



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

- Sobre teología y modernidad
Julio de Santa Ana
- Reflexiones sobre la deuda externa de
América Latina
Franz J. Hinkelammert
- Tierra y pastoral
Roy H. May

EDITORIAL DEI

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

Sobre Teología y modernidad

Julio de Santa Ana

Usualmente se dice que el comienzo de la Edad Moderna tuvo lugar con la caída de Bizancio en poder de los turcos, en 1453. Parece estar de más abundar en razones que señalan la arbitrariedad de esta demarcación histórica. En realidad, la irrupción de lo "moderno" en la historia ya puede apreciarse desde mucho antes, al mismo tiempo que la persistencia de lo "medieval" es un hecho incontestable en tendencias sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas posteriores a la desaparición del poder imperial de Constantinopla. Las relaciones entre Modernidad y Teología se entretejieron durante todo ese período, en el que indudablemente elementos de la teología medioeval prepararon el camino para el advenimiento de lo moderno, a la vez que otros factores históricos (el surgimiento de la burguesía, el humanismo, el renacimiento, la expansión colonial de varios países de Europa Occidental, la formación del Estado-Nación, etc.) influyeron de modo claro sobre la manera de hacer teología y en su contenido del siglo XVI en adelante. Parece necesario, por lo tanto, tener cuidado de no caer en la trampa que muchas veces nos preparan las arbitrarias distinciones de la historia, que debe considerarse como un *continuum* antes que como un todo compuesto por partes que se delimitan con facilidad.

Hay otros riesgos que también deben evitarse cuando intentamos reflexionar sobre un tema como el que ha sido propuesto. Uno de ellos es el de la abstracción. Es decir, reducir las grandes corrientes históricas a movimientos de ideas, olvidando que éstas fueron tomando forma y desarrolladas por seres históricos concretos, condicionados. Este peligro es aquél frente al que con mayor frecuencia han sucumbido los pensadores occidentales que han abordado el tema de la irrupción de la modernidad en la historia. Eso los llevó muchas veces a dejar de lado el análisis de hechos particulares y a considerar lo moderno a través de *tipos ideales* (a la manera de Max Weber). La modernidad se reduce entonces a una

dinámica de tendencias intelectuales, y se deja de tomar en cuenta la relación de las ideas modernas con las clases sociales y las condiciones económicas que crearon el espacio para *que* tuvieran lugar.

Además, cuando se mira a la historia como una sucesión de etapas que van desde la antigüedad clásica, pasando por la Edad Media, luego los tiempos modernos y así llegar a la Epoca Contemporánea -, nos vemos inducidos a caer en dos errores que han demostrado ser funestos. Uno consiste en creer que el contenido de la historia universal está dado por la evolución de Occidente. El provincianismo de los pueblos europeos ha quedado demostrado tanto por su etnocentrismo como por su pretensión de dar un contenido universal a lo que es su particularidad intransferible. Se deja de ver entonces que la cultura occidental es sólo la que expresaron los poderes dominantes a partir de fines del siglo xv y comienzos del siglo xvi. Una cultura dominante, por muy bien consolidada que sea, no deja de ser una cultura particular, y por lo tanto, altamente condicionada. Forma parte de la historia universal, pero no puede dar por sí sola la substancia al devenir de todas las sociedades humanas con sus culturas particulares. El otro error radica en aceptar las creencias y los mitos que influyen a quienes sostienen esas posiciones. En el caso de los pueblos occidentales y su pretensión de orientar la marcha de todos los otros pueblos del mundo, hay que tener en cuenta constantemente que la sucesión de etapas históricas ya mencionadas (antigüedad clásica, medioevo, modernidad, tiempos contemporáneos) conlleva implícita y acríticamente la creencia mítica de que ése es el camino histórico para poder alcanzar el progreso social y cultural.

En este caso se propone a la cultura occidental -- a través de sus diferentes momentos- como una cultura paradigmática, frente a la que otras expresiones del quehacer humano quedan

desvalorizadas. Vale la pena resaltar este peligro, porque muchos teólogos (y no sólo entre los de Occidente) han afirmado fuertemente esta convicción, que de hecho no tiene fundamento. Claro, no es posible negar que la cultura de Occidente --- según ya fue indicado- es la de quienes han dominado el mundo durante los últimos cinco siglos. Pero esto no da patente de superioridad cultural. Para muchos pueblos no-occidentales, la llegada de los europeos hasta los espacios en donde se desarrollaban sus propias culturas, sólo puede comprenderse como una extensión de las invasiones bárbaras que marcaron la historia de Occidente entre los siglos iv y iiv dC. Los tiempos modernos son parte de un período reciente en la historia de la humanidad, y aún no está demostrado que lo que ocurrió hace poco es superior a lo que lo precedió. Del mismo modo, no se puede llegar a afirmar lo contrario; de hecho, no hay ninguna razón basada en la evidencia científica que permita afirmar "que todo tiempo pasado fue mejor". Lo que se está intentando decir con esto es simplemente que el *mito* del progreso humano, intrínseco a la cultura moderna, no tiene un fundamento histórico concreto. Es solamente eso: una creencia afirmada por ciertos pueblos a partir de su posición de dominación.

Resumiendo, la consideración de este tema nos obliga a trabajar sobre lo concreto. Las grandes síntesis, por muy fascinantes que puedan ser, nos hacen correr el grave riesgo de apartarnos de la realidad, invitándonos a movernos sólo en el plano de las ideas. De este modo, es muy fácil caer en la trampa que consiste en ver la realidad sólo con ojos de los dominadores. La modernidad no es sólo un proceso que alcanzó a los pueblos europeos. También tuvo sus consecuencias sobre los indoamericanos, sobre los africanos que fueron víctimas del tráfico negrero. Modernidad no es meramente el desarrollo de la ciencia; también involucra contingentes sociales que irrumpieron en la historia a través de la revolución industrial. O, diciéndolo de otro modo: la modernidad tiene dos faces (por lo menos). No debe olvidarse su ambigüedad propia. Hay que cuidarse del hechizo

que ejerce siempre el lado del dominador. Hay que evitar quedar deslumbrados por el brillo del poder.

Los orígenes de la modernidad

Es necesario repetirlo: fundamentalmente, la irrupción de lo moderno en la historia es un hecho que concierne a los pueblos europeos. A partir de su irradiación --- por medios de conquista militar y de dominación colonial- llega a influir sobre los pueblos del resto del planeta. En Europa, esa historia más reciente fue tomando forma a partir de la profunda crisis que sacudió por varios siglos al Occidente. Es posible decir que el momento más importante de la Edad Media tuvo lugar durante el siglo xiii. A partir de mediados del siglo xiv ya son visibles los elementos históricos que desencadenarán esa situación contradictoria que conducirá a un giro de la vida europea en el nivel económico, en el social, en el religioso, en el político, en el cultural, etc.¹.

En primer lugar, irrumpe un nuevo agente social: la burguesía². El dinamismo adquirido por la economía de Europa occidental durante el siglo xii condujo a una mayor actividad de producción y a un comercio más activo. Se multiplicaron los lugares de ferias y mercados³. El dinero, que casi había desaparecido durante el largo período que transcurrió desde fines del siglo vi hasta el siglo xi, volvió a circular. Pudo ser atesorado. Permitted gradualmente la compra de medios de producción y el surgimiento de nuevos oficios: corredor de cambios, agente de cambios, y sobre todo, la creación de bancos⁴. Algunas familias de banqueros llegaron incluso a conquistar posiciones de gobierno en sus propios burgos. El ejemplo más notorio fue el de los Mediéis en Florencia. O sea, lo moderno es algo que aparece en la historia de Occidente junto con una nueva clase

¹ Georges de Lagarde: *La Naissance de l'esprit laïque au Moven Age*. Bruxelles; 1944.

² Bernard Groethuysen: *Le origini dello borghese in Francia*. Milano: ed. I Gabbiani, 1964.

³ Cf. Amedeo Molnar et Jean Gonnet: *Les Vaudois au Moven Age*. Torino: ed. Claudiana, 1974, vol. 1, pág. 18 ss.

⁴ Robert Mandrou: *Introducción a la Francia Moderna*. México: ed. UTEHA, 1962, pp. 110-116; 154. 165.

social, cuya identidad no puede caracterizarse sólo por el hecho de estar inscrita en los registros de ciudadanía de las ciudades nacientes a partir del siglo xiii en adelante.

Esa nueva clase social se ligó estrechamente a una nueva manera de encarar la reproducción de la vida y la acumulación de la riqueza. Durante muchos siglos, elemento económico dominante fue la propiedad de la tierra y la posesión de siervos y vasallos por parte de los señores feudales. Con la irrupción de la burguesía comenzó un proceso gradual de transformaciones económicas, a través del que la industria adquirió cada vez más importancia, y en el que el dinero se transformó en un valor de cambio al mismo tiempo que adquirió el poder de adquirir medios de producción y también posiciones de importancia social. La acumulación de riqueza dejó de traducirse sólo mediante la posesión de la tierra y la dominación de vasallos y siervos. Comenzó a medirse también a través de la acumulación de *capital*. El mercado pasó a ser una nueva realidad en el plano económico. La apropiación del excedente que toda la sociedad consigue crear a través del proceso de reproducción de la vida, ya no fue sólo el resultado de actividades de conquista y de guerra. En efecto, el control de los mecanismos del mercado permitió llegar a acumular más dinero, y a través de la inversión de éste, a aumentar el capital.

La nobleza de tierra, incluso los monarcas, comenzaron a tener necesidad del metal. Los teólogos tradicionales condenaron el comercio de la moneda, atacando la aplicación de tasas de interés que los banqueros justificaban en virtud del costo del uso del dinero y de sus servicios. Fue la denuncia de la usura. Ya se puede percibir en torno a esta situación una gradual pérdida de influencia por parte de las autoridades eclesiásticas (¡muchas de ellas también necesitadas de dinero!) y de los teólogos. A pesar de sus argumentos y de sus amonestaciones, el nuevo modo de producción se fue expandiendo. Y también transformando gradualmente la vida social.

Estas transformaciones repercutieron en otros niveles de la existencia europea durante los siglos xiv y xv. Uno de ellos fue el político.

Comenzaron a surgir los estados nacionales. Se comenzó a descalificar la pretensión del poder pontifical de controlar el Imperio Romano-Germánico, tanto en los hechos como a nivel ideológico, y este proceso se vio acelerado por la división del pontificado en Occidente. Se creó entonces la oportunidad para que algunos soberanos tuviesen una cierta autonomía frente al poder de los Papas. En el plano ideológico, el *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua marca el intento legitimador de esta nueva tendencia, decididamente moderna. El poder comenzó a concentrarse en las manos del *príncipe*, personaje secular *par excellence*.

Las innovaciones ideológicas no se detuvieron en ese punto. A través de las modificaciones en el campo artístico es posible apreciar cómo la autonomía del uso de la razón que ya se percibe en la manera según la cual Santo Tomás de Aquino organizara su pensamiento, comienza a influir en otros aspectos de la vida cultural. Por ejemplo, de modo gradual, desaparece el uso del dorado (color que denotaba la referencia a lo trascendente y a una visión mística de la realidad), y comenzó a darse una mayor importancia a lo cotidiano. Este movimiento, que tuvo lugar a lo largo de dos siglos por lo menos, triunfa definitivamente con los pintores flamencos, maestros que expusieron las bellezas de la vida cotidiana⁵.

Por supuesto, el impacto de la tradición oriental -- cuyos representantes, para escapar a la amenaza otomana, se trasladaron desde el mundo bizantino hacia el latino, llevando consigo grandes tesoros culturales-- se hizo sentir especialmente a través del mo-vimiento humanista. El interés por las lenguas clásicas, especialmente el hebreo y el griego, se desarrolló al mismo tiempo que se advertía una pérdida de interés por el latín. Gradualmente también comenzaron a desarrollarse las lenguas vernáculas. El mayor impulso vino de Italia, pero tuvo también su manifestación en otros países: Francois Villon en Francia, Chaucer

⁵ Georges de Lagarde: op. cit.

en Inglaterra, acompañaron al Petrarca y a sus continuadores italianos⁶.

La irrupción de lo moderno se dio en muchas otras formas: el espíritu aventurero de los pueblos ibéricos fue una de ellas. En Alemania plasmó el espíritu de la reforma religiosa (¿podemos realmente considerarla moderna? ¿no se trataba acaso de una manifestación ambigua, que combinaba elementos medievales con otros más renovadores? No hay que olvidar que Lutero polemizó ásperamente con Erasmo, oponiéndose a las ideas de éste en su *De Libre Arbitrio*! Las posiciones del humanista de Rotterdam eran realmente "modernas", en tanto que las del reformador alemán daban una preeminencia evidente a Dios. En la tensión creada entre Dios y el hombre por los intelectuales del siglo xvi, entre las reminiscencias de las tendencias medievales y las innovaciones del pensamiento moderno, Lutero se sitúa claramente como defensor de las primeras. No obstante, en el desarrollo de su pensamiento hay un reconocimiento claro, también, de los elementos de la modernidad⁷.

Todo esto indica que la crisis histórica que sacudió la vida de Europa occidental a partir del siglo xiii, se fue definiendo poco a poco a medida que los nuevos agentes históricos (principalmente la burguesía) lograban forjar una hegemonía cultural que desplazaba a quienes tuvieron el control de la situación durante los siglos del así llamado medievo. Esta hegemonía correspondió a nuevas condiciones sociales, al desarrollo de nuevos modelos económicos, a una nueva concepción de la educación (en la que el libro desempeñó un papel preponderante). A partir de estas tendencias tomó forma eso que hoy llamamos "modernidad".

Qué es la modernidad

Sería un grave error afirmar que en el proceso de su irrupción histórica, la modernidad ya

estaba completamente definida. En realidad, sus características fundamentales se fueron definiendo a lo largo de un período bastante extenso. Algunas de ellas eran prácticamente insospechadas para los mejores exponentes del espíritu moderno durante el siglo xvi. Sin embargo, al concretarse fueron expresiones de tendencias incontestadas del proceso moderno. En las reflexiones que siguen a continuación se mencionarán algunas de esas manifestaciones.

