



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

- El espíritu protestante en el quehacer
de la Teología de la Liberación
José Duque
- Respirar Santiago
Martín Hopenhayn
- Capitalismo y desarrollo sostenible
Helio Gallardo

EDITORIAL DEI

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

El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación

José Duque

Introducción

Deseo unirme a quienes, movidos por la fuerza transformadora del Espíritu, siguen apasionadamente creyendo que el quehacer teológico actual tiene enormes retos que afrontar, debido a los cambios estructurales que han ocurrido en los últimos años. Estos cambios nos han traído condiciones socio-económicas más precarias y menos posibilidades de sobrevivencia para los pobres. Aparece en el horizonte de este cambio de época, un *mevokairos*, un tiempo de oportunidad, un momento de gracia, abierto, en parte, por la desestructuración de los bloques Este-Oeste, que nos ha dejado el fin de la "guerra fría". Pero también, por los espacios que han ocupado otros actores sociales, en su lucha emancipadora y liberadora en Abya-Yala.

El tiempo de gracia se evidencia explícitamente dentro de las distintas iglesias mediante múltiples movimientos eclesiales¹ llenos de una sorprendente espiritualidad, a la que no estábamos acostumbrados, y no marcados, como las anteriores experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), por la lógica globalista de la polarización

Este-Oeste. Estos movimientos se replantean la lucha por la vida plena a partir de los empobrecidos y excluidos, hombres y mujeres. Movimientos eclesiales que viven el "primer amor", como si hubieran superado la crisis de la "crucifixión" y la retirada del "Camino a Emaús", para recobrar la fuerza mesiánica de "Pentecostés"².

En este ambiente de extrema precariedad por un lado, y de gracia oportuna por otro, presento las siguientes reflexiones, las cuales únicamente desean llamar la atención, no como si fueran asuntos novedosos, para profundizar claves de lectura, con el propósito de tratar de abrir puertas que nos saquen del ambiente provocado por la ley exclusiva del mercado y su "decreto" del fin de las alternativas, decreto que tiene como finalidad paralizarnos y tornarnos inmóviles³. Asuntos que, posiblemente, muchos cristianos e iglesias han dado por ciertos.

Como se advertirá, es un enfoque desde la tradición evangélico-protestante, no con la intención de quedarnos ahí, sino para contribuir a retomar el encuentro ecuménico y la unidad de la iglesia, después de la pausa que nos ha obligado la realidad unipolar que nos abruma, desde el fin de la "guerra fría". La idea es no congelarnos aquí en este presente, como si fuera definitivo, sino seguir hasta llegar al final del camino de Emaús donde se confirmó la resurrección.

Las reflexiones que deseo compartir a continuación, van en la dirección de mostrar que el "espíritu protestante" ha sido parte integral de la Teología de la Liberación, por cuanto este espíritu

¹ A raíz de mi reciente experiencia en la educación teológica en el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), constaté en mi peregrinaje por casi toda la América Latina y el Caribe la existencia de diversos grupos de cristianos, de todas las iglesias, incluso católicos, quienes sin romper con sus propias instituciones eclesíásticas, pero superando la ortodoxia cerrada, el magisterio estático, las jerarquías absolutas y los ritos mecánicos, es decir, no encerrados por la lógica del *statu quo*. al contrario muy críticos, viven la fe y la espiritualidad en perspectiva del reino de Dios, como la Teología de la Liberación lo ha teologizado. El contacto con estos grupos que hemos llamado "movimientos eclesiales", por cuanto se mueven incluso para transformar sus propias instituciones eclesíásticas, como su contexto particular social, lo hicimos debido al nuevo modelo educativo del SBL, el cual ofrece un curriculum abierto y en perspectiva de la Teología de la Liberación. Cf. *Prospecto SBL*, 1993.

² Llamo la atención sobre la última obra de Jorge Pixiey, *Vida en ^ Espíritu^* en la que se muestra la gran vitalidad de la espiritualidad mesiánica.

³ Para consultar la teoría del "final de la historia", ver Gallardo, Helio. "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", en *Pasos* No. 28 (marzo-abril, 1990).

trasciende la tradición confesional evangélico-protestante.

Las reflexiones, aún abiertas, las he ordenado en tres partes: primero, con lo que considero es la piedra de ángulo del espíritu protestante, del *espíritu contestatario*, el cual

trasciende la tradición evangélico-protestante⁴. Una segunda reflexión, gira en relación con la disyuntiva que nos plantea la *tensión existente entre cristiandad y protestantismo*. En una tercera parte, veo que el espíritu contestatario está en la esencia de la Teología de la Liberación, pues es esencia del evangelio y ésta es evangélica.

1. La piedra de ángulo del espíritu protestante

El movimiento reformador del siglo XVI fue una manifestación del espíritu protestante-contestatario y transformador, intrínseco al cristianismo y no sólo, como generalmente se ha interpretado, para minimizarlo, un movimiento sectario iniciado por el monje Martín Lutero.

Es verdad que el protestantismo como confesión y en sus diversas denominaciones institucionales, antes llamados "martinianos", recibe su nombre posterior en relación a la declaración: "Protestamos delante de Dios..." hecha pública en la segunda Dieta de Spira⁵. en abril de 1529, cuando algunos príncipes de la Alta Alemania se unieron para conservar la libertad de mantener la Reforma religiosa, contra el decreto del emperador Carlos V. La declaración, como nos cuenta la historia, hacía eco de las palabras de Martín Lutero frente al enviado oficial del obispo de Treves expresadas en

⁴ Como notarán, me refiero siempre a la tradición evangélico-protestante, la cual incluye las llamadas iglesias evangélicas y las protestantes. En la realidad son las mismas; las iglesias matrices de la Reforma se llamaron evangélicas, mientras que antes se empleó para identificar el grupo. Finalmente, las iglesias se reconocieron así mismas también como protestantes. Evangélicas no tiene el mismo sentido que la noción *evangelicals* del inglés; éste designa, en EUA, a las iglesias conservadoras, teológica y políticamente.

⁵ El nombre de Spira es una traducción del francés "Spire".

la primera Dieta en Worms en 1521, la cual fue presidida por el mismo Emperador⁶.

Pero, ¿qué es el protestantismo? Para el teólogo George Casalis, "protestante", en su sentido original, significa testimoniar en favor de... significa ser testigo, confesante. Según Casalis, este significado fue el que posteriormente fundamentó el movimiento de resistencia de un sector de la iglesia evangélica alemana llamado "Iglesia Confesante", que emergió en Barmen en 1934, como protesta y desafío contra el totalitarismo y absolutismo del nazismo y contra la Iglesia Nacional Alemana⁷. La Iglesia Confesante fue la iglesia de Barth y Bonhoeffer, aunque este último se lamentó de que ella quería mantenerse intraeclesial. Aun así, permaneció en ella, como único espacio de la iglesia de la resistencia, y finalmente pasó a la clandestinidad hasta ser llevado al martirio⁸.

Justamente en el carácter paradigmático del espíritu contestatario queremos centrar nuestra atención, por su fuerza de rechazo contra toda manifestación de totalitarismo y contra el absolutismo en todas sus formas dentro y fuera de la iglesia. Este es un legado afirmado siempre en el protestantismo-evangélico, a saber, que uno de los postulados éticos fundamentales del protestantismo es: "El rechazo de toda sacralización del poder"⁹.

La relativización de los absolutos es destacado por el filósofo y teólogo alemán Paúl Tillich, quien amplía el sentido del "protestantismo" con el

⁶ Sin embargo, esta declaración contestataria de Spira no significaba en modo alguno la intención de crear una nueva o distinta iglesia. Fuese propósito lo confirmó la confesión de Ausburgo que expresa: "Enseñamos que hay una sola Iglesia, Santa-Iglesia-cristiana. de todos los tiempos... Ella es la reunión de todos los creyentes...". Cf. *Confesión de Ausburgo*, capítulo VII.

⁷ Para una referencia más amplia sobre este problema de la identificación de la iglesia alemana con el Tercer Reich, cf. Casalis, G. *Luther el I' Eglise Confessante*. Paris. CERF, 1983. págs. 119s.

⁸ Dumas A. "Dietrich Bonhoeffer", en *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca, Sígueme, 1968, págs. 161ss.

⁹ Fuchs, E.-Grapp, C. *Le Droit de resistor*. Geneve, Labor et Fides, 1990. págs. 13ss.

conocido "Principio protestante"¹⁰. Con este principio, se hace trascender el carácter "protestante" del protestantismo. Para Tillich, el Principio protestante es la capacidad propia del protestantismo de abandonar una determinada forma para acceder a nuevas y otras situaciones. Es aquello que hace "protestante" el protestantismo, puesto que le permite trascender lo religioso y confesional, al no agotarse ni reducirse a ninguna forma particular histórica. Esto significa que el principio relativiza, en el mismo protestantismo, cualquiera —y todas— de sus propias realizaciones. Este principio es un juicio tanto a lo absoluto como a lo relativo. Ninguna forma es absoluta, ni los poderes, ni las tradiciones, ni las doctrinas ni las instituciones. Aunque tampoco se puede hacer de lo relativo un absoluto, dado que lo relativo no es un fin en sí mismo.

El principio protestante es anti-idolátrico, es protesta "profética", en él no se sacraliza lo finito, como lo son las ideologías, las clases sociales, las jerarquías, las iglesias, las confesiones, los dogmas, e incluso la unicidad de sentido de la Biblia¹¹. Asume carácter de protesta contra el mismo protestantismo cuando éste pierde su capacidad de transformarse, cuando se afina en el *statu quo* y se hace estático.

Según Tillich, en esta comprensión del principio protestante éste no tiene una pertenencia denominacional, ni institucional, ni doctrinaria, sino que está mediatizado, decimos nosotros, por la praxis de los creyentes. Este mismo sentido parece adecuarse con la interpretación crítica que le da Hans Küng a la catolicidad de la iglesia de Cristo, la cual no queda sujeta a una confesión, aunque la iglesia de Roma sea denominada Católica. Para Küng, desde el evangelio, "ser católico significa, pues, ser plenamente ecuménico"¹².

Así como se señala de la catolicidad, también se dice del espíritu protestante: que no se trata de una inspiración abstracta, independiente de procesos históricos y de respectivos sujetos sociales, el cual pueda expresarse y transformar, por sí mismo, en el vacío, las iglesias y sus realidades históricas. Pero tampoco se puede personalizar ni adjudicar tal espíritu a ninguna institución en particular.

De lo anterior podemos derivar que no sólo por confesarse parte de la tradición protestante, iniciada con la Reforma del siglo XVI, se es portador del espíritu protestante. Es en la praxis transformadora, desabsolutizadora, contestataria y desacralizadora, es decir protestante, de la comunidad de fe, donde se hace verdad histórica concreta el principio protestante.

Sobre todo en momentos de crisis, el contemplar y asumir la realidad histórica de nuestro mundo coloca a las iglesias frente a posiciones con posibilidades utópicas o ideológicas. Para Rubem Alvos, el protestantismo-evangélico tiene esa disyuntiva, y las posibilidades utópicas las puede fundamentar esta tradición apelando a aquellos elementos fundantes contestatarios de la Reforma. Insiste Alvos en que

...desde sus orígenes la mentalidad protestante implicaba un rechazo radical al carácter acabado o sagrado de cualquier estructura¹³.

Sin embargo, no todo el pensamiento fundante contestatario se desprende de la declaración "protestamos" de Spira. El espíritu protestante no nace allí, ni termina allí. Esta protesta en Spira no fue el dato precursor del espíritu protestante del pueblo de Dios. Pienso que hay tres elementos bíblico-teológico-históricos que son parte esencial de este principio, elementos que lo universalizan y lo hacen trascender la tradición evangélico-

evangélico y lo católico, lo cual no es necesariamente por vía de las instituciones denominacionales. Cf. *Mantener la esperanza*. VaHadolid, Trolla, págs. 23ss.

¹³ El protestantismo ideologizado es el resultado de una visión individualista que no le permite ver los problemas de naturaleza estructural. Interpreta las contradicciones por la vía dualista, y por ello el protestantismo-evangélico perdió su capacidad utópica transformadora y terminó acomodándose en las estructuras existentes. Cf. "Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo", en *Iglesia y sociedad en América Latina*, págs. 14-16.

¹⁰ 10 Por supuesto, el "Principio protestante" no lo podemos entender dentro de las dimensiones teóricas con que entendemos el protestantismo contestatario desde la Teología de la Liberación. Ni la praxis ni el sujeto son considerados por Tillich como los hemos considerado en América Latina. *The Protestan! Era*, 1962.

¹¹ Para una ampliación sobre el "sentido" en la perspectiva hermenéutica bíblica, consultar la obra clásica al respecto de Croatto, S. *Liberación y libertad*. Lima, CEP. 1978.

¹² En esta obra, Küng razona por qué sigue siendo católico y lo explica por la síntesis que se logra entre lo

protestante. Estos tres elementos constituyen la *piedra angular* del espíritu protestante. Por razones que el lector puede comprender, sólo haremos una mención escueta y liviana de estos tres elementos:

a) El *movimiento profético*. Una rápida mirada al movimiento profético en la Biblia nos permite encontrar con una corriente en la cual podemos detectar con facilidad tres características: una, es que está encausada a protestar y denunciar la injusticia, la marginación, la exclusión y las alianzas viciosas de los poderes hegemónicos religiosos, políticos y económicos en deterioro de los más pobres. Referencias en este sentido las encontramos en Jeremías, Amos e Isaías. Una segunda característica, es que las voces proféticas no sólo denunciaban sino que defendían la vida de los más "pequeños" de la sociedad. Véase el caso de Amos en el Antiguo Testamento (capítulos 4, 5, 8). Una tercera característica general del movimiento profético, fue anunciar la liberación y la toma de un mundo mejor, mucho más allá de lo meramente material¹⁴.

Los profetas, como personas místicas e inspiradas por el Espíritu, denunciaron, defendieron y anunciaron no solamente al interior de las comunidades religiosas, sino que prolongaron su mensaje hacia todos los espacios de la sociedad. El movimiento profético, como lo vemos en los trabajos de Julio de Santa Ana y de Jorge Pixiey, no terminó en el Antiguo Testamento si no que se prolonga al Nuevo Testamento y se sigue manifestando en distintos momentos de la historia de la iglesia.

El movimiento profético y apocalíptico denuncia el pecado de la injusticia. Esta es considerada como ruptura con Dios. De la misma manera, defiende a los "pequeñitos" y anuncia la posibilidad de una vida plena, porque condensa la Buena Noticia de Dios, no aceptando el presente como definitivo, ni la precariedad que existe como un destino ineludible. Al contrario, el mensaje profético coloca a la comunidad de fe en perspectiva del reino de Dios. El

¹⁴ Sobre la tradición profética consúltese a de Santa Ana, J. *El desafío de los pobres a la iglesia*. San José, EDUCA-DEI, 1977, especialmente pág. 21 ss. Igualmente a Pixiey, J. *Biblia y liberación de los pobres*. México D. F., CAM, 1986, sobre todo el capítulo V: "Profeísmo bíblico".

espíritu protestante encuentra en el movimiento profético-apocalíptico un fundamento bíblico, teológico e histórico consustancial a sí mismo y por ello resurge permanentemente en la praxis de los creyentes en cada momento que el Espíritu sopla.

b) La piedra angular del espíritu protestante, a nuestro juicio, también se constituye como teología de la *libertad del cristiano*. Esta teología bíblica está presente en la carta de Pablo a los Romanos¹⁵ (documento que es la base para el tratamiento que le da Lutero al problema). En ella, Pablo relativiza las estructuras, prácticas y normativas eclesiológicas. Para Lutero:

El cristiano es un hombre libre, señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie¹⁶.

Por supuesto, no se trata de arrogancia antropológica, sino que esta proclama de libertad se entiende en la lucha contra la institución romana.

Ligada a la doctrina de la justificación por la fe, la libertad del cristiano abre espacios para otras tesis de la Reforma, como "El sacerdocio de todos los creyentes"¹⁷. La libertad del cristiano es un asunto que ha determinado, en gran medida, el comportamiento de la conciencia cristiana del protestantismo-evangélico, cuando asume el efectivo espíritu protestante. Desde entonces, anglicanos, luteranos, reformados, radicales, presbiterianos, bautistas, metodistas, pentecostales, moravos, etc., agrupados en sus confesiones, han organizado sus propias doctrinas, instituciones y formas eclesiológicas. De este fundamento de libertad se ha seguido la aceptación de una cierta pluralidad de sentidos respecto a las estructuras, doctrinas y ordenamiento jurídico.

El movimiento reformador se negó a aceptar lo existente como fijo, estático o definitivo. Es en este marco dinámico que adquiere sentido el otro principio eclesiológico de la Reforma: *Ecclesia*

¹⁵ Cf. Boff, L. *Teología desde el cautiverio*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1975, en particular págs. 91ss.

¹⁶ Cf. "La libertad cristiana", en *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires, Paidós, 1967. T.I. pág. 150.

¹⁷ Cf. Bailón, R. *Lutero*, págs. 178ss, y Farré, L. "La libertad cristiana", en *Lutero ayer y hoy*, págs. 79ss.

refórmala semper reformanda. No para convertir este principio en fin, sino para poner siempre la iglesia en peregrinaje, desestabilizada, en movimiento, en proceso de fidelidad al reino de Dios, donde ésta encuentra su límite.

c) En otro ángulo, quizá fundamental, como dato fundante de la tradición evangélico-protestante, se halla la teología de *la justificación por la fe*¹⁸. Sin embargo, es bueno aclarar que no está en discusión el clásico y apologético dualismo fe-obras, sino que se trata de una lectura relativizadora de la ley. El enfrentamiento apologético posterior a la Reforma, del lado evangélico-protestante —debido a las tendencias espiritualistas y al fundamentalismo— convirtieron la fe en ley, al darle no sólo primacía absoluta a la fe (en la mayoría de los casos abstracta), sino al ignorar la expresión del amor en las obras. Las consecuencias de esta desviación pueden apreciarse en la casi inexistente concreción histórica de la fe, la interiorización, el individualismo, el dualismo y otros desafortunados acentos comunes en las iglesias de esta tradición que perdieron su capacidad contestataria.

El enfrentamiento apologético, desde el bando católico, pareciera que afirmó las prácticas institucionales. De aquí pudo derivarse, quizá, una tendencia a la unicidad de sentido de las estructuras, dogmas y jurisprudencia. Unicidad que obligaba a la centralización y la jerarquización absoluta.

