. Derechos humanos que no existen, tampoco se violan. Y nuevamente las últimas batallas y los despotismos para abolir los despotismos.

Precisamente en esta línea de la discusión sobre la post-modernidad hay una nueva vinculación entre liberalismo y anti-racionalismo. Por tanto, el anti-racionalismo hoy deja de ser anti-liberal. Pero eso se debe al hecho de que el propio liberalismo ha pasado por un cambio. Efectivamente, este empezó por un pensamiento de la sociedad como totalidad, del cual derivaba un universalismo ético, expresado por su declaración de la igualdad de los hombres. En este sentido, el liberalismo es el inicio del propio racionalismo y surge con él. Obviamente, este liberalismo y el anti-racionalismo tienen que chocar frontalmente. Sin embargo, la transformación del liberalismo llevó progresivamente a su acercamiento. Hoy el liberalismo, en su forma neoliberal, es anti-racionalista y se niega al reconocimiento de una ética universal de derechos humanos derivada de la razón.

Este cambio ocurrido en el propio liberalismo se puede entender mejor a partir de sus limitaciones iniciales. La declaración universal de la igualdad humana jamás ha significado un universalismo nítido. Desde el comienzo se excluye a grupos humanos enteros de la igualdad. Todos los hombres son iguales, pero algunos hombres no son plenamente hombres. Por tanto, la igualdad no se refiere a ellos. Hay varias formas de efectuar esta exclusión. Su peor y mas importante forma I ha sido el racismo. Razas humanas enteras son excluidas de la declaración de la igualdad. En cierto sentido, el propio racismo es una consecuencia de la declaración de la igualdad de los hombres. Una vez declarada la igualdad, la desigualdad --- aún en su sentido burgués y formal- ya no puede ser negada sino por la expulsión de algunos hombres de la humanidad.

Dentro de una sociedad con una declaración de igualdad, el hacer esclavos es más fácilmente legitimable por el racismo. Son esclavos, porque no son verdaderamente hombres. Por tanto, la declaración de la igualdad no se refiere a ellos. Esto explica por qué el racismo ideológico aparece en relación muy estrecha con la declaración liberal de la igualdad. Antes de la declaración de la igualdad no existía racismo ideológico, pero posteriormente éste es necesario para que haya desigualdad abierta,

---

<sup>7</sup> Franz J. Hinkelammert, "El Concepto de lo Político según Carl Schmitt", En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, op. cit, págs, 113-132.

la que no se percibe como contradictoria con la declaración de la igualdad misma<sup>8</sup>.

Explicaciones semejantes impiden la aplicación de la igualdad declarada a otros grupos sociales: obreros, mujeres, otras naciones. Siempre la igualdad es interpretada del mismo modo, esto es, que valga solamente para el grupo de los dominantes, en cuanto a raza, clase, sexo, nacionalidad. Por tanto, no aparece la contradicción entre igualdad y esclavitud, explotación y dominación. Sin embargo, la contradicción existe y es percibida especialmente por los grupos excluidos.

Durante el siglo XX( se reivindica crecientemente una igualdad más allá de estas limitaciones, y constantemente se lo hace en referencia a la misma declaración liberal de la igualdad. La igualdad es transformada en la fuente racional del conjunto de los derechos humanos. En nombre de esta igualdad aparecen las resistencias al racismo, al colonialismo, al trabajo forzado de la esclavitud, a la opresión clasista y a la opresión de las mujeres. La igualdad pasa a ser el punto de partida de movimientos emancipatorios, que amenazan a la propia sociedad burguesa, en cuyo origen está la declaración de la igualdad de los hombres. Siendo ésta, al comienzo, la afirmación de la burguesía frente a la aristocracia feudal, ahora es la afirmación de los oprimidos y marginados frente a la burguesía.

Por tanto, se empieza a ver a la igualdad con otros ojos de parte de la burguesía. Esto se hace notar primero en la reacción anti-liberal y antisocialista, a la vez, de parte del anti-racionalismo que ahora aparece. Esta reacción produce aquél ambiente en el cual surge, al comienzo de este siglo, el movimiento fascista y nazista. Es una reacción contra la propia vigencia de los derechos humanos en nombre de la libertad a la guerra. Esencialmente la vida es vista como guerra, no como paz. Hay que defender la guerra en contra de la paz, porque la guerra es vida verdadera. Vivir peligrosamente, *gefährlich leben*. Esta reacción en contra de los derechos humanos, va

consecuentemente en contra del enfoque de sociedad que sustenta esos derechos. Por tanto, se vuelve anti-racionalista.

Un decisivo impacto tiene en Europa la liberación de los esclavos en EE.UU. después de la guerra civil. Nietzsche se enfrenta a la tradición racionalista para denunciar toda ética universalista y sus consiguientes derechos humanos como una "moral de esclavos". Se trata de una protesta en contra de la abolición de la esclavitud. Esta protesta la extiende a todas las posibles emancipaciones. "Si vas a la mujer, no olvides el látigo", sueña Nietzsche. Detrás de todas las emancipaciones no descubre más que una moral de aquellos que salieron mal en la vida: "Moral der Schlechtweggekommenen". Los derechos humanos y la ética universalista aparecen ahora como un levantamiento en contra de la dignidad humana, y en contra de Dios; como una falta de humildad. producto del orgullo de los oprimidos. Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, considera que son los pobres los que lo mataron al lograr la aceptación social de la vigencia de los derechos humanos. Al derrotar a los pobres. Dios volverá.

Efectivamente, la ética universal es la ética de los débiles por excelencia. Los poderosos no la necesitan, sin embargo, los débiles sí. Por ello, la ética universalista lleva con necesidad implícita a lo que los teólogos de la liberación hoy llaman la opción preferencial por los pobres.<sup>9</sup> Siendo universal, y precisamente por el hecho de serlo, tiene un efecto particular en favor de los débiles. Por lo tanto, al salir a la luz este hecho aparece la ideología anti-racionalista, que es necesariamente anti-universalista.

Este levantamiento de la burguesía en contra de los derechos humanos lleva pronto a la subversión del liberalismo. Este entra en quiebra. Por un lado, aparece un liberalismo que efectivamente asume esta transformación del concepto de la igualdad en argumento de los débiles. Se trata de un liberalismo que se debilita él mismo progresivamente, pero que mantiene hasta hoy su importancia. Sin embargo, al lado de él, y con una fuerza mucho mayor, aparece un liberalismo re formulado, que hoy se hace

---

<sup>8</sup> Ver: María Tereza Ruiz, "Racismo algo más que discriminación", en: Revista Pasos, (DEI. San José, Costa Rica), No. 7 (Agosto de 1986), págs. 14-18.

---

<sup>9</sup> Ver Jorge Pixley - Clodovis Boff Opción por los Pobres. Ediciones Paulinas, Madrid. 1986.

presente como neoliberalismo. En términos explícitos éste renuncia a la tradición racionalista del liberalismo y pasa a las posiciones anti-racionalistas.

El propio neoliberalismo descubre ahora lo que las ideologías fascistas ya habían descubierto antes: la vida es guerra, la paz es la muerte. Incluye en esta guerra todo enfrentamiento mercantil. El mercado mismo aparece como ámbito de guerra. Eso significa que, en relación a los resultados de la lucha de mercados, no hay derechos humanos. Hay un solo derecho humano, que es el derecho a vivir en economías de mercado. Y este derecho es el derecho de vivir la guerra, sea guerra de mercados o no. Los débiles perdieron esta lucha. El mercado y el resultado de cualquier lucha comprueba que con razón cae sobre ellos la suerte que les toca. Vivir peligrosamente.

El neoliberalismo efectúa este cambio hacia las filas del anti-nacionalismo por el ataque a la interpretación de la sociedad como totalidad. Su posición anti-racionalista es, por tanto, principalmente una postura anti-totalidad. Hablando de ideologías totalizantes, identifica la interpretación de la sociedad como totalidad con pensamiento totalitario. Sin embargo, el interpretar la sociedad como totalidad lo hace, según este neoliberalismo, únicamente el marxismo como teoría del socialismo. Por tanto, ideología totalizante es marxismo y socialismo, enemigos de la libertad. Siendo la interpretación de la sociedad como totalidad el principio básico del racionalismo con su ética universalista, todos ellos se transforman también en enemigos de la libertad y de la propia humanidad. Al afirmar la interpretación de la sociedad como totalidad, se transforman en enemigos absolutos para nosotros. De nuevo se necesita una última batalla, verdadera batalla final, para erradicarlos. Sobre esta base, Ronald Reagan empieza a pensar el Armagedón, un nuevo Crepúsculo de los Dioses. Hay que eliminar de una vez por todas a este enemigo, para que la guerra nos haga libres.

Las teorías burguesas del último siglo se desarrollan todas en la dirección de este argumento. Eso empieza con la metodología de las ciencias sociales de Max Weber. Esta establece la negativa a la interpretación de la sociedad como totalidad en

nombre de la científicidad, y reivindica un proceder científico basado exclusivamente en el análisis de fenómenos parciales. Popper simplifica y vulgariza este argumento, exigiendo de la ciencia empírica un método que no reconoce sino enunciados falsables como referencias admitidas de la realidad. Metodológicamente se enfrentan entonces teorías falsables burguesas a teorías no-falsables marxistas referidas a la totalidad, y por tanto, ciencia e ideología. La ciencia promueve la libertad, la ideología el totalitarismo. La ciencia burguesa reivindica ser la ciencia enfrentada a otros pensamientos, que científicamente no tienen ninguna relevancia. La ciencia es burguesa, y por tanto no se debe hablar de una ciencia burguesa.