En *primer lugar*, un rasgo inequívoco de los tiempos "recientes" ha sido el intento de conquista y dominación del tiempo y del espacio. Es cierto que el proceso de conquista del espacio fue diferente del que marca el intento de dominio del tiempo. Hay una gran diferencia entre los viajeros de los tiempos de la Grecia clásica y de los que recorrían el Mediterráneo en la época de los escritos del Nuevo Testamento. Los antiguos viajaban para conocer otros pueblos, a veces para comerciar. Al encontrarse con otras gentes intercambiaban experiencias y agradecían con nobleza la hospitalidad recibida. Cuando mucho cargaban en sus alforjas comida para el resto del camino, y sobre todo la memoria enriquecida por el valor de nuevos hallazgos. Los hombres modernos, en cambio, son muy distintos. Señala Augusto Serrano en un trabajo inédito: "son diferentes. Como si el ancho mundo hubiese estado esperándolos desde siempre, irrumpen altaneros desde un ámbito externo y vienen ya provistos de títulos de propiedad. En primer lugar, y por el solo hecho de arribar, toman posesión de la tierra "descubierta" y, en segundo lugar, se lee a los "descubiertos" el "requerimiento", combinándolos a que acepten Dios, Papa y Rey so pena de hacerles la guerra a sangre y fuego"⁸.

O sea, para los modernos, *descubrir*, ha sido sobre todo conquistar espacios y, a partir de eso, dominar a sus habitantes. Los lugares de los que se toma posesión, los que según su concepción eran "descubiertos" por ellos, reciben un nuevo nombre (en portugués, o en español, o en inglés, o en francés, etc.).

⁸ Augusto Serrano: El dominio del tiempo. (Para una teoría del poder político, a partir de la teoría del valor). Tegucigalpa, 1985, pág. 1. op. cit. p.

⁶ Rene Schneider et Gustave Cohén: La formación del ideal moderno en el arte de Occidente. México: ed. UTEHA, 1958.

⁷ Cf. la tesis inédita para obtener la licenciatura en teología de José Míguez Bonino: Dios y el hombre en el siglo XVI. Buenos Aires, 1950.

Este movimiento de expansión y conquista a partir de Europa Occidental, fue llevado a cabo en primer término por navegantes y aventureros que partieron de la península ibérica. Pero, en realidad, toda Europa participó en esta empresa. Fue un proyecto de dominación que benefició tanto a los monarcas, como a la nobleza, a las autoridades eclesiásticas y sobre todo a la burguesía. Dominar el espacio, ponerle nombres occidentales a los lugares a los que se llegaba, es algo que muestra la índole profundamente occidental de los tiempos modernos. Fue un proceso de explotación y de pillaje. Testimonio de ello son los tesoros acumulados por el Occidente en sus museos, donde pueden observarse objetos que fueron literalmente robados de muchas partes del mundo.

Este intento de dominación del espacio, como no podía ser de otra manera, se acompañó (aunque con resultados menores) por otro de conquista de tiempo. El mismo se dio de dos maneras: por un lado, a través del desarrollo de una conciencia histórica que da al hombre y a la mujer modernos un sentimiento de ser herederos irrefutables de los seres humanos de la época clásica. O sea, el moderno es quien continúa el linaje de aquellos que pusieron las bases del Occidente: los hebreos y los griegos de la antigüedad. El intento de conquistar el tiempo dio como resultado un claro sentido de la historia. En esto, ciertamente, el moderno se aproximó a los hebreos y se alejó de los griegos (entre quienes, como se sabe, predominó una concepción cíclica del tiempo). El ser humano moderno piensa en sí mismo como siendo alguien con trayectoria histórica. Su conciencia es una conciencia histórica: echa sus raíces en un pasado determinado, actúa en el presente con un sentido de eficacia transformadora, y se proyecta hacia el futuro con un cierto plan, procurando concretar una cierta visión, un objetivo histórico.

Por otro lado, esta conquista del tiempo lo lleva a calcular y a proveer el futuro. Max Weber lo ha hecho notar, indicando que es uno de los rasgos más característicos de la mentalidad capitalista,

burguesa⁹. A partir de los datos que ofrece el libro de contabilidad, es posible discernir modos de operación en el campo de la producción y en el de las actividades comerciales, que ayudan a asegurarse el futuro. O sea, conquistar el tiempo desconocido. Esta dominación de lo ignoto se basa en el poder de control del tiempo presente, que no se puede perder. Como dijera Benjamín Franklin: "el tiempo es oro"¹⁰.

Para el burgués occidental, caracterizado por su adhesión al protestantismo real (aunque se confiese católico), perder tiempo es el peor de todos los pecados. La utilización del tiempo actual permite disponer del futuro. Robert Mandrou cita del Discurso Económico del Sr. Le Choysselat un claro ejemplo de esta disposición del tiempo futuro en base al buen uso del tiempo presente: "De quinientas libras bien empleadas una vez se puede sacar al año cuatro mil quinientas de provecho honrado. La receta es simple y bastante notable: alquilar cerca de París una casa o un establo y unas medidas de tierra, construir gallineros, comprar 1.200 gallinas y 120 gallos (costo de las aves: 348 libras); las 1.200 gallinas producen 800 huevos diarios, vendidos en París con ayuda de los regatones y médicos. El huevo vendido a 6 denarios, el producto bruto será de 7.300 libras por año, o sea, deduciendo los gastos 4.500 libras"¹¹. Este tipo de mentalidad, calculadora, previsora, que busca ante todo el beneficio y la seguridad es totalmente diferente de la que predominó en la Edad Media. Estamos lejos del misticismo medioeval, del ardor de la caballería, de la generosidad de vida que caracterizaba toda la cultura medieval.

En *segundo lugar*, debe quedar claro que esta conquista del espacio y del tiempo necesitó inevitablemente un fundamento científico. Fue así que surgió una nueva ciencia, afirmada ante el aristotelismo tomista dominante de los últimos siglos de la Edad Media de modo polémico y beligerante y que se nutrió de la fe de mártires que jugaron sus vidas en defensa de sus convicciones.

⁹ Max Weber: La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Sao Paulo: ed. Pioneira, 1983, pp. 28-51.

¹⁰ *Ibid.* pp. 29-31.

¹¹ Robert Mandrou: 155.

Esta nueva ciencia ya está presente en Copérnico. Pero es con Galileo que adquiere sus derechos, para pasar a ser dominante con Descartes. Dada la necesidad de la conquista del espacio, esta nueva ciencia se concreta en su aplicación a la física. La razón en la que se apoya es la de las matemáticas. La observación de los hechos pasa por el tamiz de la cuantificación. Y a través de ésta es posible llegar a la formulación de leyes, verificables no sólo desde un punto de vista empírico, sino sobre todo matemático. En esto, precisamente, consiste el gran paso del método científico de Galileo: aplicar a la materia, a la física, criterios cuantificables en base a la observación empírica. Antonio Banfi dice que se trata de "la arquimedización de la física", pues este procedimiento tiene su antecedente en los geómetras griegos y de manera particular en Arquímedes y en Apolonio de Pérgamo. "Con Galileo se lleva a cabo el paso hacia el estudio de los fenómenos físicos: el procedimiento geométrico asume una función metodológica verdadera y universal. El método geométrico da a la investigación galileana un sentido de armonía íntima, de concreción intuitiva» de extrema claridad. No obstante, le impone también un límite que sólo el uso del análisis podrá superar. De manera continua, Galileo se enfrenta a problemas que para ser definidos requieren la aplicación de un método matemático más sutil que él no poseía..."¹².

Es precisamente en este punto que Descartes va a completar a Galileo. La *res extensa* no sólo puede conocerse a través de elementos geométricos, sino también por intermedio del análisis matemático. Y, lo que es aún más importante, los mismos principios metodológicos pueden aplicarse al conocimiento de la *res pensante*. La conquista del espacio y del tiempo que procura el ser moderno necesita de esta "nueva ciencia". Debe tenerse en cuenta que la misma no es neutral. *Es un conocimiento al servicio de quienes tienen poder real*. Quienes se oponen a la misma pueden llevar a los nuevos científicos a la hoguera dice la inquisición, o al silencio, o al exilio. No importa.

Ese no es el poder que cuenta. El verdadero poder es aquel que usa de los conocimientos y los métodos de la nueva ciencia para ampliar su dominación sobre la naturaleza y la historia. Las matemáticas surgen como el instrumento universal para llegar a este dominio. Pero hay que tener en cuenta que es solamente el instrumento. Más importante es reconocer al sujeto social que lo utiliza y que no es otro que la burguesía. La Edad Moderna culminará cuando ese sujeto social complete su obra revolucionaria, hacia fines del siglo xviii, con la revolución norteamericana y posteriormente con la revolución francesa.

Esto significa, en *tercer lugar*, que gracias a la aplicación del instrumento matemático por medio del método cuyos fundamentos fueron proporcionados por Galileo y afinados por Descartes, el universo pierde su encanto¹³. Ya no hay misterios. Así como las matemáticas permiten llegar a los cuatro rincones del globo, descubrir leyes esenciales de la existencia física, la extrapolación de los principios metodológicos de la nueva ciencia a otros campos del saber humano (a la filosofía con Leibniz y Wolf, a la historia con Vico y Herder, a la política con Spinoza) llega a ser un factor decisivo para dar un impulso irresistible al proceso de secularización. Poco a poco, Dios comienza a quedar en el fondo del paisaje.

Aquí conviene recordar lo dicho al comienzo de estas páginas: las rupturas históricas no se producen abruptamente. Son procesos que se desarrollan a lo largo de muchos años, incluso de varios siglos. Para alcanzar el punto al que se llegó gracias a las propuestas de Galileo y de Descartes, fue necesario primeramente un esfuerzo en favor de la autonomía de la razón. Este tiene en Occidente su antecedente -¡paradójicamente!- en el pensamiento aristotélico. A través de éste y de su influencia sobre Santo Tomás de Aquino llegó a expresarse en Occidente.

Sería miope dejar de ver que el proceso de secularización tiene su vertiente más importante en la esfera política. Existe la tendencia a

¹³ Edmund Husserl: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore; 1961, pp. 424-425.

¹² Antonio Banfi: *Galileo Galilei*. Milano: II Saggiatore, 1961, 328.

considerar la secularización sólo como un proceso filosófico, consecuencia del cual sería la ciencia moderna.

Al hacer así se desvincula todo ese proceso de las luchas históricas concretas, de las luchas sociales a través de las cuales la burguesía disputó palmo a palmo, paso a paso, el poder a la nobleza. Esta aún continuaba en el poder. Y para ello, necesitaba de los recursos burgueses. La nobleza de tierra fue perdiendo preponderancia. La nobleza de corte pasó a tener más influencia. Pero el verdadero poder, basado en el manejo de la riqueza, la acumulación del dinero y la propiedad del capital, estaba en manos de la burguesía. Sin embargo, el poder político escapaba a su control. Las revoluciones inglesas del siglo xvii, así como la revolución holandesa, fueron indicaciones inequívocas del poder ascendente de la burguesía. Para defenderse, las monarquías occidentales y las noblezas a ellas asociadas, buscaron apoyos ideológicos que legitimaran sus anhelos de dominación perpetua. Esas bases legitimadoras fueron provistas por el pensamiento religioso. Por ejemplo, se afirmaba que el derecho de los reyes era de origen divino.

Fue contra esta situación que Spinoza dirigió sus armas ideológicas en su célebre *Tratado Teológico Político*, publicado anónimamente en 1670. La aplicación del método de Galileo y de Descartes a otros planos de la realidad, más allá de la física, permitió a Spinoza afirmar que no existe algo que pueda ser considerado como un derecho "divino". En realidad, sólo el derecho natural es necesario. La naturaleza y sus cosas, según Spinoza, no tienen en sí mismas el principio de su existencia y de su conservación. Ese principio es Dios mismo. Pero hablar de Dios es hablar también de la naturaleza. Spinoza, en su lucha contra el despotismo que intentaba fundamentarse en principios religiosos, llega a la secularización radical. Intentando definir el derecho natural, señala: "Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa sino las propias reglas de la naturaleza en cada individuo, según las cuales lo concebimos naturalmente determinado para existir y obrar de un cierto modo", a lo que agrega posteriormente que "la naturaleza absolutamente considerada

tiene sumo derecho sobre todo lo que puede, esto es, el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde se extiende su poder". Lo que significa, de hecho, que según él la potencia de la naturaleza se identifica con la potencia de Dios¹⁴.

A. diferencia de Hobbes, que consideraba que el derecho del Estado puede llegar a ser absoluto, y por lo tanto ilimitado, Spinoza entiende que el Estado debe conformarse a las leyes de su propia naturaleza*. En otras palabras: el Estado está sometido a leyes tal como lo está el hombre natural: en el sentido de que está obligado a no destruirse a sí mismo. El fin del Estado, pues, es la paz y la seguridad de la vida. Esta es la ley del Estado. No busca la seguridad de un orden basado en elementos teológicos, sino en las leyes de la naturaleza. Estas garantizan la libertad del ser humano que se concreta en la adecuación de la persona a las de la naturaleza. Ir contra éstas es cometer suicidio, perder la libertad. La fe es obediencia a las leyes de Dios, entiéndase a la naturaleza. La libertad es el reconocimiento de la necesidad.

El sistema filosófico de Spinoza entiende a Dios como un sistema geométrico e infalible (se trata de la naturaleza y de sus leyes). Este filosófico, que inequívocamente los de la burguesía en el siglo xvii, en la tradición de sistema representa intereses occidental siguiendo Galileo y Descartes, tiene un claro carácter geométrico. Y, como lo señala Husserl en su clásico libro *La crisis de las ciencias europeas*, "La geometría vale como apodíctica; pero la geometría no se pregunta si existen cuerpos objetivos que corresponden a las formas que de los mismos se delinean idealmente. Y así de manera general. Lo que debe valer para todo es lo que es puramente a priori"¹⁵. O sea, del mismo modo que el idealismo fue la filosofía (ideología) de los filósofos griegos, representantes de una clase de años y señores que explotaban a los esclavos mientras hacían filosofía, también los filósofos modernos no se plantearon las bases objetivas de su situación en el mundo. La

¹⁴ Spinoza *Tractatus: Theologicus-Politicus*, pág. 16.