A partir de la justificación por la fe, el movimiento de la Reforma relativizó la ley cerrada, institucional, usurpadora de la libertad cristiana, e impuesta por *statu quo*. Hoy, la justificación por la fe, situada históricamente, como lo constata la Teología de la Liberación, en la perspectiva de los excluidos-sujetos, adquiere una vigencia contestataria salvífica-liberadora, debido al contexto excluyente y precarizador que supone el dominio de las leyes del mercado. Pero la vigencia de una relectura de la justificación por la fe, en la perspectiva que ha iniciado Tamez, ya no sólo implica a la tradición de las confesiones de la

Reforma, sino a todos los diversos movimientos eclesiales emancipadores e inclusivos, los cuales abren espacios para escapar de la ley del sistema unipolar vigente y a su excluyente poder actual.

Como síntesis de la argumentación anterior, quiero enfatizar que aunque el espíritu protestante, contestatario y relativizador de lo absoluto y totalitario, es un dato fundante para las confesiones y denominaciones evangélico-protestantes, este dato de la Reforma no es un dato originario de esta forma del cristianismo. En realidad, el movimiento de la Reforma del siglo XVI revivió una tradición iniciada en el antiguo "Pueblo de Dios", sobre todo por los profetas y por el levantamiento de los esclavos en Egipto. En esta tradición, lo existente, lo dado, el presente, no se tomó como definitivo. Ese mismo espíritu, contestatario y transformador, fue el espíritu del movimiento de Jesús, de las iglesias primitivas, del movimiento de Pedro Valdo en el siglo XII, del movimiento del sacerdote John Wyclif de la Inglaterra del siglo XIV, y del de John Hus de Bohemia.

Este es espíritu del pueblo de Dios. Esto es el espíritu evangélico.

Es sorprendente cómo la realidad eclesiástica actual de las iglesias evangélico-protestantes, muestra una mutación u olvido del espíritu protestante. ¿A qué circunstancia se debe esta supuesta mutación? Me permitiré ensayar una interpretación que pudo y puede seguir inhibiendo a las iglesias y a su producción teológica para hacer operativo y real el espíritu protestante.

2. La cristiandad o el protestantismo en la tradición de las iglesias de la Reforma. La tensión existente entre el espíritu contestatario y la legitimación del *statu quo*

Hay una razón determinante para que las iglesias evangélico-protestantes hayan perdido, no nominalmente, sino en la práctica, una de las bases fundamentales de su tradición, a saber, el espíritu protestante, razón que estuvo presente en el gran acontecimiento de Spira. AHÍ, en la protesta de

¹⁸ Llamo la atención sobre el análisis de Elsa Túnez acerca de la justificación por la fe, donde se relacionan fe, ley y soberanía. Pero el aspecto que deseo resaltar aquí es el de la inversión de la ley, la cual siendo ley de un sistema queda arrojada por el pecado, produciendo un desalojo de la condición de sujeto del ser humano. Cf. Tamez, E. *Contra toda condena*. San José. DEI-Sebila. 1991. págs. 160ss.

Spira, aparece, según el enfoque que le hemos dado, una disyuntiva para los reformadores, disyuntiva que podía cambiar el curso de la historia, según la posición que ellos asumieran. La disyuntiva, conforme nuestra apreciación, consistía en la tensión que la delicada y conflictiva realidad le presentaba a Lutero y a sus comunidades, esto es, priorizar el espíritu protestante sin una alianza tan protagónica de los príncipes, o reasumir con los príncipes la lógica de la cristiandad¹⁹.

De ninguna manera estamos haciendo un juicio acusador contra los reformadores, puesto que ellos actuaron allí, en una realidad que les enfrentaba con la muerte. Por otro lado, la actitud valiente de Lutero y los demás reformadores, sin romper a fondo con la lógica de la cristiandad, nos dejó, a la iglesia y la sociedad posterior, un legado invaluable gracias a la reforma alcanzada en grandes sectores de la iglesia²⁰.

Podemos apreciar también que la cristiandad se mantuvo vigente en la iglesia de la reforma²¹. La lógica de la cristiandad reapareció en el mismo acontecimiento de Spira, debido a la participación de los príncipes en el protagonismo y defensa de la Reforma. Podemos decirlo de otra forma: en la alianza, obligada o no, de los reformadores con los príncipes. Esta era la posibilidad de oficializar el movimiento, de darle un lugar legitimado entre los

príncipes. Legitimar el movimiento reformador religioso, por parte de los príncipes, significaría sin duda anexarlo al poder alternativo estructural de la sociedad moderna que se abría paso frente al sistema feudal, cambio radical que ocurría en aquella época²².

Pero el alcanzar *l'estatus* oficialista, que ampliaba el margen de acción y entregaba cierto grado de protección del movimiento de la Reforma, pudo significar también el riesgo de exponerse a la mutación del carácter contestatario de la tradición cristiana. Era el riesgo de privilegiar la institucionalidad en deterioro del carisma libertario alternativo. En esa decisión se minimizaba el derecho a la protesta y se mediatizaba el carácter revolucionario de la Reforma, y posiblemente se recobraba el rol religioso oficial. Si bien es cierto que los reformadores abogaron por la separación Estado/Iglesia, aquí se selló un compromiso. El pudo significar la prioridad de la oficialidad y la institucionalidad y la primacía del orden y la ley sobre el espíritu protestante.

Aunque ésta no era la primera vez que una disyuntiva de este tipo se cruzaba en el camino de la iglesia cristiana, la posibilidad de sacarla de la clandestinidad, dejar la marginalidad, abandonar la persecución, superar la cruz como sacrificio perenne, fueron factores que pesaron para buscar la libertad por la vía oficial, puesto que no parecía posible una vía alternativa. Como ya se señaló, la memoria de los historiadores nos dice que ya en tiempos de Constantino la iglesia cristiana dejó el lugar del martirio para ocupar un lugar en la seguridad de la *cité*²³.

El apoyo de los príncipes a la Reforma tuvo que ver, seguramente, con la revuelta de los campesinos y su final trágico. Recordemos que en el movimiento campesino, ligado a una tendencia radical de la Reforma, los príncipes vieron una fuerza

¹⁹ Para una comprensión de la llamada cristiandad, puede consultarse Hoomaert, Eduardo. *La memoria del pueblo cristiano*. Madrid, Paulinas, 1986. especialmente el rol del historiador Eusebio de Cesárea y la época de Constantino. También, Richard, Pablo. *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*. San José, DEI, 1987, sobre todo el capítulo primero.

²⁰ Para un análisis fresco sobre el legado de Martín Lutero y la Reforma del siglo XVI, situado en la disyuntiva de la cristiandad y la liberación, recomendamos Boff, L. "Lutero entre la reforma y la liberación", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador), Enero-abril. 1984, págs. 83-101.

²¹ Se ha dicho que Lutero, inicialmente de ambiente campesino, más tarde llegó a ser un representante del sector instruido de la sociedad y que ello lo vinculó a la burguesía, lo cual lo hacía representar los intereses del capitalismo incipiente. Ese sector intelectual dependía económicamente del principado y de la iglesia, aunque quería liberarse de las responsabilidades que le ligaban a la iglesia papal. Para profundizar este elemento consultar: "Tesis sobre Martín Lutero en el quinto centenario de su nacimiento", en *Taller de Teología* (Separata), 1983.

²² Sobre el carácter estructural de la Reforma del siglo XVI. cf. Shaull, R. *Heralsofa New Reformation*. New York. Orbis Books, 1984, págs. 58-66. igualmente, la separata de la revista *Taller de Teología*, citada en la nota anterior.

²³ Uso el término en francés *cité* que no significa exactamente ciudad, sino el lugar donde se concentran las instituciones legítimas de todos los poderes. Para una referencia sobre el modelo de cristiandad, cf. Hoomaert, E., *op. cit.*, págs. 24ss.

desestabilizadora contra ellos y una utopía que no buscaba la legitimidad de los poderes de su tiempo, sino que se comprometía en una vía revolucionaria alternativa ²⁴.

Para Lutero, la disyuntiva se evidenció cuando tuvo que hacer frente a la tensión que se presentó entre los príncipes y el movimiento campesino. El quería mediar y llegar a un acuerdo no violento, puesto que veía que el levantamiento campesino era la respuesta al maltrato y explotación que éstos sufrían a manos de los príncipes. Pero suplicaba a los campesinos que presentaran sus reivindicaciones por la vía pacífica. Como su mediación no fructificó, entonces redactó la desafortunada orden contra los campesinos ²⁵. Con esta acción se beneficiaron los príncipes, los sectores burgueses asumieron la Reforma y la nueva ortodoxia de los "protestantes" empezó a tomar su lugar como ley. Con ello se estancó, en gran parte, la fuerza transformadora de la Reforma.

Sabemos, asimismo, que la disyuntiva que acarrea la tensión existente entre el espíritu contestatario y la alianza con el poder vigente apareció de nuevo cuando el protestantismo llegó a tierras del "Nuevo Mundo". Reiterativamente se ha escrito sobre la alianza del protestantismo con el liberalismo. Este portaba un proyecto de modernización frente al proyecto conservador tradicional de la colonia. Míguez Bonino es quien advierte que el protestantismo latinoamericano

...vehículo a la vez y en un mismo proceso la crítica radical del evangelio y la crítica liberal ideológica a la sociedad tradicional. En tanto es así, lleva tálente la semilla de su propia crisis y la posibilidad de acceder a un nuevo proyecto histórico ²⁶.

²⁴ Para un análisis del movimiento teológico de Tomás Müntzer, consultar a Stam, J. "Tomás Müntzer y la teología latinoamericana", en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación*. San José, DEI-Goelhe Instituú, 1990, págs. 25-35. E. Bloch escribió una obra que tituló: *T. Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid, 1968. Bloch reafirma la conexión que hace Müntzer entre la hermenéutica de la Biblia y la lucha revolucionaria de los campesinos. Además destaca el carácter revolucionario del movimiento.

²⁵ Cf. "Tesis sobre Martín Lutero...", *op. cit.*, pág. 12.

²⁶ En este artículo, de hace ya veintidós años, el cual analiza histórica y teológicamente el primer siglo de presencia en el continente del protestantismo-evangélico, Míguez encuentra

Si interpreto bien a Míguez. él confirma aquí la disyuntiva.

El historiador Arturo Piedra minimiza, con mucha rigurosidad investigativa, las posibilidades utópicas del protestantismo-evangélico misionero que llegó a América Latina en el siglo pasado. La alianza con el liberalismo, y con ello su dedicación a alcanzar las clases ilustradas, entre otros factores, le daba sin duda, a esta otra iglesia, un lugar legítimo en la sociedad, pero con ello se reducía al mínimo el espíritu contestatario ²⁷.

Es importante destacar que a pesar de que oficialmente la Iglesia Católica Romana, sobre todo la española, amparó y contribuyó al proyecto conquistador y colonizador iniciado con Cristóbal Colón, el espíritu profético y contestatario resurgió en algunos sectores de la iglesia, al pronunciarse en defensa de los indígenas y de las personas de raza negra. Así se testimonia de los obispos Bartolomé de las Casas y Antonio de Valdivieso y de muchos otros religiosos, quienes se jugaron la vida por esa causa ²⁸.

La mutación del espíritu protestante en las iglesias evangélico-protestantes es una constante que sigue apareciendo, por ejemplo en Chile, con un fervor anticatólico por un lado, y buscando legitimación, no ya en alianza con el liberalismo, sino con dictaduras militares. Algunos sectores

"a) como un momento en la permanente subversión que el evangelio opera en el orden humano y b) como un componente en el proyecto liberal capitalista...". Encuentra en esta tradición religiosa una fuerza desacralizadora, es decir, una capacidad de cambio social. "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sigüeme. 1973, págs. 190s. "El enfoque de Arturo Piedra no incluye algunas expresiones del protestantismo actual, en el cual él sí encuentra posibilidades utópicas. Cf. Ponencias presentadas en la "Cátedra Mackay", 1994, del SBL.

²⁷ El enfoque de Arturo Piedra no incluye algunas expresiones del protestantismo actual, en el cual él sí encuentra posibilidades utópicas. Cf. Ponencias presentadas en la "Cátedra Mackay", 1994, del SBL.

²⁸ M Cf. Dussel, E. *Historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona, Nova Terra, 1974, págs. 95ss.

evangélicos, en plena represión, dieron su respaldo al dictador²⁹.

Pero esa mutación no nos autoriza a hablar sólo de pluralidad y diversidad en esta tradición cristiana, también nos obliga a reconocer una realidad llena de divisiones, dispersiones y hasta atomización denominacional. Muchas de las rupturas al interior del protestantismo-evangélico, se han producido porque las instituciones eclesíásticas se afirman justamente sobre lo que fue motivo de protesta contra sus iglesias matrices. Es decir, muchas denominaciones actuales reflejan, con evidencia y con el fondo y forma de nuestros tiempos, tendencias autoritarias, verticales, dogmáticas, centralistas, clericalistas, exclusivistas y machistas, tan graves o peores que contra las que lucharon.

La tensión entre el espíritu protestante y la lógica de la cristiandad no se resuelve por la vía de la mutación de uno de los polos en beneficio del otro. Empeñarse en la radicalidad de afirmar uno y negar el otro polo por la mera vía de la abstracción, termina en simple mutación. ¿Qué luces encontramos en la Teología de la Liberación para resolver esta tensión?

3. El espíritu protestante y la Teología de la Liberación

En los albores de la Teología de la Liberación la reflexión bíblico-teológica destacó, con gran acierto y repercusión, lo que a la postre ha sido y es uno de los pilares de esta razón teológica, a saber, el pobre como *locus* teológico³⁰.

Este énfasis replanteaba no un tema, sino el método teológico. Una manera distinta de hacer teología. Tratándose de una teología de lo concreto histórico, no partía de la abstracción, sino de la praxis de los creyentes. Desde entonces, se supone, en la Teología de la Liberación, que la ortodoxia no antecede a la ortopraxis. Este replanteamiento —que no es de fácil comprensión en los centros teológicos clásicos, noratlánticos—, requirió un esfuerzo

riguroso para desmontar el aparato lógico-metodológico de las teologías "madres" del Primer Mundo. Podríamos decir que se trataba de un esfuerzo doble: se trataba de sistematizar las nuevas experiencias de fe que ocurrían en las bases eclesiales, y, al mismo tiempo, se buscaba capacidad de diálogo frente a las teologías clásicas³¹. Hoy es posible afirmar que esta doble tarea alcanzó con creces sus fines.

La circulación hermenéutica a la que dio lugar esta novedosa y buena noticia teológica latinoamericana, demostró rápidamente que la Teología de la Liberación estaba evocando una tradición que corre a través de toda la Biblia, y que conocemos como "la teología de la elección de los marginados", en la cual la Teología de la Liberación fundamentó la "opción por los pobres"³².

El que la Teología de la Liberación se situara en ese lugar teológico, significaba ubicarse allí donde Dios se revelaba en la historia. Esto significaba situarse en el lugar donde estaba manifestándose el espíritu protestante, puesto que el aquí y el ahora del lugar de protesta estaba donde se luchaba por los cambios estructurales. Manifestándose allí, la Teología de la Liberación se ponía en contacto con los sectores populares que luchaban por la transformación de sus sociedades y de sus vidas. Los sociólogos llamaron a aquella época (la década de los años sesenta), la década revolucionaria. La Teología de la Liberación era parte del ambiente revolucionario de los años sesenta y setenta. Ella no fue ajena a estos procesos, porque estaba situada en la historia y en el lugar adecuado.

Hoy podemos decir con satisfacción que la reserva de la razón teológica latinoamericana, sistematizada y publicada, constituye un fundamento y legado invaluable para las emergentes

³¹Cf. Assmann, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Sigüeme, 1973, especialmente el capítulo primero. Para una síntesis de la confrontación y luego el diálogo de la Teología de la Liberación con algunas corrientes de la teología del Primer Mundo, en una perspectiva más institucional romana, consultar a Lehmann, Karl. *Problemas de la teología de la liberación*. México, Revista Medclm, 1978.

³²Cf. Hoomaert, *op. cil.*, págs. 54ss. También, Santa Ana, J. de, *op. cit.*

²⁹ 29 Recordamos el encuentro de algunas iglesias pentecostales chilenas con el dictador Augusto Pinochet, en los primeros años después del golpe militar de 1973.

³⁰ Cf. Ellacuría, I. "Los pobres, lugar teológico", en *Misión Abierta* (España) Nos. 4-5 (1981), págs. 225-240.

generaciones de teólogos y teólogas de la liberación, ya no sólo en América Latina³³.

Ahora se trata de otro momento. Las condiciones para hacer teología han cambiado, la fuerza de la esperanza revolucionaria ya no está en los mismos sujetos que la vehiculaban con fervor en los años iniciales de la Teología de la Liberación. Se han producido desde la década de los ochenta cambios estructurales radicales, así como un deterioro creciente de las condiciones de vida de cada vez más amplios sectores de la población. Algo de lo que era cambiante, cambió, y lo que permanece se afirmó con más vehemencia: las condiciones que producen la pobreza, el autoritarismo, el globalismo, el totalitarismo, la primacía de la ley, la centralidad del mercado y su libre competencia, el cinismo de la incoherencia entre el discurso y el hecho, la corrupción y la exclusión, entre otros males mortales de este siglo.

Estas condiciones no son tampoco esperanzadoras, creo, para quienes se sitúan en la lógica de la ortodoxia. La izquierda ortodoxa, por ejemplo, "colgó" la militancia.

Muchos intelectuales de la ortodoxia teoricista claudicaron, y si no se plegaron al sistema hegemónico, deambulan por el desánimo, el sinsentido y la desesperanza. Un sentimiento de frustración y derrota se apoderó de muchos colegas nuestros, sobre todo cuando sus propias instituciones se encontraron suficientemente fuertes para castigarles, golpearles y excluirlos (as). Esto ha pasado, igualmente, en las iglesias. Y ha ocurrido porque para *el statu quo*» tanto eclesiástico como socio-político, la Teología de la Liberación ha sido y es un peligro destabilizador³⁴.

Pero el dato más riesgoso para la Teología de la Liberación es lo que F. J. Hinkelammert ha denominado "el intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio." Se trata, básicamente, de la pretensión de asumir el discurso de la Teología de la Liberación como fundamento del neoliberalismo³⁵.

El riesgo posible está en que el discurso ya no es oposición. Ya no es "subversivo"³⁶, ya no es destabilizador, ya no tiene el espíritu contestatario. Seguir repitiendo el discurso de la Teología de la Liberación sin espíritu contestatario, es estar en sintonía con la teología del *statu quo*, es perder lo esencial, la vida alternativa.

¿Qué hacer, entonces? Es verdad que ya muchos teólogos y teólogas de la Teología de la Liberación han empezado a preocuparse por resituarse en las nuevas perspectivas³⁷. Sin embargo, me parece que el esfuerzo debe centrarse en descubrir las claves que nos permitan retomar la fuerza liberadora, el espíritu contestatario, la perspectiva alternativa, el camino de la esperanza de vida abundante para todos, es decir, la salvación.

