



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

- ¿Es posible un principio ético material universal y crítico?
Enrique Dussel
- Sínodo de los obispos. Asamblea especial para América
Pablo Richard
- Teología popular, teología a pie. Una metodología teológica latinoamericana
Fernando Torres Millán
- Neoliberalismo y ética humanista; una incompatibilidad radical
Ricardo J. Gómez
- Concertación entre Cuba y el Vaticano
José Duque

EDITORIAL DEI

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

¿Es posible un principio ético material universal y crítico?

Enrique Dussel

Estas páginas son un resumen de algunas tesis sostenidas en la *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*, libro que se está publicando en este momento¹ y donde se expone detalladamente lo que aquí se argumenta.

1. ¿Por qué se niega la posibilidad de un principio ético material universal?

En las éticas contemporáneas europeo-norteamericanas, las éticas materiales —axiológica, utilitarista, ontológico-hermenéutica o comunitarista— son criticadas por los que defienden la universalidad de la ética —sea como meta-ética del lenguaje por los neokantismos contractualistas, o como ética discursiva, entre otros— por tratarse de éticas "particulares" o "particularistas", aunque tengan pretensiones de universalidad.

Así, los "valores" de la axiología, a la Max Scheler² o Nicolai Hartmann³, tendrían sentido sólo dentro de una cultura dada, y aun la jerarquía de dichos valores dependería de dicha cultura. Además, los valores se constituyen en las mediaciones prácticas en tanto son mediaciones: algo "vale" en tanto es mediación para un fundamento que es su última referencia (Xavier Zubiri y Martín Heidegger han efectuado este tipo de crítica). Por otra parte, la "felicidad" de los utilitaristas (de un Jeremy Bentham⁴ o un John Stuart Mili⁵) exige definir el criterio ético que permita discernir entre todos los

actos o estados felices aquellos propios de la felicidad como medida de lo *ético*. No cualquier acto de gozo o placer es bueno, pero la definición de un criterio de discernimiento sitúa en otro nivel (que no puede ser la felicidad) el horizonte último de la ética.

El mundo, en el sentido heideggeriano, y su "comprensión del ser", queda determinado siempre dentro del horizonte de contenido de un cierto "sentido del ser", que por último es el de una cultura dada. Toda la cuestión hermenéutica (aun de un Hans-Georg Gadamer⁶) está igualmente delimitada dentro del círculo del mundo como totalidad de sentido, ontológico.

La crítica comunitarista (de Alasdair MacIntyre⁷, Charles Taylor⁸ o Michael Walzer⁹) a los formalismos

—sean de la meta-ética analítica, el emotivismo de Charles Stevenson o Richard Haré, o la ética del discurso—, que se apoya en un retomo a la historia, a la afirmación de las virtudes en su sentido clásico o a una cierta ontología axiológica, no deja de hacerse objeto de una crítica de "particularismo", ya que por sus contenidos todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) o cultura dada, difícilmente puede comunicarse con otra cultura, lo que les llevaría a postular una cierta incomensurabilidad —fruto justamente del indicado particularismo.

Por último, toda concepción de "vida buena (*rubios*)" —aunque la "eudaimonía" de Aristóteles o la "beatitudo" de Tomás de Aquino tenía otro

¹ La obra aparecerá en castellano en la Editorial Trotta, Madrid, 1997; en portugués en la editorial Vozes, Petrópolis (Brasil), 1998; en inglés en Duke University Press, Durham, con posterioridad.

² Véase de Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die malcríale Wertethik*. Berna, Francke, 1954.

³ Considérese de Hartmann, *Ethik*. Berlín, de Gruyter, 1962.

⁴ Véase de Bentham, *A Fragmenten Government and An Introduction to the Principies of Moráis and Legislation*. Oxford, Basil Blackwell, 1948.

⁵ En especial la obra de J. S. Mili, *Utilitarianiam, The Liberal Artñ* Press. New York, 1957.

⁶ Desde la obra de Gadamer, *Wahrheit und Mehtode*. Tubingen, Mohr, 1960.

⁷ En especial las obras, *After Virtue. A Study in Moral Tliear*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981; v *Whose justice? Which. Rationalit-y?* Notre Dame, University of Notre Dame Prcss, 1988

⁸ No olvidando *Sources ofthe Self. The Making ofthe Modern Idcntity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989; y *The Etíllica of Authenticily*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

⁹ Recordando *Spheres ofjustice. A Defense ofPluralism and Eequality*. New York, Basic Books, 1983; y *Exodus and Revolution*. New York, BasicBooks.1986.

sentido que el moderno— difícilmente puede ser universalmente aceptada en su contenido, dada la pluralidad cultural (al menos, en las referencias indicadas, para el bárbaro no-griego, o para el musulmán no-cristiano).

Sí estas corrientes "materiales" de la ética no pueden superar el particularismo, es comprensible que se les niegue toda pretensión (*Anspruch*) de universalidad.

2. Descripciones reductivas del ámbito material de la ética

Por "material" (con "a" en alemán) entendemos el contenido (*Inhalt*) de toda norma, acción, micro o macro-institución sistema ético concreto (*Sittlichkeit* para Hegel, *éthos* para los griegos). Los valores, la "eudaimonía" o felicidad, las virtudes, el sentido ético-histórico, la "vida buena", etc., son ciertamente aspectos "materiales" de la ética, pero que no agotan el ámbito de lo material. Es decir, hay otras dimensiones materiales a las que debemos hacer referencia.

Desde el empirismo inglés y la filosofía práctica de Kant —aunque también con anterioridad— se produjo en la Modernidad europea un "reductivismo" del ámbito material de la ética. El empirismo inglés (desde Thomas Hobbes hasta John Locke¹⁰ o David Hume¹¹) produjo una doble reducción del nivel material:

a) redujo la racionalidad al mero ámbito de las ideas, excluyendo a la dicha racionalidad de todo acceso a la ética (olvidando la razón "práctica" en el sentido aristotélico, que tenía vinculación con las "pulsiones" y cumplía una función de evaluación ética de los medios prácticos para los fines éticos);

b) redujo también el nivel de la constitución del objeto bueno, malo al exclusivo orden de los sentimientos que, sin intervención de la razón, podría discernir lo bueno, malo por el criterio placer, dolor, felicidad, infelicidad. Añadiendo que aunque, el orden del sentimiento es por lo general egoísta o tiende al interés de la auto-realización exclusiva del individuo, puede conciliarse como interés común en

el mercado (piénsese en la superación de la aporía de Mandeville efectuada por Adam Smith¹²).

Kant, por su parte, dejando atrás al racionalismo abstracto (de un Leibniz o Christian Wolff) y al empirismo irracionalista (en tanto no puede dar razones en el discernimiento de lo bueno, malo se lanza a un nivel trascendental que dejará de lado como origen de la determinación del bien, mal todo el orden de los sentimientos —en principio egoístas—, excepto el "respeto a la ley" que es el único aceptado. El nivel corporal propiamente dicho no tiene relevancia, siendo el ser humano un ente perteneciente a un doble reino: el de los espíritus (donde reina la ética) y el empírico (donde se da la mera sobrevivencia física). No puede haber criterio de "validez" moral en el orden material, sino esencialmente en el orden formal trascendental de los imperativos categóricos universales (cuya materia o máxima nunca es motivo último de determinación de la "validez moral").

La Ética del Discurso (de Karl-Otto Apel¹³ o Jürgen Habermas¹⁴) además de dejar de lado el orden de las pulsiones (la primera Escuela de Frankfurt todavía se inspiraba en Sigmund Freud) y las exigencias de sobrevivencia (reducida en el sentido de un exclusivo sentido biológico pre-cultural) como origen de la determinación de validez moral indica, como es obvio, que los valores ético-culturales son siempre particulares, y que una concepción de la "vida buena" nunca podría imponerse a todos los miembros de una sociedad postconvencional pluricultural. Por todo ello, la única fundamentación posible es formal y parte de las condiciones de posibilidad trascendentales o universales de toda comunicación posible, siendo válida la decisión fundada en la argumentación racional efectuada por los afectados como participantes simétricos.

La cuestión de fondo consiste en captar que todo lo indicado acerca del orden material hasta aquí

¹² Véase de Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Clarendon Press, Oxford, 1976; y *The Wealth of Nations*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1985.

¹³ Al menos considérese *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, tomo 1-2, 1973, y *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Ueberens zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

¹⁴ De Habermas véase *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1991, y *Eaktizität und Geltung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

¹⁰ Véase al menos de Lock, *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon Press, 1975

¹¹ Véase de Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Sibley-Birch (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1955

expuesto *no es completo sino reductivo*, y por ello debemos explorar aspectos del orden de los "contenidos" (material) en los que quizá encontremos lo que buscamos.

3. El criterio de verdad universal: la vida "humana"

Este tema¹⁵ se me impone desde la realidad de la miseria en América Latina; al mismo tiempo, desde una relectura crítica de Kari Marx¹⁶, Sigmund Freud¹⁷, y, más recientemente, en diálogos latinoamericanos por la obra de Franz Hinkelammert¹⁸ de la economía y dentro del debate con Karl-Otto Apel¹⁹. La subjetividad moderna (desde Rene Descartes, error criticado por la corriente francesa desde George Bataille hasta Michel Foucault²⁰manuel Levinas²¹) tendió a definirse desde un "yo pienso / *Ich denke*" descorporalizado, sin pulsiones, sin materialidad. Se trata no sólo de recuperar la *subjetividad corporal*, sino la subjetividad carnal *como viviente* (no hablamos ya del *sotna* griego sino de la *basar* semita, la que resucita en el mito de

Osiris tras un juicio ético con criterios de corporalidad²²).

El ser humano no sólo es corporal (podría pensarse que una máquina tiene también una posición en el espacio-tiempo físico) sino *viviente*. La "vida" en este caso no coincide apenas ni principalmente el concepto moderno de "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)" —usado entre otros por Habermas o Honneth—, como mera condición de posibilidad (el *Leib a priori*) de la argumentación, de la discursividad o la moral. La vida "humana" concreta, de cada ser humano, es su "modo de realidad". Ser real *a modo* de "viviente" sitúa la subjetividad humana dentro de férreos límites sobre los que no puede saltarse con facilidad. La "vida humana" encuadra (pone un "marco": enmarca) a la realidad natural siempre mediada discursivamente en referencia (*Bezug*) a su misma vida; el ser humano viviente constituye lo real como "posibilidades de vivir". La constitución de la realidad como objetos para la vida (realidad *objetiva*) determina todo el problema de la "verdad". La "verdad" —no estamos hablando de la "validez"²³— está dada en la subjetividad²⁴ como referencia a lo real natural o cultural (que se actualiza en la subjetividad como *ya dado de suyo*, como un *príus* a la captación misma, como real). Lo verdadero está dado en la subjetividad²⁵, en ella en cuanto "interés en cuanto en último término dice referencia a la vida misma como "modo de realidad" del ser humano: a su vida en tanto necesidad de "permanecer en vida".

El *conatus esse conseruandi*, que tanto criticara Max Horkheimer como propio de la Ilustración, tiene un primer momento de extrema positividad. En efecto, hay una "pulsión (Triebe)" de permanecer en el ser (*conatus essendi*), de un ser finito, vulnerable,

¹⁵ Expuesto en el capítulo 1 de nuestra *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*.

¹⁶ Véanse, entre mis obras. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México D. F., Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México D. F., Siglo XXI, 1988; y. *El último Marx (1[^]3-1[^]2) y la liberación latinoamericana*. México D. F., Siglo XXI, 1990.

¹⁷ Véase mi reflexión crítica en *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México D. F./ Edicol, 1977, tomo 3.

¹⁸ Véanse de Hinkelammert, "Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme", en Raúl Fornet-Betancourt(ed.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Füllendes Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen, Augustinus, 1994, págs. 111-149; y *Kritik der utomscien Vernunft. Luzern-Mainz, Exo-dus-Crünewald*, 1994.

¹⁹ Véanse del debate las compilaciones de Raúl Fornet-Betancourt, *Ethik und Befreiung*. Aachen, Augustinus, 1990; *Dursethik nder Befreiunñethik?* Aachen, Augustinus, 1992; *Die Diskuraehiik und Hirelateinamerikaniticht'Kritik*. Aachen, Augustinus, 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz, des Geápráchá zwiüchen Diskursethik und Befraunseillik*. Aachen, Augustinus, 1994, y por último, *Armut. Ethik, Befreinn^*. Aachen, Augustinus, 1996.

²⁰ En especial *Les mots et les choses*. París, Gallimard, 1966; *L'archeologie du savoir*. París Gallimard, 1969; *Histoire de la folie á l'agee clanssique*. París, Gallimard, 1972; *Surveilleret punir*. París, Gallimard, 1975; y, *La volante de savoir*. París, Gallimard, 1976.

²¹ Véanse *Totalité et Infinité. Essai sur l'Extériorité*. La Haye, Nijhoff, 1961, y *Autrement quwetre ou au-delá de ressence*. La Haye, Nijhoff, 1974.

²² En el capítulo 125 del *Libro de los muertos* (Federico Lara Peinado (ed.), Madrid, Tóenos, 1989) leemos: "Di de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino".

²³ La "validez" dice relación a la intersubjetividad, objeto del capítulo 2 de la nombrada *Ética de la Liberación* que estamos publicando.

²⁴ Siempre mediada discursivamente.

²⁵ Mediada intersubjetivamente. No hay un acceso directo.

que siempre enfrenta la posibilidad (en sentido heideggeriano) de vida, muerte. El cerebro humano (y todo cerebro de los vivientes) tiene como criterio último de funcionamiento a la vida ante la muerte siempre posible. La permanencia en vida del ser humano viviente es "criterio de verdad práctica": los objetos constituidos son "sabidos" en su contenido en relación última a la posibilidad de permanecer en vida. La verdad es primeramente "verdad práctica" en este sentido²⁶ Y la "vida" —vida humana, por lo tanto social, cultural, histórica, religiosa, etc., en concreto de cada sujeto ético— es el criterio de constitución de los objetos como "verdaderos"²⁷.

La "vida humana" es criterio de verdad práctica porque el "hecho" de la *verdad* sólo puede darse en un ser viviente-cerebral que puede subjetivamente, mediado discursivamente, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada auto-reflejadamente. No sólo somos vivientes, sino que somos los únicos vivientes a los que la "vida humana" se nos ha dado "a cargo"²⁸ (*responderé*: ser-responsables). Senos "puede dar a cargo" la vida porque podemos actualizar lo real en su "realidad" como un *príus* (como indica X. Zubiri), *distancia*, mediado discursivamente, (entre lo real y su realidad imposible para la mera vida animal que no tiene inteligencia ni puede actualizar la "realidad" de lo real) entre lo real y la subjetividad que deja *espacio* para la "verdad" —lo real en la subjetividad en su "realidad"²⁹

²⁶ La verdad "teórica" es segunda y está: a) subsumida en el momento práctico, o b) abstractamente ejercida como un acto teórico posterior (como cuando me pregunto: ¿Es esto un alimento o un veneno?). El error puede ser fatal. Se trata de un pragmatismo radical desde la vida.

²⁷ La "validez" viene intersubjetivamente "después", como consenso acerca de aquello que, en última instancia, produce, reproduce o desarrolla la vida humana. En la "comunidad de vida" la "comunidad de comunicación" es una de sus dimensiones.

²⁸ En latín el verbo *respondere* viene de *sponderer* "tomar a cargo". "hacerse cargo del otro", "sacar la cara por el otro" Así como el tutor "responsable" por su hijo adoptivo. Concepto central en la ética de E. Levinas.

²⁹ Estas arduas cuestiones las hemos explicado inicialmente tan nuestra indicada *Ética de la Liberación*, en sus capítulos 1 al 3, en confrontación con la noción de verdad analítica, pragmática (de un Charles Peirce) y de la *Ética del Discurso*, desde la brecha que abre Albrecht Wellmer entre "verdad" y "validez" (véase *Dialoy und Diskurs*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986). la razón es un momento de la "vida humana" (la "astucia" de la vida humana).

La "vida humana" no es un horizonte ontológico. El horizonte ontológico se "abre" desde el "modo *de realidad*" humano viviente: el "mundo" (en sentido heideggeriano) es el horizonte que el ser humano-viviente "abre" en la omnitudo realitatis de todo aquel lo que sirve para la vida humana. La "vida humana" es transontológica (con E. Levinas la llamaríamos "ética" o "meta-física").

No se trabaja "para vivir", sino que el trabajo debería ser el "modo" de actualizar la vida humana referida a sí misma como "contenido" concreto: se vive ahora y aquí plenamente la vida en el acto de trabajar. Por ello, la "vida humana" no es un fin. Está más allá de toda teleología (de los *medio-fines* en relación formal a la Max Weber). Desde el "modo *de realidad*" viviente-humano se constituyen, se eligen y se niegan fines. El criterio vida-muerte juzga los fines y los valores (lo único "material" para Weber) desde su verdad (la referencia en última instancia es la reproducción y desarrollo de la vida humana). La "vida humana" es trans-teleológica, y es criterio ^ valorización.

La "vida humana" no es simplemente "sobrevivencia (*Selbsterf-ialtun;jj*)" física, corporal biológica, como momento vegetativo-animal. La "vida humana" es siempre e inevitablemente vida "humana", cultural, histórica, religiosa, mística aun. "Sobrevivencia" en este caso debería redefinirse: "vivir"- "sobre" sería algo así como desarrollo histórico-cultural, cualitativo, de la vida humana ya recibida en una *Sittiichkeit* histórica —por supuesto incluye los momentos racionales y discursivos, afectivos, valorativos, etc

La "vida" humana no se agota en una cultura: es la fuente creadora de toda cultura, por ello es el criterio universal.

La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana no es "lo otro" que la razón: al contrario, la razón es un momento de la "vida humana" (la "astucia" de la vida humana).

La "vida humana" no es sólo "condición de posibilidad" de la argumentación. Ser "condición" es una dimensión que en cierto sentido se define desde lo condicionado. La "vida humana" no es sólo ni principalmente condición de posibilidad, sino "modo *de realidad*". Su contenido no se define desde la racionalidad o discursividad argumentativa: sería "viviente" esencialmente *para argumentar*. Sino al contrario: porque existo bajo el "modo *de realidad*"

de viviente-humano soy racional, y por ello argumento. La vida humana no es sólo ni principalmente "condición de", sino "fuente (*QueHe*)", y no propiamente "fundamento (*Gruña*)", y "contenido" desde donde la racionalidad emana como momento del ser viviente "humano". El serviviente-to, Mflnoes humano porque en su "modo *de realidad*" la "vida" ha evolucionado cerebralmente hasta el grado de poseer una subjetividad consciente, autoconsciente, autónoma, responsable "sobre" su propia vida dada *a priori*. Ya siempre la vida está *a priori* presupuesta no (sólo) como condición sino como lo real en ese "modo *de realidad*".

La "vida humana" no consiste en valores, en virtudes, en felicidad. No se agota en ninguna culturas, en su historias, etc. La "vida humana" se desarrolla concretamente en cada cultura (*Sittlichkeit*); la historia de las culturas (donde los contenidos han sido olvidados por la meta-ética analítica y por ello ha perdido sentido) es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la "vida humana" en una particularidad concreta); es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive en plenitud. Todas las éticas materiales indican "aspectos" de esta última instancia "material" (contenido) que es la "vida humana".

La "vida humana" no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la "vida humana" concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. *Vida humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas — pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular.