Esta teoría de las ciencias lleva rápidamente a un distanciamiento completo entre metodología y ciencias. También las teorías burguesas se refieren a la sociedad como totalidad, pero dejan de reflexionar este hecho. No hay ciencia sin referir los enunciados falsables a marcos teóricos no-falsables, que siempre se derivan de la concepción de la sociedad como totalidad. Lo que se pretende criticar en las teorías marxistas --- su referencia a la sociedad como totalidad- desemboca en la negación de la científicidad de toda ciencia social. inclusive de las propias teorías burguesas. Ninguna de estas teorías resulta ser científica frente al criterio de científicidad de esta teoría de las ciencias. Todas --- la teoría general del equilibrio de Walras-Pareto, la teoría keynesiana, la teoría de insumo-producto, la teoría del crecimiento, hasta la regla de oro de Milton Friedman --- se constituyen por su referencia a la totalidad de los fenómenos sociales y económicos. Un representante tan destacado de esta teoría de las ciencias como es Hans Albert,<sup>10</sup> tiende ya a declarar a todas ellas fuera de la ciencia empírica. Otros, como Bunge, aceptan la no-falsabilidad de las teorías generales de las ciencias empíricas, pero se niegan a la reflexión de este hecho, construyendo una solución ad hoc para el problema al sustituir la falsabilidad por la

---

<sup>10</sup> Ver: Hans Albert (ed.), *Theoria und Realität*, Tübingen 1964, Introducción de Hans Albert, págs. 3-72.

contrastabilidad. Esta solución es tan magnánima, que las matemáticas resultan contrastables.<sup>11</sup>

El afán de demostrar la nocientificidad del pensamiento marxista transformó la teoría de las ciencias en un gran monstruo, que finalmente se devora a sí mismo, al no dejar ya en el interior de las ciencias empíricas a ninguna ciencia empírica realmente existente. El afín ideológico de la teoría de las ciencias reprime completamente la capacidad de reflexionar seriamente los problemas metodológicos de las ciencias empíricas.

Esta escisión entre la teoría de la ciencia y el proceder científico mismo es fácilmente demostrable en los principales autores de metodología. Max Weber no respeta su propia metodología cuando hace análisis de la realidad social. La metodología aplicada implícitamente en estos análisis tiene muy poco que ver con la metodología expuesta en sus trabajos sobre este tema<sup>12</sup>. Algo muy parecido vale para Popper, que en sus análisis usa constantemente métodos que en su metodología condena como no-científicos<sup>13</sup>. El afán

---

<sup>11</sup> Ver: Mario Bunge, *Filosofía de la Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1978. Dice: "...estrictamente hablando, las teorías generales son incontra-stables. En efecto, por sí mismas no pueden resolver ningún problema particular, por lo que no pueden generar predicciones específicas", (pág. 62). Tendría que haber dicho que, estrictamente hablando, estas teorías no son falsables. Por eso recurre a la contrastabilidad. Pero ésta produce la noche, en la cual todos los gatos son grises. Hasta la matemática resulta contrastable, aunque jamás falsable. Ver: Franz J. Hinkelammert, "El criterio de la falsabilidad en las Ciencias Sociales". En: *£7 Sujeto como Objeto de las Ciencias Sociales, Serie Teoría y Sociedad*, No. 8. CINEP, Bogotá, 1982. En la prueba de la no-cientificidad de las teorías de Marx hay por tanto dos alternativas: o toda la ciencia social es declarada no científica, para que la teoría de Marx no lo sea (Hans Albert), o crear una arbitrariedad completa en cuanto al juicio sobre la científicidad de teorías, que permite declarar cualquier teoría no-científica en nombre de su no-falsabilidad (Mario Bunge). Ahorcado o fusilado: esa es la alternativa. Que la prueba de la no-cientificidad de la teoría de Marx haya desembocado en estas alternativas, comprueba precisamente --- por reductio ad absurdum- su científicidad.

<sup>12</sup> Ver: Franz J. Hinkelammert. "La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la Ciencia". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, 1987.

<sup>13</sup> Ver: Franz J. Hinkelammert, *Critica \a la Razón Utópica*, op, cit., Cap. V. págs. 157-228.

ideológico de la demostración de la nocientificidad del pensamiento marxista, destruye constantemente la coherencia del pensamiento de aquellos que pretenden efectuar tal prueba.

Sin embargo, para la transformación del liberalismo en un pensamiento anti-racionalista esta prueba es de importancia clave. Esta es la razón por la cual se mantiene esta teoría de las ciencias a pesar de su fracaso completo. No obstante, asumiendo estas posiciones metodológicas el encuentro del anti-racionalismo con el liberalismo es posible, y prácticamente ambos se identifican. El anti-racionalismo deja de confrontarse con el liberalismo y el socialismo a la vez, asumiendo ahora las posiciones neoliberales para enfrentarse exclusivamente al socialismo y al marxismo. El enfrentamiento con los liberales se mantiene solamente en relación a aquella corriente liberal, que no ha efectuado su transformación en neoliberalismo.

En buena parte, el anuncio de una cultura de la post-modernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retomo de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental in extremis, como Galtung lo llama. Este retome recupera precisamente un movimiento totalitario --- el del nazismo- que surgió no de la interpretación de la sociedad como totalidad, sino de la negativa a esta interpretación, junto con la negativa al racionalismo, a la ética universal y a los derechos humanos. Se trata de un totalitarismo que totaliza la sociedad por la negativa de la totalidad<sup>14</sup>. En la tradición de este

---

<sup>14</sup> En estas reflexiones se constituye un pensamiento pretendidamente exento del concepto de la totalidad por la negación de la totalidad. Este juicio constituyente aparece siempre en tres etapas: 1. Qué bueno sería poder acceder a la totalidad, 2. pero la condición humana no lo permite, por tanto es imposible, 3. tenemos que pensar sin referencia a la totalidad. El argumento es inconsistente, porque constituye precisamente un argumento con referencia a la totalidad. En el grado en el cual una reflexión se constituye por la referencia a la totalidad, esta reflexión totaliza el conjunto de los hechos por el concepto de la totalidad. Que el acceso a la totalidad sea imposible, no cambia para nada este hecho.

totalitarismo surgen precisamente los movimientos milenaristas. El nazismo es milenarista y promete el milenio como resultado de la erradicación del racionalismo. El actual conservadurismo de masas de EE.UU. es también milenarista, y promete de nuevo el milenio de la erradicación del mismo racionalismo<sup>15</sup>. El socialismo, en cambio, ni en su período de totalitarismo staliniano, es milenarista, a no ser en un sentido meramente analógico.

Por eso, no hay siquiera tres totalitarismos enfrentados. De hecho se trata de dos. Por un lado, el mundo socialista con el período staliano totalitario. Por el otro, el antisocialismo y anticomunismo burgués, con su totalitarismo nazi, primero, y el totalitarismo de la Seguridad Nacional, hoy. Se interrelacionan en términos de racionalismo y anti-racionalismo. El socialismo es abiertamente racionalista, la sociedad burguesa abiertamente anti-racionalista. Solamente esta sociedad burguesa anti-racionalista y anticomunista es abiertamente milenarista.

Sin embargo, la referencia a la post-modernidad se inscribe hoy la mayoría de las veces en este anti-racionalismo ---- con su secuela milenarista- como la post-modernidad. La pretensión de ser post-racionalista es transformada en la pretensión de ser postmoderna.

## **LA SUPERACION DE LA MODERNIDAD: ALGUNAS TESIS**

Necesitamos superar la modernidad. Pero eso no puede jamás implicar superar el racionalismo mismo. Es necesario un re-enfoque de la tradición racionalista a la luz de las grandes catástrofes sociales que se han originado en ella. Pero la vuelta

---

Toda la filosofía analítica se mueve dentro de esta inconsistencia. Eso vale igualmente para el pensamiento político de Carl Schmitt. Todas sus denuncias de la totalidad, no pueden esconder el hecho de que la tesis de la imposibilidad de ésta es constituyente para toda su teoría. Si lo es, el concepto de totalidad también lo es. Si se quita a estos pensamientos, pretendidamente sin concepto de totalidad, la referencia a la imposibilidad de la totalidad, lo que queda es un puro balbuceo.