¹⁵ Edmund Husserl: op. cit.

conciencia del filósofo, como lo percibe Husserl es siempre "conciencia de"¹⁶.

Infelizmente Husserl tampoco llegó a percibir que no es sólo conciencia de un mundo dado, de una circunstancia inerte, sino *sobre todo* de una situación social, de una condición de ser en la sociedad. La conciencia burguesa fue adquiriendo, poco a poco, la certeza de su dominación: primero sobre el espacio, luego, sobre el tiempo. No llegó a ver que ambos dominios significaban que algunos tienen más poder que otros. Es una conciencia *de dominación*.

Por eso, en *cuarto lugar* otra característica del ser moderno, fue su conciencia de autonomía. Es necesario insistir en que sólo los dominadores tienen esta conciencia. Kant la tradujo notablemente en conceptos en su famosa disertación *Was is die Aufklärung?*. La ilustración consistió precisamente en la razón liberada, conquistando distancias y períodos. El espíritu moderno puede entonces caracterizarse como fáustico: intentó trascender espacio y tiempo. Pero se trata de la autonomía del burgués.

O, dicho de otra manera, dado que la burguesía no conoce más que las leyes naturales, se trata de la ley de la selva. El burgués no conoce la solidaridad. Afirma la individualidad por encima de todas las cosas. En religión no le preocupa la salvación de los otros, sino la suya propia. Y ella tiene que reflejarse mediante su propio éxito, ya en esta vida. De ahí la necesidad de la afirmación de su *autonomía*.

En el texto ya indicado, Kant la define como "la superación del ser humano de su estado de "inmadurez", en la medida que llega a ser responsable de sí mismo. Esto es, capaz de utilizar su razón sin una guía ajena, o una autoridad que es exterior a sí mismo". Para alcanzar este desarrollo es necesario el ejercicio de la *responsabilidad*, o sea una capacidad propia para responder a los desafíos que se nos presentan en la vida. El ser humano --- mejor dicho, *el burgués*, dado que éste es el sujeto social de la modernidad - se manifiesta como un ser con iniciativa propia, lo que lo constituye en

consecuencia en un ser altamente contradictorio, dado que de un modo u otro, sus iniciativas van a chocar con las de los demás. Karl Marx percibió esto con toda claridad un siglo después de Kant, al afirmar que la burguesía no puede existir sin afirmarse constantemente a través de contradicciones sucesivas.

Este carácter contradictorio nos conduce a la *quinta característica* de la modernidad: así como ella encuentra en la burguesía su expresión más abierta a nivel de la práctica del poder, tiene en la creación del proletariado otra expresión fundamental. En efecto, no hay que olvidar que durante los tiempos modernos se produce la revolución industrial. El modo de producción capitalista se desarrolló de tal manera que llegó a la producción de series de manufacturas a través de una tecnología maquinista. Fue en tiempos de la revolución industrial que comenzó a emplearse la palabra "capitalista", desconocida hasta el siglo xviii. Ahora bien, entendiendo las realidades sociales de manera dinámica, percibimos inmediatamente que frente a los poseedores de capital están quienes sólo tienen para vender su fuerza de trabajo. Son los obreros.

Del mismo modo que durante la Edad Media se gestaron las fuerzas que condujeron a la modernidad, en la evolución de esta última se manifiestan los agentes que conducen a través de la historia a su superación. No sólo la burguesía es moderna. También lo es el proletariado. Y en la dialéctica social que se establece entre ambas clases contradictorias se encuentra el dinamismo que conduce a la culminación de los tiempos modernos en una serie de revoluciones, aún inacabadas.

La modernidad es eso: noche y día, dominación y liberación que se entrelazan, burgueses y proletarios, autonomía de la razón que se transforma en despotismo del orden constituido. Dios que se pierde en la inmanencia de la naturaleza, ciencia que no cuestiona sus axiomas fundamentales, autonomía del ser humano que lo induce imperceptiblemente a querer transformarse en un superhombre, muerte de Dios y orfandad del individuo, lucha por la liberación que desemboca en los campos de concentración de Aus-chwitz...

¹⁶ Ibid. pág. 273-274.

Los desafíos de la modernidad a la Teología

Fue inevitable que el desarrollo de los nuevos tiempos trajese problemas inéditos para la teología cristiana. El fin de la Edad Media planteó cuestiones urgentes a las iglesias. Una de ellas fue la necesidad de un concilio que ayudase a renovar y a revitalizar las instituciones eclesiásticas. Infelizmente, el fracaso del movimiento conciliar durante los siglos xiv y xv desembocó en una ruptura, marcada por la irrupción de las diversas reformas: la de Lutero, la de Calvino, la de la Iglesia de Inglaterra, y aquella otra --ciertamente mucho más radical que las que se acaba de indicar-- impulsada por el pensamiento anabautista. Sin embargo, tanto la Iglesia Católica Romana como las Reformadas, pronto se encontraron desorientadas frente a la evolución de la modernidad. Frente a la novedad demostraron suficiente creatividad. Intentaron poner el vino nuevo en odres viejos. Confrontaron las nuevas tendencias históricas con argumentos dogmáticos, basados en una autoridad ya corroída. Por eso no debe extrañar que poco a poco hayan ido cediendo terreno y perdiendo vigencia en la vida social de Europa occidental, así como también en la conciencia de los espíritus más ilustrados¹⁷.

Intentando sintetizar los desafíos planteados por los tiempos modernos a la teología, podemos mencionar cinco puntos. En *primer lugar*, surgió la necesidad de una nueva espiritualidad, de un nuevo modo de celebración de la fe. El ser moderno quiere llevar a buen puerto el proceso de su liberación de tutelas extrañas a su conciencia. Fue una tarea llena de riesgos. Según ya se indicó, muchos pagaron con sus vidas esta vocación a la que se entregaron totalmente. Las actas de la Inquisición católica romana, así como también la toma de posición de Lutero contra los campesinos, o la condena pronunciada contra Miguel Servet de ser quemado vivo sobre la meseta de Champel en Ginebra, dan

cuenta del peligro que supuso dar impulso al espíritu moderno.

Se trató de vivir de la manera más abierta posible *la libertad* de conciencia. El fin del medioevo puso de relieve la existencia de un profundo misticismo. Testimonio de esta tendencia fueron los brotes de espiritualidad entre los pueblos germánicos y, sobre todo, en España. Estas expresiones pueden considerarse como el canto del cisne de la vida medieval que estaba llegando a su fin. Los tiempos modernos se abrieron al espíritu del siglo. Lutero terminó con el convento. Calvino destacó la importancia del trabajo como vocación humana; los obispos que se reunieron en el Concilio de Trento dieron una nueva orientación a la administración de la Iglesia Católica Romana. San Ignacio de Loyola introdujo un nuevo espíritu en el catolicismo latino: ya no se trataba de aislarse del mundo, de dar mayor fuerza a la vida religiosa en los conventos y en las abadías: desde el siglo xvi en adelante lo que urgía era estar presente en medio de los acontecimientos del mundo.

Sin embargo, esto no fue suficiente. En efecto, de uno u otro modo no se llegó a resolver satisfactoriamente la cuestión de la libertad de conciencia. Esa libertad que condujo al ser moderno a definirse en función de las conveniencias más apremiantes. Libertad que motivó la transferencia de Enrique iv del protestantismo al catolicismo, pues "París bien vale una misa". O sea, la teología no consiguió superar el problema que para la conciencia moderna plantea la existencia de fuentes de auto-ridad que deciden acerca de la vida del individuo, pero que se sitúan fuera del ámbito de la subjetividad del ser humano.

La metafísica del ser moderno, como se puede apreciar sobre todo en Descartes, Malebranche, Spinoza, Kant y hasta en Hegel, tiene su raíz en la esfera subjetiva del ser humano. Este es un "ser-en-el-mundo". La modernidad es extremadamente rigurosa, inclemente, con los místicos y con los suicidas, con quienes procuran escaparse del mundo. La conciencia ya no procura salir de las condiciones existentes. La gesta dejó de consistir en la conquista del santo sepulcro. Se trataba de dominar el mundo. Por eso hay que

¹⁷ Véase al efecto el brillante libro de Paul Hazard *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. París: librairie arthème Fayard, 1961.

aceptarlo en toda su naturalidad. Vivir en él es lo que importa. Sólo así podía ser posible intentar su transformación. Incluso, los Padres Peregrinos, que comenzaron la colonización de la Bahía de Massachussets en Norte América, salieron de Europa con la intención de construir una ciudad que estuviera situada en lo alto de la colina, para que se luz alumbre a todos los hombres" (Mt. 5.16)¹⁸.

Sin embargo, al intentar dar una respuesta convincente al problema de la necesidad del ejercicio de la libertad de conciencia, no consiguieron ser completamente coherentes. De una u otra manera, la libertad estaba limitada por la autoridad exterior. Y ésta, infelizmente, sostenía y legitimaba el ejercicio del despotismo.

Esa libertad de conciencia era fundamental para el burgués. La exigía la libertad del mercado, *conditio sine qua non* para la expansión de sus intereses privados. El burgués no pudo quedar satisfecho por el cambio que hizo del fraile medieval apartado del mundo un ser eficaz al servicio de la Iglesia en la sociedad. Del mismo modo, el que adhirió a la fe reformada (a pesar de que su opción por el protestantismo haya sido consecuencia de la opción de su príncipe: '*cujus regie, ejus religio*'), vivía su fe como individuo. La comunidad dejó de contar. La libertad de conciencia apuntó con fuerza al triunfo del individualismo. Incluso, como lo señaló Robert Mandrou: "Los miles de franceses que, en la hora de las primeras persecuciones, abandonan bienes y familia para ir exilados a Ginebra, suministran también, de modo diferente, *la prueba de la calidad y del carácter individualista de sus exigencias espirituales*"¹⁹.

La teología dominante en las iglesias no supo responder adecuadamente a este desafío. Hubo que esperar hasta el siglo xx para que algunos teólogos suficientemente perspicaces comprendieran lo que significa vivir en el mundo moderno 'etsi

Deus non daretur'²⁰. Pero, cuando Bonhoeffer y otros llegaron a definir esta postura, ya era evidente que la parte de las Iglesias y de la teología en el mundo moderno había sido fuertemente desgastada. El énfasis que el propio Bonhoeffer, así como también Mounnier, Berdiaev y algunos más pusieron en la importancia de la dimensión comunitaria del espíritu humano, así como también para la celebración de la fe, llegó fuera de hora.

En *segundo lugar*, los tiempos modernos, a través del desarrollo de la nueva ciencia, planteó a la teología el desafío de conseguir un lugar incuestionable, legítimo, dentro del ámbito científico. Nos parece evidente que la conciencia de este problema fue mucho más aguda dentro del Protestantismo que en la Iglesia Católica Romana. La aplicación de la nueva ciencia a la naturaleza, que conllevó gradualmente un proceso de desencantamiento del mundo, promovió, en primer lugar una teología apologética, que buscó por todos los medios posibles mantener en vigencia la autoridad de la Iglesia, y sobre todo la autoridad de las Escrituras.²¹ Incluso en la actualidad se advierten importantes residuos de esta postura. Sin embargo, pronto quedó en evidencia que esa actitud de la teología era anacrónica. Entonces, como bien lo detectara Paul Tillich, la teología intentó obtener un cierto grado de respetabilidad científica transformándose en *theologia naturalis*, cuya expresión más notable fue el deísmo. Hacia comienzos del siglo xviii ya se comenzó a advertir el carácter anacrónico de esta posición. Fue recién a fines de ese siglo que Schleiermacher consiguió crear un espacio en el que la teología se atrincheró: el de la subjetividad humana. La religión fue definida como el sentimiento de dependencia. Como tal, incuestionable. Las ciencias, incluso la psicología, no podían poner en tela de juicio la existencia del sentimiento religioso. El

²⁰ Dietrich Bonhoeffer: Letters and papers from prison. London & Glasgow: Fontana Books, 1959. Pág. 21.

²¹ Paul Tillich: Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. Buenos Aires: ed. La Aurora, 1977, vol. ii, p. 325-ss.

¹⁸ Robert T. Handy: A history of the churches in the United States and Canadá. Oxford: Oxford University Press, 1979. pp. 20-21.

¹⁹ Robert Mandrou: Op. Cit., p. 215.

subtítulo de la obra clásica de Schieiermacher, redactada en 1799, *Los discursos sobre la religión*, es sumamente ilustrativo a ese respecto: "*Para los espíritus cultos que la desprecian*".²² La teología entonces, dejó de ser un discurso sobre Dios, para transformarse en una investigación sobre la religión en tanto elemento de la subjetividad humana. Así comenzó a desarrollarse la *teología* liberal del siglo xix.

Las fórmulas de Schleiermacher correspondían al momento en el que el romanticismo estaba en auge en Europa, marcando el triunfo del individualismo burgués. Sin embargo, pronto se supera esa tendencia dominante. El positivismo, el utilitario, el darwinismo, plantearon de manera virulenta la polémica contra la religión. La experiencia de siglos pasados demostraba que la postura apologética no podía repetirse. Fue así que comenzó a tomar forma el intento de justificar a la teología como una ciencia. En el medioevo, Santo Tomás de Aquino había afirmado que la teología era una ciencia teórica, a lo que Duns Scoto había respondido que se trataba de una ciencia práctica. Es evidente que el concepto de ciencia en la Edad Media pasó a ser obsoleto en los tiempos modernos. Hacia fines del siglo xix comenzó a delinearse la tendencia que se resumía en la afirmación de que "la teología es la ciencia de la religión". Karl Barth va a recibir esta influencia y afirmando el "positivismo de la revelación" va a desarrollar la noción de ciencia teológica. Para él se trataba de definir el conocimiento que el ser humano recibe a través del encuentro con la Palabra de Dios y de la reflexión a partir de la misma. Según Barth, la aproximación a la Palabra exige por parte del teólogo un cuidado especial, dado a través de una serie de reglas objetivas. El subjetivismo schleiermachiano quedaba entonces superado para el teólogo de Basilea²³.