En fin, la "vida humana" de la que estamos hablando nada tiene que ver con el vitalismo de un

Klages³⁰ o Dilthey, con la "Lebensphilosophie", con un movimiento nazi de la "Lebensraum", con la "Voluntad de Poder" narcisista (como la denomina Levinas) de un Nietzsche, o con el naturalismo ético o el darwinismo altruista. Vida aquí tiene que ver con la experiencia de nuestras culturas originarias latinoamericanas, como la de los mayas de Chiapas, con el pensamiento de Kari Marx, S. Freud o F. Hinkelammert.

La "vida humana" es el criterio de verdad práctica universal. Por ello, ninguna norma, ningún acto, micro o macro institución o todo un sistema de *Sittlichkeit*, puede dejar de tener como contenido (en última instancia y en concreto) a la misma "vida humana".

4. Enunciado del principio ético universal material

De manera provisoria propongo la siguiente descripción de un principio deontológico o normativo (que tiene como fundamento el criterio universal enunciado, y como punto de partida a "juicios de hecho", empíricos, descriptivos):

El que actúa éticamente³¹ *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica*, en *una comunidad de vida* (desde una "vida buena" cultural e histórica³², con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y

³⁰ Véase el capítulo sobre la filosofía de la vida en Herbert Schnádelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

³¹ 31 Explicitar lo de "éticamente" es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano actúa éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra pues refuerza la intención del enunciado.

³² Aun en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de un Apel o Habermas) es ya un proyecto de "vida buena" postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.

solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con *pretensión de universalidad*³³.

La dificultad teórica de este principio es que pareciera se cae en la llamada "falacia naturalista". Pero no es así. No nos situaremos en un nivel formal reductivo (de la mera "La pared es amarilla") sino de un nivel material en relación a la vida y a la vida humana. En este caso el "pasaje" del "juicio de hecho" material al juicio normativo es producido, no por una razón analítica o formal, sino por la razón práctico-material que funda en la "necesidad" biológico-cultural a la "obligación" ética. La "obligación" es la auto-ligazón³⁴ responsable que la voluntad impera sobre el sujeto (el "sí mismo") desde la "necesidad" del vivir. El "yo" coacciona éticamente al "sí mismo" viviente dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir: al "sí mismo" le impone (con razones y por medio de la pulsión, la afectividad, la vida misma como motora) el "querer-vivir". Por intermedio del "yo" impera esta autodecisión como "Voluntad de vivir" (obligación)³⁵ o de lo contrario el yo se desintegraría y perdería el "sentido" de la vida: quedaría en

posición de anomía, de pánico ante un *vacium* donde el suicidio se presenta como posible. Por todo esto, el principio material de la ética se funda sobre el criterio material universal ya analizado. Kari Marx escribió:

Ningún ser vivo cree que los defectos de su existencia radiquen en el *principio de su vida* (*Prinzip scnis Lebens*), en la esencia (*Wescn*) de su vida, sino en circunstancias exteriores a ella. El suicidio es contrario a la naturaleza³⁶.

El argumento de "pasaje" del juicio de hecho empírico al juicio normativo (no de valor) sería aproximadamente el siguiente:

- 1) Juan, que es un sujeto viviente humano, y por ello tiene control autorresponsable, está comiendo.
- 2) Para vivir es necesario comer.
- 3) Si Juan dejara de comer por propia decisión y sin otra motivación superior, moriría.
- 4) Pero si Juan quiere vivir (positivamente),
- 5) o si Juan no quiere suicidarse (negativa), y sabiendo que el suicidio es éticamente no fundamentable³⁷,
- 6) como autorresponsable de su vida, ergo Juan *no debe* dejarse morir; es decir, Juan *debe* seguir comiendo.

El momento decisivo es el "pasaje" del enunciado empírico 2. ("necesidad" biológico-cultural) al enunciado normativo 6. ("obligación" ética). Es un "pasaje" dialéctico por fundamentación material (del nivel de contenido descriptivo a lo fundado deóntico) efectuado por la *razón práctico-material* (que no es la razón teórico-analítica ni discursiva) que puede comprender o captar

³³ La "pretensión de universalidad" de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca náhuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer á otras culturas la universalidad que mi (nuestra) cultura "pretende", antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada. La pretensión sería y honesta de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y, materialmente, desde el contenido universal, de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el cómo cada cultura produce, reproduce o desarrolla la vida humana en concreto. El aspecto intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite formalmente dicho diálogo, pero que no niega la lógica del contenido material del cual los dialogantes deben partir. Todo esto lo hizo fracasar el eurocentrismo de la Modernidad ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente (véase Dussel, 1492; *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía, 1993).

³⁴ En latín, *ob*: lo que se tiene delante; *ligare*: unión, colección, religación. Es el modo como el sujeto queda "ligado" a lo que es su deber. En especial la obra de J. S. Mili, *Utilitarianism, The Liberal Artñ Press*. New York, 1957. Desde la obra de Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1960.

En latín, *ob*: lo que se tiene delante; *ligare*: unión, colección, religación. Es el modo como el sujeto queda "ligado" a lo que es su deber.

³⁵ Cuestión que M. Horkheimer descubrió en su particular lectura de la tradición Schopenhauer-Nietzsche-Freud, y que la Segunda Escuela de Frankfurt perdió.

³⁶ Marx, "Glosa crítica...", en Vorwärts, agosto de 1844; A/IEW. Berlín, Dietz, 1956, tomo 1, pág. 402.

³⁷ En efecto, lo que se discute no es que el suicidio sea malo, sino que no puede justificarse éticamente porque sobre el no puede fundamentarse un orden ético. ¿Cómo podría fundarse un orden sobre la muerte? ¿Cómo podrían ser los sujetos de tal orden seres "muertos"? El suicidio es el límite desde el cual toda ética es imposible; es su radical negación. Por su parte, el criterio de la vida humana no es intrínsecamente ético, sino que es el fundamento de toda eticidad posible. Negar la vida es lo malo; afirmar la vida es lo bueno. Pero la vida como tal no es buena ni mala. La vida esta mas allá del bien y del mal; lo mismo el suicidio en cuanto tal. Porque el que se suicida no comete un acto malo, comete el acto por *a* que deja simplemente de existir: ¿cómo podría ser malo para él? ...si simplemente ya no *?s. El suicidio, sin ser malo, es el fundamento de todo mal: todo mal tiene algún aspecto de suicidio (todo asesinato es en último término suicidio), en cuanto todo acto malo, si se desarrolla plenamente, llevaría por último al suicidio. Se trata del "principio de muerte" de Freud.

racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-del-viviente, y la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o "debe" comer-para-no-morir. Este "debe" se fundamenta como exigencia material y *ética* (en cuanto la vida le está "dada a cargo" al propio sujeto ético, racional y pulsional; además, dentro de las exigencias del criterio de verdad, y también, aunque como mediación, concretamente desde los valores de la cultura, las virtudes, el concepto de "vida buena", etc. —y no ya por un instinto (*Trieb*) de la especie, ciertamente debilitado por la civilización, de supervivencia puramente animal—). Aquí el "deber" ético, como norma autorresponsable que liga u obliga, viene a subsumir (superándolas) las exigencias o leves instintivo "naturales"³⁸ de los otros seres vivos no-humanos. La ética no trata sólo (aunque también) ni fundamentalmente (sino derivadamente) de los ámbitos valorativos de juicios subjetivos (o intersubjetivos culturales) de valor (*Werturteil*). La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable. La crisis ecológica es el mejor ejemplo; la especie humana decidirá "corregir" ética o autorresponsablemente los efectos no-intencionales del capitalismo tecnológico devastador o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo. La conciencia ética (*Gewissen*) la humanidad se transformará a corto plazo en la *última instancia* de una especie en riesgo de extinción, ya que los controles auto-organizados de su corporalidad o pasan por la corrección de una responsabilidad autoconsciente (y crítica, de "deber ser") o no tendrán ya otros recursos, porque, como hemos dicho, el instintivo animal no podrá evitar el suicidio colectivo.

5. Líneas de fundamentación del principio material universal

³⁸ Aunque dejándole mucho mayor espacio de maniobra para las decisiones libres, valorativas, culturales, etc., en apariencia instintivamente autorreguladas o no-intencionales.

Habrá que elaborar más adelante la formulación detallada del discurso de fundamentación³⁹ de este principio material de la ética. Habrá necesidad de una fundamentación *positiva* y material (por la responsabilidad sobre la vida), pero igualmente deberá elaborarse una fundamentación *negativa* o *ad absurdum*, por la imposibilidad de su contrario (desde el suicidio). En este caso no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden *ético* fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo —como cuando un Friedrich Hayek justifica la eliminación de los que son vencidos por la "competencia" del mercado, único horizonte formal-racional económico posible, principio de muerte que generalizado pone en peligro a la humanidad como tal—. Se deberá demostrar la *imposibilidad* de argumentar éticamente sin contradicción performativa en favor de un orden en donde la norma, la acción, la microestructura, la institución o el sistema ético se propongan el desarrollo de un orden social e histórico sobre la justificación de la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo (¿qué son el "ser-para-la-muerte" de Heidegger o el "principio de muerte" de Freud?). Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, desde cuyo fundamento material pueden desarrollarse órdenes éticos que se abren como alternativas concretas de desarrollo de la vida (proyectos concretos de "buena vida" mejores y posibles)⁴⁰. La estrategia argumentativa de

³⁹ Espero dedicar un trabajo futuro al problema de la fundamentación de los principios, donde trataré esta cuestión de la "fundamentación". Mi posición no es "fundamentalista", sino que intenta más bien argumentar desde una actitud "multifundamental": "Este tipo de anti-fundamentalismo tal vez en realidad debería llamarse mejor multi-fundamentalismo pues, más que defender que no hay fundamentos, lo que se propone es que hay muchos fundamentos y de varias clases y todo ello como formando parte de una lista abierta" (Carlos Pereda, *Vertir argumentales*. Barcelona-México, Anthropos-UAM, 1994, pág. 306).

⁴⁰ Véase E. Dussel, "Zur Architectonik der Befreiungsethik. Ueber materiale Ethik und formale Morale", en *Ammit, Ethik, Befreiung*, Raúl Fornet-B. (ed.). Aachen, Augustinus, 1996, págs. 61-94. Cada alternativa es de "verdad práctica" en la medida en que se "refiere" a la vida humana tal como la hemos descrito.

fundamentación deberá seguir la dirección mostrada por Wittgenstein:

Si el suicidio *fuera [éticamente]* permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo!⁴¹.

La pretensión de este tipo de fundamentación sería la de mostrar que ninguna norma ética, acto humano, microestructura, institución justa o sistema de eticidad puede contradecir el principio enunciado. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero *nofalsable* —aun contando con la incertidumbre propia de la razón finita, porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, de la razón misma; se caería en una originaria y abismal contradicción performativa—. Desde él se pueden pensar las fundamentaciones de otros principios subalternos y de las normas de acciones concretas. Es el principio de la "verdad práctica" por excelencia.

Desde un principio material de la ética, tal como lo hemos inicialmente definido, las éticas materiales tradicionales (del utilitarismo, del comunitarismo, de las éticas de los valores, de la felicidad, etc.) se comportan como ámbitos de menor universalidad, como *aspectos materiales particulares* y pertinentes, necesarios (aunque analizados desde otro horizonte) *pero no suficientes* que deberían siempre estar fundados en el principio material universal enunciado.

6. La "crítica" ética

Pero, además, este principio fue descubierto como punto de partida histórico de la reflexión de la Ética de la Liberación desde los "condenados de la tierra" —como escribía Frantz Fanón⁴²—. Si hemos

⁴¹ Texto del 10. 1.1917 (cita de Hinkelammert, 1995, pág. 8)

⁴² Frantz Fanón, *Loa condenados de la tierra*, trad. esp. México D. F., FCE, 1963.

debido ocuparnos de un principio ético material universal del deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, es a partir del "hecho empírico" de que buena parte de la humanidad (los miserables del Sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, los niños de la calle, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas ...y toda la humanidad en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir, o no puede "desarrollar" la vida de una manera cualitativamente aceptable*. El efecto no-intencional de un sistema vigente con pretensión de autorregulación (como el capitalismo de mercado de libre competencia aparente) son las víctimas en una intolerable situación creciente de negatividad.

Si la vida humana es en última instancia criterio de verdad (y además de validez⁴³ y factibilidad⁴⁴), la no posibilidad de que las víctimas vivan es ahora el criterio *crítico-ético* por excelencia. El que *esta* víctima no pueda empíricamente vivir es criterio de juicio suficiente (en última instancia) para enunciar que el sistema que la victimiza no puede ser verdadero (reproductor de la vida) —la *Unwarheit* de Adorno—, ni válido (porque ha sido excluida del discurso), ni factible o eficiente (al menos es ineficiente en la reproducción de la vida de "esta" víctima). En este sentido —y se le escapa no sólo a Habermas sino igualmente a Axel Honneth⁴⁵— hay un doble sentido de "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)". En primer lugar, existe el "movimiento [...que] *conserva, eleva y despliega la vida humana*"⁴⁶. El principio ético-material ya enunciado obliga este desarrollo. Pero, en segundo lugar, el "sistema" de reproducción de la vida se "cierra sobre sí mismo" y comienza a ser destructivo:

*Conatus esse conseruandi prinium et unicum virtutis est fundamentum*⁴⁷ constituye la verdadera máxima

⁴³ Capítulo 2 de mi nueva *Ética de la Liberación* arriba indicada.

⁴⁴ Capítulo 3 de la nombrada *Ética*.

⁴⁵ Véase el Capítulo 1 de *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

⁴⁶ *Max.Horkheimer.Traditionlle und kritischeTheorie. Vier Aufsätze*. Frankfurt, Fischer, 1970, págs. 31 s. Se habla aquí explícitamente de "vida humana".

⁴⁷ Citan los autores a la *Ética* de Spinoza, IV, prop. XXII, corolario.

de toda la civilización occidental... Quien confía en la vida (*Leben*)⁴⁸ directamente, sin relación *racional* (*rationale*) con la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*)⁴⁹, vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y del protestantismo, en la etapa prehistórica... El progreso ha lanzado la maldición sobre el olvido de sí, en el pensamiento tanto como en el placer (*Lust*)... Pero cuanto más se realiza el proceso de *auto conservación* a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la *autoalienación* (*Selbstentdusserung*) de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico... En última instancia el *carácter coactivo* (*Zwangscharakter*) de la *autoconservación* concluye siempre de nuevo en la elección entre *sobrevivencia* (*Ueberleben*) y *decadencia* (*Untergang*)⁵⁰

Horkheimer, desde la *negatividad* y *materialidad* de la "vida humana, desde la reproducción sistémica de un tipo de vida (burguesa) cerrada sobre si misma como opresión, disciplinada (*a la Foucault*), de un sistema performativo moderno como prisión (lo "apolinio" nietzscheano), exige volver al principio del placer (como lo "dionisiaco", pero no narcisista, como "praxis de liberación"), para desarrollar (*entwickeln*) o desplegar (*entfalten*) la vida humana; principio constituyen *te interno* pero al mismo tiempo trascendental a todo sistema, cultura, orden socio-histórico.

La "razón crítico-ética"⁵¹ es imposible sin la "materialidad" (contenido), la "negatividad" y la "universalidad" de la "razón *práctico-material*" cuya referencia es la vida humana real, concreta, modo de realidad de la corporalidad del ser humano. Por ello, tanto las morales formales (sean liberales contractualista a la John Rawls, neokantianas o discursivas) o las mismas éticas materiales reductivas (por no afirmar un principio *universal*) no pueden

⁴⁸ Referencia en última instancia a la "vida" humana, tal como lo hemos visto.

⁴⁹ Esta es la razón sistémica, analítico-instrumental, que enuncia la falacia naturalista. La razón práctico-material (que tiene relación con la vida humana) puede "criticar" a la razón instrumental de la mera "reproducción" del sistema (la valorización del valor del capitalismo) desde el criterio de la vida humana. El sistema es no-verdadero, no-válido, no-eficiente; es decir, "el sistema es malo" porque causa esta víctima.

⁵⁰ Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt, Fischer. 1971. págs. 29-31.

⁵¹ Tema del capítulo 4 de mi ya indicada nueva *Ética de la Liberación*.

ser "críticas", aunque lo desearan. Pero además, por desgracia, no lo desean en la mayoría de los casos, porque parten del sistema reproductor de la vida y válido intersubjetivamente *vigente*, dado, en el Poder Hay que querer situarse *desde las víctimas*, las que no pueden vivir, para tener un punto arquimédico "exterior" al sistema dominante, y poder así ejercer una crítica ética, que con la comunidad de la víctimas cree nueva consensualidad⁵², y establezca una lucha por el reconocimiento que vaya más allá del "sistema vigente": praxis de liberación de las víctimas⁵³), acciones que son, exactamente, el momento en que la mera "reproducción de la vida" —criticada por Horkheimer y Adorno— entra en proceso de "despliegue (*Entfaltung*)" y "desarrollo (*Entwicklung*)" liberador. Pero esto sería tema para otros trabajos

Una primera aclaración. Este principio universal ético material —y su corolario crítico— es uno de los diversos principios (al menos describo seis principios en mi *Ética de la Liberación*). Ya que, una vez determinada la norma, la acción, el micro o macro-sistema, la totalidad ético-cultural que es mediación para la vida, debo poder juzgarla desde el segundo principio universal de la autonomía. Es decir, ¿quién y cómo decide que esa mediación es la mejor y es "válida" ahora y aquí? Es toda la cuestión de la "aplicación (*Anwendung*)". La decisión fundamentada desde el principio de *verdad* ética (material) será declarada *válida* sólo según las exigencias del segundo principio que es formal-discursivo, intersubjetivo, y que, por su parte, será juzgado como "posible" gracias al principio de factibilidad (de razón estratégico-instrumental ética), y así sucesivamente. La norma, el acto, la institución, etc. "buenos", no se sitúan en un nivel exclusivamente material (*das Gute* se opondría a lo formal, a lo "válido"). El bien (*das Gute*) (la norma, el acto, etc. "buenos") es una síntesis de los principios material, formal y de factibilidad, e igualmente lo crítico, consensual antihegemónico y de transformación liberadora. Todo esto es tema de una obra que aparecerá próximamente y que intenta

⁵² Tema del capítulo 5 de la *nueva Ética de la Liberación*.

⁵³ Tema del capítulo 6 de la citada obra.

relanzar la reflexión actualizada, y transformada, de las teorías de liberación (incluyendo la filosofía y la Teología de la Liberación) desde América Latina, pero ahora con "pretensión de mundialidad"

Segunda aclaración. Este discurso filosófico es preparatorio de un discurso propiamente teológico. En este caso el principio ético material universal sería la "Vida" misma de Dios *participada* en la "comunidad (*komonía*)" de los creyentes en el "Reino de Dios", como plena realización sacramental de la corporalidad comunitaria satisfecha⁵⁴. La *vida* es criterio de *verdad*: "Yo soy el camino, la *verdad* y la *vida*". Es el tema central del Mensaje de Jesús: "El Padre dispone de la Vida y ha concedido al Hijo disponer también de la Vida" (Juan 5,26).

En segundo lugar, y como principio material crítico o profético, abriría todo el horizonte de los imperativos del Nuevo Testamento: "Porque tuve hambre y me dieron de comer..." (Mateo 25, 35); "Bienaventurados los pobres..." (Mateo 5, 3).