<sup>15</sup> Ver: Franz J. Hinkelammert, "La Historia del Cielo: Problemas del Fundamentalismo Cristiano" .En; Franz J, Hinkelammert, Democracia y Totalitarismo, op. cit, págs. 241-256.

actual del totalitarismo anti-racionalista comprueba, precisamente, que la superación de la modernidad no se puede encontrar fuera y en contra del racionalismo. Debe ocurrir un cambio en su interior. Este cambio tiene que enfocar el totalitarismo en sus dos formas contrarias: por un lado, el totalitarismo inspirado en la totalidad social, y por tanto de tipo racionalista; por el otro, el totalitarismo inspirado en la negativa a la totalidad social, y por tanto de tipo anti-racionalista. Luego, el totalitarismo staliniano, por un lado; el totalitarismo nazi y el de Seguridad Nacional, por el otro. Quiero resumir algunos puntos de vista en forma de tesis:

### • **Primera tesis**

La superación de la modernidad está estrechamente vinculada con la superación de la metafísica del progreso subyacente. No hay un progreso acumulativo infinito, que se puede encargar de la solución de problemas humanos por su propia inercia. Hay desarrollo técnico y crecimiento económico acumulativo. El significado que tendrá, depende enteramente del uso que en cada momento dado se hace de él. Por tanto, desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. Lo que existe en cada momento del proceso es la tarea de hacer la sociedad y las relaciones humanas lo más humanas posible. Eso implica también la negativa al progreso cualitativo negativo, que inspira los movimientos anti-racionalistas. Se trata hoy de la idea del inevitable deterioro que predicán los fundamentalistas cristianos. Según ellos, existe una ley histórica absoluta que lleva a la pronta catástrofe del Armagedón, de la cual surgirá el milenio por la vuelta de Cristo. La metafísica del progreso hay que superarla en sus dos sentidos: progreso inevitable ascendente y descendente, hacia la felicidad absoluta y hacia la destrucción absoluta, progreso de la metafísica racionalista tanto como de la metafísica anti-racionalista.

### • **Segunda tesis**

La superación de la metafísica del progreso implica la necesaria superación de soluciones finales. La metafísica del progreso empuja hacia la búsqueda de tales soluciones. En realidad, es el espejismo de la solución total. Cuanto más promete

o amenaza, mas violenta es la determinación ideológica buscada.

### ● **Tercera tesis**

La libertad como libre espontaneidad sigue siendo la utopía, más allá de la cual tampoco podemos hoy pensar siquiera la libertad. Solamente la superación de la metafísica del progreso, sin embargo, permite evitar el volver a prometer la realización de esta libertad absoluta por instrumentos humanos. Ninguna sociedad tiende a su realización. Hay que reenfocar la utopía como lo absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de la factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibilidades de la libertad, que llegan a ser visibles solamente por la misma inspiración utópica. Pero los límites de la libertad son resultado de la experiencia, no de una reflexión a priori.

En este sentido, la utopía de la libre espontaneidad es trascendental y no inmanente, aunque surja desde la inmanencia.

### ● **Cuarta tesis**

La superación de la metafísica del progreso exige la renuncia al anti-estatismo, que no es más que la otra cara de la factibilidad de la utopía. Al ser factible, tiene que llevar a la abolición del Estado. Sin embargo, el anti-estatismo es la raíz ideológica del totalitarismo de cualquier índole.

Sociedad civil y Estado no son polos excluyentes, sino complementarios. El desarrollo de la sociedad civil presupone el desarrollo correspondiente del Estado, y el desarrollo del Estado supone, para que el Estado no se transforme en totalitario, el desarrollo de la sociedad civil. Lo mismo vale para el elección entre mercado y planificación. La relación es también de complementariedad. El desarrollo del mercado en contra de la planificación lleva a los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. El desarrollo de la planificación en contra del mercado lleva a la burocratización excesiva y a la sobreplanificación, que ahogan la dinámica económica. Se necesita un pensamiento de equilibrio entre ambos, en el cual la planificación encuentre su legitimidad en la superación de los

desequilibrios macroeconómicos mencionados, y el mercado como fuerza descentral dinamizadora.

Tanto en la relación entre sociedad civil y Estado como entre planificación y mercado, se trata de lograr tales equilibrios en función de la mayor libertad de los sujetos.

### ● **Quinta tesis**

La libertad posible es resultado de una interrelación entre las espontaneidades subjetivas y la autoridad, que intermedia entre tales espontaneidades en función de la creación de un orden, aunque éste sea siempre provisorio sin acabar nunca su búsqueda. Esta relación entre espontaneidad y autoridad es condición humana, y se sigue de la crítica del anti-estatismo. Se trata de una búsqueda, cuyo fracaso lleva al enfrentamiento de Lucifer y la Bestia, anarquía y totalitarismo<sup>16</sup>. El racionalismo nunca ha podido establecer la razón de la autoridad, porque la socaba siempre por la promesa de su abolición, derivada de la propia metafísica del progreso.

Estas tesis demuestran el lugar central de la metafísica del progreso en toda la modernidad. Pero muestran, igualmente, que la superación de esta metafísica es la médula del problema de la superación de la modernidad. Se trata efectivamente de un problema que no es solucionable sino en el interior del racionalismo, transformándolo. Se trata de una transformación profunda, aunque ésta guarde la continuidad. Recién a partir de esta transformación el racionalismo se puede abrir más allá de los límites estrechos que la metafísica del progreso le impone. Esto es de una importancia primordial. Solamente en esta forma puede llegar a interpretar niveles míticos e inclusive religiosos, cuya falta es una de las razones principales del gran atractivo que pueden sustentar los movimientos anti-racionalistas. Estos no son solamente clasistas, sino también una protesta en contra de la estrechez de un racionalismo metafísicamente restringido.

---

<sup>16</sup> Ver: Franz J. Hinkelammert, "El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la Tradición Cristiana", En; Elsa Tamez - Saúl Trinidad, Capitalismo: Violencia y Anti - Vida, Editorial DEI, San José, 1978, págs. 199.313.

# Por un Cristianismo renovado

*Arnoldo Mora*

Gracias al desarrollo tecnológico y al pensamiento crítico en el Primer Mundo, gracias, sobre todo, al avance de la conciencia política revolucionaria en las masas y sus líderes en el Tercer Mundo, el hombre actual está tomando clara conciencia de que es libertad auto-creadora e historicidad, es decir, relación dialéctica con el mundo de la materia, tanto en el ámbito de la naturaleza (ciencias naturales) como en el de la sociedad (Marx), relación agónica con el otro (Sartre) y relación desnarcizante consigo mismo (Freud). Porque el hombre se siente a la vez Prometeo (Marx), Orestes (Sartre) y Edipo (Freud), rechaza la fe religiosa como alienación, es decir, privación de su esencia entendida ésta como capacidad auto-creadora (joven Hegel). De ahí que el reto para el cristiano nunca ha sido más radical. Las interrogantes que este mundo le plantean atañen los fundamentos mismos de sus creencias. Dicho en abstracto, podemos reducir todos estos interrogantes a uno: ¿Qué es la fe? o, dicho más en concreto; ¿Qué significa ser cristiano hoy? Mis reflexiones intentan tan sólo un esquema general a una respuesta que amerita una vida entera de reflexión y praxis.

Debemos comenzar por distinguir claramente conceptos, de manera particular aquellos que revisten un carácter categorial, tales como fe, teología y pastoral. La fe es vivencia existencial, compromiso vital e integral, sentido último de la vida. La teología es búsqueda racional (*fides quaerens intellectum*), búsqueda de razón, indagación de sentido, explicitación lógica de la experiencia integral de la vida. La pastoral es testimonio y servicio, expresión individual y colectiva, de un lenguaje de fe para un mundo dado en un momento histórico dado. Por la fe, se goza en el Misterio; por la teología se busca en la Esperanza; por la pastoral, se vive en el Amor. Todas tres no son más que pobres desgloses de una unidad indisoluble: la Gracia, imperfecta

realización de las tres virtudes teologales, a cuya plenitud sólo se llegará en el Eschaton.

Como la fe se funda en el Misterio, nunca será agotada por la teología, que no constituye más que un esquema racional siempre provisional y, por ende, siempre perfectible. De ahí se infiere la necesidad de un amplio pluralismo teológico, que parta de condicionamientos y contextos tan variados como la vida misma, como el devenir histórico o la diversidad de culturas. La teología no se funda en la verdad concebida como dogma, sino como vivencia individual y eclesial del Misterio de Salvación. Más que una ortodoxia, la teología debe ser una ortopraxis, según la feliz expresión de Schillebeeckx. La teología no puede ser ni una apologética barata, ciega y servil defensa del orden establecido tanto político-social como Intereclesial, ni una escolástica decadente que, en la práctica, no es más que conceptualismo bizantino en lo racional y un fariseísmo religioso en la práctica. La auténtica teología parte de la confrontación existencial a la luz de la razón, de una doble fidelidad: al Dato Revelado y al hombre nuestro hermano, que se sintetizan en la fidelidad a la persona de Jesús, Dios y hombre, muerto y resucitado. Por eso una teología que no cambie nuestra vida es una alienación.

Por el pecado, la pastoral como testimonio deberá ser siempre redimida por un estado constante de conversión, es decir, de redescubrimiento de la interpelación de la Palabra. Como servicio al hombre, la pastoral sólo podrá ser eficaz con el auxilio de las ciencias humanas y su método de análisis.

De todo lo anterior se desprende que debemos emprender un cambio radical en nuestras concepciones religiosas. Dios no puede aparecer más como el sustituto de nuestra impotencia. Por su confianza en el desarrollo tecnológico, o por la experiencia colectiva en la lucha revolucionaria, el hombre contemporáneo considera inútil el recurso a Dios para resolver los problemas que él se considera en capacidad de resolver. Desde el punto

de vista teológico, por ser Dios trascendente y la fe don gratuito, no podemos esperar que Dios resuelva los problemas del hombre. De ahí que el creyente más que nadie, debe sentirse responsable de la construcción del orden temporal.