²² Friedrich Schieiermacher: *On religion. Speeches to its cultured despisers*. New York: Harpers and Brothers; 1958.

²³ Karl Barth: *Dogmatique. Premier Volume/tome Premier: La doctrine de la parole de Dieu. Prolegomenos a la Dogmatique*. Geneve: ed. Labor et Fides; 1953, pp. 185-ss.

Por supuesto, Barth no llegó a afirmar que la ciencia teológica sea del mismo tipo que las ciencias naturales: "Las ciencias exactas se distinguen ciertamente de la ciencia teológica en que su objeto y su fuente de conocimiento no son idénticas entre sí, ni idénticas a la Palabra de Dios.(...) Sin embargo, una ciencia exacta bien concebida posee un punto común con la ciencia teológica correctamente instruida, 1) en que como tal ella no supone ninguna concepción del mundo. Se limita a constatar, ordenar, relacionar, estudiar, comprender y exponer los fenómenos. No desarrolla ninguna ontología del cosmos. Cuando, a pesar de todo, intenta hacerlo, deja de ser una ciencia exacta y entra en el terreno de la poesía. (...) Pero una ciencia exacta coincide también con la enseñanza dogmática sobre la crea-tura; 2) en que estudia y describe el cosmos únicamente como aquél que es el del ser humano, y en que para ella igualmente el cosmos no existe más que desde un punto de vista "antropocéntrico"; evidentemente, no se trata del punto de vista de la fe cristiana, cuyo objeto es la Palabra de Dios y que es "teoantropocéntrica", sino del punto de vista propio de las facultades humanas de observación y de reflexión, cuyos límites serán siempre reconocidos". A lo que, poco más adelante agrega: "Nuestra tarea (la del teólogo) es diferente de la de la ciencia exacta. Pero aquí no debemos oponernos a ésta. *Por* el contrario, podemos reconocer que su paso inicial constituye un paralelo significativo del nuestro"²⁴.

Tratando de resumir, ante el desafío de la nueva ciencia, la teología trató de conseguir por caminos múltiples, un espacio reconocido como propio en el que pudiese tener lugar su propia actividad científica. Sin embargo, hay un elemento que escapó al pensamiento de Karl Barth. La ciencia positiva supone, como bien lo ha señalado Paul Ricoeur²⁵, la acumulación del conocimiento. A pesar de la tradición dogmática que prevalece en la vida de la Iglesia, registrada en los credos y afirmaciones de fe que se han dado a través de la

²⁴ Karl Barth: *Dogmatique. Troisieme Volume/Tome Deuxieme. La Doctrine de la Creation*. Geneve: ed. Labor et Fides; 1961, pp. 11. ss.

²⁵ Paul Ricoeur: *Historie et Verité*. París: ed du Seúl; 1955, p. 83.

historia, no es posible afirmar con el mismo vigor como es posible hacerlo en las ciencias naturales, que la teología es una *suma de conocimientos*. Prueba de ello son las renovadas reformas en las instituciones eclesiásticas, indicadas a través de la necesidad de que la comunidad cristiana y sus instituciones se conciban como *ecclesia refórmata semper reformanda*. Lo que significa que la comprensión de la fe de la comunidad eclesial que hoy es explicitada por los teólogos, aunque se refiera a otras explicitaciones anteriores, no tiene por qué ser un agregado a las mismas. La tradición en la vida de la fe no significa adición sino referencia a la Tradición original. Es la reflexión en torno a ésta (las sagradas escrituras y la referencia a los primeros tiempos en la vida de la Iglesia, tal como nos han sido testimoniados en los escritos del Nuevo Testamento) que ayuda a la teología a responder a nuevos problemas que se plantean a partir de la práctica de la comunidad eclesial.

En este sentido, nos parece necesario señalar que todo intento de querer transformar a la teología en una ciencia del tipo de las ciencias naturales, no puede alcanzar buenos resultados. Esto no quiere decir que, a partir de la existencia de las ciencias exactas, naturales y humanas, la teología no deba ser rigurosa. La teología, como actividad intelectual que pretende ser seria, necesita --- aplicar las reglas de diversos métodos científicos. Por ejemplo, en cuanto al problema de la creación, se le exige dialogar con las ciencias naturales y respetar sus procedimientos. Al reflexionar sobre el conocimiento humano, no puede desechar los aportes de la psicología y de las ciencias exactas, lo que significa tener en cuenta sus metodologías peculiares. Lo mismo cuando se trata de discurrir sobre tópicos que atañen a las ciencias humanas. Sin embargo, esto no convierte a la teología en una ciencia.

La teología, el trabajo del intelectual formado teológicamente y que está al servicio de la comunidad eclesial, significa constantemente --- en el diálogo con las diferentes ciencias- un ejercicio de *interpretación*. De ahí que nos parece mucho más adecuado colocar a la teología en el conjunto de las hermenéuticas,

cuyas tendencias entran en conflicto, ayudando a las comunidades y a las personas que las componen a comprender su situación en el mundo²⁶. Tomar conciencia de este hecho ayuda a la teología (y a los teólogos) a comprender sus limitaciones y a evitar monstruosidades, estupideces. Ya esto es importante en la vida de la Iglesia y en la práctica del conocimiento.

En *tercer lugar*, a lo largo de la evolución histórica de los tiempos modernos se le ha presentado a la teología el desafío de reconocer el desarrollo de nuevas coyunturas sociales, a través de las que han actuado nuevos sujetos históricos. Ya se ha dicho: al místico medieval, apasionado con la trascendencia, sucedió un nuevo tipo de ser humano, arraigado en el mundo, conquistador de espacio y del tiempo, calculador del futuro a partir de su contabilidad presente. Es el burgués. Pero éste, a su vez, creó las condiciones necesarias para que irrumpiese en la historia otro sujeto social, que se levanta contra la burguesía procurando una sociedad diferente, buscando nuevas relaciones con la naturaleza, y afirmando que el conocimiento se manifiesta a través de prácticas transformadoras (en el plano económico, en el tecnológico, en el social, en el político, etc.). Pensar que la modernidad es sólo la expresión de la ciencia del burgués dominante es ver la realidad con un ojo solo. La modernidad significó también el nacimiento y desarrollo de los proletarios, de los trabajadores.

Lamentablemente, cuando la teología intentó situarse en este contexto, tuvo prioritariamente (y a veces también exclusivamente) en cuenta, la parte de los dominadores. En este sentido, el Protestantismo fue mucho más consciente de la realidad burguesa que el Catolicismo Romano. Sin embargo, a pesar del retraso del pensamiento católico, en Europa y en los Estados Unidos, ha dado más importancia, en última instancia, a su relación con la burguesía que con el proletariado. Para muchos esto significó la "pérdida de la clase obrera por parte de las Iglesias". Sin embargo, hay quienes dicen que, de hecho,

²⁶ Paul Ricoeur: *Le conflit des Interpretations*. París: ed. du Seúl; 1969.

la clase obrera nunca se - relacionó con las instituciones eclesiásticas.

Es la posición de John Kent ²⁷, al estudiar cómo tomó posición la Iglesia (y por lo tanto, la teología) frente a la evolución del movimiento sindical en Inglaterra durante el proceso de la revolución industrial a partir de fines del siglo xviii. Si se acepta este punto de vista, eso significa que todavía sigue planteado con toda su crudeza para la práctica eclesial y la reflexión teológica que la acompaña, el desafío social de los tiempos modernos.

Recién en los últimos decenios ha comenzado una cierta reacción en este sentido. Por ejemplo, las nuevas formas de ser Iglesia en América latina ("iglesia de los pobres") y la teología que se desarrolla a partir de ellas (la teología de la liberación) intentan responder a ese reto. En este sentido, a pesar de las críticas que se dirigen por parte de teólogos que reflexionan sobre todo a partir de pautas burguesas, la teología de la liberación es más moderna de lo que se piensa frecuentemente. Asume su modernidad al insertarse en las tensiones sociales peculiares que promueven los sujetos que protagonizan la historia de los últimos tiempos.

El desafío social requiere que la teología reconozca el carácter decisivo de estos conflictos sociales agudos. Hay quienes ni siquiera quieren llamarlos "lucha de clases". Revelan, de este modo, una visión que corresponde a quienes están en el poder. Manifiestan así su postura parcial, que es propia del punto de vista burgués. Sostienen que las tensiones sociales no hacen más que manifestar una patología social. Son expresiones de irracionalidad (evidentemente, así son para quienes ocupan posiciones de dominio y poder). Sin embargo, debe admitirse que los conflictos sociales no pueden ignorarse meramente porque parecen ser insensatos. Ellos existen, y es un principio del conocimiento según

²⁷ En Julio de Santa Ana (editor). Separation without Hope? Capítulo sobre The church and the trade union movement In Britain in the 19th century. Geneva: ed WCC; 1978, pp. 30.37.

la ciencia moderna, partir de los hechos y no de un juicio (*a priori*!) sobre los mismos.

El desafío de *toda la sociedad* moderna (y no sólo de la parte que tradicionalmente ha ocupado posiciones de poder en la misma) exige, en primer lugar que la teología se interese por la realidad del mundo de los trabajadores, quienes por cierto no se puede pensar que vivan en un mundo armónico. Experimentan en carne propia, diariamente, la violencia estructural aplicada desde el poder. Desde su punto de vista, la justicia deja de ser un principio moral para transformarse en una necesidad vital. El valor deja entonces de ser subjetivo para adquirir un contenido objetivo en las reivindicaciones por mejores salarios, por derechos del trabajador, en la lucha por la tierra, en la exigencia de trabajo para todos, a la vez que de reducción del tiempo de la jornada de trabajo.

La teología, salvo honrosas excepciones, generalmente no tuvo en cuenta este otro lado de la medalla, que se manifiesta a través de lo que Gustavo Gutiérrez ²⁸ ha llamado con propiedad "la fuerza histórica de los pobres", y a partir de la cual se plantean desde una perspectiva diferente las grandes preguntas teológicas. Queda claro, por ejemplo, que el llamado a la conversión del pobre (a creer en el Reino de Dios, a tener fe, a superar el miedo que domina su lucha por la sobrevivencia) es diferente del llamado a la conversión del rico (a rechazar la tentación de Mamón, a no caer en la idolatría del dinero -"raíz de todos los males"- ni en el servicio del poder dominador).

De no mantenerse esta apertura a la realidad del pobre, de los trabajadores, las iglesias y la teología permanecerán en una postura que ciertamente no interesa a quienes experimentan cotidianamente la dura realidad de la explotación social. De mantener sus apegos a la burguesía y sus valores, la reflexión teológica seguirá postulando una respetabilidad social que es ajena a los pobres, y que --- es preciso decirlo- resulta muy poco evangélica. Por ejemplo, cuando la reflexión teológica insiste sobre el valor del trabajo, es

²⁸ Gustavo Gutiérrez: La fuerza histórica de los pobres. Lima: ed CEP. 1979.

evidente que se está refiriendo a un elemento fundamental del mundo moderno, marcado profundamente por una cultura de los trabajadores. Por ejemplo, a comienzos de este siglo todavía era denigrante reconocerse como trabajador. Era señal de prestigio social decir que se era "rentista" o "propietario". Esto evidenciaba elementos que eran remanentes del mundo feudal. Ahora, en cambio, quienes no trabajan porque son suficientemente poderosos y ricos como para no hacerlo, no lo reconocen. Se llaman "ejecutivos" o "promotores" de sus propios negocios. Esto revela el valor del trabajo. No obstante, es necesario reconocer que el trabajo humano, que puede ser factor de valorización personal para algunos, es elemento de enajenación y dolor para muchos otros. Esta dualidad del trabajo (bendición como vocación humana, y maldición por ser fuente de dolor y angustia) aparece en la Biblia. Sin embargo, no siempre la teología la presenta como tal. Cuando la teología se elabora en función de la burguesía, generalmente deja de observar el carácter enajenado y explotador del trabajo que marca tan profundamente la vida de las clases laboriosas.

Esta parcialidad de la teología, formulada a partir de perspectivas de dominación, es todavía más clara cuando se tiene en cuenta la forma como la mayoría de los teólogos ha intentado legitimar la empresa de conquista y colonización de las potencias europeas occidentales entre los siglos xvi y xix. Se dejó de ver que, en sus comienzos, la fe cristiana fue expresión de los sectores sociales explotados en la sociedad romana, y sobre todo en Palestina. La teología cayó entonces en la trampa tendida por la burguesía, que consiste en considerar las realidades del mundo histórico, *pero abstractamente*, esto es: sin tener en cuenta sus condicionantes. Lo particular, entonces, se transforma en universal, y de este modo se esconde su ser real.

Esto nos conduce al *cuarto desafío*. El conocimiento científico que pretende alcanzar la modernidad, muchas veces se basa en presupuestos que no han sido sometidos a una verdadera crítica. Así pues, las explicaciones de ciertos acontecimientos no corresponden a la realidad.

Es el caso, por ejemplo, de aquellas que intentan indicar cómo se produce la acumulación del capital sin tener en cuenta el proceso de explotación de los obreros, que contribuyen al acervo de quienes poseen los medios de producción por la plusvalía que éstos obtienen, al pagar a los trabajadores salarios que no cubren todo el valor de su trabajo. Se trata de reconocer, de una vez por todas, que la pretendida "ciencia" moderna, generalmente es una ciencia "oficial", que no descubre toda la realidad. Por el contrario, muchas veces la encubre.