Estos son criterios del Juicio y por ello principio normativo última instancia en su negatividad material corporalidad sacramental de las víctimas.

⁵⁴ Véase mi obra *Ethik der Gemeinschaft*. Dusseldorf, Patmos/1988/ capítulo 1.

SINODO DE LOS OBISPOS. ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMERICA (Roma: 16 de noviembre — 12 diciembre de 1997)

Una primera interpretación *

Pablo Richard

1. En el Sínodo de América se afirmó el caminar de la Iglesia latinoamericana y caribeña

Nos referimos al caminar de la Iglesia expresado en las conferencias episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), en tanto han retomado e interpretado, desde América Latina y el Caribe, la renovación del Concilio Vaticano II (1962-65). Igualmente nos referimos al camino abierto por organismos continentales como el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) y la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos). En este caminar se ha ido perfilando un proyecto de Iglesia latinoamericana y caribeño, que en comunión y fidelidad con la Iglesia universal, ha ido creciendo en todo el continente, enfrentando a veces, con mucho dolor y sufrimiento, aquellas estructuras y personas que abierta o inconscientemente se han opuesto a toda reforma en la Iglesia latinoamericana y caribeña. El caminar de la Iglesia en América Latina y el Caribe también se ha visto enriquecido por una reflexión teológica propia y por una larga experiencia de evangelización, profetismo y espiritualidad, sellada en muchísimos casos por la gracia del martirio.

1.1. Un cambio de actitud al comenzar el Sínodo

Antes del Sínodo había una actitud de desánimo y apatía frente a las posibilidades de este evento eclesial. Comenzadas las congregaciones generales, fue creciendo el optimismo y la confianza de

transformar el Sínodo en algo creativo y significativo.

Frente al miedo inicial de que todo estaría ya decidido y que habría mucho control, los obispos afirmaron su plena libertad de expresión y participación. Se fue creando una auténtica fraternidad y comunión episcopal entre los obispos latinoamericanos y caribeños, y de éstos con los obispos de Norteamérica. Incluso, los obispos más representativos de la tradición profética de la Iglesia latinoamericana y caribeña pudieron reunirse con un profundo sentido de libertad y comunión eclesial, y preparar juntos sus intervenciones.

1.2. Los momentos de mayor participación y creatividad

3.2.1. Las intervenciones en las congregaciones generales

Desde la segunda congregación general (17 de noviembre) hasta la decimoséptima (27 de noviembre) todos los Padres sinodales pudieron expresarse libremente. Destacamos aquí algunas de las mejores intervenciones: *Víctor Manuel López Forero* (Doctrina Social de la Iglesia), *Baltazar Porras* (Comunión), *Sergio Con treras* (Migrantes), *Mario del Valle Moronta* (Pobres), *Julio Cabrera* (Comunidades eclesiales de base (Cebs)), *Raymundo Damasceno* (Norte-Sur), *Rodolfo Wirz*, *Julio C. Bonino* (Ministerios laicales), *R. J. Lahey* (Fe y cultura), *Camilo Maccise* (Lectura de la Biblia en la Iglesia), *L. Demetrio Valentini* (Laicos, misión),

Vitório Pavanello (Migración), Juan Luis Martín (Nativos, Amazonia), Fernando Lugo (Cebs), Henri Goudrault (Globalización), Maurice Couture (Nuevos movimientos religiosos), Julio Terrazas (Pobreza), Manuel Eguiguren (Mujer, juventud), Alvaro Ramazzini (Indígenas), Toribio Ticona (Indígenas), Raúl Corriveau (Economía, ética), Erwin Krautler (Tierra), D. E. Pelotte (Indígenas), Oscar Broum (Pobres), Gregorio Rosa Chávez (Mártires).

El 28 de noviembre el cardenal Juan Sandoval Iniguez, arzobispo de Guadalajara (México), presentó la "Relación después del debate" (*Relatio Post Disceptationem*). Hubo consenso en que este documento no resumía ni interpretaba todas las intervenciones durante las congregaciones generales. En la dinámica del Sínodo, este documento fue sentido como un freno a la creatividad anterior.

1.2.2. Las proposiciones en los círculos menores

El 28 de noviembre por la tarde comenzó un nuevo momento en el Sínodo. La gran asamblea se dividió en doce círculos menores, donde trabajaron juntos cardenales, obispos, sacerdotes, religiosas, laicos, y algunos invitados como auditores. Este trabajo en grupos pequeños permitió una participación creativa mucho mayor de todos los sinodales. Del 28 de noviembre al 2 de diciembre los círculos menores presentaron un informe sobre la Relación del cardenal Sandoval, y del 3 al 5 de diciembre elaboraron y presentaron las Proposiciones para ser presentadas en el Sínodo al Papa. La elaboración de estas proposiciones fue otro momento de mucha creatividad para los obispos, tanto a nivel personal, como en pequeños grupos y por delegados de las conferencias episcopales. Aquí, los teólogos, peritos y algunos auditores hicieron un efectivo trabajo de colaboración con los obispos.

Fueron presentadas alrededor de treinta proposiciones para rescatar lo mejor de la tradición eclesial latinoamericana y caribeña, y responder a los nuevos desafíos actuales y del futuro. Mencionamos los títulos de algunas de estas proposiciones: historia de la evangelización, visión pastoral de la realidad (método ver-juzgar-actuar), discernimiento crítico de la globalización, neo-liberalismo, relación Norte-Sur, solidaridad, reconstrucción de la esperanza; temas de

eclesiología como: comunión episcopal, formación bíblica, parroquia, Cebs, ministerios laicales, dimensión misionera de la Iglesia, presbíteros y vida religiosa; espiritualidad, martirio, teología de la liberación; evangelización y profetismo, inculturación del Evangelio; temas urgentes como: jóvenes, mujer, indígenas, afro-americanos, migraciones, violencia, ecología, deuda externa, etc.

Un 70% de estas proposiciones entraron de alguna manera en la "Síntesis de las proposiciones", que fue presentada en latín el 9 de diciembre en la asamblea general. Una evaluación general de esta Síntesis mostró una relativa ausencia de análisis de la realidad eclesial y de proposición de reforma de las estructuras eclesiales. También fue evidente el lugar marginal concedido a la lectura e interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia. Aunque algunas proposiciones no entraron en la Síntesis, el trabajo mismo de elaboración de ellas fue un momento intenso de reflexión y creatividad de los obispos y teólogos.

1.2.3. Los "modos" a la Síntesis de las proposiciones

Una vez entregada la Síntesis de las proposiciones el 9 de diciembre, se abrió un nuevo espacio para la participación creativa de los padres sinodales: la presentación de "modos" para corregir el texto final. Estos modos debían ser aprobados en cada círculo, y después en la comisión redactora final.

Aquí, las esperanzas de modificar el texto eran menores. En los modos presentados se buscó dar mayor espacio y realce a los temas de la realidad de América, lo mismo que a las estructuras eclesiales más urgidas de renovación. Los modos aprobados en los círculos menores fueron votados en la asamblea general del 11 de diciembre con un *placet* o *non placet*. La Síntesis, corregida por los modos, será presentada al Santo Padre, el cual le dará la forma definitiva y la publicará posteriormente.

1.2.4. El Mensaje Final del Sínodo de América

El 5 de diciembre fue entregado un primer esquema del Mensaje, para recibir observaciones pequeñas de redacción. El 9 de diciembre se entregó la redacción definitiva. El texto tiene una introducción

y luego tres partes: los gozos, las preocupaciones y los desafíos de la Iglesia de América, y termina con un acto de fe en Jesucristo nuestra esperanza. El tono y el contenido del Mensaje son positivos, con un talante profético y esperanzador. El Mensaje fue hecho por una comisión, pero realmente recoge el consenso del Sínodo. El Mensaje es un signo claro de que el caminar de la Iglesia latinoamericana y caribeña ha recibido en Roma una moderada y esperanzadora reconfirmación.

2. Una primera evaluación global del Sínodo de América

El Sínodo de América marca un nuevo comienzo. Algo nuevo surgió aquí en Roma. Todos vivimos el testimonio de una Iglesia viva, donde Cristo resucitado, con su Espíritu, se hizo realmente sentir. Es importante ahora discernir y evaluar cuáles son esos signos concretos de vida en la Iglesia de América.

1. Se respiró un clima de comunión, confianza mutua, esperanza, optimismo y libertad. Especialmente los obispos que hablaron desde situaciones de extrema opresión, exclusión y violencia, y desde la periferia de América, pudieron hacerlo con sinceridad y valentía. El resto de los obispos supieron escuchar y entender esas situaciones difíciles y extremas que viven algunas Iglesias. Se rompió el clima de miedo y desconfianza que se había creado en la Iglesia en los últimos años, sobre todo por parte de ciertos sectores de la curia romana.

2. El Sínodo pudo crear un consenso que hizo posible el encuentro de caminos convergentes (Sínodo significa justamente eso: caminar juntos). El consenso fue americano, pues incluyó la perspectiva de Norte, Centro, Sudamérica, el Caribe y las Antillas. Esta situación de consenso de una Iglesia de toda América, hizo precisamente posible tomar conciencia de problemas globales: la relación conflictiva Norte-Sur, las amenazas de la globalización y de la ideología neo-liberal, el peso de la deuda externa sobre los países pobres; problemas explosivos como el narcotráfico, la violencia, la corrupción y el armamentismo;

situaciones que afectan al conjunto de América, como el empobrecimiento masivo y las migraciones.

3. El consenso de una Iglesia de todas las Américas hizo también tomar conciencia de realidades positivas: el hecho de ser un continente fundamentalmente cristiano, pluri-étnico y multicultural, de mayoría joven, con una tradición de solidaridad, donde lo religioso tiene una fuerte identidad cultural y una potencialidad liberadora. La Iglesia en toda América toma asimismo conciencia de la urgencia de una nueva evangelización y de un renovado impulso misionero. También se generó un consenso sobre la necesidad de una comunión episcopal continental y de un compartir mutuo de recursos materiales, misioneros y pastorales, no sólo del Norte hacia el Sur, sino igualmente del Sur hacia el Norte.

4. La Iglesia de América Latina y el Caribe pudo dar testimonio, ante sí misma y ante América del Norte, de la fuerza de su tradición eclesial expresada históricamente en las conferencias episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo. De la riqueza de su experiencia pastoral de compromiso con los pobres, de construcción de Cebes, de participación de los laicos en la vida de la Iglesia, de experiencias concretas de vida religiosa inserta, de toda la riqueza acumulada en el campo de la espiritualidad y el profetismo, y por último, el testimonio abundante de los mártires, cuyo ejemplo y memoria es la gran riqueza de la Iglesia latinoamericana y caribeña en este fin de milenio. También se dio a conocer la larga tradición de reflexión teológica y de interpretación de la Biblia, que ha nacido desde el sur de América en el mundo de los pobres.

5. Se tomó conciencia de los desafíos actuales de la Iglesia a nivel continental: la inculturación del Evangelio, la evangelización de los grandes conglomerados urbanos, la renovación de la parroquia y del ministerio presbiteral, el potencial evangelizador de los jóvenes, la multiplicación sorprendente de los carismas y ministerios en los laicos, los nuevos movimientos apostólicos, el uso de los medios de comunicación, la renovación de la religiosidad popular y la apertura moderna hacia lo trascendente. También se

vio la necesidad de dar una respuesta, positiva y no agresiva, a los nuevos movimientos religiosos y a las así llamadas "sectas"

6. Se tomó especial conciencia de los sectores más amenazados por el sistema de globalización de corte neo-liberal: en primer lugar, los indígenas y afro-americanos de América; igualmente, la amenaza global sobre los niños y los jóvenes (el desempleo, la droga, la violencia), y en forma semejante sobre los ancianos y enfermos; la crisis de la familia tradicional, y todas las amenazas a la vida humana y a la naturaleza.

7. Al finalizar el Sínodo de América también tomamos conciencia de algunas fallas importantes:

—Se usó poco el método tradicional de la Iglesia latinoamericana y caribeña del *ver-jitzyar-actuar*. Aunque algunas veces se lo usó implícitamente, como cuando se habló de una visión pastoral de la realidad o de la urgencia de escuchar el grito de los pobres y excluidos. —Muy poco se dijo acerca de la situación de la mujer en la sociedad y su participación en la Iglesia.

—No se reflexionó suficientemente sobre los problemas internos de reforma eclesial y de transformación de estructuras. La solución a muchos problemas se busca apenas en tener un número más grande sacerdotes, mejor preparados y más santos, pero no se plantea con seriedad, y con la audacia que urgen los tiempos, el problema de los ministerios laicales y de la participación de la mujer en el ministerio apostólico. Tampoco se planteó la urgente revisión del celibato sacerdotal obligatorio; todavía no se lo analiza y ofrece, como carisma al servicio del Reino, a todos los que deseen vivirlo, sean ministros ordenados o no.

—No fueron discutidos los problemas del centralismo en la Iglesia, los métodos de elección de futuros obispos y el papel de la curia romana en la vida de la Iglesia en América. Nadie cuestiona la fidelidad al Papa, sin embargo se critica la ausencia de una comunión episcopal con el Papa por encima de la curia romana. —Quedaron pendientes muchos problemas *de* ética, tanto en el campo de la vida económica (nacional e internacional), como en los campos de la familia, la sexualidad y la vida humana. Los obispos de Norteamérica hablaron

poco de estos problemas, que son masivos y explosivos en el Norte.

—No se profundizó en los problemas ecológicos y de medio ambiente, los cuales afectarán seriamente la vida en el próximo milenio. —La lectura e interpretación de la Biblia todavía están muy ausentes en la vida de la Iglesia. La Biblia aparece muy poco en todos los documentos del Sínodo. Se cita una que otra frase aislada, pero no se da una confrontación seria de la Iglesia con la Palabra de Dios y con los libros de la Biblia, tomados como totalidad. —Por último, se impuso desde los inicios una cristología demasiado abstracta, discursiva y formal. A los que hablaban incesantemente sobre el "encuentro con Jesucristo vivo", habría que recordarles la frase de Jesús: "No todo el que me diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino que el haga la voluntad de mi Padre celestial" (Mt. 7, 21). Faltó la elaboración de una cristología más bíblica, histórica, encarnada, centrada en el seguimiento radical de Jesús, hoy, en América.

A pesar de todos estos fallos y deficiencias, volvemos a repetir que el Sínodo fue un evento positivo y esperanzador, donde se afirmó y reforzó el caminar de la Iglesia latinoamericana y caribeña. Se escuchó el clamor de los pobres y se asumieron los desafíos del próximo siglo para toda la Iglesia de América. El Sínodo, más que un documento, es un evento cargado de esperanza, g

* Roma, 12 diciembre de 1997.

Teología popular, teología a pie

Una metodología teológica latinoamericana

Fernando Torres Millán

...escondiste estas cosas de los sabios y entendidos y las has revelado a los pequeños (Lc. 10,21)

Hace algunos años el teólogo alemán J. B. Metz se preguntaba por el sentido del quehacer teológico después de Auschwitz y descubría como absurdo defender verdad alguna al margen de tan nefasto evento. A partir de entonces su teología se transforma:

.. intenté no seguir haciendo teología de espaldas a los sufrimientos imperceptibles —o encubiertos por la fuerza— del mundo: ni de espaldas al holocausto ni de espaldas al atónito sufrimiento de los pobres y oprimidos del mundo¹.

Unos años después y desde el contexto del "holocausto" latinoamericano de pobreza, violencia y represión, el teólogo peruano C. Gutiérrez se hacía una pregunta similar:

Desde estas tierras, en las que hace siglos ya Bartolomé de las Casas dejaba a Cristo mil veces flagelado en los indios, nuestra pregunta es ¿cómo hablar de Dios, no después sinoduran te Ayacucho? La interrogación supera sin duda nuestra capacidad de respuesta²,

y concluía enfáticamente que

...un discurso sobre la fe que no tenga en cuenta la amplia y honda cuestión del sufrimiento de los pueblos que se tutean con la muerte temprana e

injusta se niega él mismo como lenguaje sobre Dios...³.

Hoy, desde Colombia, otro holocausto interminable, nos preguntamos cómo y para qué hacer teología. Más aún, nos preguntamos ¿dónde está Dios?; ¿puede estar Dios en Urabá, en Chocó, en Córdoba, en el Cesar, en el Meta⁴?; ¿qué está haciendo Dios mientras los actores armados —ejército, policía, guerrilla, paramilitares, narcotraficantes, sicarios, milicias^ pandillas— masacran, torturan, amenazan, desaparecen y maltratan a la indefensa población civil?; ¿cómo hablar de Dios desde los ya casi dos millones de desplazados,as-refugiados,as en los cinturones de miseria de Bogotá, Cali, Medellín, Barranquilla, Barrancabermeja, Viilavicencio, Montería, etc?

Sin duda que el plantearnos estas preguntas y aproximar algún tipo de resolución es el desafío mayor al que se enfrenta el quehacer teológico hoy en Colombia, y que la "teología tradicional"⁵ es y ha sido incapaz de ayudar a responderlas, bien sea o porque no se plantea el problema o porque su

³ Ibid, pág.241.

⁴ Corresponden a nombres de regiones o departamentos donde con mayor intensidad se vive el drama de la pobre/a, la con frontación militar, el desplazamiento y la violación de los derechos humanos. Lo mismo podríamos decir con relación a aquellos departamentos afectados por la "guerra "al narcotráfico: Putumayo, Caquetá y Guaviare.

⁵ Llamamos "teología tradicional" a todo discurso sobre Dios que no tiene como punto de partida la realidad en la que se elabora En este sentido podemos hablar tanto de la teología escolástica como de la teología crítica-moderna.

¹ Tamayo, "Teología política", en C. Floristan y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid, Trotta, 1993, pág. 1361.

² G. Gutiérrez, "Cómo hablar de Dios desde Ayacucho", en *Pá^ina*^ (Perú) No. 15 (1988), pág. 237.

instrumental metodológico no es el adecuado para discernirlo y afrontarlo. Lamentablemente esta teología, pretendidamente "cristianar es la predominante tanto en el catolicismo como en el protestantismo y el pentecostalismo en nuestro país.

A partir del proyecto de Teología Popular que hemos venido trabajando en Dimensión Educativa en los últimos doce años⁶, intentaré mostrar la necesidad de profundizar las rupturas epistemológicas, políticas y pedagógicas iniciadas por la Teología de la Liberación, si en verdad queremos asumir honestamente un quehacer teológico comprometido con y desde la realidad colombiana. En un primer momento plantearé los sueños y clamores que nos están consternando, indignando y desafiando, luego los límites de una teología "ensimismada", "indolente" e "incapaz", y por último las intuiciones y originalidades de una Teología Popular que se esfuerza por asumir y cargar con nuestra realidad.

1. Miedos, silencios, sueños y clamores...

...lamentaciones, lloros y gemidos de un pueblo que como cordero está siendo "llevado al matadero, como una oveja delante de sus esquilmadores, enmudeció, no abrió su boca" (Is. 53, 7). El llanto de las madres, como el grito de Raquel que llora inconsolable a sus hijos e hijas exiliados,as y sacrificados,as se oye por doquier en esta nueva Rama saqueada y violada (Jr. 31,15). Los,as pequeñuelos,as de "otros Belenes y sus alrededores" son asesinados,as por los nuevos Heredes, sembradores de muerte y desolación (Mt. 2,16). Pueblo crucificado que hoy también clama a gran voz "Dios mío. Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mt. 27, 46). Mártires, cuyos días de "gran tribulación" parecen interminables, aún "lavan sus ropas en la sangre del Cordero" (Ap. 7, 14):

⁶ Este trabajo ha sido sistematizado y publicado en Equipo de Teología Popular de Dimensión Educativa, *Teología a pie, entre sueños \ clamores*. Bogotá, Dimensión Educativa, 1997. Este texto es referencial a lo largo de esta reflexión.