El hombre actual no descubre a Dios en la naturaleza, objeto hoy del dominio monopólico de la ciencia y del desarrollo tecnológico, sino en la transformación de una sociedad injusta. Dios le aparece como el Absoluto de la justicia y del Amor. La fe es la interpelación y la exigencia de justicia y amor al interior de la praxis política transformadora. La moral cristiana tiene como misión preservar el carácter humano del hombre, es decir, respetar el misterio autocreador de su personalidad. La autoridad solo tiene sentido como garantía de este respeto a la persona. La ley no debe reglamentar la vida sino preservarnos del caos. Mínimo de ley, máximo de libertad. La moral no debe aparecer como prohibición del placer a manera de la concepción maniqueísta, sino como una exigencia de justicia y amor como vocación última del hombre.

El testimonio individual no basta. La Iglesia como comunidad debe ser signo inteligible a los ojos de sus contemporáneos del respeto por el hombre, tanto en sus relaciones internas donde debe prevalecer el diálogo el pluralismo teológico, como en --- compromiso con la sociedad como un todo. El anuncio del Evangelio pasa hoy más que nunca a través de la denuncia de las injusticias social y de la solidaridad consecuente con los oprimidos. La espiritualidad no debe alejarnos del mundo, sino ayudarnos a descubrir al Señor y las exigencias de la fe en el ajetreo cotidiano. Las comunidades de base descubren de esta forma nuevas experiencias de Dios en la oración. La liturgia debe ser un lenguaje espontáneo del pueblo con Dios y no una reglamentación desde arriba. De manera especial, el género de vida de religiosos y sacerdotes no debe tender a distinguirlos del pueblo, sino a lograr una mayor inserción en sus luchas y penas. El pueblo de Dios debe tener mayor injerencia en la organización eclesial y en la administración de los bienes de la Iglesia. En una sociedad democrática, el clericalismo es un contra-testimonio.

Finalmente, la pastoral debe dejar de ser defensiva y apologética para convertirse en

misionera, es decir, abierta al diálogo sincero con la sociedad de nuestro tiempo y sus problemas. La pastoral debe ser testimonial y no proselitista, reconociendo todos los valores humanos del no creyente, aceptando sus críticas justas y comprometiéndose con él en la búsqueda sincera, no de privilegios, sino del reconocimiento efectivo de la dignidad de todos y cada uno de los hombres. El testimonio de Cristo pasa por el compromiso con el hombre, es decir, con el pobre, con el oprimido, con el explotado y con los movimientos que reivindican heroicamente en nuestro Tercer Mundo esos principios.

# ¿Dónde está nuestra fuerza?

## Sobre el futuro de la Iglesia de los pobres

*Pablo Richard*

*"La fe es na manera de poseer ya  
lo que se espera  
un medio para conocer  
las realidades que no se ven"*

(Heb.11,1)

Ya hemos definido en muchas ocasiones el modelo de Iglesia llamado Iglesia de los Pobres. Lo que necesitamos ahora es descubrir dónde tenemos la fuerza espiritual y teológica para construirlo. El presente artículo por lo tanto no busca una definición teórica de la Iglesia de los Pobres, sino más bien diseñar el perfil o proyecto histórico de este nuevo modelo de Iglesia, que nos permita encontrar la fuerza para construirlo.

La Iglesia de los Pobres es el único modelo de Iglesia hoy en América Latina que no esta en crisis: sabemos lo que somos, dónde estamos y hacia dónde caminamos. Pero es un modelo de Iglesia conflictivo, perseguido, incomprendido, temido, y casi siempre, distorsionado. La Iglesia de los Pobres nace en contradicción, no con la Iglesia, pero si con otros *modelos* de Iglesia; debe enfrentar fuertes tendencias restauradoras en la Iglesia y tremendas contradicciones en la sociedad. Es por eso que necesitamos preguntarnos si este modelo de Iglesia llamado Iglesia de los Pobres es realmente posible y factible; si tiene razonablemente un futuro. Nuestra respuesta es positiva: la Iglesia de los Pobres tiene futuro y es un proyecto creíble y posible; pero, entonces, surge *otra* inquietud: ¿dónde esta nuestra fuerza para construirlo? Eso es lo que buscamos responder en este articulo.

El perfil histórico de la Iglesia de los Pobres que aquí esbozaremos será una sistematización crítica de una experiencia ya existente. Pero fundamentalmente hablaremos de una realidad del futuro y de una realidad invisible. Es por eso que este articulo lo escribimos inspirados por una fuerte fe. Es la fe-esperanza la que nos permite "poseer ya lo que se espera" y "conocer lo que no se ve" (cf. Heb. 11,1). Cuando no se tiene ni fe ni esperanza es imposible poseer el futuro y ver lo invisible. Con

este artículo queremos también contagiar a toda la Iglesia con esa fe y esperanza en el futuro y en lo invisible. Es esto lo que hemos aprendido en las Comunidades Eclesiales de Base, especialmente en América Central.

Aunque ya lo hemos dejado muy claro en múltiples artículos y libros, es importante repetir una vez más que la Iglesia de los Pobres no es una Iglesia paralela, clandestina, anticonstitucional o anti-jerárquica; es únicamente un nuevo *modelo* de Iglesia, cuyo objetivo es la renovación de la Iglesia, realizada al interior de la unidad de la Iglesia y en comunión con nuestros obispos. Es un modelo de Iglesia que nace como respuesta de fe de los pobres y oprimidos a la acción evangelizadora de la Iglesia. La Iglesia de los pobres no es una secta ni excluye a nadie; pretende reconstruir la vocación universal de la Iglesia, pero desde la perspectiva espiritual de los pobres. El objetivo de la Iglesia de los pobres, como todo nuevo modelo de Iglesia a lo largo de su historia, no es el de imponer totalitariamente este modelo a todo el mundo, sino únicamente defender la posibilidad y legiti-midad de construir una Iglesia en el mundo de los pobres que haga creíble el evangelio y haga posible la evangelización liberadora de los oprimidos.

### **1.LA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA: RAIZ PROFUNDA DE NUESTRA FUERZA**

Dios vive y se revela en el mundo de los pobres y en sus luchas de liberación. Esta presencia y revelación privilegiada de Dios en el corazón del pueblo es la raíz profunda de nuestra fuerza; de ahí nace y desde ahí se fortalece el proyecto de la Iglesia de los Pobres.

La espiritualidad liberadora es la capacidad de vivir, discernir y expresar esta presencia y revelación de Dios entre los oprimidos. Esto exige una fe sólida y un espíritu fuerte que sepa descubrir y resistir esa inquietante presencia del Dios que nos ama primero y nos sale al encuentro en el mundo de los pobres. Esta espiritualidad sólo puede desarrollarse por el silencio, por la contemplación, la oración y la capacidad espiritual de discernir y combatir. La Iglesia de los Pobres crece en la medida de su espiritualidad y ahí encuentra su fuerza fundamental.

Lo que destruye nuestra espiritualidad no es el ateísmo, sino la *idolatría*. Los ateos que encontramos en el mundo popular, normalmente son militantes y son nuestros mejores amigos; nos desafían y nos exigen. El peligro *real* para nuestra espiritualidad es la idolatría. Esta puede desarrollarse *por perversión* de la imagen o del sentido del Dios verdadero o puede desarrollarse *por sustitución* del Dios verdadero por otros ídolos. Nuestra espiritualidad debe ser capaz de discernir y combatir toda perversión idolátrica, toda distorsión del sentido de Dios; igualmente debe saber discernir y combatir los falsos ídolos: aquellas realidades humanas que el hombre puede transformar en seres absolutos como el dinero, el capital, el mercado, el consumo, el prestigio, el poder, la organización, la seguridad; también personas o instituciones.

El *discernimiento* ha sido tradicionalmente la fuerza o virtud espiritual fundamental. En la espiritualidad liberadora ese discernimiento lo realizamos entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte. No es un discernimiento puramente individual o inmaterial, sino un combate fundamentalmente eclesial y comunitario, vivido a la luz de la fe en el corazón de las luchas del pueblo. De este modo nuestra lucha no es solamente económica, política, ideológica, sino también y fundamentalmente es *una lucha espiritual*. El reconocimiento del Dios de Jesucristo contra toda idolatría, es una verdadera *revolución espiritual* al interior de los procesos históricos. En esta lucha espiritual esta nuestra fuerza, que sólo puede crecer perseverando en la fe, el silencio y la oración.

En todo discernimiento es necesario tener un *criterio*, un instrumento, que nos permita discernir o juzgar. Cuando el combate espiritual es mas violento, estos criterios de discernimiento se hacen

aún mas necesarios. En nuestra espiritualidad el criterio fundamental de discernimiento espiritual es la Biblia (también lo son el testimonio, los mártires, la comunidad, la tradición, la historia, etc. ..). El texto bíblico tiene un *sentido histórico*, que nos da testimonio de la revelación de Dios en el pasado; pero el mismo texto tiene simultáneamente un *sentido espiritual*: el texto es fuerza y luz para descubrir la presencia y revelación de Dios en el presente. Para discernir el Dios de la vida de los ídolos de la muerte, la Biblia con su fuerza espiritual es el criterio fundamental. El Dios de Abraham, de Moisés, de los profetas, de los Salmos; el Dios de Jesús, el Dios del Reino lo reconocemos, con la ayuda de la Biblia, hoy en el mundo de los pobres.