Hay un misterio en el mundo moderno aunque no es reconocido como tal. El desencanto que ha tenido lugar durante el proceso histórico marcado por la modernidad ha llevado a un alejamiento del ser humano con respecto a la naturaleza. Pero eso no ha significado la desaparición de *lo sagrado*. Su carácter misterioso aparece cuando nos acercamos al mundo de la economía. Hay, en este plano de la vida humana, aspectos que son intocables (por lo tanto, pertenecen al mundo de lo que es tabú). Atacarlos supone un acto sacrílego que va contra la propia estabilidad social. Por supuesto, nunca se explica por qué no pueden criticarse, por qué deben siempre mantenerse. Hay algo en todo esto que recuerda el misterio propio de la religión²⁹.

Es evidente que este conjunto de *creencias* en torno al poder que poseen cosas que son humanas, meramente humanas, plantea un desafío de enorme importancia a la teología cristiana que pretende ser fiel a la tradición bíblica. Es el desafío de la idolatría, de la existencia de falsos dioses que dominan la vida de muchos hombres y mujeres en un mundo que pretende ser altamente secularizado.

Aquí conviene recordar una cosa: para las Escrituras, el problema que debe enfrentar prioritariamente la comunidad de la fe no es el del ateísmo, sino el de la idolatría. Esto es particularmente evidente en el libro del Exodo, pero

²⁹ Karl Marx lo ha develado en *El Capital*. Sao Paulo: ed. Abril Cultural, 1983, vol. 1, pp. 70-78. Cf. también de Franz Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte*. 2a. edición revisada y ampliada. Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1981.

también en el pensamiento de los profetas pre-exílicos, así como en los Evangelios. El espíritu humano, sea burgués o proletario, de nobles o campesinos, no ha dejado de ser capaz de caer seducido por falsos dioses. La teología cristiana apela --- a través del mensaje evangelizador- a liberar a los seres humanos de la opresión de los ídolos³⁰.

Para ello, la teología debe siempre enfrentar el problema de la cautividad. El pueblo de Dios --- la *ekklesia*- es llamado a vivir en fidelidad al Dios vivo. Cuando el testimonio de la fe llega a ser inseparable de ciertas formas sociales, culturales o políticas, entonces se asiste al fenómeno de la cautividad de la Iglesia. Y ésta indica un hecho teológico de enorme significación, pues la Iglesia queda cautiva cuando la Palabra de Dios no es libre.

En nuestro tiempo, tan hondamente marcado por la imprenta de la modernidad, es necesario reconocer que existe una cautividad burguesa de la Iglesia que apunta a la manipulación que (consciente o inconscientemente) se pretende ejercer sobre la Palabra de Dios. Para luchar contra esta tendencia es necesario tener una comprensión global de los acontecimientos. O sea, tener en cuenta aquella parte de la realidad generalmente olvidada, dejada de lado, porque no es importante. Esta no es la lógica del Evangelio. El legos de Dios tomó forma humana en el vientre de María, pobre muchacha judía, y nació en Jesús de Nazaret, en un pesebre porque no hubo lugar para él entre quienes pudieron pagar un cuarto de hotel respetable. Manteniendo siempre claras estas definiciones fundamentales del propio Dios Vivo, nos parece que es posible superar las limitaciones de los tiempos modernos en la vida de las iglesias. Esto significa, indudablemente, tomar posición. Pero el partido es aquél del Dios de Jesucristo, que siempre está del lado de los oprimidos y de los pobres, confrontando los abusos y usos equivocados del poder en manos de los dominadores. Abusos y usos equivocados que

tanto han abundado durante los tiempos modernos y que, lamentablemente, todavía se perpetúan.

Esto hace de la teología, a diferencia de lo que ocurrió durante la mayor parte del proceso moderno, una actividad militante. El teólogo moderno tuvo su expresión máxima en la academia, en el distanciamiento del mundo, rodeado de libros que lo aislaban de las vidas humanas con su carga de dolor y esperanzas, de tristezas y alegrías. Superar esta condición significa llevar a quien tiene el carisma de explicitar el contenido de la fe que celebra la comunidad cristiana hasta un nivel de compromiso claro con quienes intentan superar las contradicciones que caracterizaron (y que todavía están presentes en gran parte de nuestras sociedades) a la modernidad. El teólogo ya no puede vivir en una torre de marfil, sino participando en las luchas de nuestro tiempo, y tomando partido. En favor de los pobres. Lo que supone decir --- y este es un rasgo de la verdadera teología en favor de. también perenne cristiana- en favor de Jesucristo - (cf. Mat. 25.31-46).

³⁰ Varios autores: La lucha de los dioses. Los dioses de la opresión y la búsqueda del Dios liberador. 2a. edición, Dd. DEI, San José, Costa Rica, 1986.

Reflexiones sobre la deuda externa de América Latina.

Franz J.Hinkelammert

Desde el año 1982 América Latina transfiere excedentes a los países desarrollados en nombre de una deuda externa surgida progresivamente a partir de los años 50. Se trata de excedentes comerciales, que estamos midiendo en términos de un saldo positivo de la balanza comercial. América Latina empieza a exportar más de lo que importa, utilizando este saldo para atender los servicios de una deuda externa adquirida en las décadas anteriores. Aparecen así diversos problemas, los que podemos analizar en términos de este excedente comercial (su máximo), del automatismo de la deuda resultante y del efecto de la presión del pago de la deuda sobre los términos de intercambio. Trataremos de argumentar nuestro análisis con modelos sencillos, que pueden servir para entender tales procesos.

La transferencia / de los excedentes y el saldo máximo de la balanza comercial.

Primeramente, podemos ver algunas razones que explican el surgimiento de la deuda externa de América Latina. Hay dos razones principales. La primera, es el hecho de las transferencias de ganancias sobre la inversión extranjera directa y, la segunda, el hecho de los déficits de la balanza comercial a partir de los años 50. Vamos a empezar con un modelo sencillo, que explique el efecto de la transferencia de ganancias sobre el surgimiento de la deuda externa. Posteriormente lo iremos cambiando, para ver el influjo que tienen los déficits de la balanza comercial.

Primer modelo de explicación

El supuesto básico sería una economía con balanza comercial equilibrada. Por lo tanto, no recibe ni entrega excedentes comerciales (para distinguir entre excedentes comerciales y excedentes en valores). Si suponemos la presencia

de inversión extranjera directa, aparece el problema de transferencia de ganancias. Si las empresas extranjeras no transfieren ganancias, todo sigue igual. Si las transfieren, esta transferencia es solamente posible:

a. en caso de reducción de las importaciones, para crear un saldo positivo de la balanza comercial, que permite hacer la transferencia.

b. en caso de financiamiento externo de la transferencia. Si la reducción de las importaciones es imposible, la segunda alternativa es la única. Así, se derivan préstamos externos de la transferencia de ganancias.

Si continúa la transferencia de ganancias y la balanza comercial sigue equilibrada, de la transferencia de ganancias se deriva una curva exponencial de deuda externa. En relación a esta curva, podemos destacar varios puntos claves:

- a. deuda menor que la ganancia transferida.
- b. deuda igual a la ganancia transferida.
- c. intereses debidos iguales a la ganancia transferida.
- d. deuda igual a las exportaciones.
- e. ganancia e intereses igual a las exportaciones.
- f. ganancia e intereses igual al máximo del saldo de la balanza comercial.
- g. intereses igual a las exportaciones.
- h. ganancias e intereses igual al producto social.

La curva exponencial que se deriva de los préstamos usados para la transferencia de ganancias tiende al infinito y puede alcanzar, por lo tanto, cualquier tamaño. Puede llegar a tamaños que son irrecuperables y la deuda resulta, así, ficticia.

La única forma de frenar este crecimiento de la deuda, es cubriendo el servicio de la deuda y la transferencia de ganancias mediante un saldo positivo en la balanza comercial. La posibilidad de tal reversión depende de hasta qué punto creció la deuda.

Si la deuda pasó del punto "e", donde la suma de ganancias e intereses es igual a las exportaciones, la deuda llega a ser ficticia. Podría ser recuperada solamente, si las exportaciones aumentan a una tasa mayor que la tasa de interés con la cual aumenta la deuda.

De hecho, se llega a este punto de formación ficticia del capital mucho antes de alcanzar el punto "e". Eso ocurre en el momento, en el cual una baja de las importaciones - que muchas veces son insumos para producir las exportaciones- lleva a una reducción de las exportaciones mayor que el aumento del saldo de la balanza comercial. Si se llega a eso, no es posible un aumento del saldo pues éste está en su máximo. Todo pago sobre el capital externo, que con este saldo no puede ser atendido, es ahora ficticia. Llegamos así al concepto del máximo del saldo positivo de la balanza comercial. Nunca puede llegar a ser igual a las exportaciones, porque la propia producción de las exportaciones siempre implica la utilización de insumos importados, sea como medios de producción o como medios de consumo, que integran el consumo de los productores vinculados con la propia exportación.

Llegado a este máximo, la deuda puede ser atendida al futuro, solamente si las exportaciones aumentan a una tasa mayor que la tasa de interés, aumentando por tanto el saldo de la balanza comercial en relación a la deuda. Si eso es imposible, la deuda no atendida es definitivamente ficticia.

Se trata entonces de dos elementos claves:

a. el saldo máximo de la balanza comercial.

b. la relación al futuro entre tasa de crecimiento de las exportaciones y tasa de interés. La diferencia entre estas tasas determina la relación al futuro entre deuda total y exportaciones.

Si el saldo de la balanza comercial está en su máximo y la tasa de interés es mayor que la tasa de crecimiento de las exportaciones, la deuda ficticia aumenta a una tasa igual a esa diferencia. Si las tasas son iguales, es ficticia la deuda no atendida por el saldo máximo. Si la tasa de interés es menor, la capacidad de pago al futuro aumenta.

En este primer modelo partimos del supuesto de que una balanza comercial equilibrada, va acompañada de una inversión extranjera, que exige la transferencia de las ganancias al extranjero. Podemos ahora analizar un segundo caso, en el cual suponemos que no hay inversión extranjera, pero sí un saldo negativo en la balanza comercial.

Segundo modelo de explicación

Supongamos una economía en la que no hay inversión extranjera directa --- que exige la transferencia de sus ganancias al extranjero- pero en la que sí existe un saldo negativo en la balanza comercial.

En este caso, el financiamiento de la balanza comercial negativa no es posible, pero si lo es en el caso de poder recurrir al financiamiento externo. Si el saldo negativo se mantiene a plazos más largos, también a partir de su financiamiento se produce un endeudamiento que se desarrolla según una curva exponencial. También en este caso aparece un punto máximo del servicio de la deuda, cuando el saldo máximo positivo potencial de la balanza comercial ya no puede atender los intereses adeudados sobre la deuda acumulada.

La deuda externa de América Latina aparece por una combinación de ambos elementos referidos por los dos modelos mencionados, teniendo el primer elemento la importancia mayor y decisiva; prevalece muy claramente sobre todo en las décadas de los años 50 y 60.

En esas décadas se dio una situación particular de la inversión extranjera directa, derivada de la política de substitución de importaciones. Esta inversión extranjera directa se dirigía cada vez más a la producción para el mercado interno, sin ningún efecto positivo sobre la capacidad de exportación. En cambio, ella aumentó las necesidades de importar insumos para su producción. Por lo tanto, la propia inversión extranjera empujaba la balanza comercial hacia el aumento de las importaciones, y, por lo tanto, producía un saldo negativo en ella.

Así se dio una situación en la cual el mantenimiento del nivel de ganancias de la inversión extranjera directa obligaba a saldos negativos de la balanza comercial.

En tal situación una balanza comercial negativa puede ser transformada solamente en positiva, con el efecto de bajar las ganancias por transferir. Se busca el saldo positivo de la balanza comercial para poder transferir ganancias, pero la reducción de las importaciones i en función de este saldo positivo afecta negativamente las ganancias por transferir. Esta parece ser la situación de América Latina desde los años 50.

La inversión extranjera, al defender su nivel de ganancia, tiene también que defender una situación negativa de la balanza comercial y apoyar además el acceso de los países a préstamos extranjeros, para poder financiar tanto un posible saldo negativo de la balanza comercial, como también para efectuar la transferencia de ganancias.

Ya en los años setenta eso llevó a una situación en la que ¡ los intereses debidos derivados de estas transferencias superaron el tamaño de las ganancias por transferir. También en esos años el aumento de la deuda se deriva cada vez más de los déficits de la balanza comercial, lo que refuerza ahora la tendencia al endeudamiento que proviene del financiamiento de la transferencia de ganancias y de los intereses debidos.

Ya al final de los 70 los intereses adeudados superan más de diez veces las ganancias por transferir. Las transferencias para el servicio del capital extranjero ahora ya no se derivan directamente de la inversión extranjera directa, sino del servicio de una deuda externa en cuyo origen ha estado la transferencia de ganancias.

Se impone ahora el interés de la banca por encima de los intereses de la inversión extranjera y se obliga a los países deudores a asegurar un saldo positivo máximo de la balanza comercial, independientemente, y muchas veces en contra, de los intereses de la inversión extranjera directa. Se habla, así, de la reestructuración de la economía y de la industria.

La participación del capital extranjero en el desarrollo

De esta manera, la inversión extranjera directa está en el propio origen de la deuda y es su principal motor, aunque ya hoy los pagos derivados de los

préstamos se elevan más de 10 veces sobre lo que es la transferencia de las ganancias.

El origen de la deuda está en la necesidad de financiar por créditos la transferencia de las ganancias sobre la inversión extranjera directa, y no en transferencias de los países prestamistas hacia los países deudores.

No es la ayuda para el desarrollo lo que origina la deuda sino, simplemente, la participación extranjera en el desarrollo.

Este mismo fenómeno lo encontramos en el origen de la inversión extranjera directa. Esta tampoco es resultado de ninguna transferencia de capital del país inversionista hacia el país receptor de estas inversiones. Típicamente, la inversión extranjera directa moviliza ahorros internos del país receptor, transformándolos en capital extranjero. No aporta capital desde fuera, sino que se adueña del capital originado en el país receptor.