A mí sí me gustaba vivir en Apartado. Lo único maluco es que los *bolsillones* matan mucho y han hecho muchas masacres. En el barrio donde vivía, *La Chinita*, hicieron varias masacres. Yo vi como sacaban los muertos y la gente lloraba. En Apartado no se sabe quiénes son los malos porque todos matan: los *bolsillones*, que son los paramilitares, la guerrilla y hasta el ejército, aunque a veces es bueno porque cuida a la gente. Uno los ve andando por todas partes con sus armas. A mi papá lo trajeron para Bogotá a la cárcel de la Picota acusado de rebelión y por eso nosotros nos vinimos y vivimos en este barrio. Aquí todo es distinto. Por ejemplo, todos nos molestan porque somos negros y se burlan de mí. En la escuela también y por eso es que no me gusta vivir aquí. Tampoco me gusta que en el barrio hay muchos marihuaneros y ladrones. A mí uno de ellos me levantó a patadas y me descompuso un brazo. Estoy estudiando y lo que me gusta de la escuela es que me dan almuerzo y puedo jugar... Mi sueño es volver a Apartado, pero que no haya violencia y que mi papá quede libre. También sueño con tener una bicicleta y cuando sea grande quiero manejar carro. Mi papá hacía parte del sindicato de los maestros, yo creo que fue por eso que pasó todo. A mi papá empezaron a amenazarlo como a otros de los maestros del sindicato. Yo recuerdo que ya habían matado a dos profesores amigos de mi papá que yo conocía. Fue una experiencia muy triste, nosotros fuimos al entierro y recuerdo lo triste que estaba la familia. Todos lloraban, hasta mi papá. Nunca creí que a nosotros nos pasara algo igual. Fue en diciembre. Cada año en este mes se reunía toda la familia en la casa de mi abuela cerca del mar. Y una fecha que era tan especial para toda la familia se convirtió en pesadilla. Yo estaba con mi papá sentados en la puerta de la casa escuchando música, estábamos muy cerca los dos. De pronto llegó una camioneta y una moto, se bajaron varios hombres no recuerdo cuántos, tampoco recuerdo sus caras, todo fue muy rápido. Sacaron sus armas y le dispararon a mi papá. No sé cómo no me mataron a mí también. Aún siento en mis oídos el sonido de los disparos ta ta ta...! y el olor del plomo y de la sangre... Han pasado tres años pero me duele igual que el primer día... Mi sueño para el futuro es que se me quite esta rabia que tengo por dentro y pueda vivir tranquilo con mi familia y que mi mamá no lllore más.

Yo vivía en *El Castillo* tierra de inmensa paz cuando llegó la violencia muchas familias tuvieron que marchar. Se nos llama desplazados porque tuvimos que marchar dejando todo lo nuestro para podernos salvar... Lástima que en el llano no reina la paz porque después de esta tierra seguro no hay otra igual. Todos los días sueño que regresará la paz para volver a mi pueblo y vivir con mi comunidad... Con ésta me despido pongo punto final Dios quiera que en Colombia no se demore la paz⁷.

Las autodefensas se metieron un domingo a mi casa disparando y mataron a mi nieta, hirieron a mi hija y a mí. Luego de recuperarme en una clínica tuvimos que salir huyendo toda la familia porque más que una amenaza era una decisión de matarme y yo no quería exponer más a mi familia.

La guerrilla acusó a mi marido de informante y a pesar de que nosotros les demostramos que era inocente se lo llevaron y a los tres días apareció el cadáver. Yo me vine porque tenía mucho miedo y mucha rabia con esa gente...

Me di cuenta que se iban a llevar a mi hijo de 16 años para la guerrilla y nosotros nos reunimos y decidimos que mejor nos íbamos para otra parte antes que perder al niño.

Primero llegaron los paracos (paramilitares) y sacaron a la gente de sus casas y mataron como a seis personas que gritaban para que no los mataran... Después llegaron aquí y nos dijeron que cuando volvieran iban a acabar con los que quedaban porque tenían que limpiar ese pueblo de guerrilleros.

El ejército dijo que en la casa había armas y que mi papá era guerrillero y buscaron por todas partes y no encontraron nada y se fueron. Cuando vino mi papá estábamos todos asustados y llorando, pero él nos dijo que no lloráramos, que no iba a pasar nada porque él no había hecho nada. Al rato llegaron otra vez los soldados y lo cogieron a patadas y lo insultaron y se lo llevaron para la Base. A los tres días cuando lo fuimos a visitar nos dijeron que se lo habían llevado para Medellín, pero no, lo habían

traído acá a Bogotá y nosotros tuvimos que vender todo a la carrera y venimos para estar cerquita de él...⁸.

...Y continuaríamos llenando multitud de páginas con lamentos, llantos, gritos y clamores "cada vez más tumultuosos". Pero, ¿dónde están los oídos que puedan oír, los corazones que puedan sentir y los abrazos que puedan consolar?; ¿hasta cuándo gritar sin que Dios escuche?; ¿hasta cuándo clamar por causa de la violencia sin que haya salvación por ningún lado? ...Ante nuestros ojos "sólo hay destrucción y violencia; pleito y contienda se levantan" (Hab. 1,3). ¿Para qué ver tanta iniquidad y sentir impotentemente tanta maldad? Tanto silencio, lejanía y ausencia de Dios horroriza. Pareciera que se hubiera escondido "en el tiempo de la tribulación" (SI. 10,1), que se hubiera "olvidado para siempre" (SI. 13,1), que estuviera "callado y quieto" (SI. 83,1). DÍOS, ¿dónde estás?... "Cansados estamos de llamarte; nuestra garganta se ha enronquecido; han desfallecido nuestros ojos esperándote" (SI. 69,3). "¿Hasta cuándo los impíos, hasta cuándo, Dios, se gozarán los impíos? ¿Hasta cuándo pronunciarán, hablarán cosas duras y

se vanagloriarán todos los que hacen maldad? A tu pueblo, DÍOS, quebrantan y a tu heredad afligen. A la viuda y al extranjero matan y a los huérfanos quitan la vida" (SI. 94,3-6).

2. El ensimismamiento, la indolencia y la incapacidad de una teología

Siempre que necesitamos precisión y claridad de conceptos y palabras recurrimos a un "buen diccionario" que nos suministrará la versión "objetiva", "legítima" y "cierta" acerca de lo que procuramos. Se entiende que versiones distintas a las consignadas en él son "subjetivas", "vulgares" y "falsas". Los diccionarios son hijos de "La Enciclopedia", vana

⁷ Los testimonios y las coplas de niñas y niños desplazados por 1 violencia en Colombia son tomados de Taller de Vida, *Niñez desplazamiento. Para romper el silencio y el miedo*. Bogotá, Taller de Vida/1997.

⁸ Los anteriores testimonios de familias desplazadas y refugiadas en Bogotá son tomados de Arquidiócesis de Bogotá y CODHES/ *Desplazados por violencia y conflicto social en Bogotá*. Bogotá, Arquidiócesis de Bogotá-CODHES, 1997.

pre-tención de La Ilustración Europea que quiso controlar todos los saberes acerca de todas las cosas. Era el nacimiento de la subjetividad moderna, aquella misma que un poco antes "descubría" y colonizaba a América... "conquisto, pienso, existo...". Lo que hicieron con los pueblos originarios, africanos y asiáticos, lo hicieron igualmente con sus palabras, dioses y teologías. Por ello, en los diccionarios o no existen o son catalogadas como "idolatría", "superstición", "religiosidad popular", "brujería", "satanismo", "paganismo", etc., lo que deja ver con claridad cuál es la intencionalidad. Con todo, nos sirven y los consultamos para saber cuál es la versión hegemónica. En el caso del concepto "teología", es evidente que encontraremos "una" teología que pretende ser "la" teología. Tomemos por ejemplo el excelente *Conceptos fundamentales del cristianismo*, organizado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo. Veamos qué nos dice acerca de la "teología" para después hacer una crítica a su "racionalidad". Así sabremos por qué esta teología "ensimismada, indolente e incapaz" no consigue conmoverse ante el dolor, el sufrimiento y la muerte de un pueblo, que como el colombiano, está siendo atrocemente "arrojado al abismo"...

2.1 "Teología", concepto fundamental

La etimología y la historia semántica del término *teología* (*thco-lo^{ia}*, palabra sobre Dios) significa una conexión práctica entre "Dios" y "lenguaje". El *lenguaje* indica el medio con que se hace teología, *Dios* indica el tema, mientras que la *conexión práctica* significa las numerosas modalidades en que se puede hacer teología. En consecuencia, la verdadera teología supone una *práctica adecuada*, es decir, capacidad de hablar de Dios; de ahí se comprende por qué en la historia de la teología se han podido dar diversos discursos "científicos" y diversos tipos de actos lingüísticos⁹.

Evidentemente se acude a la fuente de la tradición cultural occidental: las raíces griegas. ¿Por

⁹ E. Vilanova, "Teología", en C. Floristán y J. J. Tamayo, *op. cit.*, pág. 1318.

qué no se tiene en cuenta otras tradiciones culturales-religiosas no occidentales?; ¿será que debemos entender lo "griego" como lo "universal"? La "palabra sobre Dios" pronunciada por griegos y latinos, ¿será "modelo" para todos los pueblos? Tal lenguaje "tematizó" a Dios, lo conceptualizó y lo aisló. La "verdadera teología" será aquella que hable de manera adecuada de Dios por medio de discursos y actos lingüísticos conceptuales. Lo "adecuado" hace referencia al ejercicio teórico "correcto" que "conecta" el tema (Dios) con la mediación (el lenguaje), con independencia del contexto en donde se elabora y de la subjetividad social y cultural que lo produce. No excluye la diversidad de discursos sino la diversidad de lenguajes. El lenguaje sobre Dios y la forma de producirlo se homogeniza bajo la "dictadura" del logocentrismo y el patriarcalismo occidentales. Otra aproximación es la de R. Panikkar:

La experiencia de la humanidad, expresada a través de innumerables tradiciones —tanto orales como escritas— ha llamado a Dios con muchos nombres y, casi unánimemente, ha nombrado y entendido a Dios como símbolo, como nombre, no como concepto¹⁰

que

...no puede ser objeto ni de conocimiento ni de creencia alguna; es un símbolo que se revela y vela en el mismo símbolo del que se habla. El símbolo es tal porque simboliza y no porque es interpretado como tal. No hay hermenéutica posible del símbolo, porque en él está su propia hermenéutica... A diferencia de los conceptos, que tienen al menos la intencionalidad de ser unívocos, los símbolos son polisémicos... El símbolo no pretende ser universal ni objetivo.

Pretende ser concreto e inmediato, es decir sin intermediario entre sujeto y objeto. El símbolo es a la vez objetivo-subjetivo; es constitutivamente relación. Por eso, el símbolo simboliza lo simbolizado¹¹.

¹⁰ R. Panikkar, *La experiencia de Dios*. Madrid, PPC, 1994/ pág. 7.

¹¹ *Ibid.*, pág.12.

¹² W. Ospina, "Los 6.500 nombres de Dios", en *Cambio 16* (Colombia), No. 218 (1997), pág. 56.

Como vemos, Panikkar nos introduce por otro camino que más adelante retomaremos. Lo importante es resaltar la riqueza y la necesidad de la diversidad religiosa y cultural. Desgraciadamente esta diversidad está hoy más amenazada que nunca¹².

Volviendo a los *Conceptos fundamentales*, Vilonova nos remite a las fuentes griegas constitutivas

...para la comprensión cristiana de la tarea teológica: se trata del control crítico de la razón en la confrontación del discurso religioso sobre Dios y del esfuerzo, guiado por la razón, para conocer lo J- • 11 divino¹³.

La religión en la tradición occidental —después de una larga y áspera historia de tensiones, herejías e inquisiciones— estará subordinada a la razón. La fórmula *fides cjuauerens intellectum*, o *intellectus fidei* (la voluntad de comprender la fe) ofrecerá la solución más conciliatoria, sin perder la "autonomía de la fe" la condenará inevitablemente a su racionalización. La teología patriarcalizada, desmitologizada y desimbolizada será "ciencia", "reflexión", "conocimiento", "pensamiento" creíble a los ojos y el corazón de la modernidad.

2.2 Teología y racionalidad instrumental

F. Hinkelammert compara la racionalidad económica del capitalismo con una contienda donde los competidores cortan la rama de un árbol en donde se hayan sentados:

El más eficiente será aquel que logre cortar con más rapidez la rama sobre la cual está sentado. Caerá primero, pero habrá ganado la carrera por la eficiencia¹⁴.

Estupearlo se pregunta si esta eficiencia es eficiente, si esta racionalidad es racional. Concluye afirmando que

Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo desarrollo moderno, está produciendo una irracionalidad creciente¹⁵.

Tal cuestionamiento sólo es posible discernirlo y hacerlo si se tiene una opción ética por la vida de la humanidad y de la naturaleza. Este será el punto de partida de su crítica a la teoría de la acción racional en su forma clásica-dominante formulada por Weber.

El concepto de acción racional que subyace a la teoría económica dominante en el capitalismo de hoy —neoliberalismo—

...concibe la acción racional como una acción lineal. Vincula linealmente medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar sobre los medios utilizados para obtener fines determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios usados para lograrlo¹⁶.

De este modo, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. En este sentido, es racionalidad instrumental¹⁷.

¿Cómo pudiéramos verificar que es la misma racionalidad (reducida) que subyace a la práctica teológica dominante?; ¿cómo puede una experiencia religiosa ser sometida a la racionalidad lineal de medios con relación a fines?; ¿cómo aplicar criterios de eficiencia y competitividad a "algo" que es eminentemente "silencio", "gratuidad" y "corazón"?; ¿no son posibles "teologías" más allá de los juicios medio-fin?

No es "descabellado" sospechar que la racionalidad económica de la modernidad y la racionalidad teológica de la modernidad "coman en

¹³ E. Vilonova, *op. cit.*, pág. 1320.

¹⁴ F. Hinkelammert, *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, DEI, 1996/ pág. 13.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 14.

¹⁶ *Ibid.*, pág.15.

¹⁷ *Ibid.*, pág.17.

un mismo plato"... Es más, hasta podríamos pensar que ambas racionalidades se corresponden y se necesitan, tanto como existe una teología de la modernidad de la cual hemos bebido en abundancia... La rama, en donde el competidor está sentado, por su mayor eficiencia la cortará y en su caída elevará plegarias y alabanzas a Dios, pues gracias a sus "bendiciones" (léase "prosperidad") conseguirá imponerse exitosamente en la lucha de los mejores.

afectividad. El cuerpo, la piel, los sentimientos, la pasión, la imaginación, son excluidos del aprendizaje, de la cognición y de la conceptualización ^ Así mismo "la" teología. Entre más distante de los sentidos —entiéndase de los cuerpos, los deseos y los sentimientos— más "objetiva", más "científica", más "rigurosa". En el territorio genérico de la abstracción "el saber" teológico se dogmatiza y se universaliza cruzando el umbral de la intolerancia, la pedantería y | la autosuficiencia. Es una teología colmada de "certezas" pero carente de "corazón", "que mientras más progresa más personas deja por fuera del círculo de los creyentes"⁷⁰. Tal teología no tiene ojos para ver, oídos para escuchar, corazón para sentir, voz para denunciar, manos para acariciar, pies para movilizar. Es indiferente e inmovible. Jamás será profética. Mucho menos creyente.

La ausencia de Dios se hace patente en los clamores, dolores, silencios, llantos y sueños de un pueblo desarraigado y desarticulado "sin amor y sin pan" ²¹ El drama de la guerra, el exilio, el desplazamiento, el etnocidio, la amenaza, el narcotráfico, el secuestro, la delincuencia, la corrupción, la indolencia el ecocidio, la "limpieza", el empobrecimiento, etc está exigiendo "otra" teología con otro tipo de racionalidad y de espiritualidad. Una teología qui tenga como punto de partida la ausencia de amor, de parí de tierra, de justicia y de paz.

2.3 Teología "sin hambre" y ^sin corazón"

No es fácil plantearnos un quehacer teológico honesto desde una realidad de "ausencia de Dios" como lo es la colombiana. Entendemos "lo honesto" en el sentido de producción de esperanza, aunque

ésta no sea más que una "escuálida llama" ¹⁸ en medio de la oscuridad. Sin embargo, nos lo planteamos como un desafío vital y descubrimos que tal realidad no consigue ser acompañada, consolada, animada y discernida, desde una teología cuya racionalidad no es vulnerable ni al dolor ni al amor. El aparato analítico-conceptual con el que ha sido dotada a través de la escolástica y del método histórico-crítico, sólo consigue producir conceptos, discursos, dogmas y teorías acorazadas en las trincheras académicas y en las curias episcopales.

La tradición epistemológica en Occidente desligó la intelección y la abstracción de la sensibilidad y la efectividad. El cuerpo, la piel, los sentimientos, la pasión, la imaginación, son excluidos de aprendizaje, de la cognición y de la conceptualización¹⁹. Así mismo "la teología. Entre más distante de los sentidos – entiéndase de los cuerpos, los deseos y los sentimientos- más "objetiva", más "científica", más rigurosa". En el territorio genérico de la abstracción "el saber" teológico se dogmatiza y se universaliza cruzando el umbral de la intolerancia, la pedantería y la autosuficiencia. Es una teología colmada de "certezas" pero carente de "corazón", que mientras más progresa más personas deja peor fuera del círculo de los creyentes"²⁰ . Tal teología no tiene ojos para ver, oídos para escuchar, corazón para sentir, voz para denunciar, manos para acariciar, pies para movilizar. Es indiferente e inmovible. Jamás será profética. Mucho menos creyente.

La ausencia de Dios se hace patente en los clamores, dolores, silencios, llantos y sueños de un pueblo desarraigado y desarticulado "sin amor y sin pan"²¹ . El drama de la guerra, el exilio, el desplazamiento, el etnocidio, la amenaza, el narcotráfico, el secuestro, la delincuencia, la corrupción, la indolencia, el ecocidio, la limpieza, el

¹⁸ E. Tamez, "Confesiones", en *Vida y pensamiento* (Costa Rica) Vol. 17, No. 2 (1997), pág. 12.

¹⁹ L. C. Restrepo, *L' derecho a la Irruuf-u. Üo^ota*. Ar^in^o hiJitof^ 1994, pág. 54.

²⁰ Citado por A. Ramírez, "La hermenéutica bíblica mas allá de lo-métodos histórico-crí ticos", en *la Palabra* //<>y No,S3("W7), pág.4'

²¹ ^ E. Tamez, *op. cit-*, pág. 6.

empobrecimiento, etc., está exigiendo "otra" teología con otro tipo de racionalidad y de espiritualidad. Una teología que tenga como punto de partida la ausencia de amor, de pan, de tierra, de justicia y de paz.