Nuestra espiritualidad liberadora discierne y descubre un Dios "diferente"; nuestra espiritualidad debe marcar esa diferencia. Es muy peligroso hablar en abstracto de "Dios"; no basta decir que creemos *en* Dios, debemos precisar *en cual* Dios creemos. Igualmente no es significativo que alguien diga ser ateo; debe precisar *de cual* Dios es ateo. La espiritualidad de las comunidades afroamericanas, ha marcado la diferencia diciendo "Dios es negro"; igualmente la espiritualidad feminista al decir "Dios es Ella"; nosotros en

América Latina marcamos la diferencia orando al "Dios de los Pobres". Debemos decir con nuestra vida, nuestro testimonio, nuestro tipo de comunidad eclesial, *en cual* Dios creemos. No basta demostrar la existencia de Dios; mucho mas difícil es demostrar que Dios está en nuestra historia del lado de los pobres y la justicia. Si esto somos capaces de hacer, entonces somos fuertes y tenemos fuerza para construir la Iglesia de los Pobres, la Iglesia que cree realmente en el Dios de los pobres.

## **2. TRANSFORMACION POSITIVA DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA POPULAR**

La espiritualidad es *la raíz* profunda de la fuerza de la Iglesia de los Pobres, pero esta raíz debe crecer en *la tierra* también profunda de la conciencia religiosa popular (CRP). La CRP se expresa en la religiosidad popular y en muchas otras manifestaciones religiosas de origen indígena y afroamericano. El cambio acelerado que sufre

América Latina esta transformando seriamente la CRP; especialmente inciden en ella los procesos revolucionarios. En esta transformación de la CRP son pensables tres estrategias posibles. La *estrategia conservadora* que busca manipular la CRP en contra de los cambios. La *estrategia liberal-positivista* (y la de ciertos sectores marxistas ortodoxos) que desprecia e ignora la CRP, pues piensa que el proceso de modernización y secularización hará desaparecer esta CRP. La *estrategia liberadora*, que postula la posibilidad de una transformación positiva de la CRP; positiva en un sentido teológico (evangelización de la CRP) y en un sentido político (liberación de la CRP e integración en una nueva conciencia, sin perder su identidad fundamental).

Esta transformación positiva de la CRP es posible solamente cuando existe la expresión pública de una Iglesia de los Pobres y también cuando las organizaciones políticas populares tienen una actitud acertada y positiva hacia la CRP. Si estas dos condiciones no se dan, lo mas posible es que se imponga la estrategia conservadora (manipulación de la CRP) o la liberal positivista (destrucción de la CRP). De ahí la importancia de una Iglesia de los Pobres que sea capaz de evangelizar la CRP y enraizarse en ella por el crecimiento de una espiritualidad liberadora.

La CRP representa actualmente hoy en América Latina *una conciencia religiosa alternativa* a la "religión oficial" de la cristiandad. El pueblo *cumple* con algunas *leyes* religiosas del sistema dominante, pero *vive* su *propia* practica religiosa. El gran desafío para la Iglesia de los Pobres esta en su inserción en esa conciencia religiosa alternativa y en su evangelización, para transformarla positivamente y asumirla como Iglesia. Utilizando la imagen de un iceberg podemos decir que las Comunidades Eclesiales de Base (con sus agentes de pastoral y sus instituciones) son la parte pequeña y visible del iceberg; el cuerpo del iceberg, invisible debajo del agua, es el influjo liberador y evangelizador de las comunidades eclesiales en la CRP. La Iglesia de los Pobres no es sólo la suma de todas sus organizaciones visibles, sino que incluye también toda su fuerza evangelizadora (invisible e inconmensurable) en la profundidad (misteriosa) de esa CRP.

¿Es posible realmente evangelizar la CRP? Si, ciertamente. En *primer* lugar porque esa CRP

contiene ya muchas semillas y gérmenes del evangelio A pesar de cinco siglos de manipulación y alienación, el evangelio ha ciertamente penetrado en la profundidad del alma y la cultura religiosa popular. En *segundo* lugar creemos en la presencia y revelación privilegiada de Dios en el mundo de los pobres. En el clamor religioso de los pobres sentimos realmente la voz de Dios. En *tercer* lugar, el testimonio mismo de la Iglesia de los Pobres (desde Bartolomé de las Casas hasta hoy) que ha ido penetrando la memoria religiosa popular. Y, por *último*, los procesos populares y revolucionarios, que no sólo tienen un impacto secularizador, sino también dinamizador de una espiritualidad popular de la vida y la justicia que también tiene una fuerza liberadora y purificadora de la CRP.

La Iglesia de los Pobres tiene una fuerza irresistible en la medida que transforma positivamente la CRP y esto es posible si multiplica los testimonios, los símbolos, las presencias evangelizadoras en medio del pueblo pobre. Nadie puede negar la fuerza evangelizadora que tuvo y que tiene hoy la figura de Mons. Romero, y tantos miles de mártires en América Latina. No podemos transformar la CRP únicamente por un trabajo de persona a persona, es necesario la evangelización *masiva* a través de signos visibles y creíbles a la conciencia y memoria colectiva del pueblo, que puedan ser asumidos por la CRP. Ahí está nuestra fuerza y nuestro futuro como Iglesia de los Pobres.

### **3. INSERCIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO DE LOS POBRES**

¿Dónde esta nuestra fuerza? En el pueblo; en nuestra capacidad de enraizarnos y encarnarnos en el pueblo. Nuestras instituciones, organizaciones, revistas, libros, teólogos, etc. . . . son importantes, pero finalmente nuestra fuerza y nuestro futuro esta entre las mayorías populares de América Latina; entre los campesinos, los indígenas, los negros, los marginalizados en las grandes ciudades, las mujeres y los jóvenes del mundo popular, etc. . . . también nuestra presencia, como Iglesia, en el movimiento popular, ese pueblo organizado y consciente que esta en movimiento; el pueblo militante. La Iglesia de los Pobres, como Iglesia, es parte del pueblo y el pueblo debe sentirse en ella como en su propia casa.

La Iglesia de los Pobres no excluye a nadie, pero convoca a todos desde el pueblo pobre y creyente. La Iglesia que opta por el pueblo es la Iglesia por la cual el pueblo también opta. La Iglesia se hace pueblo y el pueblo irrumpe en la Iglesia. Aquí esta nuestra fuerza y nuestro futuro.

La inserción de la Iglesia en el mundo popular no es algo puramente físico y externo; hay una dimensión más profunda que últimamente hemos llamado en América Central la "lógica de las mayorías", que es la lógica de la vida y la lógica de la justicia. Cuando hablamos de lógica, no entramos todavía en una discusión técnica, científica, ideológica o política; no hablamos de modelos de desarrollo; tampoco estamos definiendo programas u objetivos. Lo que llamamos "lógica" o "racionalidad" es anterior a todo esto; es algo más profundo y fundamental, mediante lo cual, posteriormente, podemos discutir objetivos o toda clase de problemas políticos o técnicos. El problema de la "lógica" es el problema de lo racional, lo verdadero, lo bueno, lo bello. Desde la perspectiva de los pobres, de los oprimidos, de las mayorías, nos preguntamos qué es lo más lógico, lo más racional, lo más verdadero, bueno y bello. La Iglesia será realmente Iglesia de los Pobres si asume esta lógica de las mayorías. Ahí está su fuerza.

Los elementos esenciales y constitutivos de esta lógica de las mayorías son tres; tres dimensiones de una misma racionalidad:

*Primero: vida para todos.* Vida humana que significa concretamente: tierra, trabajo, comida, salud, casa, educación, medio ambiente, descanso, celebración. Lo lógico, lo racional, lo verdadero, lo bueno y lo bello es que todos (no sólo algunos) tengan tierra, trabajo, comida, etc..... El desempleo, el hambre, la enfermedad, la ignorancia, etc.... es ilógico, irracional, falso, malo y feo. Se trata de asumir la vida humana concreta como criterio de racionalidad, de verdad, de bondad y belleza. Este criterio es válido para la economía, la política, la ética y la espiritualidad. En este nivel de lógica fundamental la "tierra" es un problema y un imperativo tanto económico, político, cultural, como también ético y espiritual. La vida humana como criterio fundamental de racionalidad lo cuestiona y lo desafía todo, incluso la realidad misma de Dios como tan nítidamente aparece en la famosa frase de

San Irineo: *Gloria Dei Vivens Homo* (la Gloria de Dios es el ser humano vivo).

*Segundo: el pueblo como sujeto de la historia.* Este elemento constitutivo de la lógica de las mayorías contradice la lógica del sistema dominante, donde el sujeto es siempre el dinero, la tecnología, las armas, etc. . . . En nuestra racionalidad es el pueblo, en cuanto organizado y consciente, el sujeto de la historia. Este sujeto ciertamente necesita tecnología, dinero o armas, pero la clave del progreso de la historia es el mismo pueblo de los pobres, como movimiento organizado. Cuando hay un problema, los que siguen la lógica del sistema piensan sólo en los Bancos Internacionales, las Compañías Transnacionales, los cuerpos militares . . . pero nunca confían en la capacidad creativa del pueblo. En el Tercer Mundo nuestra gran riqueza es el pueblo movilizad, que realmente puede resolver los problemas básicos de la producción, la salud, la educación, etc. ... En Nicaragua, por ejemplo, la campaña de alfabetización y de salud fue realizada con medios económicos y tecnológicos mínimos; el éxito estuvo asegurado por la masiva y organizada participación del pueblo. También hoy día la defensa de la revolución está fundamentalmente en manos del pueblo. El Gobierno no pone su confianza estratégica en las armas o en la organización militar profesional. En este terreno el enemigo es invencible; pero un pueblo movilizad y combatiente difícilmente puede ser derrotado. Sandino seguía la lógica de las mayorías cuando dijo: "... sólo los obreros y campesinos llegarán hasta el fin".