El problema es que las condiciones actuales nos colocan en una disyuntiva dramática. Por un lado, porque los espacios para el pensamiento libre y la existencia alternativa están cerrados. La tendencia oficialista es el unipolarismo sin alternativas, lo cual provee condiciones para que las instituciones endurezcan la disciplina, castiguen a quien disienta, a quien difiera, a quien haga oposición alternativa. Por otro lado, el clamor de los excluidos es mucho más aturdidor hoy, puesto que el sistema los ha dejado en completo abandono y desamparo, a su propia suerte. Estas dos faces de una misma realidad, nos podrían llevar a ceder a la posibilidad

³³ La producción teológica desde la perspectiva de la liberación apareció primero en folletos, boletines, monografías y documentos innumerables en casi todos los países de la América Latina y el Caribe. Posteriormente aparecieron obras más sistematizadas como las de Alves, R. *Religión: opin o instrumento de liberación*; Assmann, H., *op. cit.*; Gutiérrez, G. *Teología de la liberación*. Lima, CEP, 1971; y otras varias. En los años ochenta se lanzó el proyecto de una colección más sistematizada llamada "Teología y Liberación", donde existen ya más de veinte tomos publicados, algunos sin el *imprimatur*.

³⁴ Franz J. Hinkelammert ha hecho una excelente síntesis sobre lo que significó el conflicto de la Teología de la Liberación con la teología oficial, con el poder político y el imperio. "La teología de la liberación en el contexto

económico-social de América Latina: economía y teología o 1« irracionalidad de lo racionalizado", en *Pasos* No. 57 (enero-febrero. 1995)..

³⁵ *Idem*

³⁶ Uso aquí la noción "subversivo" como la acuñó el sociólogo Orlando País Borda, en el sentido de cambiar lo establecido, de transformarlo, de reflejar las contradicciones internas de un orden social injusto. Cf. "Subversión y desarrollo: el caso de América Latina", en *Pueblo oprimido señor de la historia*. 1972. págs. 137-151.

³⁷ Solo para citar algunas: Richard, P. "La Teología de la Liberación y la nueva coyuntura", en *Pasos* No. 34 (1991); Assmann, H. *Desafíos y falacias*. Sao Paulo. Paulinas, 1991.

de hacer teología desde un lugar legitimado por la institucionalidad, por la ortodoxia cerrada, coincidiendo, aunque sin proponérselo necesariamente, con el sistema que existe.

O, quizás, situarnos con el espíritu contestatario en el lugar de los excluidos, con su dolor y sus esperanzas, donde la institucionalidad ni riñe ni antecede con el carisma. Esta opción no es una novedad, la Teología de la Liberación se ha afirmado en ella, pero hoy otros sujetos teológicos que no tuvieron lugar en los inicios de la Teología de la Liberación, están ahora presentes como una gran diversidad en y para el quehacer teológico. Las nuevas emergentes generaciones de teólogos y teólogas han tomado posición aquí con mucha propiedad, aunque son hijos e hijas de otra formación, de otra procedencia social, de otras condiciones históricas, de otras vivencias espirituales, de otra manera de entender lo eclesial. Ellos y ellas no están preguntando si aún en estos tiempos hay un papel para la Teología de la Liberación, la están haciendo, dado que su ubicación, más libre, les coloca en el lugar donde se revela Dios hoy. Ellos y ellas son los y las contestatarios, representan el espíritu protestante para este *eon*. Esta verdad nos hace recordar las palabras de G. Casalis, refiriéndose a otra situación de lucha contra lo establecido:

Los contestatarios nos recuerdan que la fe es un riesgo, la comunidad cristiana un evento y la sucesión apostólica el movimiento que nunca ha parado de comunicar el Evangelio a todos, en todas partes y siempre³⁸.

Una vez más, la insurgencia de innumerables teólogos y teólogas, que vienen llegando como nuevas generaciones, de ninguna forma excluye o limita a los "padres" a continuar con la tarea del quehacer teológico. Al contrario, esto indica que el esfuerzo y el riesgo que corrieron nuestros "padres", dio mucho fruto. Hoy el quehacer teológico en Abya-Yala no está en unos cuantos, sino en multitudes, hombres y mujeres de todas las iglesias.

Incluso otras corrientes teológicas, cada vez más, están usando el diverso y abundante instrumental de la Teología de la Liberación. Por ello, gran parte de la tarea se ha cumplido.

4. ¿Para qué hacer teología hoy?

Hoy, la disyuntiva que nos presenta o el acercarnos y acomodamos en de *statu quo*, en la lógica de la cristiandad, o recobrar el espíritu protestante, está muy vigente. La tentación está ahí. Hacer teología, ¿para qué? Forma parte de nuestro consenso que la ubicación y la forma en que estemos dispuestos a resolver la tensión con que nos desafía la disyuntiva de la situación histórica actual, dirá también de nuestra manera de hacer teología, nos indicará el método, y nos situará en lugares sociales distintos, probablemente encontrados.

Al situarnos en, con y desde los empobrecidos y excluidos, nos sorprenderán los muchos espacios existentes para la tarea teológica. Allí y sólo desde allí sabremos de qué se trata el espíritu protestante hoy, pues el sentido histórico concreto sólo puede brotar de la praxis concreta de comunidades cristianas particulares, situadas en tiempos y lugares específicos. Para no quedarnos en las generalidades, las mujeres mismas, en su lucha por descubrir y ocupar los espacios en la teología, así como en la iglesia, han recurrido al espíritu protestante. Ellas, entonces, son quienes saben lo que significa para su construcción de identidad, el espíritu protestante. Pasa lo mismo con todos los movimientos eclesiales emancipadores. Han tenido que protestar y crear un sentido histórico para este principio. Por ello el protestantismo no es nominal, ni ontológico, ni tiene estrictamente el mismo significado que tuvo en la Reforma del siglo XVI. El espíritu protestante se hace objetivo en la praxis de los cristianos, no importa de cual denominación sean.

La libertad cristiana, la unción profética y la llenura del Espíritu nos hará irrumpir en medio de nuestras instituciones que tienden a autoprolongarse, a hacerse más seguras de sí mismas y a perder el espíritu protestante. Con la presencia del Espíritu seremos capaces de mover montañas, de tal manera que podamos proféticamente denunciar toda manifestación de pecado que produce la muerte prematura en la mayoría de nuestros queridos hermanos y hermanas excluidos y empobrecidos de la

³⁸Casalis.G."Lautopíamovilizado^at", en Varios, *Crovantshorsfrontières*. París. Bucht-Chasiel, 1975, pág. 119.

América Latina. Denunciar sí, pero también proteger, defender, sanar, levantar y contribuir a edificar, con la misma fuerza del Espíritu, a quienes han sido completamente abandonados a su propia suerte por el sistema neoliberal imperante. Del mismo modo, anunciar a viva voz que lo que tenemos ahora como realidad, no es la definitiva. Como cristianos esperamos vida abundante, vida nueva, la cual es posible disfrutarla ahora como anticipo, como muestra de la plenitud que esperamos. Pero ella no vendrá si la comunidad de los creyentes no la busca, si esta comunidad no se encamina por las sendas del reino de Dios.

Si lo que buscamos no es una iglesia que aglutine multitudes, como masa uniforme, o una iglesia bien reglamentada, perfectamente institucionalizada, dedicada a guardar el orden y la seguridad del dogma, sino una iglesia provisoria, que se hace cada día como comunidad de fe, como cuerpo de Cristo, como Pueblo de Dios, guiada por la presencia real del Espíritu, y situada allí donde la muerte prematura amenaza a los pobres y a los precarizados y excluidos, allí cada uno de nosotros y todos, y con nosotros las iglesias, podremos encontrar el verdadero significado del espíritu protestante. •

Respirar Santiago

Martín Hopenhayn*

1. Preguntas que rondan el aire o la falta de aire

¿En qué momento se desdibujó Santiago de Chile en el vértigo de la modernización descontrolada? ¿Cuándo se desbocó la máquina inmobiliaria, el parque automotriz, la agresión y el estrés de la *vida-en-la-urbe*? ¿Desde cuándo arrastramos la sensación de que algo poco sano nos ronda, y desde cuándo empezamos a hablar de *calidad de vida* para referimos no a lo bien que se puede vivir en la capital, sino a los sacrificios que *inevitablemente* hay que hacer si queremos seguir viviendo aquí?

¿En qué momento tuvimos que admitir que cualquier salida a esta entropía ambiental de nuestra ciudad es muy compleja, difícil de imaginar y conflictiva para impulsar? ¿Cuánto tiempo le queda de agonía ambiental, y dónde habrá que instalarse, en poco tiempo, para seguir mirando hacia *afuera* de la ciudad?

Son muchos los que se formulan estas preguntas con alguna frecuencia hoy día en la ciudad, y de todos los estamentos sociales. En esto del malestar urbano, hay que reconocerlo, los ricos también lloran. Sin embargo, pese a los elocuentes indicadores de contaminación, congestión, hospitalización masiva de niños y ancianos con males respiratorios crónicos, y consumo descontrolado de ansiolíticos y antidepresivos, el momento del "no aguanto más" no ha llegado aún. Algo nos empuja a no complicarnos demasiado todavía pensando en nuestra contaminación física y mental de cada día. Nos resistimos a la salud de sabemos tan enfermos. Puede ser, nos decimos, hasta saludable no sucumbir a este sentimiento catastrofista de apocalipsis metropolitano. A nadie le

gusta echarse más carga encima anticipando un futuro poblado por sacrificios adicionales que le restauren a la ciudad parte del oxígeno perdido.

Por el momento navegamos por esta pendiente río abajo con un desasosiego de fondo, una preocupación latente que asoma cuando estamos atascados con el auto en un *taco* insufrible, y para peor en un lugar donde antes no habían tacos y a una hora cuando antes no había tráfico. Siempre son más las calles atascadas, cada año pueden ser más dramáticos el smog y las inundaciones en invierno, más prohibitivos los alquileres para los que no han logrado subir por el chorro del milagro económico chileno, más difícil encontrar un nicho de soledad los domingos en Pirque, en el Cajón del Maipo o en El Arrayán.

Sólo el smog y el tráfico son ecuanímes con todos los estratos que componen la ciudad. El primero sofoca tanto al niño de Vitacura por las tardes como al de Estación Central al mediodía. El tráfico, por su parte, puede ser una pesadilla tanto para los "celularizados" que bajan por Avenida Kennedy a las ocho de la mañana, como para el profesional joven y de clase media que sufre, a la misma hora, con un tráfico imposible por Vicuña Mackenna desde La Florida, y también para el vendedor de calugas que sube en la tarde por la Gran Avenida, al paso de vuelta de rueda, casi durmiendo de pie en una micro resignada a la eternidad.

A esto hay que agregar las catástrofes naturales que se agravan y transforman en catástrofes nacionales. Todo porque al plano regulador de la ciudad se lo tragó la modernización de una sola masticada, las hectáreas "urbanizables" se multiplicaron por cuatro en menos de veinte años, y a nadie le importa si se levantan nuevos asentamientos en cauces de deshielo. A lo que habría que agregar, como quien llueve sobre mojado, un clima en que empieza a "llover caliente" en invierno, a causa de quizás qué nuevo efecto-invernadero o qué otro desequilibrio ambiental.

* Ensayista chileno, consultor de la División de Desarrollo Social de la CEP AL, Santiago. Este trabajo fue publicado en *Nueva Sociedad*, No. 136.

2. Pero no todo es catástrofe

¿Compensaciones significativas para estos efectos no deseados del desarrollo? Es preciso reconocerlas.

Primero, más conexión con el mundo. TV-cable, mucho más para elegir en la tele, redes informáticas, expansión de las inversiones más allá de las fronteras, mayores facilidades para desplazarse, información instantánea de todo lo que ocurre, acceso fácil a las computadoras, el fax, las fotocopadoras y las impresoras. Y para nosotros, los culturosos y aún jóvenes, una serie de eventos con artistas e intelectuales "de peso" que llegan del Norte, nos salvan el día y hasta el mes: letras de España, festival internacional de teatro, intelectuales lúcidos de Francia y de EE. UU., grupos de jazz y de rock que están en plena vigencia, más cine-arte, más foros y seminarios, y siempre dos o tres boliches de turno para encontrar a los pares, antes de que cierren por falta de quorum o por reclamos de los vecinos.

Segundo, más eficiencia. Reconozcamos que nos gusta la eficiencia. Los teléfonos funcionan, los radio-taxi llegan a la hora que se les pide, los *gásfitters* responden con garantías por sus trabajos, hay mejores técnicos y mecánicos. Se puede hacer todo tipo de operaciones financieras en el cajero automático de la esquina de la casa, incluso los domingos, pagar cuentas de luz en los supermercados, renovar la cédula de identidad sin hacer cola, y sacar un permiso para exportar cualquier cosa con muy poco trámite. En las cajas de almacenes y farmacias, las computadoras imponen un ritmo aséptico al intercambio monetario, superconfiable y con una agradable sensación de modernidad en plena difusión.

No es para despreciar estos logros: más interconexión con el mundo, más circuitos que pueblan la actividad productiva y especulativa en la ciudad. De cierta manera, más integración socio-cultural por vía de los mass media, de la modernización ocupacional y de los logros del rendimiento económico nacional. El santiaguino puede regocijarse —o tiende a regocijarse pensando que ha dejado de ser un pueblerino, que ha roto el estigma de la periferia, que se ha pegado el salto en garrocha para caer, triunfante, en medio de la cultura y del mundo "de verdad".

Y en más de un sentido, sí hemos saltado sobre las fronteras. Mirando la cosa desde afuera hacia adentro, cada vez más gente fuera de Chile (y gente "de peso") sabe dónde ubicar a Chile en el mapa, conoce un buen hotel donde parar cuando viene de visita para sus "sports d' hiver" o por trabajo a esta ciudad, y se siente a gusto con nuestro carácter tranquilo y hospitalario. Mirando desde adentro hacia afuera, vemos que los inversionistas chilenos buscan empresas grandes en países vecinos, donde colocar su exceso de "cash", recogido sobre todo por la administración privada de los fondos de pensiones. La fruta que no corre, vuela. En el barrio alto, muchos negocios bautizados en inglés, mucha *bostique* que se inaugura con pastiches publicitarios recién salidos de Europa o Nueva York. Como en los tiempos del Chile siútico de siglo pasado, vuelven las citas en francés a las conversaciones.

Y lo más más lanzado al mundo: el teléfono celular. ¿No tiene algo de impúdico sorprender al conductor del auto contiguo absorbido en una conversación solitaria, moviendo los labios y gesticulando con las manos como un loco encerrado entre vidrios, sin vergüenza a ser sorprendido por cualquier observador externo en esta gesticulación absurda, de monólogo de luz roja o atochamiento a las siete de la tarde? Pero ellos, ya tan asumidamente celularizados, no parecen siquiera plantearse el ojo que los mira desde fuera del vidrio con sorpresa, envidia o risa.

No todo es catástrofe. La vida en esta ciudad se puebla de compensaciones, busca equilibrarse entre la intoxicación de su aire y el dinamismo de su desarrollo. Como si este equilibrio dinámico obligara siempre a seguir moviéndose, avanzando, inventando. La inercia tiende a la regresión: más contaminación, más densidad, más tráfico y más alienación. Para contrabalancearla, se necesita siempre más progreso, mayor energía en la fuga hacia adelante. Como una fábrica gigantesca. Santiago sólo se muestra productivo cuando humea.

3. Santiago como posible lugar para pensar el deseo de ser modernos

Si hubiera que agradecerle algo a esta modernización que le pone a Santiago su perfil movedizo, no son estos pequeños logros que el nuevo triunfalismo aplaude. Lo más rescatable de

estos nuevos tiempos no está en este equilibrio de por y contras en la modernización de nueva generación, sino precisamente en todo lo contrario: en la posibilidad crítica que se abre por ese permanente equilibrio que el santiaguino tiene que hacer, en su cálculo vital, entre fuerzas positivas y fuerzas negativas que cruzan esta ciudad en perpetuo movimiento de pérdida de identidad. Cada día más, lo *negativo* de este habitar-en-Santiago se hace más visible como el fondo de contraste sobre el cual se dibujan las conquistas del progreso.

Esta negatividad, claro está, no le hace gracia a nadie. Pero precisamente en la progresiva frecuencia de *lo catastrófico* la conciencia de los santiaguinos recupera su espíritu *crítico*. Es cuando hay que duplicar los números de restricción vehicular porque los índices de smog llegan a niveles de amenaza directa a la salud; o cuando se inundan los barrios situados en las faldas sur-orientes de los cerros; o cuando un trayecto que normalmente toma quince minutos en su recorrido, obliga a perder más de una hora en un *taco* propio de un cuento de Cortázar. Ahí se despereza esta conciencia crítica: en la evidencia de que nuestro territorio está siendo expuesto a catástrofes, y que éstas tienen una relación estrecha con el estilo de modernización vigente.

En síntesis, y dicho de una manera cruda, los costos de la modernización comienzan a ser lo suficientemente altos como para que muchos de los que viven en Santiago vuelvan a preguntarse si vale o no la pena subirse *en estos términos* al carro de la modernidad. Al punto que los términos de *modernización y calidad de vida* aparecen cada vez más, en las evaluaciones silenciosas que hacemos todos, como términos en conflicto.

En este sentido se invierte en gran medida la correlación que, en fases previas de desarrollo, tuvo la imagen de modernización con el mejoramiento de la calidad de vida. Hace treinta años, el mejoramiento de ésta era una variable dependiente-positiva del proceso de modernización: más empleo moderno, mejores ingresos, más acceso a bienes y servicios, tasas crecientes de escolaridad, mejor atención de la salud para toda la población de la ciudad, mayor cobertura de la seguridad social, perspectivas de mejoramiento de viviendas y asentamientos humanos, y asimilación de códigos de modernidad. Precisamente el concepto "calidad de

vida" nacía para reflejar el grado posible de satisfacción de necesidades básicas tales como el trabajo, la salud, la educación y la vivienda. La modernización aparecía, en el imaginario social, como una suerte de dinámica expansiva, no desprovista de algunos costos ni de promesas incumplidas, pero mal que mal, como la dinámica inequívoca para aumentar el acceso colectivo a la satisfacción de necesidades básicas. De allí que la calidad de vida, medida por estas necesidades, se veía siempre "favorecida" en la ecuación modernizadora.

Pero a medida que aumenta la frecuencia de catástrofes ambientales e interpersonales en Santiago, esta correlación positiva entre modernización y calidad de vida se fisura. De mantenerse esta tendencia al malestar urbano, la noción de *calidad de vida* se hará menos reductible a tasas de escolaridad, expectativa de vida al nacer o reducción de tasas de mortalidad infantil, adquiriendo un creciente componente ambiental y territorial.