3. Teología popular, teología a pie

Decir "teología a pie" supone muchas cosas: que vive, se moviliza, hace camino, es pobre y humilde disfruta del aire y del paisaje, medita, conversa escucha, pregunta, acompaña y se deja acompañar reanima, siente la tierra, se cansa, suda, abre horizonte, es gratuita, exploradora, misionera, campesina arriesgada, propicia la imaginación y la fantasía, e-ligera de equipaje, es vagabunda y aventurera... puede caminar con la gente que camina, huir con quienes huyen, migrar con quienes migran, descansar con gente cansada, esperar y apurar cuando se precisa lo uno o lo otro, cantar y soñar para alegrar el camino \ el corazón, presionar y exigir cuando el pueblo no moviliza, refugiarse en campamentos amenazados \ vigilados, peregrinar y orar en la solicitud y la alabanza, oír lo inaudible y ver lo invisible, gozar con lo pequeño y lo gratuito, sufrir la persecución y el martirio con gente perseguida y martirizada... es una teología solidaria, cercana, afectiva y esperanzadora. En Colombia, esta teología será particularmente fiestera, comunitaria y apasionada...

Como un esfuerzo y una opción de hacer "teología a pie". Dimensión Educativa²² ha generado, en los últimos doce años una propuesta denominada Teología Popular²³. A partir de esta experiencia sintetizaré sus principales intuiciones y originalidades, con las que se constituye en una de las alternativas de producción teológica desde la

²² Dimensión Educativa es un centro de educación popular creado en 1978 en Bogotá, Colombia, por un grupo de educadoras y educadores "influenciadas/os" por el pensamiento pedagógico de Paulo Freire y por la Teología de la Liberación.

²³ Equipo de Teología Popular de Dimensión Educativa, *Teología a pie, entre sueños y clamores. Sistematización del Proyecto de Teología Popular de Dimensión Educativa, 12 años 1985-1997*. Bogotá, Dimensión Educativa, 1997.

dolorosa ausencia de Dios en nuestro país y desde los diversos proyectos que construyen y protagonizan los,as nuevos,as sujetos,as sociales y eclesiales para superarla.

3.1 Racionalidad circular

Una racionalidad que confronte de manera crítica la racionalidad instrumental tendrá que ser una racionalidad circular:

Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina el sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana²⁴.

Es la racionalidad que opta por la vida, por la naturaleza y por la felicidad de toda la humanidad. La acción humana tendrá como criterio de discernimiento "la inserción de los seres humanos en el circuito natural de la vida humana"²⁵. Racionalidad no sólo ética, económica y política sino también epistemológica. Las ciencias críticas serán posibles mediante "juicios de hecho cuyo criterio de verdad es el criterio de vida o muerte"²⁶, con las implicaciones políticas y éticas que esto supone. En consecuencia, ¡tendríamos que hablar igualmente de sensibilidad y espiritualidad en el campo epistemológico!

La Teología Popular asume y se desarrolla desde la racionalidad reproductiva de la vida en la medida que lo popular hace referencia a sujetos sociales, eclesiales y culturales que, excluidos,as de la racionalidad neoliberal crean, desde la exterioridad, espacios y espiritualidades en función de la vida para una sociedad "donde quepan todos y todas"; y lo teológico hace referencia última a la Divinidad que es vida y da la vida. Entendemos la Teología Popular como teología de la vida —la vida como

²⁴ F. Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 22.

²⁵ *ibid*, pág. 30.

²⁶ *Idem*.

sujeto—, para la vida —la vida como proyecto y utopía—, en la vida —la vida como realidad deseada y transformada—, y desde la vida —la Vida como La Realidad trascendente en la que "vivimos, nos movemos y existimos".

3.2 Racionalidad plural

La comprensión de la infinitud y la ultimidad por el intelecto no puede ser el único ni el más elevado paradigma de inteligibilidad de lo divino. Lamen-tablemente, la tradición teológica occidental propició tal reducción y la absolutizó en desmedro del corazón (la vía del amor) y de la praxis (la vía de la acción).

La Teología Popular procura la ampliación de la racionalidad teológica mediante

...la recreación de un paradigma o una racionalidad mucho más integral y profunda —racionalidad plural—, que haga justicia a una racionalidad simbólica, mítica y a otras lógicas propias del mundo popular (sabiduría, oralidad, cotidianidad, religiosidad, etc.) que está en continuidad con el mundo simbólico de la cultura semita (bíblica) y de las culturas populares latinoamericanas (herederas de elementos simbólicos propios de las culturas originarias, africanas y asiáticas)²⁷.

Nos aproximamos a una racionalidad plural desde las culturas y las lógicas populares a partir de las cuales exploramos otras formas de construir y comunicar el conocimiento teológico,

...dando origen a nuevas vertientes teológicas: son ellas la racionalidad experiencial-testimonial; la racionalidad simbólica y la racionalidad sapiencial. Surgen así, la teología narrativa y testimonial, la teología sapiencial, la vertiente simbólica-artística, mucho más acordes con las lógicas populares y también con la teología bíblica²⁸.

Hablamos entonces de una epistemología teológica popular como "el proceso mediante el cual se construye, organiza, codifica, expresa y comunica el conocimiento teológico del pueblo pobre y cre-

yente"²⁹; tal proceso se caracteriza e identifica por desarrollarse dentro y desde las lógicas de las culturas populares. Por ello la Teología Popular es una teología inculturada, a la vez un proceso de inculturación de la teología. En las culturas populares descubrimos

.. .otras categorías interpretativas y comunicativas: las de la razón simbólica. Ciertamente es difícil definirla por su misma naturaleza superracional.

Pero comporta una sensibilidad diferente frente a lo real, una sintonía cósmica con la naturaleza, una fuerte vivencia de solidaridad humana, una gran sensibilidad religiosa expresada en ritos, mitos y fiestas, un sentido grande de la integralidad de la vida que incluye el cuerpo, el espíritu, la creación, la historia presente y del pasado, una fuerte tensión hacia lo definitivo, una actitud contemplativa ante la vida, una valoración de la cultura local y de su identidad nacional, etc.³⁰

3.3 Teología desde las culturas y las religiones populares³¹

La Teología Latinoamericana de la Liberación tradicionalmente se ha venido haciendo desde las prácticas que procuran la transformación de la realidad en orden a la construcción de un orden social justo, teniendo como objeto y punto de partida del análisis la realidad histórica y social y como método e instrumento para realizarlo, la mediación socio-analítica. En este esquema político-analítico el elemento cultural, religioso o no es visto o es minimizado como "superestructura ideológica". Se optó por los pobres como clase social mas no por sus culturas y sus religiones. Hoy no vemos el

²⁹ *Ibid.*, pág. 160.

³⁰ *Íbid*, pág. 120.

³¹ Para la relación culturas populares y educación popular ver M. Peresson, *Educación desde las culturas populares*. Ponencia presentada en el IV Simposio de renovación educativa "Culturas y Educación Popular", Bogotá, 1994. También el "Cuaderno de Estudio" No. 33, *Haciendo nuevos tejidos. Fe, culturas y educación popular*. Bogotá, CELADEC, 1996. El campo específico de la relación teología-culturas populares apenas si comienza a ser planteado.

²⁷ Equipo de Teología Popular de Dimensión Educativa, *op. cit.*, pág. 72.

²⁸ *Ibid.*^ pág. 84.

componente cultural, religioso como un sector de la realidad

...sino como comprensión de la realidad en su conjunto, como la realidad simbólica englobante que da totalidad de sentido a una comunidad específica³².

Que las culturas y las religiones populares lleguen a ser la matriz en la cual y desde la cual se gesta y elabora la producción teológica, es una novedad y a la vez un desafío. Significa ubicar y dinamizar el quehacer teológico en otro punto de partida, que requiere ser re-conocido y asumido a través de mediaciones y herramientas de interpretación adecuadas. Punto de partida que, a su vez, nos llevará a "otro" nuevo modo de hacer teología. Las culturas y religiones populares, en cuanto lugar teologal y teológico,

.. se toma en el espacio y mediación de la *revelación, el diálogo y la interacción* entre Dios y el pueblo que lo reconoce desde su propia cosmovisión³³.

Significa también que la Teología Popular será diversa, plural, híbrida, sincrética, compleja, tanto como lo son las culturas, los pensamientos y las religiones populares:

La existencia de una pluralidad de culturas populares, como culturas subalternas, híbridas, en vital y permanente transformación está a la raíz de una pluralidad de elaboraciones teológicas: desde las culturas indígenas, afroamericanas, campesinas, populares urbanas, juveniles, etc.³⁴

El espectro teológico se amplía, se profundiza y se enriquece. Ya no hablamos de "la" teología de la liberación, sino de "las" teologías de "las" liberaciones. Lo "popular" ya no tiene apenas una connotación política, es ante todo una riquísima y compleja realidad cultural, ética y utópica. Consideraríamos asimismo la teología del occidente nord-atlántico como "una" teología más,

profundamente rica en su particular tradición cultural, no como teología única, global, paradigmática.

3.4 Vertientes de la Teología Popular³⁵

Entendemos por vertientes teológicas los

...modos diferentes, métodos diversos de hacer y de expresar la teología liberadora y de la vida, basados en las múltiples maneras como los sectores populares, en la pluralidad de sujetos y de lenguajes experimentan la realidad, la interpretan y la expresan. Se fundamentan en las racionalidades y sentimentalidades plurales (más allá de la racionalidad crítica de las ciencias sociales e históricas) propias de las culturas populares³⁶.

En el desarrollo de cada una de ellas la Teología Popular se re-encuentra con las tradiciones teológicas bíblicas y con las teologías implícitas en las religiones populares. Como profundas vetas de creatividad, las vertientes plasman el pensar y el sentir teológico desde el "alma" de las comunidades populares. Brevemente nos aproximaremos a la riqueza de cada una de ellas:

—*Vertiente histórica-narrativa-testimonial.* La experiencia de Dios suscitada y desarrollada en una comunidad es testimoniada, narrada y celebrada como fe que se hace vida y esperanza en medio del pueblo pobre. La memoria de los/as mártires plasmada en liturgias, cánticos y martirologios se transforma en fuerza espiritual que alienta y acompaña a las comunidades perseguidas. La historia de las comunidades, sus luchas, conflictos, victorias, sueños y fracasos, se convierten en relatos de vida y de fe en donde se verifica el paso interpelante y liberador del Espíritu. Los hechos y acontecimientos desgarradores de la historia colombiana son "leídos" como *kairós*, tiempo de Dios que urge y evidencia la vida en medio de tanta muerte.

³² Equipo..., *op. cit.*, pág. 26.

³³ *Ibid.*, pág. 84.

³⁴ *Ibid.*, pág. 26.

³⁵ 35 Para la expresión, desarrollo y sistematización de cada una de las vertientes, ver *Teología a pie...*, *op. cit.*, págs 151-167, y la revista *Práctica* publicada por Dimensión Educativa.

³⁶ *Ibid.*, pág. 153.

—*Vertiente simbólica-artística*. El arte religioso y el cristiano manifiestan simbólicamente la hondura de la experiencia de fe a través de una inmensa pluralidad de expresiones y formas: pintura, música, escultura, arquitectura, teatro, literatura, danza, cine... La especificidad y la originalidad de cada una de estas expresiones son reconocidas y valoradas en las personas de cada uno/a de los/as artistas con que cuentan las comunidades cristianas. Sus nombres y sus obras son don y presencia de Dios que anima y acompaña la fe y la esperanza de las comunidades.

—*Vertiente sapiencial*. La cotidianidad popular revela otra dimensión de la humanidad y de la divinidad. Ahí se halla el mínimo, el básico y el "máximo" de la subsistencia, de la convivencia y de la felicidad. Es pedagogía de la vida y de la muerte. El silencio "senti pensante" (siente el pensamiento, piensa el sentimiento), la escucha, la espera, la imaginación, la conversación, la corporeidad, la fiesta, son vías de elaboración, comunicación y socialización de la sabiduría popular. En ella se gestan y desarrollan la identidad, la resistencia, la espiritualidad y las utopías. En ella la fe se hace "cosa de cada día y de todos los días". Ancianas/os, sabias/os, consejeras/os, locas/os, videntes, narradoras/es, niñas/os, tienen aquí su espacio y su reconocimiento. Su palabra, su gesto y su silencio comunican el deseo de Dios para la vida de cada día.

3.5. De la Educación Popular a la Teología Popular

La Teología Popular pone en práctica los mismos métodos de producción teórica de la Educación Popular, por el hecho de entenderse ella misma como un proceso educativo comunitario. Toda acción educativa es mediatizada didácticamente a fin de generar y dinamizar aprendizajes y saberes significativos. Los métodos "mueven" la didáctica, y ésta a su vez los "pedagogiza". Para producir Teología Popular es indispensable socializar los medios y métodos de producción teológica. Pero sólo esto no es suficiente. También hay que socializar, apropiarse y re-crear las didácticas. Es por ello que en la Teología Popular los procesos son tan importantes como los contenidos. Así, las comunidades, como sujeto de producción teológica, ejercen "control"

sobre el proceso, del cual depende la apropiación de los contenidos y la expresión de lenguajes propios. En una apretada síntesis apreciaremos algunos de estos procesos:

—*Recuperación y reconstrucción colectiva de la historia*. La experiencia comunitaria de fe es recuperada, reconstruida, interpretada y comunicada colectivamente al estilo de los *Hechos de los Apóstoles*. De este modo las comunidades identifican, valoran, evalúan, fortalecen, dinamizan y celebran su "propia caminata", como continuidad de la práctica y del proyecto de Jesús y de las primeras comunidades cristianas.

—*Lectura popular y comunitaria de la Biblia*. Las comunidades son productoras y comunicadoras de sentido histórico y espiritual de sus propias prácticas a partir del discernimiento e interpretación de la presencia-ausencia de Dios en su mundo, teniendo como referencia la experiencia fundante plasmada en el texto bíblico.

—*Investigación-acción-participativa (IAP)*. El conocimiento que requieren las organizaciones y comunidades populares para consolidar su proyecto de transformación social proviene ante todo de su propia práctica. Así mismo la Teología Popular, en cuanto saberes, sensibilidades y conocimientos teológicos de las comunidades cristianas, será producida por medio de "investigaciones" desarrolladas por las mismas comunidades a partir de sus propias prácticas.

—*Investigación etnográfica*. "El punto de vista" teológico, el sentido religioso, la sensibilidad espiritual de los mismos sujetos/as de la Teología Popular podrán explicitarse en las historias de vida, las entrevistas dialógicas, la observación participativa, la aproximación e inserción afectiva... A partir de aquí toda categorización, interpretación y sistematización teológica tendrá la marca de la oralidad, la libertad, la creatividad, la circularidad, la sentimentalidad y la racionalidad de las culturas populares.

—*Diálogo de saberes*. Para que haya diálogo es pre-requisito el encuentro, el silencio, la escucha, el reconocimiento, la valoración y el respeto mutuo. Luego viene la palabra, el intercambio, la negociación, la recreación, la síntesis, la nueva categorización, la celebración y la socialización. Si el diálogo no origina pedagogía, espiritualidad y

"empoderamiento" en la comunidad inter-locutiva, la inter-relacionalidad teológica seguirá siendo asimétrica.

3.6. Sujetos de la Teología Popular

Decir Teología Popular significa una teología producida por un sujeto cuya característica principal es la de ser "popular". Pero la concepción de "lo popular" ha venido cambiando de acuerdo a como se transforman los movimientos sociales y la representación que éstos tienen sobre sí mismos. En un primer momento se entendió como "sujeto histórico", es decir "un actor con identidad social y proyecto político propios"³⁷. En el campo eclesial y teológico hablamos de "los pobres" como sujeto histórico y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) como su concreción dentro de las iglesias. Para la Teología Popular

El pueblo pobre y creyente, particularmente presente en comunidades y grupos cristianos de base, al reapropiarse del Evangelio y al comenzar a ser sujeto primordial de la praxis evangelizadora de la iglesia, principia también a recuperar el derecho a interpretar el Evangelio, de hacer teología. Surge de esta manera un *sujeto popular y comunitario* de la teología, siendo las comunidades el lugar propio de su gestación y desarrollo³⁸.

Las prácticas sociales y eclesiales fueron mostrando los límites y rigideces de esta interpretación que muchas veces

...impidió ver y asumir creativamente la compleja diversidad y fragmentación social y cultural de nuestras sociedades: no tuvo la flexibilidad para comprender las viejas y las nuevas identidades

³⁷ A. Torres Carrillo, "Discursos, prácticas educativas y construcción de identidades colectivas", en Varios, *Discursos, prácticas y actores de la Educación Popular en Colombia durante la década de los ochenta*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 1996, pág. 109.

³⁸ Equipo..., *op. cit.*, pág. 85.

sociales construidas por fuera de la producción económica³⁹.

La irrupción y dinamización de los nuevos movimientos sociales propició la ampliación y diversificación de lo que entendíamos por "lo popular",

.. incluyendo a un conjunto de actores sociales que comparten la condición de clases o sectores sociales subalternos, oprimidos o excluidos: las etnias (comunidades indígenas y negroamericanas), actores definidos por su contexto de vida y de reproducción social (campesinos, pobladores urbanos), todos ellos cruzados y relacionados con otros actores de la vida social como el género, lo generacional, lo regional, etc.⁴⁰.

A partir de esta amplitud y pluralidad la Teología Popular está re-elaborándose en corrientes teológicas nuevas. Así surgen y se desarrollan la teología india, la teología afroamericana, la teología feminista, la eco-teología, la teología juvenil la teología campesina, etc. Cada una de ellas produciéndose desde la identidad de cada subjetividad social dándole a la teología una riqueza y especificidad hasta hace poco desconocidas. Ellas

...están colocando *las bases* para superar (deconstruir) los métodos racionales tradicionales, recreándolos muy profundamente; y para plantear (construir) nuevas maneras de comprensión del texto bíblico, que puedan desentrañar toda la riqueza y profundidad de la Palabra de Dios... De hecho nos están ayudando a percibir asuntos (temas, realidades, perspectivas, claves de lectura) que los métodos tradicionales no nos dejaban ver⁴¹.

3.7. Pedagogía y Teología⁴²

³⁹ A. Torres Carrillo, *op. cit.*; pág. 112

⁴⁰ Equipo..., *op. cit.*, pág. 85.

⁴¹ F. Reyes Archila, *Hagamos vida la Palabra. Aportes para una lectu' de la Biblia en Comunidad*. Bogotá, CEDEB1/1997, pág. 43.

⁴² Articulación desarrollada ampliamente en M. I^reiswer^ *Educación popular y teología de la liberación*. San José, DEI, 1994, I Streck, *Corrientes pedagógicas. Aproximaciones entre pedagogía y teolo^j*. San José, CELADEC/ 1994; D. Schipani, *Teología del mimsti-r: educativo*. Buenos Aires, Nueva Creación, 1992

La Teología Popular es un campo privilegiado de articulación entre la pedagogía y la teología. En ella se pedagogiza la teología (pedagogía de la Teología Popular) en la medida en que se asume y reflexiona el proceso de producción, socialización y comunicación teológica como una práctica eminentemente educativa, para lo cual se precisa la elaboración de un discurso pedagógico sobre la práctica teológica; y se teologiza la pedagogía (teología de la Educación Popular) en 1. medida en que se asume y se reflexiona la acción educativa como un lugar de particular revelación y condensación de la humanidad y la divinidad.