La CEPAL, en un estudio preparatorio para la reunión de Cartagena de 1968, estimaba que solamente un 15% de la inversión extranjera directa en América Latina es producto de una transferencia de capitales desde fuera; el resto es resultado de la movilización de ahorros internos de los países receptores. De hecho, esta participación de las transferencias de capitales podría ser todavía mucho menor.

Ello permite un juicio más general sobre la participación del capital extranjero en el desarrollo. Esa participación no significa ningún aporte significativo de ahorro externo para el país que lo recibe. No hay en ningún momento indicios de un flujo significativo de ahorro de los países desarrollados hacia los subdesarrollados. El capital extranjero hace ganancias en moneda extranjera sobre un capital surgido de la movilización de ahorro interno de los países receptores. *De allí nace todo el problema de la deuda.*

El capital extranjero puede efectuar esta capitalización del ahorro interno en su favor, porque los países de América Latina renunciaron a su desarrollo nacional para entregar la tareas del desarrollo al extranjero. Como resultado, tienen una deuda que para todo tiempo previsible está imposibilitando el desarrollo futuro para la mayoría de ellos.

Este comportamiento de América Latina contrasta mucho con los propios países desarrollados del centro en el tiempo de su propio desarrollo e industrialización. Tales países pudieron desarrollarse porque no entregaron al capital extranjero la tarea de su propio desarrollo. El caso de Japón es el más claro ejemplo en este sentido. Japón jamás dejó entrar ninguna inversión extranjera y aceptó muy poco financiamiento por préstamos.

América Latina, en cambio, se entregó al mito creado por el propio capital extranjero para poder insertarse en el continente, lo cual en vez de desarrollarlo lo ha llevado al actual impasse que amenaza con terminar con cualquier política de desarrollo futuro. Se trata del mito según el cual el capital extranjero significa participación del ahorro externo en el desarrollo del país receptor y que es un agente capaz de lograr el desarrollo del país subdesarrollado. Se trata de un mito creado por la teoría económica dominante en los centros desarrollados y utilizado por el capital extranjero.

Los resultados catastróficos de la participación del capital extranjero en el desarrollo de América Latina desautorizan por completo este mito. El desarrollo tiene que ser un desarrollo nacional o regional, en el cual la participación del capital extranjero puede tener lugar sólo marginalmente. América Latina va a tener que aprender esta lección. Para los economistas, sin embargo, significa eso mismo: que tendrán que desarrollar una teoría del capital adecuada a la situación que se ha producido en la actualidad.

El automatismo del interés compuesto

Este automatismo se da en su estado puro, cuando el saldo de la balanza comercial está en su máximo, aunque no logra atender ni siquiera los intereses de la deuda. Los intereses adeudados, pero no transferidos por la balanza comercial, van ahora a aumentar el capital. Los intereses no pagados se capitalizan y la deuda sigue aumentando, a pesar de que se paga el máximo posible* Este automatismo crea capital ficticio.

La parte no pagada de los intereses se capitaliza, aunque la banca no lo quiera. Puede dar créditos

para eso, pero aunque no los dé, la deuda aumenta. La banca ya no decide sobre el aumento de la deuda, sino que esta aumenta por su propia cuenta. Ahora ya no es la concesión de créditos lo que lleva al aumento de la deuda, sino a la inversa, el aumento de la deuda lleva a la concesión de créditos. Forzosamente, la banca tiene que darlos. Si no los da por propia voluntad, los tiene que dar obligadamente.

A partir de la situación actual de América Latina, podemos construir un modelo de esta situación. Supongamos una deuda de 400.000 millones, sobre la cual se debe un interés medio del 10%, que equivale a un pago de 40.000 millones. Supongamos además un saldo máximo de la balanza comercial de 20.000 millones. Esa es aproximadamente la situación de América Latina a 1986. Si dejamos de lado la transferencia de ganancias, resulta un interés no pagado de 20.000 millones. Automáticamente se incrementa la deuda en ese monto, más lo correspondiente a los intereses adeudados del año siguiente (en este caso $10\% = 2.000$ millones. Si suponemos que se puede seguir pagando la mitad de los intereses adeudados, la deuda aumenta con una tasa de interés compuesto del 5% a largo plazo, y por lo tanto, en 1987 aumentará en 21.000 millones. Este aumento es automático e independiente de la voluntad de la banca. Si la banca no concede nuevos créditos, el aumento igualmente ocurre por la capitalización de intereses vencidos y no pagados. Si la banca concede los créditos correspondientes, se hablará de "dinero fresco". Pero la política de créditos de la banca no tiene la menor influencia sobre el movimiento de la deuda, el que es completamente autónomo. Puede influir solamente en la forma del aumento, es decir, en la alternativa entre capitalización de intereses no pagados (créditos forzados) o la concesión voluntaria de los créditos necesarios para financiar el aumento predeterminado de la deuda.

Se puede ahora calcular la evolución de la deuda en el futuro, haciendo los supuestos correspondientes respecto de la balanza comercial futura. Si en el ejemplo suponemos que este saldo permite pagar en el futuro la mitad de los intereses debidos manteniéndose la tasa de interés del 10%, podemos calcular el posible desarrollo

de la deuda para los próximos años. Esta se duplicará aproximadamente cada 14 años, lo que significa suponer una deuda de más de 800.000 millones para fines de siglo. Como la voluntad de la banca no influye, los variables son:

1. el saldo máximo de la balanza comercial.
2. la tasa de interés
3. la parte de los intereses debidos no cubierta por el saldo de la balanza comercial.

En el ejemplo numérico, el saldo de la balanza comercial es de 20.000 millones; la tasa de interés del 10 %; y la parte no cubierta de los intereses adeudados es el 50%.

Ahora bien, el automatismo de la deuda crea capital ficticio, y cuando más crece la deuda, menor es la credibilidad de que pueda ser pagada alguna vez. Así, la deuda se transforma en un peligro para la estabilidad de la propia banca. Además, el aumento de la deuda en forma ficticia no aumenta los pagos, ya que están determinados por el saldo máximo de la balanza comercial.

Se llega así a una situación, en la que el aumento de la deuda no va en favor de la banca, sino en su perjuicio. Es el problema clásico del usurero. Esta es la situación actual.

Podemos definir condiciones posibles para que deje de producirse capital ficticio. Hay dos posibilidades:

1. una reducción de la tasa de interés a un nivel tal, que el saldo de la balanza comercial cubra los intereses debidos por el total de la deuda. En este caso, la deuda se estabilizaría. En el ejemplo numérico, eso implicaría una reducción de la tasa de interés al 5%.

2. manteniendo la tasa de interés, se puede anular una parte de la deuda, que corresponde a la parte de los intereses debidos, cuyo pago no está cubierto por el saldo de la balanza comercial. En el ejemplo, se trataría de la anulación de la mitad de la deuda. Pero independientemente de la alternativa que la banca decida, para América Latina no cambia nada su situación. Aunque se regale la mitad de la deuda, América Latina no tendrá ningún alivio referente a su situación de pago de intereses, porque tiene que transferir tanto como hubiera transferido en caso de que no se le regalara esa

parte. Ni la reducción de la tasa de interés a la mitad, ni la anulación de la mitad de la deuda, tienen el más mínimo efecto sobre la situación de pago real de América Latina. En cambio, sí resultaría un aporte importante para la situación de la banca, pues se dejaría de producir el capital ficticio que amenaza su estabilidad. Por eso es probable que se busque una solución en esta línea. Seguramente se la va a celebrar como una gran ayuda para América Latina, pero en la realidad no mejorará su suerte en lo más mínimo.

El pago de la deuda y el comercio internacional.

Una deuda externa solamente se puede pagar por un saldo positivo de la balanza comercial. La alternativa serían donaciones o ingresos de capital del extranjero. Sin embargo, esas serían situaciones que permiten el no-pago o la saldación de la deuda con otros ingresos del extranjero. En América Latina estas condiciones no están dadas de manera relevante. Por lo tanto, el pago tiene que ocurrir por un saldo positivo de la balanza comercial.

Sin embargo, un saldo positivo de la balanza comercial del país deudor, implica necesariamente y por definición, un saldo negativo de parte del país prestamista. El rechazo por parte del país prestamista de un saldo negativo correspondiente al monto debido de la deuda hace imposible el pago. Si seguimos con el ejemplo numérico del capítulo anterior, podemos concluir que el saldo positivo de América Latina de 20.000 millones, indica un saldo negativo igual de los países deudores.

Pero en el contrato de préstamos no está fijada la obligación del país prestamista, de asegurar un saldo negativo correspondiente a la obligación de pago del país deudor, para que éste pueda pagar. La obligación de pago se contrae sin ningún acuerdo sobre las condiciones de pago. Por lo tanto, el país prestamista está libre de aceptar un saldo negativo en su balanza comercial con el país deudor o no. Por otro lado, el país deudor no puede exigir condiciones que permitan el pago. Su obligación de pago existe independientemente de las condiciones objetivas para efectuarlo.

El compromiso de pago tiene por lo tanto dos niveles:

1. el compromiso monetario, que obliga jurídicamente a cumplir con las obligaciones de pago aceptadas al concertar el préstamo. Según este compromiso, el prestamista puede recurrir a medidas de presión en caso de no-pago.

2. las condiciones reales del pago, que se pueden resumir en las condiciones para posibilitar un saldo positivo de la balanza comercial, correspondiente a las obligaciones de pago concertadas.

El país prestamista puede destruir arbitrariamente las posibilidades reales de pago, al no aceptar un saldo negativo correspondiente en su balanza comercial. Su poder está en el hecho, de que el país prestamista puede reclamar el pago monetario de la deuda e impedir las condiciones reales de pago. Puede imposibilitar la capacidad de pago del país deudor, para poder aplicarle las presiones que se derivan del no-pago monetario de la deuda. Puede transformarse, de esta manera, en el dueño absoluto del país deudor y condicionarlo así en toda su política interna y externa. El país deudor no puede responder.

La actual política del FMI y su poder casi absoluto en el Tercer Mundo se derivan de eso. Obliga a los países deudores a orientar toda su política económica exclusivamente al pago de la deuda, pago que ¡los propios países prestamistas hacen imposible por su negativa a admitir un saldo negativo en su balanza comercial correspondiente a las obligaciones de pago. Además, si se escucha a los funcionarios del FMI o del gobierno de EEUU, parece que ni siquiera saben, que el pago de la deuda depende de un saldo negativo en la balanza comercial correspondiente a los pagos debidos. Jamás se menciona este hecho. Aparece una presión cada vez mayor sobre los países deudores para que aumenten sus exportaciones. Así, éstos entran en la carrera y tratan de competir por los mercados de los países prestamistas, que son los países desarrollados del Primer Mundo. Pero los países desarrollados dificultan, por medidas proteccionistas, la entrada de los productos. Los países prestamistas, sin embargo, no impiden la entrada de estos productos, sino que la hacen difícil.

Como resultado tanto de la competencia exportadora entre los países deudores y las dificultades que imponen los países prestamistas a la entrada de los productos de dichos países, el esfuerzo exportador resulta en un aumento rápido de las exportaciones medidas en términos físicos, pero también en una reducción de los precios con el consiguiente deterioro de los términos de intercambio. Las exportaciones medidas en precios corrientes se estancan y en 1986 incluso bajan, mientras en precios constantes tienen un aumento formidable. Se transfieren valores sin que esto resulte en una transferencia correspondiente en términos monetarios y, por lo tanto, sin que resulte en una capacidad de pago equivalente. El esfuerzo desesperado por exportar más lleva a vender los productos a menores precios. Prácticamente, los aumentos en las exportaciones se le regalan a los países prestamistas. Entre 1980 y 1984 hay un aumento del 32 % en las exportaciones, medidas en precios constantes del año 1970, y en precios corrientes un aumento del 9 % (según América Latina y el Caribe: Balanza de pagos 1950-1984, en Cuadernos Estadísticos de la CEPAL, No. 10, Santiago de Chile, 1986). La situación ha empeorado mucho más aún en los años 1985 y 1986. Este cálculo no toma en cuenta el aumento paralelo en los precios de importación. Por el deterioro de los términos de intercambio se está pagando la deuda, sin que este pago se haga efectivo en términos monetarios. Al impedir los países prestamistas las condiciones reales del pago de la deuda, transforman el no-pago resultante en un arma en contra de los países deudores, que los obliga a entregar a los países prestamistas toda su soberanía, toda su riqueza, su capacidad de ahorro interno e incluso su producción sin retribución alguna.

Los países prestamistas se transforman en países usureros, que dejan a los países deudores en una situación de destrucción interna de la cual ya no tienen salida posible.

Algunos aspectos teológicos del cobro de la deuda.

El cobro de la deuda externa del Tercer Mundo y de América Latina en particular ya no tiene nada

que ver con relaciones normales, ni siquiera entre países capitalistas. Implica una nueva ola de destrucción de los deudores que no puede ser considerada sino como usura en el peor sentido del término*. Los países prestamistas saben eso y también lo sabe la burguesía de América Latina, que colabora con este despojo. Por eso reacciona. Pero no reacciona en contra del pago de la deuda --- solamente raras veces lo hace- sino por una reinterpretación de la propia tradición cristiana respecto al tratamiento del deudor. Nada más llamativo a este respecto que el cambio de la traducción al castellano y al portugués de un texto sagrado de la tradición cristiana referente a la deuda y al pago de deudas. Se trata precisamente del Padre Nuestro, cuya traducción fue cambiada convenientemente en la década de los setenta. Una petición del Padre Nuestro dice en su traducción antigua, que es la traducción que efectivamente corresponde a la letra del original: "Perdónanos nuestra deuda, como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Coincide con la traducción tradicional en otros idiomas. En los años setenta se cambia por lo siguiente: "Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". La referencia a la deuda desaparece en el momento histórico, en el cual podría haber tenido un impacto real sobre el comportamiento de la gente.

Tomando en cuenta las dificultades que impone un cambio en textos tan rituales como el Padre Nuestro, sorprende la rapidez con la cual se logra imponer la nueva traducción, que además no coincide con ninguna traducción de la Biblia en uso en el momento actual. La Iglesia Católica, las iglesias protestantes y las sectas coincidieron en la aceptación de la nueva fórmula.