La catástrofe desplaza la calidad de vida hacia otros objetos: nuestro aire, nuestro ritmo de vida, nuestra proximidad o distancia con la naturaleza, nuestro arraigo en la historia. En este sentido, la pregunta por la calidad de vida en Santiago tampoco es patrimonio exclusivo de los ecólogos o ecologistas: son ellos, pero también son hoy día muchos otros los que ponen la modernización sobre el tapete cuando les toca enfrentar muchos de los problemas vinculados al territorio en que se desplazan, al sitio en que se refugian para su intimidad, y a la calidad de vida que se les impone.

4. Territorio, calidad de vida y conciencia crítica

Santiago tiende a la des-identidad, a la des-habitación, a des-singularizar a sus habitantes. Nada está más concurrido en la ciudad, durante las horas de ocio y recreación, que los nuevos centros comerciales, desarraigados y yanquilizados hasta el desenfado, atestados de padres con cara de aburridos e hijos con saltos de histéricos —y habrá que reconocer que van allí porque lo eligen, y lo vuelven a elegir una y otra vez—.

Muchos en esta ciudad gustan de la onda del no-cuestionamiento, el achanchamiento-con-buena-

facha, la rutina que mal-que-mal funciona y se convierte en identidad. ¿Pero identidad de quién, si no hay nadie *singular* en ese amoldamiento, ninguna voz propia, ninguna decisión capaz de afirmarse Mera del campo magnético de la inercia imitativa? Y habrá que reconocer que muchos de los que no acceden a este campo de consumo real y simbólico, sólo buscan las formas materiales que les hagan viables estos estilos-de-vida-tan-sin-estilo. En esta transición de un Santiago histórico, hecho de sus propias y singulares síntesis, a un Santiago transnacionalizado, imitativo, sin mucha identidad, cuyo lugar específico en el mapa ya resulta indiferente: ¿Qué pasa con nuestro territorio y cómo, a través de esta pérdida de memoria, nos replanteamos nuestro deseo de modernidad?

Me pregunto si este tipo de conciencia crítica — y autocrítica— que busco recrear en estas reflexiones puede llegar a tener algo de masoquista e impopular:

El latero, el obsesivo, el neurótico, el que se quedó pegado, el que le gusta conceptualizar todo. el intelectualoide, el lúcido-pa-qué. el dale-que-dale, etc.:

esos son algunos epítetos que podrían caer previsiblemente sobre la conciencia crítica hoy día, bajo un clima de euforia modernizadora y liviandad posmoderna. Pero todos sabemos que aquí en Santiago, precisamente por el patrón de modernización, la calidad de vida es un término problemático. Hay tal *visibilidad* del desecho o de la resaca del progreso, a través del color gris-negro que agarra el aire contaminado de Santiago, que es muy difícil abstraerse de la presencia de una suerte de *romana mental* en que pesamos los pro y los contras de esta ciudad.

El smog tiene la peculiaridad de llegar a tal nivel de amenaza y de costo en Santiago, que la calidad de vida en la ciudad empieza a *tematizarse por necesidad*. A través del smog todas las castas sociales de la ciudad quedan atravesadas por una inquietud que las une, un mismo gris-oscuro en los medios días de invierno que los sobrecoge y obliga a pensar juntos el futuro de esta ciudad desde su misma base de reproducción. Incluso las empresas inmobiliarias (las mismas que gozaron hace quince años con la aniquilación del plano regulador de la ciudad), le dan uso publicitario ofreciendo mejor

"calidad de vida" en terrenos situados en las faldas de la cordillera o en las inmediaciones agrícolas.

Con la presencia del smog, no podría ser más gráfica la ecuación que homologa la modernización al deterioro en la calidad de vida. Pero a su vez esta fisura ambiental puede extenderse hacia otros campos, y entonces la calidad de vida trasciende el plano meramente ambiental. Esto es así, sobre todo, precisamente porque uno de los rasgos propios de las catástrofe? ambientales es su naturaleza *sistémica*, vale decir, que sólo se explican —y muchas veces sólo se resuelven— a partir de un cúmulo de fenómenos interconectados. Remontar la madeja del smog nos conduce, si queremos llegar a sus últimas consecuencias, a la opción misma de modernización que ha prevalecido en Santiago. Nos devuelve, también, al concepto ampliado de calidad de vida, y nos torna, a su vez, mucho más sensibles a otros factores de deterioro ambiental de la vida en la ciudad, pero que van más allá del smog: el estrés, la neurosis del tráfico, la falta de tiempo, el aburrimiento, la racionalización económica que contamina nuestra intimidad, y el ruido creciente de máquinas que trepidan los suelos para levantar edificios que crecen al son del baile loco del dinero.

5. La calidad de vida puede también contaminar

Y en medio de estas fuerzas en tensión, la lógica de la *performance* también se cuela al interior de quienes empiezan a reivindicar la calidad de vida contra la modernización "salvaje". Aparece entonces todo un lenguaje. una proliferación de discursos y ofertas, de opciones para escalar posiciones en este ránking de la propia calidad de vida: gimnasios, tenis al alcance de la mano, psicoterapias de fin de semana, talleres para facilitar la comunicación y expresión, servicios en las empresas para superar las inquietudes de sus "miembros" y reducir las tensiones laborales. Empieza, al mismo tiempo, a construirse un *mercado* en función de la optimización de la calidad de vida, una cultura de optimización por el lado del "crecimiento santo". el "desarrollo personal", la superación de nuestros *karmas*. Nuestro atávico espíritu piadoso revive en los grupos de encuentro, mientras la sensibilidad *new-age* nos permite mantener un discurso utópico menos denso, más *light* y con más *sex-appeal*. Las

ofertas emancipatorias se hacen tomando en cuenta que la gente está muy ocupada, y la calidad de vida se mejora en horario vespertino o de fin de semana. Una racionalización del tiempo acompaña también las opciones intersticiales mediante las cuales resistimos a la alienación y buscamos humanizarnos.

Invocar la calidad de vida en Santiago tiene algo de especial, por cuanto se trata de una invocación *poblada de inquietud societal*. Pero tampoco quisiera deducir de todo esto que la calidad de vida debe entenderse como una "normatividad anti-catástrofe", un "fundamentalismo preventivo", o un calvinismo ecológico. Y no es raro avizorar precisamente esta tendencia, mediante la cual este ideal de calidad de vida queda sometido a un *performance* represivo, como si la calidad de vida fuera un termómetro para medir nuestro grado de "desarrollo sano". ¿Se trataría, acaso, de oponerle a la modernización "salvaje" una ética de la abnegación, una nueva hiperkinesia para lograr el máximo puntaje en este incipiente escalafón del "desarrollo integral"?

Sin embargo no es fácil, tampoco, que nos pongamos la camiseta de la asepsia pseudo-ecologista. Hemos adquirido, en nuestro paso tropezado por la modernidad, una irresignable cuota de hedonismo y gusto por la autonomía, que nos vacunan contra estas nuevas versiones del faquir, el calvinista o el utopista de máximo rendimiento. requiera sustituir relaciones de dominio por vínculos de compromiso horizontal entre la gente, y es posible que los propios industriales tomen la decisión de invertir parte de su capital para limpiar ese aire que ellos, también habitantes, tendrán que respirar.

La calidad de vida es un término conflictivo para todo aquél que quiere optar por subirse a esta carreta del progreso. En Santiago, el paso de esa carreta hoy día no sólo atraviesa la ciudad, sino además la desfigura. Santiago tiende a la despersonalización y a la emulación. Hay también fantasmas históricos recientes que la recorren y ayudan a mantener una cierta institucionalidad que sobrevive a los embates caotizantes del territorio: el temor al caos en la derecha, y el temor al terror y a la represión en la izquierda, proveen de estabilidad pero cobran su peaje con muros intangibles.

Nuestro territorio urbano tiende a sobrepoblarse: gana en densidad humana, en presencia metálica y

en contaminación. Esta congestión múltiple no es buen estímulo para abrir el presente hacia la imaginación deseante. La invención utópica, incluso la moderna, tiende a verse acorralada cuando el espacio se va haciendo más estrecho y más denso. Pero cuando la densidad limita con la catástrofe, la pregunta por la supervivencia irradia hacia la pregunta por el sentido de nuestras opciones históricas.

De no apostar por esta tesis, tendría que sumarme hoy a la letanía de los apocalípticos o a la frivolidad de los integrados, y no estaría aquí, justo a mitad de camino, escribiendo estas palabras.

6. Final

¿Se incubaba hoy día una sensibilidad común frente a la amenaza a la calidad de vida, una reacción creativa frente a la catástrofe territorial, que podría empujarnos a repoblar nuestros deseos y fantasías, y también nuestros sueños de la ciudad-sociedad, con otros colores y olores? ¿Hay aquí una fuerza *prosperable*, una resistencia común que pueda cruzar vertical y horizontalmente la polis?

Tal vez por lo *vulnerable* que se ha hecho nuestro territorio-ciudad, se puede tejer un hilo de conexión entre las percepciones que habitan en los más diversos rincones de esta ciudad. La fuerza de la catástrofe podría provocar un nuevo cuidado común por la calidad de vida, ahora que empieza a ser lema de conversación cotidiana el descontento y la aprensión de saberse habitante de un paisaje no deseado.

Nos sabemos *todos-expuestos* a los efectos poco controlables de esta modernización triunfalista. Hay diferencias sociales, injusticias económicas, y relaciones de dominio que también nos separan: lardeo temprano volverá a ponerse sobre el tapete el conflicto respecto de la justicia distributiva y al acceso igualitario a una mejor calidad de vida. Tarde o temprano también nuestra conciencia crítica nos exige, si pretendemos mantener el aliento libertario, reivindicar el derecho de todos a ser ciudadanos con plenos derechos.

Pero hay una vulnerabilidad común ante la catástrofe territorial, y para enfrentarla es posible que algún día se requiera sustituir relaciones de dominio por vínculos de compromiso horizontal entre la gente, y es posible que los propios

industriales tomen la decisión de invertir parte de su capital para limpiar ese aire que ellos, también habitantes, tendrán que respirar.

La Calidad de vida es un término conflictivo para todo aquél que quiere optar por subirse a esta carreta del progreso. En Santiago, el paso de esa carreta hoy día no sólo atraviesa la ciudad, sino además la desfigura. Santiago tiende a la despersonalización y a la emulación. Hay también fantasmas históricos recientes que la recorren ayudan a mantener una cierta institucionalidad que sobrevive a los embates caotizantes del territorio: el temor al caos en la derecha, y el temor al terror y a la represión en la izquierda, proveen de estabilidad pero cobran su peaje con muros intangibles.

Nuestro territorio urbano tiende a sobre poblarse: gana en densidad humana, en presencia metálica y en contaminación. Esta congestión múltiple no es buen estímulo para abrir el presente hacia la imaginación deseante. La invención utópica, incluso la moderna, tiende a verse acorralada cuando el espacio se va haciendo más estrecho y más denso. Pero cuando la densidad limita con la catástrofe, la pregunta por la supervivencia irradia hacia la pregunta por el sentido de nuestras opciones históricas.

De no apostar por esta tesis, tendría que sumarme hoy a la letanía de los apocalípticos o a la frivolidad de los integrados, y no estaría aquí, justo a mitad de camino, escribiendo estas palabras.

Capitalismo y Desarrollo Sostenible

Helio Gallardo

Quisiera presentar y sostener dos puntos de vista esta noche¹. El primero es que capitalismo y desarrollo sostenible, su relación, constituye una discusión. Es decir que su articulación positiva, constructiva, no puede darse por sentada. Tampoco, su articulación negativa, destructiva. Esta discusión ocupará la mayor parte de mi tiempo en esta jornada. El segundo planteamiento es que visto el capitalismo como expresión de la modernidad, ésta es o insostenible o no universal o insostenible y no necesaria. De aquí se sigue que el capitalismo es insostenible y demanda una alternativa.

1. El capitalismo como disputa.

Examinemos el primer punto. El título de esta exposición es "Capitalismo y desarrollo sostenible". Pero 'capitalismo' es un término que designa contenidos históricos diversos. Existe, por ejemplo, un capitalismo de los países o economías o Estados centrales, como Francia, Alemania o Japón o Estados Unidos. Y junto a él, un capitalismo de la periferia, de las economías periféricas, de las sociedades periféricas, de los Estados periféricos. Esto señala hacia países como Perú, Paraguay, México y Costa Rica, por nombrar algunos de nuestro continente. La vivencia del capitalismo central o periférico tampoco es la misma para una negra joven migrante desempleada y escasamente calificada en Francia que para el principal accionista de la Peugeot en ese mismo país o para un Salinas de Gortari y un campesino indígena de Chiapas en México, por ejemplo. Luego, 'capitalismo', algo que se dice fácil, contiene situaciones históricas diversas y también vivencias sociales y personales no sólo distintas, sino que hasta tan encontradas que pueden conducir a rebeliones y a guerras.

Desde luego, uno podría señalar que se trata del concepto 'capitalismo' y no de sus concreciones

históricas —capitalismo keynesiano o capitalismo reaganiano, por ejemplo— ni de cómo se lo vive. Quizás esta observación posea alguna legitimidad. Pero esta noche discutimos no acerca de conceptos, sino que de prácticas de desarrollo sostenible. Por ello, sin perjuicio de que más adelante consideremos el capitalismo como concepto, vamos a iniciar este análisis con su tratamiento situacional y como vivencia. Y aquí salta a la vista que no todo el mundo es capitalista de la misma forma, de la misma manera. No es lo mismo vivir el capitalismo como obrero que como empresario, como patrón que como empleado, como obrero que como cesante y excluido, como precarizado que como provisorio, como blanco que como negro. Como adulto que como joven. Como varón que como mujer. Y podríamos seguir larga y más determinadamente, pero percibo que ustedes ya han recogido la sugerencia. Estoy seguro que en esta sala no hay campesinos. No es lo mismo, por lo tanto, vivir el capitalismo como estudiante universitario, ciudadano, que como campesino, un grupo social hoy amenazado por la extinción.

Consideremos, sin embargo, una de las más gruesas de estas distinciones. La que diferencia entre países centrales y países de la periferia, países poderosos y países empobrecidos, puesto que ser pobre debe traducirse como "carecer de poder". Para una gran mayoría de personas, "ecología" hace referencia a la necesidad de no contaminar el medio natural o preservar las especies en peligro de extinción y, para un número seguramente más reducido, a la necesidad de asegurar la constancia de recursos naturales. No voy a discutir en este momento la sabiduría de estas apreciaciones. Pero si las consideramos por sus términos, encontramos que en los países centrales existe legislación que castiga la producción o la acción contaminante y favorece, en cambio, a quienes funcionan teniendo en cuenta las necesidades de reproducción del hábitat. En los países empobrecidos, por el contrario, suele emplearse tecnología productiva obsoleta y tremendamente contaminante y productos químicos

¹ El texto desarrolla la conferencia que con el mismo título se ofreció en la Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología el 12 de julio de 1995.

prohibidos en los países centrales. No debemos omitir que mucha de esta tecnología ambientalmente obsoleta y destructiva es desplazada desde las economías centrales hacia la periferia y aquí la utilizamos, en parte por corrupción de nuestros grupos gobernantes y empresariales, en parte por ignorancia y, también, por la inexistencia de controles y legislación pertinente.

De modo que si hacemos esta gruesa distinción entre economías centrales y periféricas del capitalismo ya encontramos una diferencia. Las primeras se preocupan materialmente por el ambiente y las segundas no, o lo hacen insuficientemente. Debemos considerar, además, cuestiones sociales. Las sociedades y grupos empobrecidos de la periferia capitalista contaminan y destruyen el hábitat con sus malos hábitos productivos, con su exceso de copulación que los conduce a la sobrepoblación y ocasiona el problema demográfico y, con él. Las migraciones no deseadas: haitianos, mexicanos, dominicanos, intentando colarse en Estados Unidos, por decir algo.

Luego, las economías centrales no contaminan y las periféricas sí. El capitalismo central no daña el hábitat —y si lo daña, lo recupera—, mientras las economías empobrecidas lo hacen tanto por sus formas de producción como por su composición social de empobrecidos analfabetos copuladores atrasados. *No es que yo piense de esta forma.* Pero así se señaló en la principal conferencia oficial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (*cumbre de la Tierra*, Brasil, 1992). De hecho, una de las tesis centrales de ese encuentro: la responsabilidad por la contaminación es de quienes la producen, puede ser leída de diversas maneras. El entonces presidente de Estados Unidos, George Bush, por ejemplo, declaró que su país no podía hacer más esfuerzos ambientales porque ello restaba competitividad a sus productos. Que lo hecho por ellos era suficiente y que sobre los países atrasados recaía la responsabilidad de ponerse al día. Si juntamos estas apreciaciones con su observación de que nuestros países tendrán comercio ("buenos negocios") y no ayuda², obtendremos la conclusión correcta: la

responsabilidad por la contaminación recae sobre los países empobrecidos y, dentro de ellos, en sus sectores más pauperizados.

Luego, no sólo existe diferencia ambiental entre las economías y sociedades centrales y periféricas del capitalismo, sino que esta diferencia es explicada mediante discursos: uno de ellos dice: los principales actores de la contaminación y destrucción ambientales son los países pobres y, dentro de ellos, sus sectores más pobres.

Por supuesto, existe al menos otro discurso. En éste se enfatiza la responsabilidad de las economías capitalistas centrales en el daño ambiental. Por ejemplo, sólo Estados Unidos emite el 17,6% mundial de los gases con efecto invernadero. Y las siete economías más potentes del mundo: Estados Unidos. Alemania, Francia. Italia, Japón. Inglaterra y Canadá, el 33,2% de esos gases que pueden ser detonantes de una catástrofe ambiental en las próximas décadas. Ahora, estos países no contienen ni siquiera el 12% de la población mundial. Si ampliamos la consideración a los países que las Naciones Unidas considera desarrollados —alrededor de 45 economías—, su población alcanza al 20% del total mundial. Y el efecto ambientalmente destructivo de sus hábitos de existencia castiga inexorablemente al restante 80% de la población. Dos muestras: Estados Unidos, con el 4% de la población mundial, consume el 25% de la producción, también mundial, de petróleo. Los propios norteamericanos han calculado que un niño estadounidense representa un daño medioambiental igual a 2 niños suecos, 13 brasileños, 35 indios y 280 chadianos. Por consiguiente, la asimetría entre sociedades centrales y sociedades periféricas no es únicamente de poder, sino también de destructividad y derroche ambientales. Para este segundo discurso, las economías y países centrales son los principales depredadores ambientales y poseen, además, una deuda histórica con los países de la periferia a los que, en la fase de imperialismo abierto, saquearon cultural y naturalmente. Existiría no sólo una deuda económica, sino también una *deuda ecológica*. Los países centrales deberían honrar esas deudas. Desde

² Un cálculo conservador estima en 125.000 millones de dólares por año la ayuda que debería recibir el Tercer Mundo para mitigar el hambre, evitar la tala de bosques, salvar las especies amenazadas, limpiar los océanos, evitar la desertificación y arrojar menos dióxido de carbono a la

atmósfera. Esta ayuda no puede tener forma mercantil ni incrementar la deuda externa actual del Tercer Mundo. Por supuesto, el capitalismo de finales de siglo no contempla este tipo de ayuda solidaria para un bien universal o común.

luego, no existe ningún indicio de que tal cosa vaya a ocurrir en el corto o mediano plazo³.