El acercamiento teórico y metodológico de campos tradicionalmente paralelos y distanciados han querido

...en un primer momento la lectura pedagógica del quehacer teológico y la lectura teológica del quehacer educativo, en un segundo momento indagar por el carácter educativo de la experiencia de fe y la dimensión teológica de la experiencia educativa y, en un tercer momento contrastar y profundizar mediante una lectura pedagógica de la revelación bíblica y en especial resaltar el carácter y la intencionalidad pedagógica de la práctica de Jesús⁴³

Nuevos ejes temáticos irrumpen en el desarrollo de esta confluencia teórica, enriqueciendo y ampliando la reflexión teológica y pedagógica latinoamericana: la teología de la Educación Popular, la pedagogía de la Teología de la Liberación, la relacionalidad entre Educación Popular y Teología de la Liberación, las culturas populares como horizonte hermenéutico y epistemológico tanto del quehacer teológico como educativo, la irrupción de los nuevos sujetos sociales en la teología y en la pedagogía, la religiosidad y la espiritualidad de la acción educativa, la revelación ^ Dios como proceso educativo ("pedagogía divina") etc.

4. ...a las pequeñas y pequeños

No queremos concluir sin plantear condiciones mínimas de favorabilidad y de sensibilidad para la

gestación y el desarrollo de una Teología Popular que, en un contexto como el colombiano, pueda acompañar y animar la fe y la esperanza de comunidades creyentes, a quienes, como en el Evangelio, ha querido Dios revelarles su proyecto de Vida (Le. 10).

Tres "puntos de partida" sería necesario enfatizarlos para que tales condiciones se produzcan:

4.1 Partir de la corporeidad masacrada Con H.

Assmann nos preguntamos y afirmamos

¿Cuál es, hoy, el *topos* intra-histórico tangible, a partir del cual aún soñamos como posible sumar consensos, y dar concreción a nuestro horizonte utópico de que la vida es válida, radicalmente? Es la dignidad humana, en cuanto concepto genérico, o necesitamos ser más incisivos, diciendo: es la dignidad inviolable de la corporeidad en que se objetiva la vida, sin la cual no tiene sentido hablar de espiritualidad⁴⁴

Porque nos indigna, porque es intolerable, porque nos duele profundamente tanta corporeidad masacrada en el país, no podemos seguir afirmando la vida como "concepto genérico" si no la asumimos de forma concreta en los frágiles cuerpos del pueblo tan carenciados y necesitados de pan, de amor y de paz.

4.2 Partir de la ternura deseada

Cuando el horror de la violencia cotidiana nos muestra los límites absurdos de la perversidad y la depredación humana, se hace más necesaria que nunca la afirmación de la ternura y de la "caricia social", imprescindibles en la re-construcción de tejidos interhumanos amorosos, tolerantes, co-gestantes...

La distancia entre la violencia y la ternura, tanto en su matriz táctil como en sus modalidades cognitivas y discursivas, radica en esa disposición de ser tierno para aceptar al diferente, para aprender

⁴³ Equipo..., *op. cit.*, pág. 58.

⁴⁴ H. Assmann, *Metáforas novas para reencantar a educacao. Epistemología e Didática*. Piracicaba, Editora UNIMEP, 1996/ pág. 206.

de él y respetar su carácter singular sin querer dominarlo desde la lógica homogénea de la guerra ⁴⁵

Será la lógica del corazón, de la piel, los afectos (*eros*), articulada a las lógicas comunitarias, asociativas, tribales (*ágape*) en el camino de la ternura (afectividad) la

...que recorreremos cuando nos hemos dado cuenta de la falibilidad humana, de la cercanía del odio y de la facilidad con que nos convertimos en sujetos maltratantes ⁴⁶.

4.3 Partir de las utopías "cercanas"

No puedo concluir este itinerario sin hacer referencia a los sueños de niñas y niños de familias desplazadas y refugiadas. "Pequeños" sueños de vida desafiando y burlando la muerte: "que mi papá salga pronto de la cárcel y poder seguir estudiando", "poder vivir tranquila con mi familia, ser pintora, me encanta dibujar..", "tener una bicicleta y cuando sea grande manejar un carro", "que se me quite esta rabia que tengo por dentro y pueda vivir tranquilo con mi familia y que mi mamá no lllore más", "que mis padres y yo volvamos a ser los de antes y estar tranquilos", "que regresará la paz para volver a mi pueblo y vivir con mi comunidad", "volver a vivir con ternura y amistad"⁴⁷... sueños, como utopías "cercanas" que despiertan, alivian y hacen caminar nuevamente.

Corporeidad, ternura y utopías en el punto de partida de los actuales caminos que procuran el consenso, el diálogo, la reconciliación y la paz. También el "triple" punto de partida de un quehacer teológico comprometido con esta crucial coyuntura nacional.

Cuando las sombras de los absolutismos, los autoritarismos y los fundamentalismos avanzan amenazantes, precisamos teologías proféticas y solidarias que "sueñen" estos sueños, que "ternuricen" estas sentimentalidades, que "incorporen" estas corporeidades y que caminando,

acompañen los caminos que procuran disiparlas. Teología a paso corto y sostenido, al alcance de las pequeñitas y los pequeñitos, abriendo caminos, sin olvidar que éstos son largos y que "debemos comenzarlos ya" como un día lo recordara Camilo Torres. Para dicha nuestra, canta un bambuco de la misa colombiana: "caminando juntos, podremos llegar"...

⁴⁵ L. C. Restrepo, *op. ai*, pág. 87.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 103.

⁴⁷ Taller de Vida, *op. cit.*

Neoliberalismo y ética humanista; una incompatibilidad radical

Ricardo J. Gómez *

Toda economía esta indisolublemente ligada a una moralidad. Los supuestos fundamentales de toda teoría económica asumen valores y tienen consecuencias que son valoradas, entre otros parámetros, de acuerdo a como ellas afectan cuestiones morales. Además, tomar posición acerca de si una determinada concepción económica es o no aceptable supone una postura moral.

Hemos de defender la tesis de que el neoliberalismo lleva consigo una ética profundamente anti-humanista. Para ello mostraremos cómo sus supuestos fundamentales, al igual que las consecuencias que se siguen de los mismos, se hallan en conflicto con tesis innegociables de una ética humanista. Defenderemos tal postura a escala individual y global: en el primer caso lo haremos argumentando que el egoísmo y consumismo, claves para el neoliberalismo, entran en conflicto con una ética humanista de la persona individual. Luego, demostraremos que ciertos supuestos-tesis del neoliberalismo chocan de manera disfuncional con la postura ética de rechazar la pobreza y el hambre globales como una realidad inevitable. Concluiremos que la solución de tales problemas requiere de una ética humanista que involucra necesariamente la violación, y recomienda el abandono, de dichas tesis definitorias del neoliberalismo.

Comencemos pues con una brevísima sistematización de aquellas tesis o supuestos que caracterizan al neoliberalismo. Nos referiremos de modo exclusivo a aquellas cercanamente vinculadas con la ética ligada al mismo¹.

Tesis 1: El ser humano es un ser básicamente egoísta, cuya propiedad fundamental es la de sus bienes y cuya actividad central es la de ser consumidor.

Esta tesis, que ya era propia del liberalismo clásico (A. Smith), se matiza de un modo particular en el mentor de la fundamentación, aplicación y expansión del neoliberalismo en los últimos veinticinco años: F Hayek. Mientras que, según Smith, el egoísmo era una propiedad esencial del ser humano, para Hayek es el resultado de una evolución progresiva de las sociedades humanas hasta arribar a la sociedad de mercado libre. Esta última es la que hace al ser humano egoísta en aras de su supervivencia en ella. En épocas pasadas el ser humano era altruista, pero ya no lo es ni lo puede ser, so pena de estar condenado al fracaso en la competencia propia del mercado. Su derecho inalienable, consistente con su autointerés, es el de la propiedad privada, y como tal interés nunca cesa, su deseo es ser siempre más y más poseedor de bienes, *ergo* de consumir.

De ahí que la ética vinculada a esta tesis ha de normar que todo lo que se obtiene motivado por el egoísmo es éticamente aceptable, siempre que no se violen las leyes del mercado, porque éste es el que determinó que los seres humanos devinieran egoístas.

Tesis 2: Toda sociedad es un conjunto que resulta del agregado de los agentes individuales interrelacionados por un sistema de tradiciones. Esta forma de atomismo social conservador es consistente con el individualismo metodológico que defienden neoliberales como Hayek y Popper: conocer el mundo, en particular el orbe social, es/ en última instancia, describirlo y explicarlo en términos de sus constituyentes individuales, sus propiedades y relaciones². Además, para ambos, una sociedad libre

* California State University, Los Angeles

¹ Para una discusión más amplia de dichas tesis, véase Gómez 1995, VIII.

² Tal individualismo metodológico es siempre contrapuesto por Popper y Hayek al holismo propio de la

es una sociedad de ligaduras tradicionales porque son las normas consuetudinarias que pautan las conductas de los agentes individuales en toda sociedad organizada según las pautas económicas neoliberales, las que han de garantizar y proteger la libre operatividad de la actividad que es paradigma de actividad libre: la del agente económico en el libre mercado. Esto transforma en anti-social a toda actividad que pretenda violar el funcionamiento de las tradiciones, y mucho más cambiarlas.

Toda sociedad de mercado exhibe un orden que es el resultado de las acciones autointeresadas de los individuos; pero, de manera recíproca, esas acciones individuales quedan garantizadas como éticamente aceptables si se respeta tal orden. Lo que en realidad importa es este orden; la desaparición eventual de individuos no lo afecta. Por el contrario, la vigencia del orden es condición necesaria para la supervivencia de los individuos. Lo que importa pues, es la reproducción del orden, por encima de todo otro interés. Si se deben sacrificar vidas para mantenerlo a cualquier precio, ello es éticamente aceptable: sacrificar vidas para que no lo tengamos que hacer mañana; sin embargo, esto se acepta de forma indefinida. Estamos ante una moralidad cínica de un mero cálculo de vidas.

Tesis 3: El ser humano es un ser esencialmente instintivo, y actúa racionalmente sólo para maximizar el logro de sus objetivos.

Esta racionalidad es una racionalidad medios-fines: actuar de manera racional es actuar instrumentalmente para maximizar la probabilidad de éxito en el mercado. Por ende, es racional tratar de maximizar las ganancias, de acumular mayor propiedad, de consumir siempre más, porque ello es instrumental, a su vez, para el logro del objetivo supremo: la reproducción de la vida del sistema económico de mercado. Ella es una racionalidad que abjura de la discusión de los objetivos mismos. Y esto es funcional a no poner en tela de juicio al propio sistema. Este es pues aceptado de modo pre-racional. El único fundamento para su aceptación es de corte darwiniano-social: debe ser aceptado

tradicón marxista, y falaciosamente usado por ellos para atacar la ontología, epistemología y metodología defendidas por dicha tradición (véase, Gómez, op. cif., IV-VI).

porque ha sobrevivido con éxito a la lucha por la supervivencia de los sistemas económico-sociales. Esta racionalidad está por tanto fuertemente limitada porque deja al objeto de análisis —la sociedad misma— más allá de toda discusión crítica, que tanto para Hayek como para Popper es arquetipo de discusión racional. Consistente con ello, Hayek sostiene que las normas consuetudinarias "nunca podrán justificarse sobre la base de la razón"³. Esto es así sólo si se reduce, como él hace, racionalidad a racionalidad puramente instrumental. No obstante una racionalidad que no abarque los objetivos o valores supremos de la sociedad, abjura de la razón práctica que siempre lleva consigo una discusión racional de los fines de la acción humana.

La moralidad resultante es heredada, impuesta, no alcanzada por acuerdo democrático o por razones que vayan más allá de su funcionalidad para la supervivencia del mercado, que deviene, por supuesto, el *locus* por excelencia de la acción racional, porque es el lugar donde el respeto de sus leyes hace posible tener éxito en el mismo.

La evolución de la que habla Hayek, si bien no es una evolución hacia un *lelos* como el Bien, es una evolución donde se sacraliza el punto de llegada: el sistema neoliberal de mercado libre. En tal sentido, como veremos después, involucra una ruptura grave con el evolucionismo, porque postula la no evolución futura hacia nuevas formas estructurales de sociedad.

Tesis 4: La libertad es abstracta, individual y negativa.

Es básicamente libertad "de"; ella es la negación de toda heteronomía impedidora de actuar regido de modo exclusivo por las normas del mercado. Fiel al atomismo individualista, como los únicos que actúan son los individuos, esta libertad es exclusivamente libertad individual, la libertad de cada agente para comerciar de forma libre. Los seres humanos son libres, por consiguiente, si los precios son libres.

Luego, es una libertad que opera dentro del orden de la organización social de mercado que, a su vez, requiere de ella para sobrevivir.

Tesis 5: La justicia social es no requerida ni auspiciada por la ética neoliberal, la cual sólo acepta una justicia peculiarmente "igualitaria".

³ Hayek 1990:120.

En tanto la racionalidad del mercado hace que sea racional que haya perdedores (por cuanto ellos perdieron en un Juego libremente elegido de competencia), y los hace responsables totales de su situación, ninguna persona individual, o grupo o la sociedad misma es responsable por la suerte corrida por dichos perdedores, y por ende, no tienen obligación moral alguna de ayudarlos.

Además, según Hayek, todo intento de justicia social efectiva está de antemano condenado al fracaso, porque la solución de los problemas de desequilibrio social global requiere supuestamente del conocimiento total de todas las variables que operan en el sistema; pero como, de acuerdo a Hayek, tal conocimiento es imposible, la solución de todos los problemas de desequilibrio social es también imposible.

Esta es una limitación infranqueable e inaceptable de la ética neoliberal. Teóricamente está basada en el muy discutible supuesto de que para evitar los desequilibrios y/o eliminarlos se requiere de un conocimiento total. Parece que se está presuponiendo una forma de la falacia del todo o nada: si no se puede tener conocimiento total, no se puede tener el conocimiento para resolver un determinado problema, frente a lo cual hay que anteponer la recomendación de establecer qué es lo suficiente lo cual, aunque no sea todo, basta. Lo que es imprescindible es abandonar alguna de las tesis anteriores, como las relativas al egoísmo, la racionalidad instrumental y el mercado libre autónomo y autolegitimado, para poder exigir que se encare con posibilidades de éxito la injusticia social.

Por supuesto, para Hayek, el funcionamiento del mercado no es el origen de los desequilibrios sociales. Son las interferencias en el mercado las reales responsables; son aquellos que ante el menor desequilibrio buscan justicia social los responsables, porque exigen poner trabas a la libertad (dado que toda intervención exógena en el mercado lo hace). Debe haber igualdad de oportunidades, pero como los individuos son naturalmente desiguales como consecuencia del largo proceso de evolución social, no todos están calificados de igual forma para ser exitosos. De ahí las desigualdades. Luego, Hayek propone que lo justo es tratar de manera desigual a los desiguales. La igualdad ante la ley es la única igualdad aceptada, sin embargo justo es ella la que hace institucionalmente posible que se pueda hacer

efectiva, mediante la libertad en el mercado, la desigualdad natural de los seres humanos cuando actúan en el mercado. Hayek llega al extremo de justificar todo el mecanismo de consumismo que lleva a lujos excesivos e innecesarios cuando afirma que "los lujos de hoy son las necesidades del mañana"⁴. Lo que hoy es el lujo de los menos, mañana ha de ser el patrimonio de la mayoría. Lo que no se dice es que mañana habrá nuevos lujos que sólo disfrutarán unos pocos, con lo que el desequilibrio se perpetúa.

Es como si el neoliberalismo necesitara para su reproducción de la injusticia social. Poco parece más alejado de una ética humanista que esto⁵.

Por último, desde la perspectiva neoliberal, la libertad y la justicia no requieren necesariamente de la vigencia del orden democrático. Este es deseable, pero si en él se llega a una situación en la que se interfiere de modo excesivo en el mercado (o sea, se impide la libertad) hay que superar tal situación, si es necesario mediante la imposición de regímenes autoritarios (recuérdese que Hayek fue asesor personal de Augusto Pinochet). Nada queda pues por encima del mercado y su libre funcionamiento. Es una totalización global del mercado a todo nivel: económico, moral, social y político, hasta el punto de que la libertad económica no implica ni requiere libertad política.

Tesis 6: La sociedad capitalista neoliberal es insuperable.

Esto maximiza la totalización del mercado. Nada racional queda fuera de él; por lo tanto, superarlo es irracional, y moralmente incorrecto porque sería pretender superar aquella moralidad sancionada ya por la misma evolución social. La alternativa socialista de planificación total también está condenada al fracaso, ya que esa planificación requiere del conocimiento total (otra vez/ la falacia del falso dilema operando de forma subterránea). SÍ se la

⁴ Hayek 1991: 63.

⁵ Es además una justicia básicamente punitiva, toda vez que para garantizar la efectividad de la libertad individual en el mercado debe establecer sanciones a los que interfieren con ella o la violan. Y, como esa libertad es libertad para operar en el mercado, el propio mercado deviene en Tribunal Supremo de Justicia.

implantara, por lo dicho, en vez de resolver los problemas los agravaría, pues impediría la libertad básica; en vez de traer el cielo a la Tierra, nos conduciría al Infierno.

Hayek trata de justificar esa insuperabilidad con una afirmación factualmente falsa: "sólo los grupos que se comportan conforme a ese orden moral [neoliberal], logran sobrevivir y prosperan" ⁶. A tamaño dislate puede contestarse de varias maneras: no importa apenas el aumento de la población, sino las condiciones en que sobrevive la mayoría de la población del orbe. No es cierto que los que sobreviven (en el sentido biológico, no meramente económico de supervivencia en el mercado) prosperan en su mayoría, ni que los que prosperan sean la mayoría. Si aplicáramos de modo consistente su máxima: "lo que decide qué sistema va a prevalecer es el número de personas que cada sistema de normas es capaz de mantener", tendríamos que concluir, contra los deseos de Hayek/ que el sistema cubano opuesto al mercado libre ha de prevalecer en Latinoamérica porque tiene mejores índices globales de supervivencia que el resto de países bajo regímenes neoliberales. Es falso que haya una "ineludible necesidad de mantenerse fiel al sistema capitalista por su superior eficacia..." ⁷

En consecuencia, y contra lo que supone Hayek, no es cierto que el neoliberalismo sea un sistema

- 1) avalado por ser fruto del proceso de selección evolutiva, 2) maravillosamente eficiente y exitoso, 3) el mejor conocido, 4) que no es posible vivir sin él, 5) que no tiene alternativa, 6) [tal que] cualquier alternativa a él es una declaratoria de muerte para la sociedad ⁸.

Estas seis afirmaciones dependen, para su aceptación, de la verdad de las tesis 1-6 que hemos comentado. No obstante es justamente la verdad de las mismas la que está en tela de juicio.

⁶ Hayek 1990:2-12.

⁷ *Ibid.*, 34.

⁸ Gutiérrez 1995: 166.

Podemos planteamos ahora, a modo de resumen, cuáles serían las notas principales que caracterizarían, de acuerdo a la discusión precedente, a la ética neoliberal:

—Tal ética es una ética de mercado, está determinada por él e/ inversamente, es condición necesaria para su supervivencia. Todo intento de una moralidad privada, independiente de la del mercado/ constituiría una vuelta a etapas ya superadas/ donde dominaba una moralidad atávica, primitiva, una moralidad de solidaridad y no edificada sobre el egoísmo, que es resultado del mercado.