*Tercero: la identidad popular.* Todo aquello que identifica al pueblo como pueblo es esencial en la racionalidad popular de las mayorías. El pueblo se identifica como sujeto por su *nacionalidad*, su *cultura* y su *religión*. El pueblo rechaza como irracional y falso. todo aquello que contradiga su identidad nacional, cultural o religiosa. También entra aquí' como identidad específica, la participación y liberación de la mujer. Ciertamente el pueblo se moviliza por intereses económicos y políticos, pero la toma de conciencia de estos intereses no puede darse en contradicción con la identidad cultural (étnica-racial), nacional, religiosa de un pueblo o contra la identidad específica de la mujer. Los pueblos indígenas entienden la vida

humana corporal como plena realización . su propia riqueza étnica y cultural, b pueblo creyente busca una nueva organización social que sea coherente con sus valores religiosos y espirituales. La mujer lucha por una nueva sociedad donde no solamente haya trabajo, casa y comida, sino donde también ella pueda realizarse como mujer. Muchas organizaciones sociales y políticas han fracasado en la movilización popular por no entender la identidad popular como un elemento esencial de la lógica de los pobres y oprimidos. Debemos romper con la lógica racista, etnocéntrica, secularista, sexista y antinacional del sistema de las élites dominantes.

La Iglesia de los Pobres se inserta profundamente en el pueblo en la medida que asume esta lógica o racionalidad de las mayorías. La Iglesia debe pensar su propia identidad y misión utilizando como instrumento racional la lógica de la vida o lógica de las mayorías. Debemos asumir la vida corporal para todos, la capacidad del pueblo como sujeto y su propia identidad nacional, religiosa y cultural como criterio de verdad, racionalidad, bondad, belleza, tanto en nuestra espiritualidad y reflexión teológica, como en nuestra tarea evangelizadora. Es así como la Iglesia de los Pobres asume el "alma" popular, su espíritu y misterio mas profundo, su lógica, su verdad y su belleza. ¡Ahí esta nuestra fuerza!

La Iglesia de los pobres se inserta en el pueblo asumiendo la lógica de la vida o racionalidad popular, pero esto no basta. América Latina es un continente cristiano y la Iglesia también tiene una responsabilidad política con los grandes problemas técnicos del desarrollo y de la organización social. La Iglesia de los pobres debe enfrentar estos problemas utilizando la lógica de las mayorías, pero también participando políticamente en la búsqueda de soluciones. La inserción de la Iglesia en el pueblo de los pobres implica una respuesta política de la Iglesia. En *primer lugar* la Iglesia de los Pobres participa en la vida política, cuando hace, como Iglesia y sin dejar de ser Iglesia, una opción preferencial por los pobres. La Iglesia es el signo visible de la opción preferencial del mismo Dios por los pobres y oprimidos. Esta preferencia de la Iglesia marca ciertamente una corriente política en la cual la Iglesia entra con criterios esencialmente religiosos y teológicos. En *segundo lugar* la Iglesia asume su responsabilidad política con el pueblo pobre a través

de la militancia política de los cristianos. La Iglesia de los Pobres prepara militantes responsables y los orienta hacia el compromiso político; los acompaña también pastoralmente creando Comunidades Eclesiales de Base donde ellos puedan celebrar y reflexionar su fe vivida en el compromiso político. *Por último*, la Iglesia se inserta responsablemente en la realidad política del pueblo desarrollando una Doctrina Social específica de la Iglesia y una correspondiente Pastoral Social. La fuerza de la Iglesia esta, por lo tanto, también en su capacidad de responder políticamente, como Iglesia, a los problemas de vida o muerte que sufre América Latina. La Iglesia tiene los medios espirituales, doctrinales, teológicos y eclesiales para hacerlo y es ahí donde esta su fuerza.

## 4. LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

En los tres capítulos anteriores hemos descrito la fuerza que viene de la *raíz*: de la espiritualidad liberadora, de la transformación positiva de la conciencia religiosa popular y de nuestra inserción como Iglesia en el mundo de los pobres. Ahí está nuestra fuerza principal y desde ahí debemos renovar continuamente la Iglesia de los Pobres. Cuando vengán los conflictos, las contradicciones y las persecuciones, debemos volver siempre a la raíz: a la espiritualidad, a la conciencia religiosa del pueblo y a la vida profunda en el mundo de los pobres. El árbol de la Iglesia de los Pobres crecerá robusto si tiene raíz sana; por el contrario, si la raíz está enferma, toda apariencia de fuerza será un engaño. En este nuevo capítulo iremos de la raíz al tronco. Este *tronco* son las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Aquí no definiremos teóricamente a las CEB. Sobre esto se ha escrito ya mucho. Queremos solamente mostrar como en las CEB esta la fuerza de la Iglesia de los Pobres. Como todo este artículo, se trata de una reflexión más estratégica que teórica.

En primer lugar queremos recordar lo básico: las CEB tienen fuerza en la medida que son una *Comunidad*, una comunión, una koinonía; la Iglesia es vivida como comunidad y como comunión de muchas comunidades. Cuanto mas comunidad, mayor fuerza. Pero se trata también de una comunidad *Eclesial*. Cuanto mayor sea la identidad

eclesial de la CEB mayor es su fuerza. Pero lo mas novedoso y exigente, es que se trata de una comunidad eclesial *de Base*. Se trata de la Iglesia construida en la base y desde la base. Cuanto más de base es una CEB, mayor es su fuerza. Cuando hablamos de base, nos referimos a la base humana, geográfica, social, política, étnica, racial. La CEB es la Iglesia que nace de la fe de los pobres, de los indígenas, de los negros, de los movimientos sociales, de las luchas de liberación de la mujer, etc.. Hay CEB cuando hay una identidad *eclesial*, de tipo *comunitario*, inserta en la *base*, Si uno de los tres elementos se debilita, la Iglesia de los Pobres pierde su fuerza.

En el perfil o proyecto histórico de la Iglesia de los Pobres el elemento estratégico clave es la *participación*. La participación de los pobres y oprimidos en la Iglesia como *sujetos históricos*. Los pobres siempre fueron *objeto* en la Iglesia de la Cristiandad: objeto de evangelización, objeto de atención sacramental y pastoral, objeto de caridad. El lugar estratégico donde se da esa participación de los pobres como sujeto es la CEB. En la CEB todo el mundo puede participar, pero muy especialmente los que desde siempre fueron marginalizados: los indígenas, los negros, las mujeres, los campesinos, los obreros, los intelectuales comprometidos. La Cristiandad, como parte de una estructura de dominación económica, política, cultural, religiosa, racista, etnocéntrica y sexista, difícilmente puede abrir una posibilidad real de participación a los oprimidos. Sobre la Cristiandad pesa además la memoria histórica del genocidio indígena, de la legitimación de la esclavitud, de la opresión secular de la mujer . . . ¿cómo podrían participar en ella los indígenas, los negros, las mujeres? Solo en el nuevo modelo de Iglesia, que es la Iglesia que nace de las CEB, puede darse una real y auténtica participación de los oprimidos.

La participación de los pobres en las CEB nace de una experiencia de fe: su participación es la respuesta de fe a la acción evangelizadora de la Iglesia.

La participación de los pobres en la Iglesia no es un hecho puramente sociológico o espontáneo, sino que es producto de la misma espiritualidad liberadora de la Iglesia vivida al interior del mundo popular; es fruto de la evangelización de la conciencia religiosa popular y de la inserción de la

Iglesia en el mundo de los oprimidos. Los pobres participan como sujetos en la Iglesia, porque la Iglesia ha generado un movimiento espiritual entre los pobres.

La participación de los pobres en las CEB es una participación *creativa*. Los pobres participan creando en la Iglesia un nuevo lenguaje, una nueva simbología, un nuevo "ritmo", nuevas formas litúrgicas, nuevas oraciones, nuevas relecturas bíblicas, nuevas reflexiones teológicas, nuevos ministerios, etc. ... No es una participación repetitiva, sino creativa, y es una creatividad a partir de la propia identidad cultural, religiosa, étnica, racial, humana, de los grupos oprimidos. Esta participación creativa de los oprimidos no se da en forma inmediata, sino muy a largo plazo, cuando se persevera en una pastoral de Comunidades Eclesiales de Base y cuando se cree realmente en la capacidad creativa del pueblo como sujeto; cuando se desarrolla una pastoral que asume la "lógica de las mayorías" (cf. capítulo tres). Insistimos que esta participación creativa de los pobres en la Iglesia difícilmente puede darse en un modelo de Iglesia de Cristiandad; sólo puede darse en las CEB en el nuevo modelo de Iglesia de los Pobres. Es el nuevo modelo de Iglesia y la creación de CEB lo que hace posible la participación creativa de los pobres en la Iglesia; y a su vez, es la participación creativa de los pobres lo que hace surgir y lo que fortalece a las CEB y al nuevo modelo de Iglesia. La fuerza de las CEB y de la iglesia de los pobres está por lo tanto en esta participación espiritual y creativa de los pobres y oprimidos como sujetos en la Iglesia. ¡En esa participación esta nuestra fuerza!