Este segundo discurso no se limita a caracterizar como ambientalmente depredadoras a las economías centrales del capitalismo y a su estilo de existencia⁴. Advierte, asimismo, que el capitalismo de los países centrales no es universalizable. Que si los chinos, por ejemplo, con el 21 % de la población mundial (1.200.000 millones de habitantes, aproximadamente), consumieran como los norteamericanos, el planeta se acabaría en semanas. Entonces, desde el punto de vista de la sostenibilidad de la vida sobre la Tierra, la industrialización de China e India, por citar dos países con gran población, no debería seguir o imitar el modelo de los actuales países centrales. Pero estos países centrales deberían, asimismo, introducir reformas radicales o fundamentales a su modelo de existencia.

La sostenibilidad del planeta Tierra exigiría, por lo tanto, un capitalismo no idéntico al que han construido históricamente las sociedades centrales o desarrolladas o industrializadas u opulentas. A riesgo de aburrirlos más, diré todavía que aquí también existe una sospecha y una controversia. En algunos países centrales, europeos especialmente, se estima que una región como la Amazonia debe ser conservada sin grandes transformaciones modernizantes que destruirían este pulmón planetario. Pero los grupos productivos instalados en Brasil,

³ En la Conferencia de Estocolmo, en 1972, se aprobó que las sociedades centrales destinasen el 0,7% de su Producto Nacional Bruto como ayuda a los países empobrecidos. Sólo Holanda y los países escandinavos cumplen con este acuerdo. Lo que muestra que también entre los países capitalistas centrales existen diferencias.

⁴ Distingo entre "estilo de existencia" y "estilo de vida". Las sociedades capitalistas poseen un estilo de existencia cuyos polos son la opulencia y el derroche y la sobrevivencia y la exclusión. Un "estilo de vida" remite a sociedades e instituciones orientadas hacia la plenitud, no hacia la destructividad, el derroche y la desesperanza. Un estilo *de vida* no es propio del capitalismo que conocemos.

incluyendo transnacionales, no conciben el 'desarrollo* brasileño sin la explotación moderna de la cuenca del Amazonas. Para caracterizar la desmedida pretensión y egoísmo de los países centrales se utiliza aquí la denuncia de "imperialismo ecológico"⁵.

Como advertimos, "capitalismo" remite en todos estos casos a una disputa, a enjuiciamientos. Y, sobre todo, a la dificultad no ya para ponerse de acuerdo sobre las factores de destructividad de los ambientes humano y natural, sino para sentarse a discutir con seriedad sobre el asunto.

Quisiera todavía hacer una observación: el capitalismo de finales de siglo, como movimiento mundial, se concentra sobre la *competitividad*. La competitividad basada en la eficiencia —sostenida por las tecnologías de punta— desplaza y relega a valores como el empleo, la calidad global de la existencia y los daños al medio natural. Este capitalismo no sólo no es universalizable, sino que no es sostenible. La ideología de este capitalismo eficientista y competitivista es el neoliberalismo. De modo que, en beneficio de la información, permítanme un breve *excursus* sobre el.

1.1. Algunas notas sobre el neoliberalismo

Digamos que el nombre 'neoliberalismo', es inadecuado. Resulta que actualmente en Estados Unidos 'liberar es alguien que posee puntos de vista de avanzada o progresistas en algún campo: derechos de las minorías, legalización de la marihuana o legitimación del aborto, por ejemplo. Nada que pueda ser identificado con un Millón Friedman obsesionado por la reducción de los impuestos a las ganancias y por el equilibrio fiscal

⁵ Hace referencia a la pretensión de los países ya industrializados, o de sectores en ellos, que pretenden negar a los no industrializados las prácticas de destrucción ambiental natural que históricamente los tornaron poderosos. El punto de vista de un economista chileno es, al respecto, paradigmático. Desde la premisa de que protección del medio y liberalización del comercio no son antagónicos, enfatiza: "No podemos permitir que se nos impongan los estándares (de conservación de los recursos naturales) de los países industrializados en nuestros procesos de producción" (citado por *La Nación*, 28-VIII-95). Esta imposición, en opinión del economista, entraba el comercio mundial con barreras no arancelarias. En su criterio, sólo más comercio sin trabas y el crecimiento que él conlleva, posibilitan a países como Chile administrar adecuadamente sus recursos naturales.

mediante la reducción del gasto social y la abstinencia gubernamental. De modo que como a estas últimas proposiciones no se las podía considerar "liberales", los periodistas norteamericanos las bautizaron como 'neoliberales'. Pero autores como Friedrich von Hayck o la pareja Friedman se consideran a sí mismos liberales a secas. Este neoliberalismo es, en realidad, *liberalismo de finales de siglo*⁶.

Si no se lo considera así, entonces el nombre es engañoso. "Neoliberal" fue considerado el keynesianismo de la primera parte de este siglo, keynesianismo que está en la base del Estado Social y Benefactor. Para algunos liberales de final del siglo, en cambio, el Estado es "la más vasta y la más formidable organización criminal de todos los tiempos" (Murray Rothbard). En Alemania se llamó "neoliberal" a la experiencia de economía social de mercado que rehabilitó al país tras la Segunda Guerra Mundial. Y esta economía social de mercado posee como uno de sus factores la organización de los trabajadores. Por el contrario, en el liberalismo de finales de siglo, las organizaciones de trabajadores constituyen "privilegios" que estorban e impiden el buen funcionamiento de las leyes del mercado.

Un segundo aspecto es que, en América Latina, "neoliberalismo" designa, al menos, tres contenidos distintos, a los que se puede, sin duda, vincular, pero que poseen sus especificidades. El primero de estos contenidos es el que hace referencia a las experiencias de gobierno de Ronald Reagan y George Bush en Estados Unidos y de Margaret Thatcher en Inglaterra. Aquí "neoliberalismo" es bajar impuestos a los poderosos, abandonar los servicios sociales, desregular la economía para que la ordene la competencia mercantil (eficiencia, productividad) sin intervención gubernamental. Todo esto se hace como instrumento para el desarrollo nacional. En el caso norteamericano, para volver a ser el *Number One* mundial y en el caso inglés para recuperar el brillo imperial de inicios de siglo. Como se sabe, este neoliberalismo, instrumento de desarrollo nacional, fracasó. La

derrota electoral de Bush ante Clinton y el forzado retiro de Thatcher fueron signos de ese fracaso. La acentuación de la polarización y el incremento de la violencia sociales, la decadencia del sistema educacional y la pérdida de competitividad, la hipertrofia de los gastos militares erosionaron significativamente las bases de la convivencia en esos países. Y en la década del noventa ya sabemos que en EUA e Inglaterra el traspaso de la conducción social a los mercados significó un fracaso. Lo que no impide que en nuestras sociedades latinoamericanas algunos sigan insistiendo en que el mercado y la máxima desregulación de la economía junto a la presidencia estatal constituyen la única base del desarrollo. Se trata de una ideología jurásica, pero que nuestros tecnócratas y políticos fundamentalistas continuarán repitiendo por mucho tiempo. En todo caso, el neoliberalismo como ideología del desarrollo nacional está colapsada, agotada, fracasada.

Distinto es el caso del neoliberalismo como ideología de la globalización. Aquí ya no se trata del desarrollo nacional, sino del mercado mundial, de contribuir a la lógica y a la dinámica de este mercado mundial capitalista. Los principales impulsores de esta ideología son el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y, más recientemente, el Banco Interamericano de Desarrollo, pero sus cultores están en todas partes y ocupan los lugares de mayor importancia. Para nuestras economías y sociedades integrarse al mercado mundial implica desregulación, apertura, privatización, transnacionalización de las decisiones económicas, producir con eficiencia y consumir con opulencia en un mundo en el que todo tiene precio y en el que nuestros productos, si son competitivos, ocupan nichos en el mercado mundial. La globalización, que es asimétrica, no posee alternativa y va acompañada de nuestra inserción también subordinada en un emporio cultural mundial. La cultura es una mercancía, igual que todas las demás cosas. Pero "neoliberalismo" no contiene aquí la idea del desarrollo nacional. Costa Rica pasa a ser puntos de inversión privilegiada — de alto rendimiento — en competencia con otros puntos del mundo ubicados geográficamente en Nueva Zelanda, Perú o Armenia, pero de los que no interesan ni su historia, ni su cultura, ni las necesidades humanas de su población. Lo único

⁶ Esta designación no es neutral. Contiene una renuncia al carácter universal del desarrollo y el rechazo del capitalismo con rostro humano que se configuró entre los siglos XIX y XX y durante la primera mitad de éste. También, una recalificación de su suidada desprecio por el deterioro del habitat natural.

privilegiado aquí es el intercambio mundial exigido por la aplicación de las tecnologías de punta a la producción masiva.

El tercer contenido es más pedestre y bruto. En América Latina llamamos "modelo neoliberal" a los esfuerzos que hacen las minorías dominantes en la economía y en la política para adaptarse a la globalización, como grupos o como sector. Estas respuestas varían de país en país y han recorrido ya ciertas fases. En un momento de la década de los ochenta, en que a estas oligarquías les pareció que el mundo se acababa, quiso prevalecer un capitalismo de rapiña, de piratas, y los presidentes salían del sillón presidencial para ir a la cárcel. El exponente político más espectacular de este proceso de descomposición fue Collor de Meló en Brasil. Hoy ya se sabe que los "buenos negocios" son menos y que el porcentaje que se puede obtener de ellos es también menor, pero que es posible adaptarse al sistema. Imperan por eso los "acuerdos nacionales", los "consensos" en los que se concretan pactos para reproducir privilegios, perder menos o ganar otros, en especial estar en la conducción de la toda nueva sociedad neoliberal o neomercantil. En algunos países, la pugna adquiere caracteres gansteriles, como en México. En otros, se resuelve en un autogolpe de Estado (Fujimori), más allá, democracias de nuevo tipo, con partidos autocensurados, como en Chile, impulsan la modernización excluyente y precarizante y configuran sociedades alimente polarizadas y explosivas cuya viabilidad de largo plazo (es decir, su sostenibilidad) es improbable. En Costa Rica, asistimos al pacto oligárquico de los hijos de dos caudillos históricos que alguna vez se enfrentaron en guerra. Podría ser un gesto conmovedor, en otro contexto. En el actual, los pelos de la codicia y el tufillo de la descomposición antinacional son demasiado evidentes. En este último neoliberalismo cabe todo lo que no contraría al FMI o pueda ser sostenido por las oligarquías. Dolarización o fijación política del precio del dólar. Democracia restrictiva o dictadura. Lo que obviamente no resulta convocada es la autoestima, la dignidad nacional, las necesidades de la población ni los costos ambientales de una eficiencia determinada por la competitividad mundial. Este es el mundo actual en el que cada quien se salva como puede, individualmente, y a costa de los otros, contra los

otros. Ustedes lo viven con bastante brutalidad en estos días de liquidación del régimen de pensiones del Magisterio que transmuta al pensionado de ancianitico, de fraternitico, a viejo inservible de mierda. Esto lo hace una élite política que, desde luego, ya no puede ser considerada como costarricense. Ahora está transnacionalmente integrada. Y esta integración contiene la liquidación de toda solidaridad.

Detengamos aquí este *excursus*. He querido mostrarles que la expresión "capitalismo" encierra conflictividades situacionales. Y que si consideramos la principal ideología práctica del capitalismo dominante de finales de siglo, el del neomercantilismo, el de la globalización asimétrica, esta conflictividad se expresa ominosamente respecto de las sociedades, economías y hábitats de la periferia y respecto de las necesidades humanas de sus poblaciones. De modo que aquí hay ya una discusión.

2. Desarrollo y crecimiento

El segundo término del título de la discusión de esta noche es "desarrollo". Para los latinoamericanos es un término que ha estado muy ligado a su despliegue como sociedades independientes. Nuestras sociedades han buscado su desarrollo mediante su "modernización", es decir mediante su aburguesamiento y occidentalización. Pero no es este el tema que me interesa destacar hoy. sino la fase de modernización desarrollista que comenzamos a vivir más intensamente después de la Segunda Guerra Mundial.

Después de esta guerra, todo el mundo vivió bajo una sensibilidad desarrollista. Inicialmente esta sensibilidad apuntaba hacia el crecimiento económico (W. W. Rostow: *Las etapas del crecimiento económico*), pero pronto la noción de "crecimiento" fue encontrada reductivamente economicista (el crecimiento se mide por el ingreso por habitante y el desarrollo se traduce como la tasa de crecimiento), y se señaló que el desarrollo era una noción *integral* que apuntaba hacia la calidad material y cultural de la existencia⁷ y no sólo hacia

⁷ En el inicio de 1967 se difundió la encíclica *Populorum Progresu* de Paulo VI, documento que

un mayor producto o mayor productividad nacionales. Así, por ejemplo, el desarrollo resulta incompatible con altas tasas de analfabetismo, con la prostitución infantil masiva, con malos indicadores de salud o con su deterioro y con la ausencia de derechos políticos básicos. El crecimiento económico, por el contrario, es compatible con la exclusión y la precarización de la fuerza de trabajo, con la polarización social y el inevitable aumento de la delincuencia y con altas tasas de morbilidad socialmente evitables y con analfabetismo. De modo que al menos en América Latina nuestro imaginario se nutrió de un desarrollo percibido como elevación integral de la calidad de la vida cuyo vehículo central era la modernización mediante la industrialización. Una de las concreciones de este desarrollismo universalizante fue lo que se ha conocido como "modelo cepalino" o también como modelo de "crecimiento hacia adentro" o de "sustitución de importaciones". Todos estos conceptos están asociados con los aportes de Raúl Prebisch, cuya figura se identificó con la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL) especialmente en las décadas del cincuenta y sesenta.

Lo que aquí nos interesa, sin embargo, es que hoy, y desde hace ya una década, este modelo de desarrollo, universalizante, optimista, ha sido declarado agotado. En su reemplazo, se levantó inicialmente un modelo "de crecimiento" que coincide con los mensajes de lo que antes hemos llamado neoliberalismo: desregulación, privatización, inserción en el tráfico mundial de mercancías incluyendo el emporio cultural, producir con

condensó la crítica al reduccionismo economicista del desarrollo. Ideológicamente, al menos en América Latina, tuvieron mucha resonancia algunas de sus tesis: el crecimiento económico depende del progreso social (35), todos los seres humanos están llamados al desarrollo pleno (17), el desarrollo, para ser auténtico, debe ser integral, o sea promover a todos los seres humanos y a todo el ser humano (14), y el desarrollo integral del ser humano no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad (43). Una de sus expresiones ha perdurado como lema: "El desarrollo es el nuevo nombre de la paz" (76).

eficiencia y consumir con opulencia en los términos de una acumulación y ganancia mundiales.

Desde luego, transitar desde un modelo de desarrollo (aunque fuese imaginario) a uno de crecimiento, implica pérdidas. "Crecimiento" es una categoría económica. "Desarrollo", en cambio, es ética y política. El crecimiento es reductivo y puede ser hasta unilateral. El desarrollo, como nos lo recordaba Paulo VI, tiene que tener como referencia la persona humana y a la humanidad y, con ellos, a la matriz de su posibilidad de existir: el habitat natural. Desde este punto de vista, "desarrollo sostenible" es una redundancia. Para esta concepción integral, bastaría con decir 'desarrollo'.

Voy a dar un contraejemplo. Al inicio de las experiencias neoliberales en América Latina solía decirse: Costa Rica (o Chile) debe tener la salud que pueda pagar. Es decir no la salud que demanden las necesidades de su población, sino tanta como su población, que es una población diferenciada, pueda pagar. Y claro, algunos sectores y personas están en condiciones de pagar mucho por servicios de salud, preventivos y curativos, y otros poco y algunos nada. Pero cuando la salud es una mercancía, no una política social, este resultado, que algunos no tengan acceso a la salud, es justo. Y lo mismo para la educación. Y para la entretención. Etc. Entonces, el crecimiento puede darse y contener y potenciar al mismo tiempo una gran diferenciación (polarización) social y una alta explosividad. Esto puede ocurrir. El crecimiento puede estar acompañado de una intensificación de las guerras entre ricos y pobres. Y esto no debería ocurrir, según el imaginario del desarrollo integral.

Quiero dar todavía otro ejemplo que tienen más a mano. La huelga del magisterio nacional. Uno de los factores que desencadenó este movimiento es la nueva Ley de Pensiones. Según la nueva ley, los maestros deben trabajar más tiempo, cotizar sumas más altas y obtener beneficios menores a su retiro. Para completar, la clase política, la misma que tiene al borde de la quiebra al actual sistema, sigue siendo decisiva en su administración. No existe así ninguna seguridad de que el desfinanciamiento no vuelva a repetirse en un par de años. El punto es aquí de nuevo: los maestros deben recibir tanta seguridad social como puedan pagar. Ustedes advertirán que, junto a esta nueva ley, destinada a balancear las arcas fiscales, surgirán empresas privadas vendiendo

pensiones a quienes puedan cotizar. Los perjudicados serán, obviamente, los más débiles. Pero este es el nuevo modelo. En este nuevo modelo primero hay que crear riqueza para luego distribuirla. Y la solidaridad es un disvalor, un instinto tribal (Hayek) que hay que repudiar como criterio de convivencia.

El gran regulador, económico y cultural, en el nuevo modelo, es el mercado. El modelo de crecimiento es un modelo centrado en el mercado entendido como mercado total, es decir que todo tenga precio o, lo que es lo mismo, que todo sea privado y comercializado. Michel Camdessus, Director General del Fondo Monetario Internacional, cuando habla emotivamente del mercado, suele remitirse a un poeta: "... todo se vende y todo se compra ...gloria, amor y carne y sangre". El mismo Camdessus, que es un funcionario astuto, advierte sobre el sentido anticultural del mercado: "En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. '30 denarios, trato concluido'". Creo que con estos ejemplos e ilustraciones ominosas, queda suficientemente sugerido el punto: en la transición desde un modelo de desarrollo a uno de crecimiento existe un deterioro ético y político.