—Ella es condición necesaria para la existencia del orden capitalista⁹. Si pretendemos vivir en la sociedad privilegiada en que lo hacemos, no podemos adoptar otra moralidad. Esto se debe a que ella es la moralidad basada en el egoísmo y la libre competencia; es la moralidad que de hecho existe porque el sistema existe. Respetarla garantiza la supervivencia del sistema; violarla es la muerte del mismo.

—Es una ética resultado de un proceso de selección social/ "un proceso de prueba y error, es decir, de una incesante experimentación competitiva de normativas diferentes..."¹⁰.

—Es una ética puramente instrumental, sin discusión crítica de los fines últimos ni del sistema mismo. No sólo hace posible la pobreza, cosa obvia, sino que la legítima.

De ahí la necesidad de una ética crítica de la ética neoliberal, cosa que sería absurda para Hayek porque la moralidad del orden neoliberal no está en discusión. Para ello, debe ser una ética que supere la concepción del sujeto humano individual y de la justicia del neoliberalismo, así como una ética que supere la racionalidad meramente instrumental que subyace a la legitimación de la pobreza y el hambre globales, y que adopte una racionalidad de fines que coloque a la reproducción de la vida como valor supremo.

⁹ Hayek afirma que "vivimos en una sociedad civilizada porque hemos llegado a asumir... normas sobre las cuales el mercado descansa..." (art 33).

¹⁰ *Ibid.*, 53.

II

Este valor supremo es el que hoy es burdamente violado por la situación global de pobreza y hambre en el planeta.

Todo comienza con una limitadísima concepción del ser humano individual como puramente egoísta. Ello hace posible su manipulación como simples medios para alcanzar de manera funcional ciertos fines económicos/ como la obtención de un siempre creciente margen de ganancias. De ahí que coincidamos con la exigencia de que toda ética humanista no debe apenas no propugnar, sino sobre todo denunciar tal posibilidad, proponiendo como norma que los seres humanos deben ser tratados como fines en sí mismos y no sólo como medios para otros fines. Tratamos a nuestro semejante como un mero medio cuando procedemos de acuerdo a una máxima en la cual ellos no podrían consentir, sino que son forzados a hacerlo, muchas veces porque no tienen otra opción. Por ejemplo, en el caso de un rico propietario que dice que no renovará un préstamo a unos campesinos si ellos no le venden el grano al precio que él pretende, sabiendo que la venta de esos granos es el único medio que tienen para su subsistencia, implica tratarlos como simples medios para su objetivo de aumentar sus ganancias, ya que ellos no tienen otra opción y están obligados a consentir, lo cual implica una forzada limitación a su libertad individual.

Lo importante es percatarnos de que el neoliberalismo genera estructuras económico-políticas y normas éticas que posibilitan tales situaciones, y las sanciona como éticamente aceptables.

Una ética humanista requiere pues, contra el egoísmo neoliberal, que nuestros semejantes sean siempre tratados como fines en sí mismos y no como simples medios. Pero eso no basta. Ello sólo posibilitaría una ética meramente igualitaria e inicialmente humanista, aunque de distinto cuño que la neoliberal.

Debemos exigir que se trate a nuestro semejante como lo que es, un ser que requiere nuestra constante misericordia: nuestro amor al otro en tanto otro a quien consideramos como único e irremplazable, es por tanto una exigencia ineludible.

Luego, más allá de ese interés primario en el otro, negación profunda del egoísmo y el autointerés, todos los otros intereses quedan subordinados al anterior, incluso mis propios intereses. Además, la otra persona en tanto distinta es tan infinitamente incalculable, que ella nos demanda una ayuda infinita. Tal como dice Levinas, el encuentro intersubjetivo está interconectado de manera estructural con la experiencia de una responsabilidad moral que contiene la tarea infinita de hacer Justicia a la particularidad de la otra persona mediante el cuidado sin fin¹¹.

Todo esto va mucho más allá del concepto de justicia como tratamiento puramente igualitario. En efecto, Levinas propone que este renovado concepto de justicia nos empuja más allá de la propia justicia. Los otros no sólo merecen igual trato, sino continuo cuidado, continua consideración como susceptibles de constante justicia, en el nuevo sentido del término. Sí todos y cada uno de nosotros procede de este modo se origina una nueva solidaridad en donde cada uno atiende al bienestar de los otros.

Para lograr todo esto, hay que criticar la ética neoliberal y mostrarla como incompatible respecto de esa distinta concepción del individuo humano y la Justicia. Las tesis 1-6 discutidas en la sección anterior muestran que desde ellas es imposible aceptar esos nuevos conceptos. Tampoco la crítica a la ética neoliberal puede hacerse desde dentro de tal marco,

porque se entraría en contradicción con él. Solamente puede hacerse desde fuera, desde su exterioridad. Para liberarnos del neoliberalismo y de su ética, debemos teorizar y actuar, como lo propone Dussel, desde su exterioridad¹².

III

Sin embargo, la acción ricamente autónoma de los otros resulta erosionada de forma crucial por la pobreza y el hambre. Luego, una ética humanista exige crear condiciones económicas que aseguren la evitabilidad de aquéllas, así como la protección de todo ser humano respecto de esos dos flagelos

¹¹ Consúltese, Levinas 1985.

¹² Dussel 1992.

globales del mundo de hoy. El neoliberalismo y su ética no pueden lograr tales objetivos humanitarios ya que la pobreza es condición necesaria de su supervivencia, consecuencia de las políticas fieles al mismo ejecutadas a nivel global; el neoliberalismo se autodeclara no responsable de su evitamiento y eliminación.

Hemos hablado de fenómeno global. Políticos e ideólogos de las naciones más ricas se preguntan por la deuda que tienen con las multitudes hambrientas del Tercer Mundo¹³. La propia pregunta los denuncia, por cuanto presupone que en países como EE. UU. no hay gente pobre y hambrienta¹⁴. La pobreza y el hambre son fenómenos globales, en muchas partes con ribetes de escándalo, pero globales al fin¹⁵. Se pretende distinguir entre el Norte rico y el Sur pobre, cuando en verdad, como lo atestiguan las élites enriquecidas de nuestros países, debe distinguirse entre ricos y pobres, globalmente.

Sabemos que hay necesidades concretas que deben satisfacerse. Conseguir eso no requiere, contra lo que cree Hayek, un conocimiento de todas las variables, sino de algunas y muy pertinentes. No obstante, lo que más requiere es una actitud ética responsable, un sentirse responsable de los males acaecidos y de la necesaria intervención para resolverlos, algo del todo imposible desde la perspectiva neoliberal por requerir de una ética humanista incompatible con la del régimen dominante. Ocuparse de las necesidades humanas sería, para Hayek, delimitar la libertad propia del mercado, únicamente regida por sus leyes y no por las necesidades se supone extremas a éste y a su operatividad.

No importa que la situación actual constituya una enorme refutación de la pomposa e ilusoria

¹³ De acuerdo con un informe de la FAO (1992), 786 millones de personas en el mundo en desarrollo vivían en estado de malnutrición.

¹⁴ De este modo se pretende enmascarar lo que está sucediendo en los países del Norte, y se genera una apatía y animadversión, que es compartida por las élites del Tercer Mundo, especialmente hacia la pobreza.

¹⁵ En el mismo año 1992/ el informe de PNUD-ONU diagnosticó una tendencia hacia una pobreza absoluta para las tres cuartas partes de la población mundial.

afirmación de Hayek, según la cual bajo el régimen neoliberal nueve de cada diez personas iban a tener una vida plena y digna- Todo neoliberal, con Hayek y Popper a la cabeza, es profundamente a-científico al respecto, pues no hay refutación presente que los amilane. Siempre es posible una serie de mala infinitud, proponiendo que lo que no se resolvió hasta hoy, se solucionara mañana... con más libre mercado; aunque todos sabemos que esto lleva a una serie que nunca converge, porque mañana y siempre nos repetirán lo mismo.

Dentro del ámbito operativo del capitalismo se proponen distintas soluciones al problema de la pobreza y el hambre, no obstante ninguna es satisfactoria. Discutamos de forma breve las tres usualmente más citadas: el malthusianismo, el desarrollismo, y la versión más humanitaria de éste que propone la inevitable e innegociable satisfacción de las necesidades básicas.

El malthusianismo clásico propone que la solución a la pobreza y el hambre globales solamente es posible con la reducción de la población¹⁶. De ahí las recomendaciones para controlar la natalidad. Pero esta solución no es tal, dado que no va al núcleo del problema; ella no da pautas sobre cómo hacer de los habitantes del planeta seres capaces de (por sí mismos, y sin interferencias determinativas de economías impuestas) generar las capacidades para un pleno y autónomo desarrollo. El problema, como comentaremos en forma breve más abajo, no es la relación entre el número de habitantes y la comida disponible. Es mucho más complejo, pues reduciendo la población no se garantiza que las mismas estructuras operativas no seguirán originando las desigualdades que conducen a la pobreza. Si la estructura vigente es la neoliberal, eso no se puede garantizar.

Por otra parte, la supuesta solución malthusiana es poco respetuosa de la mujer. Definir a la sobre-población como la responsable de la pobreza y el hambre, es hacer del cuerpo de la mujer

¹⁶ Malthus (1766-1834) señaló en su *Summary View of the Principle of Population* (1830) que si no se la controla, "hay una tendencia de la humanidad a crecer más allá de una adecuada provisión de alimento".

el responsable principal del problema. Esto refuerza los estereotipos de irracionalidad, desenfrenada fertilidad e ignorancia de las mujeres del Tercer Mundo¹⁷. La peor consecuencia de ello es que desplaza la atención del foco a atacar: las estructuras económicas y las decisiones acerca del desarrollo, que son las causas más importantes de la pobreza y el hambre endémicas. Estas estructuras y decisiones, entre las que se encuentra la de disminuir el aumento de la población, son diseñadas y llevadas a cabo sin ningún respeto por los derechos reproductivos de la mujer.

Los desarrollistas que abogan por distintas formas de crecimiento económico como solución del problema, proceden también contrafacticamente. En nuestra Latinoamérica sabemos hoy que puede haber crecimiento económico, con incremento de la pobreza. Puede haber un crecimiento rápido sin disminución de la pobreza, como acaeció en Brasil, y una acción fuerte contra la pobreza sin crecimiento, como en Costa Rica. Y muchos sostienen/ contra los malthusianos, que la disminución de la población sólo tendrá lugar con mayor información, lo que requiere la eliminación de la pobreza y el hambre. Esto tampoco es cierto porque, por una parte/ los ricos católicos del Tercer Mundo se enorgullecen de sus familias numerosas. Otros desarrollistas culpan a la larga herencia colonialista, o a las luchas internas, y sostienen que la transferencia de comida no es solución/ argumentando que la única solución es provocar y asegurar el crecimiento económico¹⁸.

Sin embargo, tal tarea es complejísima y requiere, al menos, de inversión de capital, transferencia de tecnología y oportunidades en el

¹⁷Los mismos estereotipos son usados por las élites en EE. U U . para referirse a las mujeres que acuden, por razones de hambre o embarazo, a los programas de asistencia social.

¹⁸ Muchas veces tal crecimiento es medido por el ingreso per cápita. No obstante este parámetro tampoco funciona para correlacionar, como pretenden los desarrollistas, crecimiento económico y disminución de la población. A modo de ejemplo, la población del estado de Kerala (en el sur de la India) se ha estabilizado en cero, sin embargo el ingreso per cápita es bajísimo.

comercio internacional. Cada una de esas tres condiciones es casi imposible de lograr de modo satisfactorio en nuestros países, dada su situación actual. Acerca de la inversión, es difícil atraerla a las áreas donde más se la necesita, por ejemplo para transformar la producción rural. Las inversiones rinden mucho más y más rápidamente a los inversionistas foráneos en las áreas de los servicios o la de los artículos suntuosos, beneficiando justamente a aquellos que no necesitan mejorar de manera radical su condición económica. Hay también dificultades con la transferencia de tecnología. Así por ejemplo, sólo los agricultores ricos pueden pagar por nuevas formas de mecanización, las cuales, además, disminuyen la necesidad de mano de obra y originan desempleos masivos. Por último, los intercambios comerciales, y lo sabemos por experiencia, son realizados para ventaja de los países poderosos, los que en la actualidad pueden satisfacer sus necesidades con menos costo sin comerciar con nuestros países, salvo el caso poco relevante, desde un punto de vista estructural, de algunas frutas y productos tropicales. Como nuestros países no tienen control alguno sobre la estructura económica internacional, toda transferencia que suponga producción automatizada (automóviles, camiones, etc.) es permitida en tanto es funcional al mantenimiento de los costos de dichos productos a nivel más bajo en los países ricos; esto lo hace posible la existencia de salarios más bajos para los trabajadores del Tercer Mundo.

El enfoque centrado en la satisfacción de las necesidades básicas es mejor que los anteriores porque nos recuerda que el objetivo tiene que ser el de proveer a los seres humanos la oportunidad de una vida plena, y el satisfacer las necesidades básicas como comida, salud y techo está relacionado con una variedad de capacidades para hacer efectiva una vida mejor. No obstante, existen inconvenientes. Por una parte, es usual que ate excesivamente la solución a programas desarrollistas. Por otra parte, opera en su totalidad dentro del ámbito de la provisión de mercancías, y proveer mercancías no es sinónimo de generar capacidades para una vida plena. Por último, centrarse en las necesidades implica centrarse en los requisitos mínimos para la solución del problema.

Por ende, el enfoque-solución de las necesidades únicamente puede aceptarse como parte de una

postura más amplia que comience por reconocer que el problema del hambre y la pobreza mundiales no es un simple problema económico y político, sino que involucra una vasta gama de aspectos morales, como los de la responsabilidad de cambiar para mejorar el estado actual de pobreza y hambre globales.

IV

Hayek, y todo neoliberal con él, respondería que nadie es responsable. Esto se sigue de las tesis 1-6 anteriores. Es más, ellos recomendarían que las instituciones del Estado no se involucraran en tipo alguno de ayuda o cambio (recordar la amenaza retórica del monstruo del Infierno en la Tierra). No en vano, desde 1980 los países del Tercer Mundo han sido presionados por parte del Fondo Monetario Internacional para adoptar programas de austeridad o ajuste estructural que "exigen a los países... incrementar la productividad y disminuir los gastos en ayuda social"

Ellos, los defensores de la estructura económica vigente impuesta por medio de las organizaciones financieras internacionales, son los responsables. Y también lo son las élites serviciales del Tercer Mundo, las mismas que son responsables de las decisiones económicas y políticas en sus países, decisiones que contribuyen a crear, en vez de disminuir, problemas de hambre y pobreza. En última instancia, son el colonialismo y la dependencia económica de nuestros países, impuestos desde afuera y aceptados por los que sacan ventajas de ellos desde adentro, los mayores responsables¹⁹.

A lo sumo, los defensores y ejecutores del sistema apenas si se horrorizan ante las hambrunas y recurren, para resolverlas, a soluciones locales y temporales. Hay que focalizarse en soluciones a largo plazo y en escala global, más que en

¹⁹ Todo parece incluso comenzar con el colonialismo. Antes de la colonización inglesa, en Bengala no había hambrunas sino prosperidad, con centros de manufactura y comercio y una economía pre-industrial avanzada. Los ingleses empobrecieron a Bengala permitiendo el comercio libre de los productos de Inglaterra en la India, mientras prohibieron el de los productos de la India en Inglaterra.

preocupaciones episódicas ante las crisis, especialmente de hambre.

Sin embargo/ esto es justo lo que el neoliberalismo no considera éticamente necesario ni requerido por la justicia hacia los otros. Sería, para los liberales, una forma de justicia social de la cual abjuran.

Pero se lo hace desde una ética no humanista, entre otras cosas, precisamente por abjurar de la justicia social.

Una ética alternativa/ opuesta y humanista/ debe considerar como obligaciones de derecho (y no como meras obligaciones de caridad), la exigencia de evitar y paliar el hambre y la pobreza. Es decir/ como obligaciones de una justicia que conmina y obliga/ que hace responsables a los que violan sus normas, y por consiguiente, a los que no se ocupan de evitar el problema de la pobreza y el hambre, así como a aquellos que no se sienten responsables de aliviarlo y resolverlo.

Por lo tanto/ coincidimos con Henry Shue quien incluye los derechos "al aire y agua sin polución, a comida/ techo y vestido adecuados, y a una medicina preventiva mínima" entre los derechos humanos básicos de subsistencia²⁰. De esta forma se podrá ser funcional a una racionalidad no puramente instrumental, a una "racionalidad reproductiva" pero no de sistemas determinados, sino de vida, y sólo de aquellos sistemas, no apenas económicos sino también éticos, funcionales para la reproducción de la vida en plenitud.

Y es que estos derechos son definitorios de humanidad, como se lo reconoce en el artículo 11 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*:

Todos tienen derecho a un *standard* de vida adecuado para la salud y el bienestar de sí y de su familia, incluyendo comida, vestido y techos adecuados, y al continuo mejoramiento de sus condiciones de vida.

Estos derechos humanos inalienables, son incompatibles con el neoliberalismo. Por ende, es la noción misma de Justicia, que ahora debe incluir a la justicia social como un derecho de todos, la que es incompatible con aquél. Es dicha justicia social la

²⁰ Shue 1980: 35.

que exige que más allá de ciertos derechos negativos como el de no ser impedido de la libre expresión de las ideas, que han sido legalizados localmente, deben respetarse derechos humanos que son universales.

Son estos derechos humanos universales, entroncados en una rica noción de justicia (cuyo concepto incluye siempre la protección de derechos, con el agregado ahora de los derechos sancionados por el mencionado artículo 11) de los que reniega el neoliberalismo, exhibiendo el profundo carácter anti-humanista de la ética que involucra. La protección de tales derechos humanos básicos forma parte de lo que la justicia, concebida no simplemente como igualitaria, debe proteger. Proceder de manera justa ha de ser proceder con racionalidad en aras de la preservación de la reproducción de la vida.

A modo de conclusión: no negamos pues una fructífera relación entre la ética y la economía; únicamente rechazamos una anti-humanista vinculación entre la economía neoliberal y la ética, y adelantamos algunas pautas para una ética crítica humanista entre las que sobredimensionamos la necesidad de nuevos y más ricos conceptos de ser humano individual, racionalidad y justicia.

Bibliografía

- Balakrishnan, R.-Narayan, U. (1996), "Combining Justice and Development: Rethinking Rights and Responsibilities in the Context of World Hunger and Poverty", en W. Aiken y H. LaFollette (eds.), *World Hunger and Poverty and Morality*. New Jersey: Prentice Hall. Upper Saddle River, págs. 231-247.
- Dussel, E. (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México D. F. Siglo XXI
- Gómez, R. (1995), *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires, Lugar Editorial
- Gutiérrez, G. (1995), *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. México D. F., mimeo.
- Hayek, F. (1978), *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza Editorial,
- Hayek, F. (1985), *Derecho, legislación y libertad*. Madrid, Unión Editorial.
- Hayek, F. (1990), *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid, Unión Editorial.

- Hayek, F. (1991), *La constitución de la libertad*. Madrid, Unión Editorial.
- Kant, I. (1949), *Rant's Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, trad. Lewis Beck. Chicago, University of Chicago Press.
- Levinas, E. (1985), *Ethics and Infinity*. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Popper, K. (1957), *The Poverty of Historicism*. London. Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K. (1966), *The Open Society and Its Enemies*. London, Routledge and Kegan Paul, 2 vols.
- Popper, K. (1989), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K. (1992), *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London, Routledge.
- Sen, A. (1981), *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford, Clarendon Press.
- Shue, H. (1980), *Basic Rights: Subsistence, Affluence and United States Foreign Policy*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press. B

Concertación entre Cuba y El Vaticano

José Duque

1. Introducción

Con esta corta introducción, pasemos de inmediato a tratar lo que acabamos de anunciar.