Este cambio atestigua la mala conciencia de aquellos que defienden el pago de la deuda y que lo quieren imponer al Tercer Mundo. Seguir hablando del perdón de las deudas como condición del perdón de Dios por nuestras deudas con él, habría resultado muy caro para aquellos que quieren cobrarla. Mucho más barato es cambiar la traducción de un texto. Además es algo mucho más adecuado al mundo dentro del cual surge la deuda. Se trata de un mundo que ha sometido todo lo sagrado al simple cálculo de sus ventajas, y que no

va a cambiar su rumbo por el problema de la traducción de algún texto sagrado. Parece que para las mismas iglesias eso es ya tan evidente, que aceptan esta maniobra sin la más mínima resistencia. Hay un mundo sagrado del capital, que está muy por encima de cualquier sacralidad distinta de él. El significado de las dos traducciones es claro. En la primera, el cobro de la deuda resulta ilegítimo y el país deudor debe resistir. Debe resistir para quedar bien con Dios, y el país prestamista tiene que perdonarla, para quedar también él bien con Dios. En la segunda, en esta nueva traducción verdadera y esencial, todo es al revés. Hay que cobrar la deuda y el deudor tiene que pagarla, aunque se muera. Y si los deudores ofenden a los prestamistas que cobran a muerte la deuda estos tienen que perdonarles a los deudores estas ofensas, pero seguir cobrándoles la deuda. A la vez, la nueva traducción pretende ser apolítica. La tradicional es política, y se introduce en los asuntos de este mundo. La segunda pretende que no. Sin embargo, ambas son altamente políticas. Lo que las distingue, es solamente el tipo de política en favor de la cual hablan. Y eso comprueba que la deuda efectivamente tiene un aspecto teológico. •

Tierra y Pastoral

Roy H. May

*Síntesis de tres ponencias presentadas
en el Seminario Teológico Bautista
y la Facultad Evangélica
de Estudios Teológicos.*

(Managua, Nicaragua, 29 set-1 oct. 87).

Ciertamente el tema de la tierra --- y la pastoral a partir de la tierra- es fundamental para América Latina. En verdad, puede ser toda una hermenéutica para comprender tanto América Latina como la Biblia, pues, la tradición bíblica y la realidad latinoamericana convergen en la lucha por la tierra. Así, "la tierra" se convierte en la categoría fundamental para la reflexión teológica y los pobres de la tierra -"el campesinado"- en el sujeto preferencial de la pastoral. Es esa la tesis que queremos desarrollar

1. LA TIERRA COMO EL BIEN FUNDAMENTAL

LA ECONOMIA POLITICA

La tierra es fundamental para la economía política, pues, la configuración socio-política y económica surge de la organización de la propiedad y la producción de la tierra.

En su sentido económico, la tierra no sólo es suelo, sino todos los recursos naturales-minerales, agua, recursos forestales, y aún el aire. Es el "bien raíz" por excelencia porque es el punto de partida de toda producción económica. De ahí que su propiedad tenga tanta importancia por cuanto significa control sobre la vida misma. Es fuente de toda materia prima y, a la vez, fuente de poder, pues implica control sobre la producción de alimentos, los recursos naturales para la industria, el dominio del espacio geográfico, y aun de la mano de obra que trabaja la tierra.

Así pues, la tierra asume carácter social, porque es inseparable de la comunidad humana y sus medios de producción. En verdad el valor de la

tierra no radica en la tierra en sí. Más bien, el valor de la tierra emerge de la relación social; es decir, cuando se impone la mano de obra para hacerla producir. De aquí también que la propiedad de la tierra se convierta entonces en la raíz de la explotación, por cuanto control sobre la tierra significa control sobre la mano de obra y la capacidad productiva de la sociedad¹.

En términos políticos la importancia de la tierra es obvia, pues la estructura de poder se da a partir de la propiedad de la tierra y las relaciones sociales que se le imponen para hacerla producir. ¿Quién debe ser el dueño de la tierra? ¿Quién debe proveer la mano de obra que trabaja la tierra? ¿Quién debe disfrutar el producto de la tierra? Estos son los interrogantes básicos para la organización social y son profundamente políticos, pues, las respuestas definen quiénes tienen acceso al poder político².

Todo esto, por supuesto, constituye la historia de América Latina. Se puede leer la historia de nuestro continente a partir de la propiedad de la tierra, y claramente se revela la historia de la explotación y la marginación de las masas pobres. Lo que está en juego hoy en día en las luchas de los pueblos por su liberación es, en el fondo, la cuestión de la tierra.

LA TRADICION BIBLICA

En la tradición bíblica, especialmente en el Antiguo Testamento³, la tierra figura también como

¹ Fred J. Currier, "Liberation Theology and Marxist Economics", Monthly Review, vol. 38, No. 8 (January 1987), págs. 27-28.

² Ibid., pág. 28.

³ La tierra no es tema exclusivamente antiguo testamentario, pero es menos prominente y re-elaborado en el Nuevo Testamento.

la categoría fundamental; como el sumo bien raíz. La fuerza motriz de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento es la promesa de la tierra. Esa tierra no es tierra espiritual: es material, es bien raíz, con mucho del mismo sentido que encierra hoy. La realidad material de la tierra bíblica se destaca en la definición misma de las palabras para "tierra" que usa el Antiguo Testamento. Adaman significa suelo cultivable, rico en humus; lugar de trabajo; patrimonio de familias y el lugar donde se establece la casa. Eres quiere decir nación; espacio político; dominio de territorio rico en recursos naturales. Ambas palabras expresan la "materialidad" de la tierra, contraria a la "espiritualidad" de la tierra.

Esa realidad material de la tierra se expresa de tres maneras:

1) Tierra: el material de la vida. El ser humano está hecho de humus, de adamah (de ahí el nombre "Adán"), y se le confiere la mayordomía de la tierra para cultivarla y hacerla producir. Es decir, la tierra no sólo es fuente de vida; es a la vez sustento de vida.

2) Tierra: el espacio para dominar. Sobre la tierra se construye una nación, pero no cualquier nación. La tierra es el espacio para construir una nueva estructura de poder y manifestar una nueva manera de ser nación políticamente.

3) Tierra: los recursos naturales. La tierra es para trabajar. Significa suelo fecundó para la producción agrícola y pastizales para el ganado, agua para el riego y para las poblaciones hebreas. También significa minerales, pues la tierra prometida es "tierra cuyas piedras son hierro, y de cuyos montes sacaras cobre" (Deut. 9.9). Sin duda, una razón de la política expansionista de David fue asegurarse minerales. Por ejemplo, es posible que las guerras contra los edomitas fueran motivadas por el deseo de controlar las minas de Araby, y así asegurarles a los hebreos los recursos naturales que cada vez mas necesitaban.⁴ Al mismo tiempo, Israel buscaba madera para sus construcciones, y debía hacer arreglos para asegurarse el acceso a los famosos cedros del Líbano.

En la tradición de la tierra en el Antiguo Testamento, "la tierra" tenía muchas de las mismas

características que se le atribuyen hoy como bien raíz: suelo cultivable, recursos naturales, y poder político. Precisamente por eso, la tierra está ligada a la justicia. La tierra nunca pierde su realidad material. Siempre es bien raíz, categoría fundamental, sobre cuya propiedad y explotación se exigió la construcción de una sociedad justa donde todos tuvieran acceso a la tierra para sostener la vida.

2. EL CAMPESINADO COMO SUJETO HISTORICO FUNDAMENTAL

La cuestión de la tierra no es cuestión exclusivamente campesina. Esto es obvio en la discusión de la tierra como el bien raíz. Sin embargo, el campesinado es de importancia especial y es el sujeto histórico fundamental.

El campesinado⁵, a diferencia de otros sectores sociales, tiene una relación especial con la tierra porque deriva su vida directamente de ella. La mayoría de la población centroamericana son pobres rurales, y casi todos los países latinoamericanos dependen de la industria agrícola para la mayor parte del ingreso de divisas⁶. En el

⁵ No es fácil definir "campesino", pues se usa comúnmente como término genérico para todos los pobres rurales, como si fuesen todos lo mismo. En este artículo, "campesino" se refiere mas que todo a una formación social específica como esta elaborado por ejemplo, en Teodoro Shanin, Campesinos y sociedades campesinas. (México: Fondo de Cultura Económica 1979).

Formas que difieren del modelo propuesto por estos autores se definen como deformaciones a causa del capitalismo. Sin embargo, se reconoce que éste no es totalmente satisfactorio y que hay cierta ambigüedad en el uso del término. Por otra parte, no se puede limitar la problemática de la tierra a los que llamamos campesinos, pues para muchos pueblos indígenas que no son campesinos en términos de esta definición sociológica estricta, la tierra significa vida o muerte. La lucha por la tierra es fundamental para ellos y todo su futuro depende del resultado de esa lucha. Aunque este artículo trata de campesinos, no se olvide a los indígenas, pues mucho de lo que se dice aquí, se debe aplicar a su condición.

⁶ Según el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), durante la década de 1970, el valor de la exportación agrícola aumentó en 95% y el volumen en 28%. Dato citado por Merilees S. Grindle, State and Countryside, Development

⁴ "Mining", The Interpreters Dictionary of the Bible, Vol. K-Q. (Nashville: Abingdon Press, 1962), págs. 384-385.

capitalismo que caracteriza las economías latinoamericanas, la función eco-nómica del campesinado es la de ser una "reserva de explotación", y a través de la historia mundial, es obvio que el campesinado es fundamental en la revolución social. Al mismo tiempo, su persistencia tenaz indica que el campesinado es una formación social permanente, y no un paso transitorio hacia otra etapa. Así, la cuestión de la tierra es, en el fondo, una cuestión campesina.

EL CAMPESINADO Y LA REVOLUCION

Los tres últimos puntos sobre el campesinado merecen mayor elaboración. El último primero.

El campesinado es una formación social permanente, y no un paso transitorio hacia otra etapa. Esta tesis no niega que el capitalismo ha erosionado grandemente al campesinado como formación social y que hoy difícilmente se encuentra una economía campesina pura. Ciertamente que los pobres rurales exhiben varias formas de relación con la tierra, con los medios de producción agrícola, y con una paulatina proletarianización. Sin embargo, es obvio que aun frente a los grandes asaltos capitalistas contra el campesinado, los campesinos conservan muchos rasgos de la economía campesina original. Varía de lugar a lugar, pero siempre su resistencia ha sido tenaz, y le ha dado carácter permanente. Su transición a otra etapa no es natural sino forzada. En América Latina, el campesinado, en sus varias manifestaciones, es la columna vertebral social de más de un país.

La función económica del campesinado es la de ser una "reserva de explotación". Es decir, el campesinado sirve al capitalismo en varias formas: Sus excedentes se transfieren bajo condiciones de explotación. Provee mano de obra barata. Ofrece reserva de tierras para la expansión capitalista. Esa función en el capitalismo se caracteriza por la explotación de tal manera que, funcionalmente, el campesinado no es dueño de sus propios medios de producción (si por acaso legalmente lo es). Más

bien, su participación en la estructura socio-económica es afín a la del proletariado. Su función es similar.

El campesinado es fundamental para la revolución social. En verdad se puede decir que el campesinado determina el éxito o el fracaso de la revolución. Esto no quiere negar la tesis marxista del proletariado como Vanguardia". Sin embargo, cualquier movimiento revolucionario tiene que tomar en cuenta al campesinado porque, al fin de cuentas, la revolución depende de él. No sólo es el sector productivo mayoritario. Es evidente que sin el apoyo del campesinado difícilmente la revolución encontrará los recursos humanos y de subsistencia suficientes para mantener el movimiento. A la vez, si la revolución no soluciona los problemas de los campesinos, éstos rápidamente le quitan su apoyo.

Sus quejas y rebeliones son constantes y capaces de desestabilizar todo el sistema, abriendo grietas en la estructura social vigente, para dar paso a la "vanguardia". Como explica Barrington Moore, "los campesinos nunca han podido consumir una revolución por sí solos", pero siempre "los campesinos han proporcionado la dinamita para volar el edificio viejo"⁷.

Históricamente, el campesinado ha sido el agente crucial en casi todas las revoluciones exitosas desde la Revolución Francesa, y sabemos muy bien de su importancia para los movimientos revolucionarios en América Latina⁸.

EL CAMPESINADO EN LOS TIEMPOS BÍBLICOS

También el campesinado ha jugado, directa e indirectamente, un papel clave en la historia de la salvación,

⁷ Barrington Moore, Jr., *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. (Barcelona: Ediciones Península, 1973), págs. 386-387.

⁸ Véase Moore, *ibid.*; Theda Skocpol, *States and Social Revolution. A Comparative Analysis of Franco, Russia, and China*. (Cambridge: University of Cambridge Press, 1979); y Eric R. Wolf, *Las luchas campesinas del siglo XX*.

Como Pixley⁹, Gottwald¹⁰, y otros demuestran, la toma de la tierra prometida se interpreta mejor como un levantamiento campesino; como lucha de bandas guerrilleras hegemónicas por comandantes hebreos, pero con la participación directa de los campesinos cananeos que se juntaron para derrocar a los señores de la tierra de Canaán.

Después de la conquista, estos mismos campesinos formaron la nueva nación basada en 'la utopía campesina' de la igualdad social y el dominio familiar de la tierra. Así se caracteriza su organización socio-económica como clásicamente "campesina", con su preocupación por 1) la justa distribución de la tierra; 2) la incompreensión de la tierra como bien de consumo; 3) la igualdad social; y 4) la prohibición de mano de obra rentada y ajena a la comunidad campesina¹¹.

En los tiempos de Jesús, durante los años que preceden a su nacimiento y hasta la destrucción del Templo de Jerusalén, el campesinado forzaba una inestabilidad constante con sus luchas contra la clase dominante y los romanos. Los movimientos populares rurales tomaron la forma social de bandidos y personajes mesiánicos que practicaron la guerra de guerrillas con la esperanza de reivindicar a los pobres su derecho, es decir, a las masas campesinas. A eso hay que añadir el resurgimiento desde el interior del campesinado de la profecía que criticaba no sólo a los invasores romanos, sino a la clase dominante que colaboraba con aquéllos. En términos de formación social, Juan el Bautista es representante de los nuevos profetas, y Jesús de los personajes mesiánicos¹².