Alguno de ustedes, ya veo, quiere decirme: pero seguimos escuchando sobre el desarrollo. Oscar Arias prometió, cuando fue candidato, en 1985, hacer de Costa Rica el primer país desarrollado de América Latina. El presidente actual, Figueres Oisen, asegura que hay que poner orden en la casa hoy para lograr frutos mañana. Y estos frutos serían los del desarrollo. Esto es cierto. Pero lo que ocurre es un fenómeno complejo del cual sólo voy a indicar dos puntos. En primer lugar, los políticos de plaza pública han seguido hablando de desarrollo — aunque estemos en el modelo de crecimiento— porque los públicos políticos latinoamericanos siguen siendo desarrollistas. Un político que lanzara su oferta electoral en términos ortodoxamente neoliberales tendría un eco negativo, se quedaría solo. El neoliberalismo es la ideología dominante pero no es todavía la sensibilidad de las grandes masas electorales. Un político puede ser hoy, por lo tanto, hipócrita o ingenuamente desarrollista. El segundo aspecto es que el discurso neoliberal que en la mitad de la década de los ochenta hablaba de crecimiento, para establecer la ruptura y la diferencia con el modelo anterior, advirtió que la

expresión "crecimiento" generaba resistencias y deslucía a los actores que la empleaban y a los proyectos que realizaban. Entonces, insensiblemente, retomó a la expresión "desarrollo". Pero ahora 'desarrollo*' quiere decir crecimiento. Entonces hay un 'desarrollo' del desarrollismo (todas seremos reinas) y un 'desarrollo' neoliberal (todo debe tener precio).

Si hablamos de "desarrollo sostenible", podemos estar refiriéndonos a 'desarrollo integral' o a 'crecimiento sostenible'. Mi estimación, a partir de lo que muestra la historia, es que "capitalismo y desarrollo integral" es, como resultado, un fracaso, y como intento, un desafío. Las diversas sociedades capitalistas, del centro y de la periferia, y el sistema capitalista mundial, tienen que probar —y ojalá lo hagan pronto— que su lógica no genera discriminación y exclusión y precarización de fuerza de trabajo, de pueblos y culturas y géneros y, también, destrucción ambiental y humana irreversibles. Dos siglos de capitalismo industrial han generado polos de concentración de riqueza y poder y polos de pauperización, hambre, fragmentación e impotencia, tanto en el plano mundial como en cada país capitalista. Bastaría quizás que recuerde que Suiza posee un Producto Nacional Bruto per cápita de más de 33.000 dólares, mientras que Mozambique, en Africa, ofrece un indicador de 70 dólares. Esta última es, desde luego, una tierra de hambre y de miseria. Si usted nace y sobrevive⁸ en Mozambique, su esperanza de vida es de 47 años. En Guinea-Bissau, otro país africano, 39 años. La esperanza media de vida centroamericana es de casi 67 años. En Suiza, 78 años. En Estados Unidos, 76 años. Y las distribuciones internas de la riqueza son también dramáticamente polarizantes: por dar sólo una cifra global, en América Latina, que está a la cabeza de la mala distribución de los ingresos, el 20% privilegiado de la población se apodera del 57,7% de la riqueza y deja al 20% más pobre el 3,1%. Perú y Brasil encabezan este drama que torna inviable el concepto de sociedad como comunidad humana. Luego, en el mejor de los casos, "capitalismo y desarrollo integral" es un desafío.

Desafío que el neoliberalismo de finales de siglo, sin embargo, no acepta. Para esta ideología práctica,

⁸ La tasa de mortalidad infantil allí es de 203 por mil nacidos. En Costa Rica, de 20.

"siempre habrá pobres". Debemos conocer las características de estos pobres. Debemos aprender a convivir con ellos. Debemos utilizarlos políticamente. Pero no debemos intentar contribuir a su redención social y política. Esto último sería populismo, o revolucionarismo, o tribalismo. Ya ven que incluso en el discurso ideológico del capitalismo de finales de siglo parecería existir incompatibilidad entre desarrollo integral, justicia social universal y potenciación unilateral de la lógica del capital.

La expresión "capitalismo y crecimiento sostenible" es, en cambio, de distinto tipo. En primer lugar, por tratarse en el crecimiento de indicadores numéricos, la referencia puede abstraerse al *sistema* capitalista (economía mundial) y no a la calidad de la existencia en cada uno de sus puntos. Esto quiere decir que el sistema puede crecer, incluso sostenidamente, y la calidad de la existencia para la mayoría o para muchos, decrecer. Puede uno imaginarse incluso el crecimiento del sistema con una altísima tasa de victimización. El capitalismo creció con la invasión y conquista de lo que hoy es América. La Segunda Guerra Mundial desató una expansión capitalista sin precedentes. La Guerra del Golfo fue buena para los negocios. Como se advierte, "crecimiento sostenible" es una expresión compleja porque puede aplicarse, inicialmente, al sistema capitalista y no a la gente (e incluso a las naciones) que lo habitan y sufren. Esto quiere decir que el sistema puede prosperar en el mismo movimiento en que se deterioran las economías y sociedades del Reino Unido y de América Latina o África, por ejemplo. De hecho, esto es lo que ocurre.

Parece claro también, por la historia, que este sistema no puede crecer sin crisis⁹. Esto afecta a la

⁹ Más allá de las caracterizaciones económicas del capitalismo como constituido por fases de expansión y contracción observable? todos los países industriales modernos (ciclos coyunturales o crisis), o como necesidad dentro de su lógica de la caída tendencial de la cuota de beneficio y/ con ello, de las crisis (Marx), la noción de 'crisis' aparece en la constitución de la sensibilidad moderna en cuanto se halla ligada a la noción de 'progreso'. En efecto, cada época orgánica (o sea fundada sobre un sistema de creencias bien establecido) es sacudida por una época crítica que resulta del despliegue del progreso. La Modernidad expresa una crisis tanto cuando no ha sedimentado su sistema de creencias como en cuanto progreso/crítico

noción de "sostenibilidad", que debe comprender la noción de "crisis" en sus formas económicas, sociales, políticas, culturales o ambientales. Ya se advierte que expresiones como "desarrollo sostenible" y "crecimiento sostenible" no resultan fácilmente equiparables. El crecimiento sostenible es compatible con crisis culturales y ambientales. Ahora, estas crisis podrían resultar 'crisis de acabamiento', es decir de colapso¹⁰. En el caso de una crisis de acabamiento del hábitat natural (envenenamiento del planeta o destrucción irreversible de los encadenamientos que sostienen la vida en él, por ejemplo), podríamos encontrarnos ante la extinción del género humano o ante su supervivencia en hábitats enteramente artificiales que podrían albergar a un número muy reducido de gente. No estoy hablando en absoluto de algo que no pueda ocurrir próximamente. Luego, la noción de "crecimiento sostenible" debe implicar la voluntad de impedir las "crisis de acabamiento*", es decir un *colapso final*.

El capitalismo de finales de siglo, este neomercantilismo, suele asociar la posibilidad de un colapso final con el crecimiento demográfico. De hecho, desde hace algún tiempo sus voceros 'científicos' y políticos socializaron con éxito expresiones como "explosión demográfica" y "bomba demográfica". Este fenómeno del aumento de la población tiene, inicialmente, dos caracteres amenazantes: el número absoluto de gente y su ritmo de crecimiento, y la distribución geográfica, económica y geopolítica donde se produce ese crecimiento. Para la primera situación, las cifras de las Naciones Unidas son las siguientes: en 1992, la población mundial llegó a 5.480 millones de personas. Proyecciones conservadoras señalan que en el 2025, dentro de 30 años, esta población alcanzará los 8.500 millones y, para el 2050, más de 10.000 millones. Existen dudas respecto de si el

respecto de la Edad Media. Esta noción de época crítica alimenta el pragmático mito burgués del final de la historia (época orgánica consumatoria).

¹⁰ Empleo la categoría compleja de "crisis de acabamiento" para designar un proceso de transición social que culmina con el colapso total. Esta posibilidad no está presente en la noción regular de "crisis".

planeta puede albergar a una población humana de esta magnitud. En cuanto al ritmo, pasar de 1.000 millones de personas a 2.000 millones tardó un siglo (1825-1925). Duplicar esta población y llegar a 4.000 millones, significó sólo medio siglo (1925-1976). En el siguiente medio siglo, se habrá logrado, otra vez, duplicar estos 4.000 millones¹¹. Todo pareciera indicar que este crecimiento no es socialmente sostenible.

En cuanto a la segunda situación, la población de las economías industrializadas, ya hemos dicho, alcanza hoy un 20% del total mundial. En la década del final de siglo aportará al crecimiento global de la población no más de un 2%. El restante crecimiento, un 98%, corresponderá a sociedades de Africa, Asia y América Latina. El ritmo de crecimiento de las sociedades industrializadas es del 0,5% anual. El de las sociedades empobrecidas, de 2,5%. De hecho, durante el próximo siglo el número de habitantes de las sociedades europeas y norteamericana comenzará, con distinto ritmo, a declinar. Africa, en cambio, pasará de tener un 8% de la población mundial en 1950 a un 23% en el 2050.

Ante la magnitud y carácter de estas cifras no debe extrañar que un 'humanista' como Jacques Cousteau escriba que

Es necesario que la población mundial se estabilice y para ello, habría que eliminar 350.000 hombres por día. Es tan horrible que ni siquiera habría que decirlo. Pero es el conjunto de la situación en que nos encontramos, que es lamentable.

Aunque Cousteau no lo dice, el "sentido común" del final del siglo indica que estos 350.000 seres

¹¹ Se trata de proyecciones que no toman en cuenta desastres demográficos eventuales como podría ser el de la multiplicación vertiginosa del SIDA en las hacinadas ciudades del Tercer Mundo. El año 2000, Ciudad de México tendrá 25 millones de habitantes, São Paulo 24 millones y Calcuta 16 millones, para citar las tres primeras megaurbes. En el año 2025, el 85% de la población latinoamericana vivirá en las ciudades. Estas, obviamente, no ofrecerán ni el empleo, ni la educación, ni la salud, ni el transporte, ni la habitación, ni las posibilidades de esparcimiento para esas masas urbanas.

humanos serían habitantes de Africa, Asia y América Latina. Luego, la "bomba demográfica" constituye efectivamente una amenaza. Y parece estar situada en el Tercer Mundo. Este mundo no puede ser, pues, integrado, como tal, a un 'crecimiento sostenible'.

En el más reciente pasado, un aumento significativo de la población mundial, fue paliado mediante las migraciones, la revolución agraria y el aumento de la producción y la productividad derivados de la primera Revolución Industrial¹². Condiciones par? que ese aumento poblacional pudiera desvanecerse como amenaza fueron el que se produjo en el país más importante del capitalismo central en el período, es decir de uno que aumentaba velozmente su producto y su productividad, y que sectores importantes de su población pudieran emigrar sin restricciones a territorios considerados "semivacíos" o "bárbaros" o que necesitaban fuerza de trabajo: Estados Unidos, Canadá, Australia, Africa. El crecimiento poblacional actual no enfrenta las mismas condiciones. El se da donde no se están produciendo aumentos, sino más bien decrecimientos del producto y de la productividad, y donde el desplazamiento de tecnología/mercancía desde las regiones centrales contribuye a aumentar la exclusión y la precarización del empleo. En cuanto a las migraciones, ellas lo son masivamente de indeseables y están siendo reprimidas de diversas formas tanto en la periferia como en los países centrales.

Deberíamos detenemos aquí sólo para considerar que una expresión como "crecimiento sostenible" es incompatible con el carácter actual del aumento de la población mundial, la distribución de recursos, el traspaso de tecnología/mercancía y las migraciones masivas no descadas. Agreguemos la contaminación y destrucción ambientales derivadas tanto de la relación entre sobrepoblación y recursos de existencia (pobreza) como del esfuerzo de las economías no industrializadas o en proceso de industrialización por alcanzar a los países centrales imitando sus procedimientos depredadores y encontraremos, vía depredación y agotamiento de recursos y contaminación irreversibles, que "capitalismo y crecimiento sostenible" contiene una

¹² Se trata de Inglaterra, en el siglo XIX.

inviabilidad y ésta es, más bien, *un problema mundial*.

Desde luego, un problema mundial, puede leerse de distintas maneras. Para algunos, el Tercer Mundo es peligroso porque exporta drogas, genera migraciones masivas no deseadas y desertifica, tala bosques tropicales, envenena las aguas y aniquila la biodiversidad. Para otros, el sistema capitalista es el peligroso porque potencia el mercado del narcotráfico, polariza a la población mundial y promueve en el plano de las aspiraciones un modelo económico que no es universalizable. Para los primeros, el siglo XXI podrá ser escenario de la "guerra de los ricos contra los pobres"¹³. Para los segundos, es urgente una recalificación de la existencia humana sobre el planeta. Pero en ninguna de las respuestas nos encontramos con un crecimiento capitalista sostenible y despojado de una radical conflictividad.

Ahora, en realidad un problema mundial lo es porque afecta materialmente al conjunto de la población mundial y pone en peligro su sobrevivencia. Que sea mundial no implica que todos tengamos igual responsabilidad o competencia en su configuración. Pero sí significa que todos debemos asumir papeles en su resolución. No habrá respuesta al desafío del deterioro del hábitat natural sin una sensibilidad ecológica mundial, compartida por suizos, peruanos, norteamericanos, ghanianos y costarricenses, por decir algo.

Luego, un crecimiento capitalista sostenible no parece viable ni deseable, excepto que se parta de la premisa de la necesaria exclusión y victimización de un segmento significativo y mayoritario de la población mundial y se tenga en el horizonte una salida tecnológica para el agotamiento de los recursos naturales y el envenenamiento irreversible del planeta. Un crecimiento capitalista sostenible es una manera de decir "un problema mundial" que, en mi opinión, no puede ser enfrentado ni resuelto con los instrumentos económicos, tecnológicos, políticos

¹³ La expresión es de la pareja Toffler (*Las guerras del futuro*, pgs. 301-303). Hace referencia, inicialmente, a que los sectores ricos de la nueva civilización no desean pagar las cuentas de los segmentos empobrecidos que permanecen en la primera y segunda civilizaciones. Más dramáticamente, hace también referencia a que un planeta en el que escaseen los recursos, como el agua, por ejemplo, los pauperizados sobran y son eliminables.

y culturales que hasta el momento ha desplegado el capitalismo histórico.

Esto querría decir, también, que cuando se habla de "capitalismo", deberíamos referirnos más a los caracteres de su *despliegue*, que a su desarrollo. Esta última es una noción marcadamente ideológica¹⁴, teñida unilateralmente por una valoración del carácter racional, natural y progresivo de la modernidad, y que aprecia abstractamente los contextos de opción (por oposición a las forzosidades de las jerarquías) que ella parece ofrecer. "Capitalismo y crecimiento sostenible" debía suscitar, así, una intensa discusión sobre los costos humanos del despliegue de una cultura o anticultura que hasta el momento ha resultado ser depredadora y no universalizable y que se presenta, en el mismo movimiento, como forzosa y natural, es decir como la única manera legítima de ser humano.

3. Dos usos de "sostenibilidad"

Ya indiqué que existe una fuerte diferencia y oposición entre expresiones como "desarrollo integral", que contiene una valoración universalizante y una aspiración a la plenitud (todo el ser humano, toda la humanidad), y "crecimiento sostenible" que hace una referencia unilateral y abstracta a un sistema particularizado y polarizado (privatizado/ excluyente) que se impone como necesario y universal. * 'Desarrollo integral' hace referencia a las personas humanas y a la existencia de la vida sobre la Tierra. 'Crecimiento sostenible', a una determinada economía política. Son expresiones, pues, de distinto rango, una más básica o fundamental y otra más operativa e historizada. El punto es si la aspiración más fundamental, que todos tengan vida y cabida digna en este planeta, es

¹⁴ La noción moderna de 'desarrollo' está ligada a la producción 'natural' es decir bajo condiciones burguesas, de riqueza, y señala hacia una situación final óptima que selograría si nada obstaculizase la lógica burguesa (capitalista) de producción. El 'desarrollo' es el despliegue histórico de esa lógica. Visto on perspectiva moderna, este despliegue es, inevitablemente, "progreso". Este progreso resulta nccGsariamentedela aplicación de la razón (ingenio) humano (ciencia y tecnología) al proceso productivo. La razón instrumental y las tecnologías que la materializan son/ así/ los instrumentos privilegiados para acercarse a la situación ópuma final (utopía burguesa).

compatible con la economía política particularizada del capitalismo y con su despliegue.

Es este despliegue histórico, precisamente, el que hace surgir, hace muy poco, la noción de "sostenible". Esto quiere decir que empieza a sospecharse, en los círculos oficiales¹⁵, que un crecimiento económico *sostenido* —es decir ligado al incremento capitalista de las fuerzas productivas y a satisfacer la demanda mercantil— no es necesariamente *sostenible*. Puede haber crecimiento sostenido no sostenible. Se trata, para algunos, de saber bajo qué condiciones "sostenido" y "sostenible" pueden tornarse compatibles. Para otros, de mostrar que "capitalismo sostenido" y "sostenibilidad" son, en el largo plazo, incompatibles.

Ya hemos mencionado algunos criterios de quienes se inclinan por el primer discurso. Desde luego, dejo aquí de lado a aquellos que, interesados exclusivamente en la ganancia de corto plazo, consideran despreciables las preocupaciones ecológicas y ambientales. Hecha esta separación, conviene indicar la importancia, para este discurso, de la renovación e innovación tecnológicas. Mediante esta renovación e innovación, sería posible para los seres humanos superar los límites de la disponibilidad de recursos y de energía (recursos y energía finitos). La tecnología potenciaría un crecimiento infinito. Y el crecimiento sostenido, puesto en relación con este crecimiento al infinito, sería el progreso.

Existe un lema que no condensa muy ajustadamente esta temática, pero que se ha socializado bastante y que remite a ella: "Lo que la tecnología destruye, la tecnología lo salva". Esa imagen condensa un proceso de perfectibilidad al infinito y que opera unilateralmente y con conocimiento pleno. Ahora, un criterio de este tipo, además de abstracto o metafísico, está sostenido por una sensibilidad economicista que, a su vez, remite a una Economía que se mueve en el corto plazo, que se concentra en el incremento de riqueza nacional e

internacional y que entiende la demanda como algo fijado unilateralmente por las preferencias (subjetividades) humanas. Todo esto implica que el criterio economicista no considera o toma en cuenta el tiempo largo de la Naturaleza, ni el carácter global del impacto de las tecnologías, ni la totalidad de los ecosistemas, totalidad dentro de la cual se expresan las "preferencias" humanas.

El costo de todas estas ignorancias puede ser lo que antes hemos llamado un *colapso total*. O, dicho frontalmente, la autodestrucción de la humanidad. Su suicidio.

Desde luego, la argumentación anterior descansa en una premisa. Lo queramos o no, el mundo se orienta objetivamente hacia la sostenibilidad. Llegaremos a ella mediante decisiones políticas, es decir con la contribución de la voluntad humana, o sin estas decisiones. En el último caso, los límites físicos y los daños que hayamos ocasionado al há

bitat natural serán quienes decidirán el carácter de la sostenibilidad. Es en este escenario en donde aparece la posibilidad de la autodestrucción.