Esta participación creativa del pueblo en la Iglesia es una verdadera reconstrucción de la Iglesia desde la base. Es todavía un proyecto futuro, pues todavía se ha hecho poco en este sentido, especialmente si consideramos la participación creativa de los indígenas, los negros y la mujer. ¡Pero ya sabemos que por ahí podemos crecer y que ahí está nuestra fuerza!

Un elemento muy importante que quisiéramos destacar es la renovación, en la Iglesia de los Pobres, de la *Estructura Ministerial de la Iglesia*. Aquí partimos de algunas experiencias muy ricas, que anuncian un futuro diferente y también posible. En las CEB se ha ido configurando un tipo de *ministerio local* con las siguientes características:

son laicos, que tienen ya una profesión civil (son campesinos, artesanos, obreros, zapateros, panaderos, etc. . . .) y que asumen el ministerio como una función (como un servicio a la comunidad). Se trata por lo tanto de un ministerio laical, funcional (no profesional). La personalidad del ministro está marcada por ese carácter laical. Son profesionales laicos en el pueblo, que ejercen además una función ministerial en la Comunidad Eclesial. En segundo lugar son ministros profundamente enraizados en la realidad local, geográfica, social, racial, cultural y religiosa en la cual viven. Son ministros que no han sido desarraigados o desclasados, desculturizados. Son, por lo tanto, ministros que son indígenas, negros, de cultura campesina u obrera, etc. ... En tercer lugar son ministros normalmente casados y con familia. La familia los enraiza aun mas en la realidad en la cual viven; son ministros del lugar, que no necesitan desplazarse a distancias muy largas. Estos ministros locales, laicos, enraizados y casados, asumen la responsabilidad de la vida eclesial en sus propios lugares: realizan la catequesis de niños y adultos; catequesis preparatoria al bautismo, comunión, confirmación y matrimonio; predicán la Palabra los domingos; visitan los enfermos; sepultan a los muertos; acompañan espiritualmente al pueblo y lo representan públicamente como Pueblo de Dios ante la población civil y autoridades políticas. Creemos que este tipo de ministerio local es todavía incipiente, muy limitado, controlado y muchas veces suplantado o sustituido por otras estructuras ministeriales. Creemos que el futuro de la Iglesia de los Pobres en gran medida descansa en estos ministros locales; será el ministerio local lo que permitirá un real enraizamiento o inculturación de la Iglesia en las mayorías populares.

Además de valorizar este ministerio local, debemos redimensionar y reestructurar otro tipo de ministerio que podríamos llamar itinerante. Las características de los ministros itinerantes serían las siguientes. Son en primer lugar consagrados; el ministerio en este caso no es una función sino una profesión (en el sentido que se dedican *enteramente* al ministerio). además viven consagrados a la oración. al estudio. En segundo lugar son célibes, normalmente viviendo en comunidad. Finalmente, lo que no contradice todo lo anterior, son itinerantes; su misión es visitar las comunidades y crear

comunidades nuevas; su función no es fundamentalmente la de enraizar la Iglesia, sino de crear nuevas iglesias y mantener la comunión entre todas ellas. Creemos que se debe distinguir lo mas posible estos dos tipos de ministerios: el local y el itinerante. No exigirle a uno lo que es propio del otro; ni que uno sustituya o suplante al otro. Por ejemplo, el ministro itinerante no debe normalmente sustituir; al ministro local y el ministro local " no debe convertirse en itinerante. I dos ministerios son importantes e insustituibles para el enraizamiento y crecimiento de la Iglesia. Una cuestión discutida, pero que debería ser planteada desde ahora y que debería estar en el proyecto de este nuevo modelo de Iglesia, es que los ministros locales deberían ejercer el ministerio pleno, es decir, que deberían ser ordenados para celebrar la Eucaristía. Si los ministros locales son ministros de la Iglesia local y la Eucaristía es la fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia ¿qué razón podría haber para no ordenar estos ministros locales, laicos, casados, enraizados, como ministros de la Eucaristía? Otro punto mas discutido aún, pero que debería estar desde ya en el perfil de la Iglesia de los Pobres es la participación de la mujer en los dos tipos de ministerio; local e itinerante; en ambos casos, participación plena con ordenación y capacidad de celebrar la Eucaristía. Si bien sabemos que estos dos planteamientos son algo del futuro, debemos ya en la fe caminar en esa dirección, esperando la maduración de tiempos nuevos. En todo caso podemos decir que *no hay futuro posible* para la Iglesia con la *actual* estructura ministerial; esta atrasada en más de cien años. La Iglesia de los Pobres sólo podría crecer y fortalecerse con una nueva estructura ministerial, especialmente con una *multitud* de nuevos ministerios *locales* (laicales, funcionales, enraizados). ¡Ahí' esta nuestra fuerza!

Un último punto que quisiéramos destacar en las CEB es el *Ecumenismo*. Aquí también encontramos fuerza para construir la Iglesia de los Pobres y fortalecerla hacia el futuro. El ecumenismo debe ser una característica *esencial* en la Iglesia de los Pobres y debe nacer de la experiencia misma de las CEB. La raíz del ecumenismo esta en la concepción de la Iglesia como servidora del Reino de Dios. La Iglesia no está al servicio de sí misma, sino de Dios. La Iglesia es algo relativo; lo único absoluto es el Reino de Dios. En la medida que las Iglesias se centran en

el servicio al Reino de Dios en medio de los pobres, en esa medida puede nacer un nuevo espíritu ecuménico. El pueblo de Dios no es propiedad privada de ninguna Iglesia, es justamente *de Dios*. Buscamos el Reino de Dios, no el Reino de alguna Iglesia poderosa. El ecumenismo impulsa a las CEB y a Iglesia que nace de ellas a renovarse en función del Reino de Dios. El ecumenismo obliga a las Iglesias a relativizarse, a salir de ellas mismas y a ponerse al servicio del Reino de Dios. Sin ecumenismo no puede haber Iglesia de los Pobres. Desde las CEB podemos renovar el ecumenismo y reconstruir la Iglesia toda. ¡En el ecumenismo también está nuestra fuerza!

## 5. LA FUERZA DE LA REFLEXION TEOLOGICA

No hay *vida* nueva sin conciencia o *teoría* nueva. No podemos renovar la Iglesia, sin una nueva teología. Si queremos reconstruir la Iglesia desde el mundo de los pobres, debemos crear una teología a partir de la fe y espiritualidad de los pobres, a partir de la creatividad religiosa y espiritual de las CEB. La Teología de la Liberación ha sido y es una fuerza espiritual y teórica decisiva en la Iglesia a los Pobres. Debemos mantener y desarrollar esta fuerza para hacer posible, creíble y legítima la Iglesia de los Pobres. ¡En la Teología también esta nuestra fuerza!

Un movimiento de base necesita para crecer de un *espacio teórico*. Cada vez que ha surgido un nuevo modelo de Iglesia en la historia, han surgido también los teólogos que le han dado consistencia y legitimidad. San Pablo no solamente predicó el evangelio a los paganos y fundó la Iglesia fuera de los límites del judaísmo, sino que también escribió la carta a los Gálatas, a los Romanos, a los Colosenses, etc. . . . para justificar *teóricamente* su nuevo modelo de Iglesia, opuesto al modelo de Iglesia vigente en Jerusalén. Con su teología San Pablo creó el espacio teórico necesario para que se desarrollara la Iglesia en el mundo pagano. Otros teólogos crearon el espacio teórico necesario que hizo posible el surgimiento de la Iglesia en el mundo helenístico antiguo, en el mundo romano antiguo, en el mundo germánico, en el mundo moderno, etc. ... Si nosotros hoy día, con el mismo derecho y

siguiendo la misma tradición, queremos hacer posible el surgimiento de la Iglesia en el mundo de los pobres, debemos crear el espacio teórico necesario para que el nuevo modelo sea legítimo, consistente, inteligible, creíble y aceptable por parte de la Iglesia universal. ¡Aquí esta nuestra fuerza!

La fuerza de la reflexión teológica es especialmente necesaria por la *profundidad* y *conflictividad* del nuevo modelo de Iglesia que buscamos construir. Queremos reconstruir la Iglesia a partir de la *profundidad* cultural, religiosa y espiritual del mundo de los oprimidos (indígenas, negros, campesinos, obreros, mujeres), pero este mundo de los oprimidos esta en *conflicto* con el sistema de dominación, con toda su lógica opresora, racista, etnocéntrica, y sexista. Debemos ser fieles a la *profundidad* y novedad del mundo de los pobres y también ser capaces de vivir la *conflictividad* del mundo de los pobres en la comunión y unidad de la Iglesia. Esto sólo es posible con la fuerza de la producción teológica. Es necesario crear una fuerte corriente teológica en todos los niveles y espacios de la Iglesia de los Pobres. En forma muy especial fortalecer la reflexión teórica en las CEB y en los agentes de pastoral. Es necesario renovar la teología en todas sus disciplinas y áreas de desarrollo. Urge crear un nuevo cuerpo sistemático de teología que sea coherente con el nuevo modelo de Iglesia. Es necesario también dialogar con todas las ciencias humanas (economía, sociología, antropología, psicología, filosofía . . .) que buscan igualmente dar cuenta de la profundidad y conflictividad del mundo de los pobres y oprimidos. Nada mas destructivo que ciertas actitudes pragmáticas anti-teóricas que algunas veces surgen en las CEB y en los agentes de pastoral. Nos dejamos llevar por el basismo, el activismo, el coyunturalismo, y todo esto debilita y oscurece profundamente el nuevo modelo de Iglesia. La experiencia ya nos ha mostrado la fuerza y eficacia de la Teología de la Liberación en la construcción de la Iglesia de los Pobres. Igualmente hemos observado la pobreza y debilidad teológica de los corrientes restauradoras y conservadoras. Debemos renovar en forma profunda y perseverante la fuerza de la reflexión teológica, en la base, en los agentes de pastoral y en los teólogos. ¡Ahí esta nuestra fuerza!