Es en este sentido histórico y moderno de la economía política que el campesinado justifica su calificativo de sujeto histórico fundamental. Y de aquí también que el campesinado se convierta en el sujeto preferencial de la pastoral.

3. LA TIERRA PROMETIDA COMO PARADIGMA BIBLICO

La realidad latinoamericana y la tradición bíblica convergen en la lucha por la tierra. Por esa razón, la "tierra prometida" es el paradigma bíblico más adecuado para la teología latino-americana. Siempre hemos apuntado al Exodo --- la liberación del pueblo oprimido en la historia misma- y cierto es que el Exodo nos muestra claramente quién es nuestro Dios; y cierto es que el Exodo es el punto de referencia de la historia de la salvación. Pero la realidad es que hay pocos pueblos latinoamericanos que han experimentado la liberación- Lo que experimentan es la lucha por su liberación.

Pero eso es precisamente lo que enfatiza la "tierra prometida": la lucha por un orden social justo; la lucha de recibir, defender, perder y volver a luchar, por la tierra. No la liberación, sino la lucha por la liberación.

El Exodo en sí tiene poca participación protagonista del pueblo oprimido, mientras que la lucha por la tierra prometida es eminentemente participativa. Es el pueblo quien organiza, quien nombra a sus comandantes y quien toma la tierra prometida. En esa lucha se conoce al Dios liberador.

Esa historia es nuestra historia: la historia del pueblo que lucha por su tierra. Esta es la base para proponer que la tierra prometida es el paradigma bíblico para la teología latinoamericana, pues la tierra es la gran añoranza de los pueblos.

4. UN ACERCAMIENTO TEOLOGICO

En términos teológicos, hablar de la tierra es hablar de la vida. Ya hemos visto el significado material de la tierra para la vida humana. La tradición bíblica también es muy concienzuda de lo que significa la tierra para la vida, pues en esa tradición tierra significa vida. Es la sustancia de la vida humana, y siempre significa bienestar físico y seguridad existencial. También la tierra es el medio de la vida, y el acceso a ella significa la vida porque es el lugar de trabajo. Es el espacio para ser nación o pueblo porque posibilita la vida en comunidad. Es

⁹ Jorge V. Pixley, Reino de Dios. (Buenos Aires: La Aurora. 1974).

¹⁰ Norman K. Gottwald, The Tribes of Yahwen. (Maryknoll: Orbis Books, 1979).

¹¹ Roy H. May, Los pobres de la tierra. Hacia una pastoral de la tierra. (San José: DEI, 1986), págs.51-52.

¹² Richard A. Horsley, John S. Han son, Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesús. (Minneapolis: Winston Press, 1985).

el espacio para ser nación o pueblo porque posibilita la vida en comunidad. Es esa tierra lo que Dios promete como la manifestación histórica de su obra salvífica. "Tierra-vida-futuro" forman una sola unidad.

Dios crea la tierra, y la entrega como regalo, pero siempre es dueño de la tierra; es un mismo Dios creador y dueño de la vida. Dios confía gratuitamente la tierra a la humanidad como fideicomiso para el bien de la misma humanidad. Pero la tierra no se da a individuos; mas bien, se la confía a la comunidad --- la colectividad- en favor de las necesidades individuales. Es sólo por medio de la colectividad que se pueden asegurar las necesidades de todos y así hacer cumplir el propósito de la tierra: vida para todos.

Por eso, la tierra no puede ser un bien de consumo que se puede intercambiar a complacencia. No es el propósito o función de la tierra. La Biblia no habla de la tierra como propiedad, sino como herencia. Este concepto recalca el acceso seguro a la tierra y su función social. Como herencia, la tierra es el fundamento de la comunidad y todo su uso y toda su producción tienen que ser uso y producción social. Así la tierra asegura la vida¹³.

Si acceso a la tierra significa la vida, entonces exclusión de la tierra significa la muerte. Esto es claro en la tradición del Antiguo Testamento y varios textos tratan de ese tema. Un elocuente ejemplo es la división de la tierra entre Abraham y Lot (Gen. 13. 1-18). Por esa razón, después de la conquista o toma de la tierra prometida, los de Israel establecieron una economía campesina. En el marco de la subsistencia, de una vida sumamente precaria, la utopía campesina, recogida en su formación económica, requería que todos tuvieran acceso a la tierra y a la igualdad social. Si todos vivían, la justicia social era imprescindible.

Esto apunta a que la organización social tiene significado teológico porque trata de las posibilidades de la vida. Tal organización tiene que proveer para las necesidades básicas dentro del marco de la igualdad, porque la medida de la justicia es el bienestar de los más pobres.

La tierra se convierte en el lugar para la plenitud del Shalom de Dios. Paz integral, bienestar, salud, esperanza, rectitud y justicia, donde se puede vivir sin miedo. Solamente entonces habrá posibilidades reales para la vida.

La tierra siempre es material y existencial porque es la sustancia de la vida, y porque es concepto y relación a la vez. Los dos van juntos, y unidos significan la vida. Si se reduce la tierra a uno solo, no habrá vida.

La tierra es regalo y promesa de Dios, y se otorga como anticipo de la salvación. Muestra que las promesas de Dios continúan, no sólo como un futuro espiritual, sino como una realidad histórica de paz y justicia.

5. LA TIERRA PROYECTO DE DIOS

La tierra no es sólo ni simplemente para su distribución entre los pobres. Más que todo, la tierra es proyecto porque es el lugar de trabajo, el espacio para el comienzo de la nueva historia donde la justicia, la esperanza, y el bienestar se hacen parte de la historia. Si es regalo, es también tarea.

En la creación. Dios pone en marcha su propio proyecto: el ordenamiento del universo entre el caos y las fuerzas malignas, y el establecimiento de Israel como nación que reflejará en la historia los designios de Dios mismo, como un nuevo modelo de comunidad. Dios da a los seres humanos un papel en ese esfuerzo creativo. Pone la tierra a la disposición de los seres humanos como proyecto de trabajo y, aunque Dios da la tierra como regalo, la acción humana es requerida tanto para asegurar el acceso a la tierra como para establecer la Justicia. La convierte así en proyecto humano dirigido hacia la existencia de una nueva nación. Aquí se descubre la convergencia de los conceptos de tierra como suelo y nación. En esta convergencia, emerge el proyecto y la nueva historia.

Fundamental para esa nueva nación como proyecto, es la integridad del pueblo. Significa su derecho y responsabilidad de crear su propia identidad, aun diferente, entre la co-munidad de las naciones, no en el sentido nacionalista exclusivista (y esto fue siempre la tentación de Israel), sino en el

¹³ May, Los pobres de la tierra, págs. 52-60.

sentido de crear espacio para poner en marcha el proyecto nuevo. Es romper con la dependencia y librar la creatividad del pueblo para que cree un futuro nuevo. Este es el sentido de la tierra prometida como nación. Luchar por esa nación es también luchar por la tierra.

6. LA TIERRA Y LA PASTORAL

Entre agentes pastorales, sean catequistas, pastores sacerdotes y otros, constantemente se oye de la problemática de la tierra. Cada vez más se encuentra que dicha problemática está señalada como tarea pastoral prioritaria. Cada vez más se producen cartas pastorales y otros documentos que subrayan este tema pastoral. Aunque nos falta una literatura que sistematice lo que significa "pastoral de la tierra", ya hay un conjunto de experiencias en varios países que indican que tal pastoral está tomando forma y que está emergiendo como preocupación pastoral central en la teología de la liberación.

A partir de estas experiencias pastorales, y en el contexto del análisis de la importancia de la tierra que hicimos al comienzo, podemos perfilar cuatro "ejes" de trabajo para una pastoral de la tierra: 1) Defender las tierras de los pobres y abogar por su derecho al acceso a las mismas; 2) Abogar por nuevas formas de tenencia de la tierra; 3) Recalcar el propósito social del uso de la tierra; y 4) Hacer teología y leer la Biblia a partir de la lucha por la tierra.

Defender las tierras de los pobres y abogar por su derecho al acceso a las mismas. Con las grandes presiones contra las tierras de los pobres, esto tiene que tener un lugar central en la pastoral. Puede tomar varias formas, y entre otras están el asesoramiento legal, la denuncia de injusticias, y el apoyo al sindicalismo rural y al movimiento popular. Este último es la clave porque los protagonistas de la defensa tienen que ser los mismos campesinos. Esto será posible sólo por medio de sus organizaciones fuertes. El trabajo pastoral debe fortalecer el movimiento popular que reivindica la tierra, por ejemplo, dando apoyo a la preparación de líderes, a la investigación, y hasta a la formación de grupos solidarios. También el trabajo pastoral puede facilitar alianzas con otros

sectores y así ampliar el contexto de la lucha. El factor de la organización-unidad interna-alianzas es lo que posibilita la lucha y lo que convierte las quejas de un activismo en un movimiento que va más allá de las pequeñas parcelas.

Abogar por nuevas formas de tenencia de la tierra. Muchas veces la propiedad individualista de la tierra no es adecuada ni económicamente ni socialmente. No se debe caer en un marco "campesinista" que romantiza al pequeño agricultor, cada uno con su parcelita. Eric Wolff levanta un interrogante sumamente importante cuando pregunta,

... en qué medida la acción de los campesinos en una rebelión y en una revolución está provocada por los esquemas tradicionales y en que medida una revolución campesina produce no sólo la caída de quienes ostentan el poder político sino además el abandono de los antiguos esquemas del propio campesinado¹⁴.

La pastoral de la tierra tiene que tomar en serio esta cuestión, si toma en serio la construcción de una nueva sociedad a partir de la tierra.

Por otra parte, el campesinado ya no es monolítico. Hay diferentes intereses y necesidades porque hay diferentes relaciones con la tierra y los medios de producción. A veces un sector está en conflicto con otro.

Más, la lucha por la tierra no es un fin en sí mismo. En el fondo es la lucha por una nueva sociedad y cierto es que nuevas formas y arreglos de tenencia serán necesarios.

Entonces, una gran tarea pastoral es la formación ideológico-teológica. Es doblemente importante porque la tierra moviliza y paraliza, sí la tierra es un fin en sí mismo. La lucha por la tierra es muy sensible a la demagogia y la manipulación política. En este sentido la formación teológico-ideológica es fundamental.

¹⁴ Eric R. Wolf, Las luchas campesinas del siglo XX, (México: Siglo Veintiuno Editores, 1972),pág.8.

Destacar el propósito social del uso de la tierra. La pastoral tiene que preocuparse por el uso mismo de la tierra. Toca directamente las políticas agrarias. También está relacionado con el bienestar ecológico de la tierra, pues, destruir la tierra es destruir la fuente, la vida misma, no sólo para una persona, sino para toda la colectividad, ahora y en el futuro.

Leer la Biblia y hacer teología a partir de la lucha por la tierra. Hay que releer y recuperar la tradición bíblica de la tierra para la teología de hoy. Hay que convertir esa historia de lucha entre la historia de los pueblos de hoy. Eso, sin duda, es un reto pastoral imprescindible.

CONCLUSION

El profeta Miqueas ofrece una visión profética de la tierra:

Y él Juzgará entre muchos pueblos, y corregirá a naciones poderosas hasta muy lejos; y martillarán sus espadas para azadones, y sus lanzas para hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se ensayarán más para la guerra.

Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente; porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado. (4, 3-4).

Esta visión profética¹⁵ está centrada sobre un mundo desarmado (v. 3), donde hay seguridad y lugar para vivir (v. 4), y (extendiendo el texto hasta v. 7) donde se da una preferencia por los pobres¹⁶.

Claramente recoge el Shalom como el fundamento de la vida en la tierra.

El "eje central" de la visión profética es "vida y higuera". Esta frase es el símbolo para una vida plena y segura que significa vida y futuro¹⁷. Es una clara expresión de la Utopía campesina" y otra vez apunta a la importancia de la organización social de la tierra, en tal forma que ella cumpla su propósito de dar vida y servir a la colectividad como sociedad no explotadora, donde exista la seguridad personal y social, donde no haya que vivir en miedo, y donde haya futuro.

Esto no es posible en un mundo armado. Sólo cuando se pueda desahucarse de las armas y convertirlas en implementos para la vida, habrá esa seguridad prometida. Pero esto se sitúa dentro del contexto de la Justicia mundial que hace bajar a las naciones prepotentes que, con sus armas, tratan de imponerse sobre los pobres (v. 3). Son los poderosos los que deben desarmarse. Es decir. Miqueas es claro en que la justicia requiere el fin de las agresiones de las naciones fuertes contra los sin poder. Es paz y seguridad para los pobres de la tierra en un mundo recreado a partir de ellos. Es promesa a los pobres:

En aquel día, dice Jehová, juntaré, la que cojea, y recogeré la descarriada, y a la que afligí; y pondré a la coja como remanente, y a la descarriada como nación robusta; y Jehová reinara sobre ellos en el monte de Sión desde ahora y para siempre. (4. 6-7).

La pastoral de la tierra debe adelantar esa visión profética, haciéndola historia en nuestra tierra conflictiva.

¹⁵ Walter Brueggemann, "Vine and Fig Tree, A Case Study in Imagination and Criticism" The Catholic Biblical Quarterly, Vol. 43, No. 2 (April 1981), págs. 189ss. Este artículo es un estudio fecundo de este texto. Brueggemann se refiere al pasaje como el ejercicio de "imaginación profética".

¹⁶ La unidad textual original es 4.1-5. con w. 3-5 anterior a Miqueas (Cf. Isaías 2. 1-4). Sin embargo el redactor de Miqueas sitúa esta unidad en un contexto teológico más amplio. Se justifica la inclusión de w. 6-7 porque indican ese contexto.

¹⁷ Véase Brueggemann, "Vine and Fig Tree".