Luego, si el crecimiento es una categoría de la economía, deberíamos entender que la economía se expresa como una interacción en el marco más global de la totalidad de los ecosistemas¹⁶. Así, lo que determina la viabilidad y sostenibilidad de una economía política (división social del trabajo y lógica de reproducción de los factores de la producción), es decir de las demandas que la sostenibilidad humana hace a la Naturaleza, es la sostenibilidad de esta misma Naturaleza (de sus ecosistemas). La factibilidad de las demandas o "preferencias" humanas tiene como límite y determinación la sostenibilidad de la Naturaleza. La economía se muestra así como una particularidad o subsistema de un sistema más amplio cuya lógica es determinante y cuyo sentido debe seguir.

Creo que es claro ahora por qué una noción como "sostenible" no puede ser economicista, sino integral. Si "sostenible" remite centralmente a una economía que no se asume como función de un sistema más amplio y determinante (el conjunto de los ecosistemas), entonces 'sostenible*' implica la

¹⁵ Pese a su importancia, la sospecha es tan reciente como la década del 70. Tuvo su primera expresión institucional en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano (Estocolmo, 1972). Hitos más recientes son el Informe de la Comisión Brundtland (1987) y la Cumbre de la Tierra (Río de Janeiro, 1992).

¹⁶ "Ecosistema" es una categoría de la Ecología que designa la interacción compleja de medio físico (biotopo) y **las especies que la pueblan** (biocenosis). Constituyen microcosmos **relativamente** cerrados.

absolutización de una particularidad práctica, absolutización a la que podemos considerar reduccionista. El tecnologismo al que hemos aludido hace poco es, de hecho, una forma de reduccionismo.

Examinemos, de este libro que tengo aquí a la mano ¹⁷, un manejo reduccionista de la noción de sostenibilidad. Entiende el Máster Olman Segura, compilador del volumen, siguiendo a Pearce, que el desarrollo *sostenible* es "equivalente al progreso económico sujeto a la constancia de las reservas de recursos naturales" (pág. 72). Al escucharla parece una frase realista y, a la vez, crítica. Sin embargo, si la examinamos más de cerca advertimos que "progreso económico" se emplea bajo la fórmula del "crecimiento" ¹⁸. La expresión, entonces, se traduce así:

El desarrollo sostenible es equivalente al crecimiento económico sujeto a la constancia de las reservas de los recursos naturales.

Se advierten, ahora, varias omisiones. La primera, una referencia a la población específica que constituye el sujeto de este desarrollo sostenible. La segunda, los procedimientos del crecimiento (modelo económico), incluso aquellos que permiten cautelar las reservas de los recursos naturales, pueden generar, no intencionalmente, crisis y colapsos. Para no alcanzar estos últimos efectos, los procedimientos del crecimiento tendrían que descansar en un conocimiento perfecto de los

ecosistemas a los que se enfrenta al desafío de un crecimiento sostenido.

La omisión de la población es, asimismo, ominosa, amenazante. Al no hacerla explícita, sino función del crecimiento, resulta posible oponerla a la "constancia de los recursos naturales". Esta misma constancia puede surgir así como criterio para sacrificar a los "excesos de población". La *constancia* de las reservas de los recursos naturales enseña entonces su carácter economista, su adhesión a la lógica del crecimiento entendido como medio y fin que facilita el sacrificio de seres humanos, y la no observancia efectiva de la calidad de la existencia humana que resulta función de la calidad del conjunto de los ecosistemas entre los que se despliega.

Dicho con mayor celeridad: la reducción economicista de la sostenibilidad resulta de privilegiar un modelo económico (factor primario) al que se añaden cautelas ambientales (factor complementario o suplementario). Tenemos asidos gruesas posibilidades de reducción economicista de 'sostenibilidad':

- a) se privilegia la perspectiva económica sin consideración por la reproducción de los hábitats natural y humano;
- b) se privilegia la perspectiva económica y se le añaden "cautelas" sociales y naturales. El texto que mencioné se ubica en el segundo modelo reduccionista, que es hoy día el más extendido.

En lo que hemos insistido es que una jerarquización correcta subordina la práctica económica, y su comprensión, a la determinación de la lógica de reproducción del conjunto de los ecosistemas. Lo que está en el centro de este enfoque es la calidad de la vida que resulta inseparable de la mantención (reproducción) y refuerzo (potenciación) de las condiciones de su producción. En este último sentido, "sostenibilidad" no hace referencia a ningún progreso (incluyendo los infinitos) alcanzable mediante la competitividad y la eficiencia, sino a la necesidad de adaptar creativamente los requerimientos de poblaciones humanas específicas a las condiciones de existencia y reproducción de los ecosistemas que constituyen su base de vida. Se sigue aquí no un modelo de conocimiento perfecto, sino una práctica de tanteo, error y corrección (entendida como otro tanteo). Si

¹⁷ *Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina* (Olman Segura, compilador), DEI.1992. El volumen recoge las presentaciones y discusiones realizadas en el *Seminario sobre Políticas Económicas para el Desarrollo Sostenible en Centroamérica*, en noviembre de 1991. El encuentro fue patrocinado por la Maestría en Política Económica de la Universidad Nacional.

¹⁸ Para O. Segura, el desarrollo sostenible es compatible con las actuales tendencias liberalizadoras (globalización asimétrica) del comercio internacional. La naturaleza (y las poblaciones humanas), son leídas, por tanto, como funciones de un capitalismo mundial. Se ha invertido la jerarquía de los factores: es determinante una específica economía política y a partir de ella se toman cautelas ambientales.

lo exponemos en términos económicos, no estamos aquí ni ante una economía estancada ni ante una economía que intenta crecer indefinidamente en un ámbito material finito. Lo que afirmamos más bien es un tipo de humildad histórico-ecológica que demanda gran flexibilidad y creatividad a las instituciones sociales.

En el mismo libro encontramos un esfuerzo por dar una idea de la complejidad que encierra un concepto integral de 'desarrollo sostenible'. Está dos hojas antes de la cita anterior, en la página 70. Me van a disculpar lo extenso de la referencia. Dice el Doctor Carlos Quesada, apoyándose críticamente en el *Informe Brundtland*, que el desarrollo sostenible se concibe como

...un proceso dinámico en el que el manejo de los recursos naturales. la potencialización del ser humano. los mecanismos de concientización y participación ciudadana, el enfoque del desarrollo científico y tecnológico, la formulación de nuevos esquemas legales y administrativos, la orientación de la economía y la opción de principios éticos de responsabilidad ambiental, fortalezcan las opciones para satisfacer las necesidades básicas actuales, sin destruir la base ecológica de la que dependen el desarrollo socio-económico y la calidad de vida futuras.

No voy a hacer aquí una lectura crítica de este texto. Sólo enfatizaré que se legitima en él la pluralidad de opciones (tanteos) para satisfacer las necesidades básicas actuales, y no se sacraliza una determinada práctica económica, y que ni estas opciones ni las poblaciones humanas y sus creaciones son ni pueden ser enfrentadas al conjunto de los ecosistemas de los que formamos parte como la única minoría que puede destruirlos, destruyéndose, probablemente, a sí misma.

Quisiera iniciar el final de esta primera parte refiriendo una anécdota de Mahatma Ghandi, relatada en este mismo volumen por el Doctor Gerardo Budowski. Dice que después que India consiguió su independencia se le preguntó a Ghandi: Ahora, ¿qué ambiciones tiene usted para la India? ¿Sin duda deseará que la India adquiera el mismo nivel de vida que Gran Bretaña? Y Ghandi contestó: Le tomó a Gran Bretaña utilizar la mitad de todos los recursos de la tierra para llegar a ser lo que es en

este momento. ¿Cuántos planetas necesitará India para llegar al mismo nivel?" (pág. 78).

Podría haber acortado enormemente esta discusión presentándola así: para que el capitalismo pueda empeñarse en un desarrollo sostenible necesita ampliar significativamente su horizonte temporal, pensar globalmente las diferenciaciones y la creatividad y riqueza de su articulación, desplazar su humanismo abstracto y retórico y construir un humanismo histórico y planetario, contribuir a reconfigurar el sentido de lo público y cancelar la idolatría y el fetichismo inherentes a la lógica del mercado. Veo a algunos sonriendo: efectivamente, quizás fuera difícil o abusivo continuar llamando a lo que resultase de todas esas transformaciones, 'capitalismo'.

II

Mi segundo tipo de opinión es más aburrido todavía que el anterior. Digamos, más filosófico. Tiene en su ventaja que es posible hacerlo más breve.

Dije que visto el capitalismo, sus sociedades, como expresión de la modernidad, ésta es o insostenible o no universal. O insostenible y no necesaria. Si la modernidad es insostenible, entonces el capitalismo lo es también, y en cuanto se afirma a sí mismo como necesario (o sea como forzoso), exige una alternativa¹⁹.

Mi argumento, como todos los argumentos, posee algunas premisas no declaradas. En una, incorporo a todas las sociedades capitalistas como expresiones de la modernidad. Aunque la modernidad no se agote en las sociedades capitalistas, éstas no existen más allá o más acá de la modernidad. La llamada "postmodernidad", por ejemplo, en cuanto capitalista, sería una manifestación de la modernidad.

¹⁹ Como período histórico, la Modernidad se gesta entre los siglos XV y XVIII, con la conquista de América y el auge del mercantilismo. Alcanza nuevas concreciones con la Revolución Industrial capitalista del siglo XIX y la actual masticación mercantil de los efectos de las tecnologías depunta: informática, comunicaciones, miniaturización/robotización, ingeniería genética, nuevos conductores, reemplazos energéticos, etc. La modernidad se constituye con la articulación de mercado-industria-tecnología y ciencia (razón instrumental) y la dominación geopolítica de Europa y Occidente.

Otra premisa es que desde la lógica de las sociedades capitalistas no es posible romper con esa misma lógica. Por eso interesa que la modernidad no se agote en las sociedades capitalistas, porque entonces no sería viable una alternativa al capitalismo. Esto implica que *lo otro* del capitalismo sería una expresión no capitalista o anticapitalista, una *resistencia* al capitalismo y a la modernidad, anunciada o hecha posible por la modernidad. Este punto elimina cualquier nostalgia por un pasado pre-moderno.

Por capitalismo voy a entender aquí, operativamente, el predominio unilateral del mercado. Y la esencia del mercado, siguiendo el discurso de Michel Camdessus, Director General del Fondo Monetario Internacional, es la libre puesta de precios a todo, es decir la libre puesta de precios como norma de eficacia económico-cultural universal. De esta norma universal de fijación de precios, se siguen la propiedad, el atesoramiento y la acumulación capitalistas. Su ritmo y sensibilidad. Resulta también posible pensar el capitalismo desde la propiedad privada de los medios sociales de producción y seguir de ella la fijación de precios y la observancia de los contratos y su expansionismo, pero yo no voy a emplear este camino.

Una escena, imaginada por Eduardo Gaicano, quizás nos facilite esta manera de entender la modernidad, el capitalismo, y *lo otro*, hecho posible por la modernidad, pero que no es el capitalismo. Escribe sobre un Jefe indio y sus tres acompañantes, parados en la esquina de una gran ciudad norteamericana. Ellos sienten la modernidad desde sus propias raíces. Dice:

No los sobresaltaba el vértigo del tráfico de las máquinas y de los transeúntes, ni temían que los edificios gigantes pudieran desprenderse de las nubes y derrumbárseles encima. Acariciaban con las yemas de los dedos sus collares de varias vueltas de dientes y semillas, y no se dejaban impresionar por el estrépito de las avenidas. Sus corazones se compadecían de los millones de ciudadanos que les pasaban por encima y por debajo, por los costados y por delante y por detrás, sobre piernas y sobre ruedas, a todo vapor. "¿Qué sería de todos ustedes —preguntaban lentamente sus corazones— si

*nosotros no hiciéramos salir el sol todos los días?"*²⁰.

El texto nos ubica en una realización de la modernidad: la gran urbe, con sus adelantos tecnológico-mercantiles hechos posibles por la gran industria, realización a su vez de la acumulación y concentración de capitales. Nos enseña, también, su ritmo, su sensibilidad. Pero hace todo esto desde la mirada de *un otro* que no pertenece a la modernidad (aunque sólo puede advertirse como *diferencia* en el despliegue saturante de la modernidad). Gaicano indica que el jefe indio y sus acompañantes ni siquiera conocían la lengua de la ciudad:

Si hubieran conocido la lengua de la ciudad, habrían podido preguntar quién hizo al hombre blanco, de dónde salió la fuerza de los automóviles, cómo se sostienen los aviones, por qué los dioses nos negaron el acero.// Pero no conocían la lengua de la ciudad.

Esta mirada del otro sobre la modernidad historiza las prácticas humanas. Ni la cultura originaria de América ni el capitalismo moderno constituyen toda la humanidad ni son, respecto de ella, forzosas. La existencia "natural" ellos indios (pastores, cazadores, nómadas) se revela CULTURAL. La existencia artificial de los blancos capitalistas occidentales se despliega, asimismo, como histórico-cultural. El ser humano, y sus culturas, es particularizadamente plural.

La mirada del otro sobre una realización de la modernidad, que lo fuerza a mirarse sí mismo, establece, sin embargo, una jerarquización. En la existencia plural de las culturas humanas es superior aquella que contribuye o faculta la continuidad de "la salida del sol", es decir de la reproducción del orden matriz. Todo orden económico cultural puede ser juzgado desde este criterio: potencia o no la continuidad de la salida del sol, la reproducción de los sistemas que permiten la vida sobre el planeta. Existe un límite de factibilidad, por tanto, para la aventura humana de producir cultura mediante su cooperación en el trabajo: la no erosión irreversible de los subsistemas y de la totalidad que faculta su existencia.

Quisiera indicar, todavía, que la mirada del jefe indio es incluyente. Todos, los apresurados blancos

²⁰ E. Galeano: *Uselo y tírelo*, págs. 29-30.

que corren tras la ganancia o la subsistencia, y ellos, cazadores, pastores, están bajo el mismo sol y, aun desconociéndose, se complementan.

Distinto es el caso cuando pensamos en la mirada de quienes producen y se asumen desde la modernidad (capitalismo), sin reconocer que no pueden "hacer salir el sol". Para esta mirada, el jefe indio y su grupo son gente atrasada, culturas bárbaras o salvajes, seres insignificantes. En una sociedad latinoamericana como Guatemala se considera a estos indígenas originarios de América, "perros", animales. En el Estados Unidos del siglo pasado se acuñó el lema: "El único indio bueno es el indio muerto". Los otros, los distintos, son sentenciados por la mirada moderna o a perecer o a homogeneizarse. El universalismo de la modernidad es un falso universalismo porque se constituye mediante la afirmación universal de un particularismo. Se debe ser occidental, blanco, capitalista, cristiano (que aquí significa una forma cultural, no una fe). El que no es occidental, blanco, capitalista, adulto, varón —agregué estas últimas determinaciones— es discriminado. Es decir que la constatación de la diferencia no conduce al reconocimiento de la dignidad de lo plural, sino que a afirmar inferioridades u hostilidades intrínsecas y con ello una lógica de dominación. Varón y mujer son obviamente diferentes. Pero de ello nuestras sociedades extraen una lógica de interiorización y dominación. Blanco y negro son también diferentes. Pero de ello no se siguen ni la inferioridad ni la dominación. Esto quiere decir que la práctica de la modernidad es una práctica extremadamente ideológica, que no se limita a mirar los procesos, los hechos si ustedes quieren, si no que jerarquiza los hechos, y proclama, al mismo tiempo, que su mirada es enteramente natural. Quienes aparecen como distintos a este escrutinio moderno son, asimismo, hostiles, objetos de dominación o de guerra o de cooptación subordinada.

A quienes no puede convencer de esta "naturalidad" de su mirada es a quienes discrimina, precisamente. Sería bueno saber si ustedes sienten aquí en Costa Rica algunas de las discriminaciones propias de la modernidad capitalista, discriminaciones que muchas veces nos obligan, siendo mujeres, a comportarnos como varones, o siendo negros o "de color", a comportarnos como blancos. O siendo empleados u obreros, a

comportarnos como patrones y amos (en nuestra casa, por ejemplo). Estos son efectos de lo que he llamado homogeneización. La modernidad no puede funcionar sin este esfuerzo de homogeneización — todos queremos ser látigo y no espalda— que es imposible, y que además es socialmente destructivo e inviable.

Ahora, la primacía del mercado es uno de los instrumentos privilegiados para conseguir esta homogeneización. Lo es porque invisibiliza los trabajos particularizados como trabajo abstracto, idéntico. Gracias a esta conversión, el trabajo realizado por un negro pasa ser mercancía y la negritud misma se invisibiliza como tal y se revisibiliza como fuerza de trabajo. La expansión del mercado no necesita tomar en cuenta el color de la piel. De aquí que a la universalización de las relaciones mercantiles pueda corresponder una declaración universal de los Derechos Humanos. Esta declaración puede hacerse porque se ha invisibilizado a las víctimas del sistema, a los indios, negros, obreros, mujeres, precarizados. Ahora, estos indios, negros, mujeres, obreros, precarizados, no desaparecen. Reaparecen en la existencia de todos los días. Son *lo otro* que el sistema niega y que los Derechos Humanos contribuyen a discriminar porque, en realidad no son derechos humanos históricos, sino estereotipos que contribuyen, en su nivel, a interiorizar y a explotar. Construir un único planeta donde todos tengan cabida bajo esta mirada universalizante y abstracta, bajo esta perspectiva de la modernidad, es imposible e inviable. Ahora, la modernidad, que es expansiva y saturante, porque se construye desde un modo de producción expansivo y saturante, materializa un único mundo, por primera vez en la historia, pero no se trata de un mundo donde todos tengan cabida.

El mercado funciona no sólo como mecanismo de expansión y abstracción, sino, también, como vehículo de guerra. En nombre de su racionalidad superior —más producto, mayor productividad, sobre la base de una transformación permanente de las tecnologías productivas—, se avasallan y destruyen todas las otras formas de producción, juzgadas como 'inferiores' y 'atrasadas'. expresiones pre-rationales o irracionales que deben ser redimidas por la racionalidad capitalista. Esta última racionalidad se presenta, entonces, como la racionalidad, sobre el criterio cuantitativo de su

productividad, de su eficiencia productiva. No tiene importancia que esta racionalidad ignore su vertiente destructiva, su vertiente derrochadora, su vertiente desesperanzada, su vertiente idolátrica²¹. De hecho, la modernidad carece de discernimiento y de voluntad para observar esta vertiente destructiva: lo que la tecnología destruye, la tecnología lo restituye o salva. En nombre de esta culminación de lo racional, lo victimizado. las necesidades humanas, el habitat natural, la calidad de la vida, la vida misma, pueden ser destruidos. Y, como observábamos antes, esto puede hacerse en nombre de los Derechos Humanos y de la vida. La muerte necesaria de muchos e incluso la autodestrucción, el colapso final, pueden ser proclamados como requisitos para una "vida buena", como formas de la racionalidad humana²², moderna, capitalista (socialista) burguesa.