## 6. DESCOLONIZACION DE LA IGLESIA Y ENRAIZAMIENTO EN EL TERCER MUNDO

La población mundial en el año 1900 era de 1.600 millones. Hoy día ya somos 5.000 millones y al terminar el siglo la tierra tendrá 6.350 millones de habitantes. Entre 1987 y el año 2000 la humanidad crecerá en 1.350 millones; ese fue más o menos el crecimiento de la humanidad desde el tiempo de Jesús hasta el año 1900. En este siglo se ha dado una explosión demográfica nunca vista en la historia de la humanidad. Pero lo más? significativo, es que este crecimiento se ha dado sobre todo en el Tercer Mundo, es decir, en los países pobres y entre los pobres de todos los países. En el año 2000 el 20% de la humanidad vivirá en el mundo así llamado desarrollado y el 80% en los países subdesarrollados (incluida China). Hoy día, tres de cada cuatro habitantes viven en el Tercer Mundo. A fin de siglo cuatro de cada cinco vivirán en el Tercer Mundo. Pero el Tercer Mundo no es sólo una realidad numérica, es también una realidad humana, religiosa y cultural. Las grandes religiones con tradición escrita (islam, judaísmo, budismo, hinduismo . . .) son religiones propias del Tercer Mundo. También en el Tercer Mundo tenemos la mayor riqueza cultural indígena, así como una inmensa riqueza en valores y virtudes humanas. El Tercer Mundo es pobre, pero rico en humanidad, religión y cultura.

El siglo XXI (y por qué no decir todo el Tercer Milenio), que comenzará en trece años más, será ciertamente el siglo (y milenio) del Tercer Mundo. Ahí se concentrará numéricamente la humanidad y cualitativamente la mayor riqueza humana, cultural y religiosa del mundo futuro. El cristianismo sólo puede tener futuro y fuerza, si logra enraizarse en este Tercer Mundo. El Cristianismo nació en la Galilea y la Palestina, que era el Tercer Mundo del Imperio Romano. Luego creció entre los mas pobres y marginalizados. Pero a partir del siglo XVI se extendió en América Latina, Africa y Asia con la expansión del colonialismo occidental. Esto no impidió la evangelización relativa de muchas regiones y grupos del Tercer Mundo; con mayor éxito en algunos lugares; con fracasos en otros. Pero sociológicamente hablando, el cristianismo tiene un pasado colonial-occidental, cuya marca perdura

hasta el presente. Las Iglesias de Asia fueron las que más sufrieron ese pasado y esa marca y por eso son las más lúcidas en denunciar este carácter colonial y occidental dominante del cristianismo. Desde la perspectiva tercermundista, también América Latina está tomando conciencia de sus raíces indígenas y afroamericanas y descubriendo también el carácter colonial-occidental del cristianismo. La Iglesia Católica no podrá nunca enraizarse en el Tercer Mundo si no supera ese pasado y marca colonial-occidental. No se trata de romper radicalmente con Occidente, pero si de superar dialécticamente ese pasado colonial para lograr una indigenización o enraizamiento del cristianismo en el Tercer Mundo. El Cristianismo debe reencontrar sus orígenes y su identidad en una perspectiva universal desde el Tercer Mundo, desde los países pobres del mundo y desde los pobres de todo el mundo. La Iglesia sólo puede tener futuro si logra definir su inserción y su misión en el Tercer Mundo donde vive la mayoría de la humanidad y donde se acumula la mayor riqueza humana, cultural y religiosa de la humanidad. Si la Iglesia ignora hoy el Tercer Mundo y no logra enraizarse en él, podría quedar reducida a un recuerdo occidental-colonial del pasado. La descolonización de la Iglesia y su indigenización en el Tercer Mundo no significa necesariamente romper con el Primer Mundo, sino significa entender la universalidad o catolicidad desde una nueva perspectiva. El eje de la catolicidad no pasa por Nueva York, Londres, París, Moscú, Tokio, sino por el corazón de los pueblos del Tercer Mundo con toda su riqueza humana, cultural y religiosa.

Asumir el Tercer Mundo como nuevo horizonte de catolicidad y como espacio privilegiado de inserción, implica también asumir la *contradicción fundamental* que vive hoy el Tercer Mundo. Esta contradicción fundamental se da entre los *centros de poder* ubicados fundamentalmente en el Mundo desarrollado y las *masas pobres y oprimidas* del Tercer Mundo. es lo que se llama normalmente *contradicción Norte-Sur*; es una contradicción entre la vida y la muerte. entre las masas del Tercer Mundo que luchan por la *vida* y los centros económicos, financieros, tecnológicos, políticos, culturales, ideológicos de la *muerte* localizados en el mundo desarrollado. La contradicción no es con los pueblos del mundo industrializado. sino con los centros de poder y muerte ubicados en ese mundo.

La Iglesia debe ser a nivel mundial cada vez más *la fuerza espiritual de los pobres y pueblos pobres* en su lucha por la vida contra los centros de poder y de muerte. Además de la contradicción *Norte-Sur*, existe la contradicción *Este-Oeste*, pero esta última no es la más significativa para el Tercer Mundo. Por el contrario, la contradicción *Este-Oeste* ha sido utilizada para encubrir los problemas del Tercer Mundo y justificar su dominación. Se nos quiere obligar a un cierto fatalismo geopolítico, donde la opción por el Oeste significante necesariamente entrar en contradicción con el Este; y viceversa, la opción para el Este nos obligaría necesariamente a oponernos al Oeste. Se nos presenta la lucha mundial como un enfrentamiento entre “democracia”(Oeste) y “comunismo” (Este); se nos obliga a entrar fatalmente en este enfrentamiento y se nos hace así olvidar la tremenda realidad de la muerte del Tercer Mundo, y queremos tener la libertad de utilizar lo mejor de occidente y oriente en función de la vida en el Tercer Mundo. Nuestra lucha en el Tercer Mundo no es contra el comunismo, sino contra la pobreza y la miseria.

La iglesia debe encontrar sus fuerzas y su futuro en esta nueva concepción del mundo, marcada por la tradición *Norte-Sur*, superando el fatalismo geopolítico “ Democracia-Comunismo, y así poder indigenizarse o enraizarse en las a mayorías pobres de la humanidad, con toda su riqueza humana, cultural y religiosa. Su ecumenismo debe ser tercermundista y en este sentido cada día adquiere mayor importancia el dialogo con las religiones no cristianas del tercer mundo., así con la revalorización de las culturas indígenas. En esta descolonización e indigenización esta la fuerza universal-católica de la iglesia de los pobres . debemos desde ya desarrollar esta fuerza con una visión lucida del futuro de la humanidad.

## CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo hemos analizado la fuerza existente y posible de la Iglesia de los Pobres; es la fuerza que hace creíble este nuevo modelo de la Iglesia. Esta fuerza s fundamente espiritual. La Iglesia de los Pobres representa ante todo un nuevo espíritu, una nueva espiritualidad, una nueva conciencia, una nueva tecnología, una nueva dimensión universal. No se trata fundamentalmente

de un poder institucional, sino de una fuerza espiritual. El modelo de Cristiandad tiene mucho poder, pero poco espíritu; el nuevo modelo de la Iglesia de los Pobres tiene poco poder, pero mucho espíritu. Nosotros creemos que una profunda renovación de la Iglesia será esencialmente una renovación espiritual. Es ahí donde la Iglesia de los Pobres es fuerte y donde tiene realmente su futuro. Debemos evitar los conflictos institucionales, para gana en el terrenos espiritual . debemos someternos al poder institucional, para crecer ahí donde esta nuestra fuerza fundamental: espiritualidad liberadora, en la conciencia religiosa popular, en el pueblo oprimido, en las Comunidades Eclesiales de Base, en la creatividad teológica y en nuestro enraizamiento en el Tercer Mundo, con toda su riqueza humana, cultural y espiritual. Ahí está nuestra fuerza. Es necesario ciertamente tener poder institucional para renovar la Iglesia y todo lo que podemos renovar la institución. Hoy día todos estamos claros de la necesidad la mantener la *unidad* de la Iglesia; de necesidad d e vivir los conflictos en la *comunión* y *unidad* de la Iglesia, es manteniendo y desarrollando nuestra fuerza espiritual. Si lo que nace del mundo de los pobres y los oprimidos es sobre todo un nuevo espíritu más que una nueva institución, sigamos entonces esta corriente espiritual para reconstruir la Iglesia desde la espiritualidad de los pobres. Ahí está nuestra fuerza. No la perdamos de vista en ningún momentos.