La hostilidad y la guerra son parte constitutiva. entonces, de la modernidad, son parte de su potencia y de su expansionismo objetivo que va acompañada de una falsa cultura universal. Esta falsa cultura, expandida en nombre de la Humanidad, es planetariamente destructiva. Parafraseando a un autor del siglo pasado, la modernidad es el espíritu de un proceso sin espíritu²³.

²¹ "Idolátrico" remite aquí a la adoración de dioses falsos, es decir ídolos que matan.

formas de la racionalidad humana²², es decir, moderna, capitalista (o socialista) y burguesa.

²² Esta discusión constituye un aspecto central de la crítica de F. J. Hinkelammert a Occidente y al mercado total. Cf. *Economía y teología: las ley es del mercado y la fe*, y *¿Es el antropocentrismo occidental el culpable de la debacle ecológica actual ?*, y *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*.

²³ "La religión es el suspiro de la criatura agobiada^ el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu" escribe K. Marx (*En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel*). La modernidad construye una antiespiritualidad que es la 'espirituaUdadf de un estado de cosas carente de espíritu.

Quiero introducir aquí una ilustración y una observación conceptual sobre este carácter planetariamente destructivo.

Señala el brasileño Darcy Ribeiro que en el inicio de los procesos que configuran la modernidad, en los siglos XV y XVI, existían alrededor de 10.000 rostros étnicos. En el siglo XX, existen 2.000 y prácticamente todos ellos tienen como referente a Europa. La pluralidad humana ha sido forzada a europeizarse. Y concluye Ribeiro:

Nunca antes había sido tan empobrecido y degradado el genero humano. En ciertos momentos, parecía que todos los rostros del humano serían apagados para sólo dejar florecer los blancos, europeos y cristianos²⁴.

Quiero agregar que esta humanidad europeizada, moderna, se apodera actualmente del 40% de lo que los ecólogos llaman Producción Primaria Global Neta²⁵. ¡Una sola especie, la humanidad moderna, se apodera del 40% de la energía disponible sobre el planeta para todos los seres vivos! Escribe la Dra. Joy Bartholomew, norteamericana, que si esta tendencia se mantiene, hacia el 2050 podrían haber desaparecido la mitad de las especies. Y nosotros, tan buenos, preocupándonos de salvar a los osos panda, de organizar la basura y de reciclarla. Una cultura homogeneizada sobre la base de una dominación técnica y política tiende a ser ciega respecto de la destructividad contenida en su poderío.

La observación es la siguiente. La modernidad es Europa y su expansión planetaria. Pero la cultura europea no estaba preparada —así como la Iglesia Católica no estaba preparada para llevar el Evangelio a todo el mundo— para ser una cultura central. Confundió entonces su poderío central y dominante con la universalidad. Despreció, desde sí misma, al otro y a lo otro (el hábitat natural), y buscó y logró imponerles su agresiva particularidad, su destructiva racionalidad, su idolátrica obsesión por el progreso. Confundió su despliegue

²⁴ D. Ribeiro: *Indianidades y venutopías*, pág. 19.

²⁵ Energía solar que se fija por fotosíntesis, menos la energía usada por las mismas plantas para mantener sus procesos de vida.

victimizador con la propagación de la vida buena. Y, haciéndolo, se tornó cada vez más incapaz para analizarse a sí misma y discernirse como histórica y transitoria, como tanteo, y también como cárcel y cadalso de la espiritualidad humana.

Creo que se entiende ahora mi formulación: la modernidad es o insostenible o no universal. Es insostenible porque implica una declaratoria de guerra contra la diversidad humana y contra el hábitat natural, devastación que valora como progreso y condición para una vida buena, sin querer ni poder advertir que esta guerra es autodestructiva. Las sociedades capitalistas, y también las del socialismo histórico durante el siglo XX (URSS, por ejemplo), son encarnaciones de esta guerra total, constante, inserta en su modelo productivo. Guerra autoempobrecedora.

La modernidad no es universalizable porque carece de vista para admitir que el otro (una cultura diversa, un subordinado, la periferia) es un ser humano, un prójimo con fines propios independientes de la acumulación. Al ser ciega respecto de la humanidad del otro, es ciega respecto de sus propias humanidad y antihumanidad. No puede construir un referente crítico en relación con su sensibilidad. Al no aceptar que su despliegue es victimizador, no puede asumirse ni como victimaría ni como suicida. Le acomete una ceguera semejante a la que sufre la jerarquía católica que se dispuso, en 1992, a "celebrar" el V Centenario. La Iglesia lo hacía desde un fundamentalismo religioso que no admite su relativización por el distinto. La modernidad lo ha hecho durante cinco siglos desde un fundamentalismo que pretende que cuando la razón burguesa gobierna las acciones humanas, entonces la Historia se dirige a la perfección. La perfección es un efecto mecánico de una ley de la historia materializada por los engranajes de una puesta de precios total.

Existen, pues, al menos dos maneras de universalización. Una se construye desde las particularidades y diferencias de las prácticas humanas y las expresa, sin perderlas de vista, en lo que pueden poseer de fundamental y de interacción. Este es un universalismo concreto, adecuado para sentir y pensar la universal dignidad de las experiencias humanas históricas. El otro universalismo, abstracto, lleva su práctica particular

al *status* de canon general para la humanidad. Su forma peculiar resulta así criterio de humanidad e inhumanidad, de civilización y barbarie, de atraso o progreso. Este último es el universalismo de la modernidad. Y por ello el mundo, otros seres, el hábitat natural, se le presentan como un puro campo exterior para sus acciones, como un medio. Este universalismo unilateral es autodestructivo porque no potencia para sentir y pensar al ser humano ni como prójimo ni como humanidad. Enjuiciado por una mirada que, constituyéndose como dominante se considera inadecuadamente externa y universal, el otro, el distinto, cuando no es aniquilado, es asumido como folklore. En la modernidad no existe, en realidad, un sitio apropiado para el otro ni para lo otro.

Discernir entre estos universales y actuar en con* secuencia supone la distinción entre inteligencia y sabiduría. El jefe indio, del relato de Gaicano, y sus hombres han sido sabios. La ciudad agitada es el producto de una racionalidad (inteligencia, sensibilidad) cuyo sentido está determinado por las condiciones de reproducción del conjunto de lo que existe, de lo que faculta al sol volver a salir cada mañana. Los apresurados ciudadanos son, en cambio, inteligentes.

eficientes. Como lo reseña un episodio de Mafalda, resolviendo lo urgente pierden de vista lo fundamental. Para ellos, esta irracionalidad puede tomar la forma de la más alta racionalidad, la del final de la Historia.

La modernidad, y las sociedades que la encarnan, no es viable porque no es sabia. Si no es viable, resulta catastrófico que fuese sostenible.

Recordemos, sin embargo, que la distinción entre racionalidad particular, falsamente universal, y sabiduría, particular y articuladora, sólo se hace posible por el carácter del despliegue de la modernidad. Sólo este despliegue saturante y mundializante —años atrás se habría dicho 'imperialista' o 'unidimensional'—, torna patente que la lógica y la intelección condensadas en las tecnologías que sostienen e impulsan a la modernidad y a sus intercambios no son necesariamente sabios. Esta irracionalidad de la modernidad se hace patente desde lo que ella toca y destruye. Conviene, por tanto, decir algo más sobre esta modernidad victimizadora.

Lo primero es que la modernidad, como un único proceso homogéneo, no existe. "Modernidad" es un nombre cómodo. Los procesos históricos gestados desde el siglo XV al menos, y que reconocemos como 'modernidad', contienen desgarramientos internos (los precarizados, explotados y excluidos en el proceso de modernización, o sea los no-pensables, los no-personas, como los campesinos, por ejemplo) y, también enfrentamientos externos: *otro*, palpable vivamente en la invasión y conquista de América o en el saqueo de África para nutrir el comercio de esclavos. Colonialismo y patriarcalismo, desempleo y desarraigo, centros y periferias, son inherentes a la modernidad. Existen, por ello, protagonistas y víctimas de la modernidad. No interesa aquí el inventario exhaustivo de estas últimas. Digamos sólo que la razón instrumental del paradigma moderno depreda la Naturaleza y deteriora mercantilistamente la posibilidad de interpenetrarnos como seres humanos.

Esta mercantilización nos transforma, a la larga, a todos en víctimas. Leo en la prensa que el ex-marido de una norteamericana que asesinó a sus dos hijos amarrándolos en el asiento trasero del auto y dejando que éste se hundiera en un lago —un crimen que provocó conmoción en Estados Unidos porque la madre-asesina declaró inicialmente que un negro había robado su auto y raptado a sus hijos—, bueno, este ex-marido y padre de los niños muertos, escribió un libro, no para ganar dinero, sino para "recordar a sus hijitos" sin los cuales no podía ya vivir. Desde luego, no ha rechazado la suma que le pagó la editora ni está donando para ninguna causa noble sus derechos de autor. Y no es un caso aislado. Se trata de una sensibilidad capitalista y moderna. En la cárcel, acusado de un doble crimen, O. J. Simpson, un ex- *number one* del fútbol profesional, gana dinero autografiando sus fotos y su libro sobre su relación con la mujer a la que se le acusa de haber asesinado. Si se es notorio, todo sirve para ganar dinero. Todo tiene precio. Desde la aparente homosexualidad de Michael Jackson hasta el hecho de haberse acostado con el actual Presidente. Todo está en oferta. Todo es medio para alcanzar lo que, curiosamente, también es un medio: ganar dinero.

Obviamente, cuando todo deviene en medio para ganar dinero, todos pierden. Los alimentos ya no

satisfacen necesidades de la población, sino que son mecanismos de la acumulación para la industria alimentaria. Igual con los automóviles. Las líneas aéreas dan mantenimiento a sus naves no para asegurar la vida de sus pasajeros, sino porque si ellas cayeran continuamente, dejarían de ser competitivas y no serían eficientes herramientas de acumulación. Las necesidades humanas sólo existen como funciones de la acumulación y pasan, como preferencias, a enfrentar contextos de opción en lugar de sustentar la imprescindible producción de comunidad. Una racionalidad en la que las necesidades humanas tengan cabida como fundamento de la sociabilidad, no es moderna.

Alguno de ustedes dirá, pero la modernidad no es sólo el mercado y la razón instrumental y fragmentaria y los derechos humanos falsos que de ellos se desprenden. La modernidad es también y sobre todo la democracia, la participación activa y libre de los sujetos en la constitución de la sociedad y de lo público. La modernidad potencia y exige una sociedad civil fuerte.

Quisiera solamente tocar tres aspectos de este planteamiento. Están vinculados y constituyen discusiones. La expresión "sociedad civil fuerte" hace referencia, en el imaginario de la modernidad, a una sociedad/*burguesamente bien ordenada*²⁶. En esta sociedad, no existen más sujetos que aquellos que son portadores/protagonistas de la lógica del capital (empresarios) y sujetos jurídicos (ciudadanos) portadores de la legalidad que sostiene la reproducción de una sociedad bien ordenada, burguesamente bien ordenada. Vista así, la institucionalidad democrática no es un hecho de la modernidad sin más, sino el resultado de una pugna hecha posible por el despliegue de la modernidad.

De mi descripción anterior, salta a la vista que nadie es sujeto efectivo en las sociedades de la modernidad. De hecho, un individualismo falso, que consiste en estar sujeto a (ser portador de) un sistema universal, forzoso, es, bajo las formas del individualismo burgués y pequeño burgués, uno de los grandes mitos de la modernidad. No se queden con mi palabra. Ustedes recordarán que en el inicio de la Filosofía Moderna se encuentra un autor. Rene Descartes (1596-1650), quien pasa por ser el fundador de la subjetividad y subjetividad modernas.

²⁶ Véase H. Gallardo: *Notas sobre la sociedad civil*.

Pero si ustedes hacen memoria, recordarán que lo que afirma este pensador es que la razón (individual) sujeta a un método llega siempre e indefectiblemente a la verdad. Y que cuando esta razón comete un error, es porque ha sido sobrepasada por la voluntad (es decir por la emocionalidad, y el deseo no racional, no mercantil). Ser sujeto no implica, entonces, ser individuo libre, sino estar sujeto y atado a un implacable sistema universal²⁷. Ser libre consiste en ser capaz de reconocer y asumir la necesidad.

De modo que una democracia con participación efectiva, que supone el esfuerzo por constituir mediante la familia y la educación y el trabajo —y, si lo desean, hasta la religión— sujetos efectivos, no es un resultado de la modernidad, sino de las resistencias que ella engendra.

Quisiera finalizar aquí. Sociedades que no alimentan procesos de liberación porque todas sus situaciones están resueltas, son sociedades insostenibles porque destruyen al ser humano. Las sociedades que encarnan la modernidad son sociedades de este tipo. Baste recordar su promoción de las ideologías, capitalista y socialista, de un "final de la Historia".

Señalé, asimismo, que la modernidad es insostenible o no necesaria. Esto quiere decir que si es inviable, debe ser transformada y que no es forzoso plegarse a su destructividad. Ello implica que la modernidad y el capitalismo, que es el tema de esta noche, deben ser resistidos para poder ser transformados.

Resistir desde dónde y para qué. Ya señalamos que el despliegue de las sociedades modernas constituye excluidos y precarizados. Son víctimas necesarias bajo las formas de la desechabilidad y la fragilidad que contiene el progreso. La exclusión y la precarización son, asimismo, factores de las crisis ambientales, del cada vez más intenso "malestar en la cultura" y de lo que hoy se considera "crisis de civilización". No se trata únicamente, pues, de la

exclusión y precarización de contingentes humanos, sino también de un empobrecimiento de lo humano y de la humanidad²⁸.

Este empobrecimiento es sentido como dolor social y como malestar cultural. Como experiencia de contraste entre lo que se vive —el progreso como debilitamiento, como obsesión y como fragilidad— y lo que se desea y sueña (quizás porque la misma modernidad ha insistido en ello). Se debe resistir desde estas experiencias de contraste, desde el dolor social cuyo referente es el despliegue de la modernidad. Se debe articular estas experiencias de contraste, con las puntuales experiencias de encuentro y de goce cuyo referente son, muchas veces, las raíces sociales. La transformación de la modernidad no es un funeral.

No pueden existir experiencias efectivas de encuentro y de goce mientras se sostenga la producción de excluidos y precarizados. Es la interlocución de estos excluidos y precarizados la que nos obliga a sentirnos y reconocernos como seres humanos. La projimización universal está en los Evangelios y es un buen nombre para ingresar al sentido radical de la solidaridad.

Resistir desde el dolor y para transformar. Resistir desde la solidaridad y para transformar.

Esto hará efectiva la insostenibilidad del capitalismo, que es un tema político y no reductivamente ecológico. Y hará también posible una sociedad planetaria en la que todos tengan lugar. Sociedad que será alimentada por procesos efectivos de producción de una espiritualidad de vida. Y ella vendrá desde todos nosotros.

Bibliografía

Brunner, José Joaquín: *Bienvenidos a la modernidad*. Planeta,

²⁸ Un postmoderno, en su momento, latinoamericano sintetiza así este deterioro: "El smog (contaminación del aire) tienen la peculiaridad de llegar a tal nivel de amenaza y de costo en Santiago (de Chile), que la calidad de vida en la ciudad empieza a tematizarse por necesidad (...) Con la presencia del smog, no podría ser más gráfica la ecuación que homologa la modernización al deterioro de la calidad de vida" (M. Hopenhayn: *Respirar Santiago*, pág. 52). Chile es, recordemos, el país ejemplo de la neoliberalización (modernización actual) en su forma latinoamericana. Hopenhayn no es para nada sospechoso de "comunismo".

²⁷ En Deseartes esto es particularmente ominoso, porque él identifica verdad y ser. Salirse de la verdad equivale a precipitarse o en el Caos o en la Nada. Hago una traducción brusca: no existe alternativa para el orden mercantil.

- Santiago de Chile, 1994. Bruntland, Gro Hariem: *Notre avenir atous*, Editions du Fleuve. Québec, Canadá, 1989.
- Dussel, Enrique: "1492: Diversas posiciones ideológicas", en *1492-1992. La interminable Conquista*, DEI, San José de Costa Rica, 1991
- Furtado, Celso: *Teoría y política del desarrollo económico*. Siglo XXI, 9a. edic., México, 1979.
- Gaicano, Eduardo: *Uselo y tírelo. El mundo delfín del milenio visto desde una ecología latinoamericana*. Planeta, Colombia, 1995.
- Gallardo, Helio: *500 años: Fenomenología del mestizo*. DEI, San José de Costa Rica, 1993.
- Gallardo, Helio: "Notas sobre la sociedad civil", en *Pasos*, N° 57, enero-febrero 1995, DEI, San José de Costa Rica.
- Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos especial*, N° 3, 1992, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz J.: "Economía y teología. Las leyes del mercado y la fe", en *Pasos*, N° 23, mayo-junio 1989, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz J.: "¿Es el antropocentrismo occidental el culpable de la debacle ecológica actual?", en *Ambien-Tico*, N° 21, agosto 1994, Universidad Nacional. San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz J.: *Sacrificios humanos y sociedad occidental .Lucifer y laBestia*, DEI, San José de Costa Rica, 1991.
- Hopenhayn, Martín: "Respirar Santiago", en *Nueva Sociedad*. N° 136, marzo-abril 1995, Caracas. Venezuela (reproducido en este número).
- Kennedy, Paúl: *¡lacia el siglo XXI*. Plaza & Janes, 3a. edic., Barcelona, España, 1993.
- La Nación* (periódico): "Normas ambientales atorarían el comercio". *Economía & Negocios*, pág. 37-A, San José de Costa Rica, 28 de agosto, 1995.
- Nueva Sociedad (revista): *El futuro del desarrollo*. Nueva Sociedad, N° 137, mayo-junio 1995, Caracas. Venezuela.
- Paulo VI: "Populorum Progressio", en *Ocho grandes mensajes*, BAC, 10a. edic., Madrid, 1977.
- Portes, Alejandro y Kinkaid, A. Douglas (compiladores): *Teorías del desarrollo nacional*, EDUCA, San José de Costa Rica, 1991.
- Ribeiro, Darcy: *Indianidades y venulopías*, Del Sol-CEHASS. Buenos Aires, Argentina, 1988.
- Rostow, Wait W.: *Las etapas del crecimiento económico*. Fondo de Cultura Económica, 4a. edic., México, 1967.
- Segura, Olman (compilador): *Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina*, DEI, San José de Costa Rica, 1992.
- Sunkel, Osvaldo, Paz, Pedro: *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Siglo XXI. 14a. edic., México, 1980.
- Todorov, Tzvetan: *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, 3a. edic., México, 1991.
- Toffier, Alvin y Tofiler, Heidi: *Las guerras del futuro. La supervivencia en el alba del siglo XXI*, Plaza & Janes, 4a. edic., Barcelona, España, 1994.