La reciente visita de Juan Pablo II a Cuba, ciertamente tuvo una importancia particular no sólo para los cristianos católicos, sino para muchos otros sectores sociales del mundo actual. ¿En qué consistió esa particular importancia? En realidad, todas las visitas del Papa, dada su investidura y su acostumbrado discurso, han sido singularmente importantes donde quiera que ha viajado. Pero, ¿qué hace que esta visita adquiera una relevancia singular, específica del contexto cubano, la cual trascienda la frontera religiosa católica?

En estas pocas líneas propongo una lectura de dos elementos/ entre muchos otros que se pueden destacar, sobre la singularidad de esta visita de Juan Pablo II en el escenario cubano. En primer lugar, de una manera general, haremos notar que las condiciones actuales de Cuba y el mundo, desde que terminó la "guerra fría", hacen que la visita papal se dé dentro de una actitud que mantiene el equilibrio político favorable tanto al Vaticano como a Cuba. Sin embargo, la gran prensa se interesó mucho por anunciar esta visita del Papa a Cuba, interpretando *a priori* y de forma tendenciosa este acontecimiento. Por ello, esa prensa se dedicó casi única y exclusivamente a destacar sólo las críticas, muchas de ellas ambiguas, del Papa contra el sistema socialista cubano. Para quienes se obsesionaron con esta tendenciosa interpretación, la visita del Papa únicamente tenía valor político, y pudo causarles un profundo desencanto.

En segundo lugar, nos referiremos a otro elemento, casi ignorado por todos, me refiero al elemento teológico, en el que sobresale la insistencia del Papa en la presencia de la Iglesia Católica como interlocutora de la sociedad cubana. En el discurso papal, siempre enmarcado en la ortodoxia de su tradición religiosa, se destaca el vínculo que él logra entre lo social y lo religioso, con lo cual, de seguro, llegó a los sectores católicos más piadosos del pueblo cubano.

2. La primacía de lo político-ideológico

La visita del Papa a Cuba fue publicitada, fuera de la Isla, no principalmente por la Iglesia Católica. La principal promoción de esta visita la hicieron agencias noticiosas y medios de comunicación masiva pertenecientes a la gran prensa mundial. Fueron estas agencias y medios de prensa, sobre todo, los encargados de anunciar este evento. La promoción la comenzaron a hacer desde el mismo momento que Fidel Castro llegó al Vaticano para entrevistarse con Juan Pablo II, en noviembre de 1996, para presentarle personalmente la invitación y concertar la visita a Cuba.

Desde Cuba se informó que hubo tres mil periodistas destacados en la Isla, quienes representaron 468 medios de cincuenta países, para cubrir este esperado evento, el cual fue transmitido de forma impecable por la televisión cubana, profesionalmente narrado y sin propaganda comercial ni comentarios. Desde que Fidel visitó el Vaticano, el único punto de referencia que usaron quienes promocionaron esta visita a Cuba del pontífice Karol Wojtyła, fue sin duda

10 sucedido anteriormente, sobre todo en Polonia y, en menor grado, en Nicaragua. Difícilmente estos medios de comunicación se refirieron a la visita de Juan Pablo

11 a Cuba, sin compararla o hacer mención a aquella a Polonia y a la caída del socialismo en los países del Este.

Es un hecho que desde el momento que Polonia es establecida como el punto de referencia por la gran prensa, se acentúa y recarga la primacía del sentido de este viaje en lo político-ideológico, dejando en un muy segundo plano lo religioso-pastoral. Pero no está en cuestión que los actos pastorales y religiosos, igualmente, tengan una resonancia político-ideológica; eso ha sido inevitables todos los múltiples anteriores viajes pastorales de Juan Pablo II. Y, claro está, el vínculo entre lo religioso y lo

político no se establece apenas en las acciones del Papa. Todo hecho religioso, concreto y dado en la historia, tiene una relación con lo político-ideológico. Esta relación sucede en todas las religiones que tengan una expresión social.

Creo que para nuestros lectores no es necesario entrar aquí a argumentar las razones del porqué se acentuó el elemento político-ideológico en la visita papal a Cuba. En realidad ese ha sido siempre el interés de los mismos medios de comunicación, sobre todo y debido a la polarización de la ya desaparecida época de la "guerra fría". Sin embargo el interés de la prensa en destacar ese acento no ha sido gratuito/ pues es conocida de todos la tendencia anticomunista de Karol Wojtyła, dada su experiencia como ciudadano polaco.

Pero Cuba no es Polonia, ni siquiera hay un Lech Walesa en la Isla; además, los tiempos no son los mismos. No lo son, no sólo en términos cronológicos sino, principalmente, históricos. Desde entonces el mundo ha cambiado, y sigue cambiando de una manera vertiginosa. Hoy, la globalización y el neoliberalismo asustan a la humanidad. En particular si estas expresiones del "capitalismo salvaje", como ya el mismo Papa las ha catalogado, están en manos del gran capital transnacional.

Por eso las reglas de juego entre el Vaticano y el gobierno cubano estuvieron muy claramente definidas. Así fue que no se produjo, por parte del Papa/ un mensaje en tono antisocialista, si bien con sus alusiones a la libertad de conciencia tampoco dejó la sensación de un espaldarazo incondicional a Fidel Castro. Alguna distancia mutua mantuvieron, pero quedó claro que el socialismo cubano no es la amenaza de la humanidad/ aunque haya que hacerle críticas de forma y de fondo. En contra parte, el Papa no tuvo escrúpulos para condenar el neoliberalismo capitalista porque

...subordina la persona humana y condiciona el desarrollo de los pueblos a las fuerzas ciegas del mercado, gravando desde sus centros de poder a los países menos favorecidos con cargas insostenibles.

Igualmente atacó el consumismo. Además/ reiteró con insistencia, y con ello se unió a la casi totalidad de los gobiernos del mundo/ organizaciones civiles, otras iglesias, es decir, a la generalizada voz mundial que condena de forma vehemente el embargo que los Estados Unidos de

América (EE. UU.), el país más poderoso económica y militarmente de la tierra, mantiene vigente contra Cuba desde 1961.

Por su parte, el mandatario cubano orientó su discurso contra el embargo/ al cual calificó de "genocida", defendió con fervor la soberanía y dignidad nacionales, y confesó, con mucho énfasis, su admiración por el Pontífice. Admiración por reconocer la intolerancia de la Iglesia Católica Romana, como en el caso de Galileo Galilei, a quien la Iglesia había condenado como herético y tuvo que abjurar delante de la Inquisición. La admiración expresada de Castro por el Papa/ indicó también, se debe a su constante y valiente defensa de las ideas y valores humanistas, que Juan Pablo predica en todos los foros del mundo, casi contra toda corriente.

Es verdad que hubo distancia relativa, no obstante, no cabe duda de que Fidel Castro y Juan Pablo II tuvieron muchas coincidencias, de lo contrario, este histórico acontecimiento de fin de siglo no hubiera sido concertado por estos dos personajes mundiales de esa manera. Casi los únicos personajes mundiales actuales que aún creen en el diálogo y la diplomacia.

Después de esta visita papal a Cuba, el Papa y la Iglesia Católica Romana esperan cambios en Cuba, sí/ esperan más espacio para que la institución eclesiástica participe en el debate y el diálogo públicos en cuestiones como la educación y la enseñanza de la religión. El Papa espera la liberación de presos, como un gesto humanitario. También espera cambios en el mundo/ y especialmente en EE. UU./ como lo dijo en el avión cuando viajaba rumbo a la Isla. Espera que el mundo se abra a Cuba y que Cuba se abra al mundo. Espera el fin del bloqueo de los EE. UU. contra Cuba, y que el pueblo cubano no busque sus valores en el extranjero y sea protagonista de su historia. En general el Papa espera una Iglesia Católica más fuerte y con más presencia en la cultura cubana. Espera que la Iglesia tenga capacidad de interlocutora.

Pero Fidel/ como presidente de la nación cubana/ también espera cambios importantes después de esta histórica visita papal. Espera el fin del bloqueo impuesto por EE. UU./ sin que esto signifique, como lo reiteró por televisión una semana después de que el Papa dejó Cuba, una "limosna a cambio del honor de Cuba...". Y seguramente, Fidel espera mantener

una mejor relación con la Iglesia Católica cubana de aquí en adelante. Espera que la disidencia y el exilio cubano cambien de actitud para que contribuyan a la distensión, como lo exigen los nuevos momentos históricos. Fidel espera superar el aislamiento sin perder los principales logros de la revolución.

El balance general deja la impresión de que las dos partes protagónicas de este encuentro (Cuba y el Vaticano), salieran favorecidas. Esto es, el Vaticano alcanzó muchas de sus expectativas propuestas con este viaje. La Iglesia disfrutó de todos los espacios para expresarse y movilizarse en la sociedad cubana. Igual el gobierno cubano, quizá sobrepasó sus expectativas. Cuba, durante esta visita, ocupó la atención mundial, se mostró capaz de ser interlocutora no sólo de la Iglesia Católica sino de los grandes problemas que aquejan a la humanidad. Quizá nunca antes Fidel Castro pudo dirigirse a tantos millones de personas en todo el mundo en directo por televisión, como lo hizo en esta oportunidad, teniendo presente como testigo a Juan Pablo II.

Sin duda el balance se inclinó a favor de las dos partes mencionadas (Cuba y el Vaticano), porque otras partes interesadas en esta visita, como lo era el Departamento de Estado de EE. UU./ reaccionaron a la defensiva. El Responsable de Asuntos Cubanos, respondió defensivamente contra la oposición del Papa al embargo, diciendo que "los EE. UU. no prevén cambios en su política hacia Cuba después de la visita del Papa". Es claro que apenas inmediatamente después de los discursos inaugurales de Juan Pablo II y de Fidel, los EE. UU. ya estaban a la defensiva.

Lo mismo pudo pasar para el exilio cubano, especialmente los exiliados de Miami, para quienes la visita del Papa parecía que sólo tenía sentido si producía una revuelta política que degenerara en violencia dentro de Cuba. Este sector es responsable en gran parte del aislamiento de la Isla/ y el núcleo más duro de disidentes está de acuerdo con una invasión a Cuba. Este sector mantuvo un tono propio de la época de la "guerra fría". En Costa Rica, un cubano exiliado en Miami, quien hizo de comentarista de una de las estaciones de televisión, interpretaba tendenciosamente al Papa, y por supuesto al presidente Fidel Castro, de manera simultánea mientras estos hablaban.

La frustración y el desencanto político con la visita del Papa pudo apoderarse de muchas de estas personas del exilio, sobre todo después de que el Secretario de Estado del Vaticano, en nombre de Juan Pablo II, presentó al gobierno cubano una solicitud humanitaria para liberar algunos presos, tal como lo exige el protocolo en estos casos. Para los disidentes, fue frustrante que esta petición no fuera una orden, y que no especificara que se tratara exclusivamente de presos políticos.

¿En qué quedó el mencionado interés de la gran prensa en divulgar este hecho histórico? ¿Se mantuvo hasta el final de la visita el interés como lo era en la etapa previa a la llegada del Papa? Parece que no. Es muy extraño el hecho de que, apenas el primer día de la visita de Juan Pablo II, reventara el escándalo de "las faldas" del presidente Clinton. Asunto que hizo regresar de inmediato de Cuba a un gran número de periodistas para atender el caso en Washington. Escándalo que pasó a ser noticia de primer orden en EE. UU. ¿Sería que también la gran prensa se desencantó?

El Papa ya hace algunas semanas que se fue/ y la estabilidad política en Cuba sigue como siempre. El maquiavelismo que se le quiso endosar desde afuera a la visita de Juan Pablo II a la Isla/ pudo invertirse, con seguridad, gracias a que la concertación entre los dos jefes de Estado, Juan Pablo II y Fidel Castro, estuvo demarcada con claridad, lógicamente, por mutuos intereses.

3. La discreción teológica

La televisión nos trajo una imagen testimonial inequívoca de la convocatoria que tuvo el Papa en el pueblo cubano. También allí, como ha sucedido en toda la América Latina visitada por Juan Pablo II, hubo amplias y místicas manifestaciones de piedad católica. Todas las personas que pudieron participaron sin inhibición y dieron muestras de su propia religiosidad. Todas las generaciones vivientes en Cuba, de todas las razas que allí existen y de ambos sexos, se prodigaron en su fe católica en las celebraciones litúrgicas y hasta en las calles por donde pasó el Papa.

El viaje de Juan Pablo II se había anunciado desde el Vaticano en tres sentidos: como un viaje apostólico, como un nuevo impulso a la labor evangelizadora, y como una visita pastoral. En

realidad estas tres dimensiones que encerraba la visita del Papa pudieron ocurrir simultáneamente, puesto que es imposible desvincular una de las otras.

El viaje apostólico, se entiende dentro del dogma católico romano como aquella doctrina que acredita al Papa el carácter de sucesor apostólico. Esto significa que el Papa es sucesor del apóstol San Pedro, de quien se dice en la ortodoxia católica que es el fundador de la Iglesia. Sin embargo, dentro de otras tradiciones cristianas no romanas, el apostolado, en su sentido más profundo, es un servicio, es una misión especial, un oficio o ministerio encomendado a toda la comunidad de los creyentes como cuerpo de Cristo. Así pues, toda la Iglesia de Cristo es sucesora del mandato apostólico, es decir, es un mandato dado a todos los y las creyentes.

En segundo lugar, el viaje del Papa se anunció también como un nuevo impulso a la evangelización. Este sentido dado a la visita a Cuba tenía una especial significancia, puesto que el catolicismo romano no es mayoría en el pueblo cubano. El mismo Vaticano había anunciado en la víspera de esta visita que hay en la Isla 4/8 millones de católicos, o sea, más o menos el 43% de la población total, pero que apenas alrededor de ciento cincuenta mil feligreses acuden con regularidad a los oficios religiosos en los templos. Compárense estas cifras con lo que el mismo Vaticano estima en el resto de América Latina y el Caribe, donde se afirma que hay alrededor de 414 millones de creyentes católicos, es decir aproximadamente el 87% de la población de la región.

Es bueno indicar que en Cuba hay asimismo un buen porcentaje de cristianos evangélico-protestantes. Se estima que la población cristiana protestante representa alrededor del 10% de la población total cubana. Además, se sabe que en Cuba hay un pequeño remanente de la comunidad judía. Pero en total, entre cristianos y judíos no llegarían al 55% de la población.

Evangelizaron, en términos teológicos genéricos, es anunciar la Buena Noticia, proclamar la Buena Nueva, especialmente entre aquellos que no conocen a Cristo. En ese sentido, la visita de Juan Pablo II también estaba orientada hacia los no creyentes. Si queremos ser más específicos, tendríamos que preguntarnos ¿cuál fue la Buena Noticia predicada por el Papa al pueblo cubano? Uno de los textos

bíblicos que utilizó en la última homilía que predicó, justamente en la Plaza de la Revolución, fue Lucas 4:18. Este es el texto bíblico evangelizador por excelencia. ("El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres..."). Sin embargo, el Papa cita el texto de la siguiente manera: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el Evangelio". Nótese que omite al receptor de la Buena Noticia, o sea, los pobres. Así como la citó Juan Pablo II, lamentablemente la Buena Noticia se reduce a un simple término genérico, pues no aparece un sujeto.

Cuba es un país empobrecido por medidas económicas restrictivas impuestas desde afuera. Así que la gran Buena Noticia/ esto es el evangelio concreto anunciado por el Papa allí, pudo ser para la mayoría el oponerse al bloqueo estadounidense, como él mismo lo dijo/ "...para que el pueblo cubano, protagonista de su historia/ mantenga relaciones internacionales que favorezcan siempre el bien común". Asunto que casi todos los cubanos, como pobres que son, aspiran con profunda esperanza.

Ahora bien, otros asuntos predicados por el Papa también pudieron ser Buena Noticia/ como las orientaciones para la juventud/ el llamado a la globalización de la solidaridad, aunque el concepto "globalización" tiene hoy una carga muy peyorativa, por estar tan vinculado al neoliberalismo. Posiblemente, hubo en las palabras del Papa una Buena Noticia para los católicos y otra para otros sectores de la sociedad cubana.

En tercer lugar, el viaje de Juan Pablo II a Cuba tenía un objetivo pastoral. En términos generales, la pastoral tiene dos dimensiones/ mutuamente relacionadas/ una ad intra y otra ad extra. Por un lado, es la acción pensada, es decir no sólo actividad irreflexiva, encaminada a la edificación interior de la comunidad de los creyentes. Por otro lado, la pastoral también es entendida como la praxis transformadora de la sociedad.

Así que en las distintas acciones y palabras del Papa, había aquellas cuyos destinatarios eran los mismos creyentes, la Iglesia en general. Pero, igualmente, había las que estaban dirigidas a toda la sociedad cubana y algunas de carácter universal.

Digamos que las celebraciones litúrgicas, con toda la simbología allí contenida, estaban

especialmente dirigidas a los creyentes. Decir que vino a confirmarles en la fe/ es un hecho que se estaba refiriendo a la feligresía católica romana. Sin embargo, en las homilias podía, y hubo/ un mensaje para creyentes católicos, para creyentes protestantes, para creyentes no cristianos y para no creyentes.

Otro asunto importante destacable/ es que tanto en el oficio del apostolado, como en la evangelización y lo pastoral, la repercusión de estos ministerios no se circunscribe apenas al sujeto individual. Esta es, de hecho, una labor que tiene un mensaje con profundas implicaciones sociales y sistémicas. La enérgica crítica, tantas veces insistida por el Papa en esta visita, al bloqueo de EE. UU. contra Cuba, quien lo catalogó como "injusta y éticamente inaceptable", al igual que las insistentes críticas al neoliberalismo capitalista, son un mensaje contra esos sistemas. Pero como los sistemas se hacen reales y concretos en las personas, es un mensaje que se dirige a cada uno de los individuos que personifican o representan dichos sistemas

En fin, el discurso de Juan Pablo II, aunque tenía claras connotaciones estructurales, dio más énfasis a la piedad personal.

4. Notas finales

Si examinamos los contenidos del discurso del Papa en Cuba, corresponden a los contenidos que ha venido predicando con posterioridad al fin de la "guerra fría": opuesto al neoliberalismo, problemas de la familia, orientación a la juventud, sexualidad, aborto, libertad para la Iglesia Católica, bien común, etc. Lo más específico cubano pudo ser sus llamados a buscar los valores en Cuba y no en el extranjero, con lo cual aludía al embeleso por el exilio en los EE. UU. Pero lo más audaz, sin duda, fue la condena del embargo, asunto que tiene tanto significado por tratarse del principal asunto de lucha de los cubanos contra los EE. UU.

Juan Pablo II tuvo una reunión privada con pastores y dirigentes de otras iglesias, cumpliendo así su acostumbrada agenda ecuménica. No obstante, lo ecuménico no apareció en sus discursos públicos. Esto podría ser muestra de la poca significación que puede tener este asunto para Roma. Cuba es uno de los países de América Latina

y el Caribe, donde más se ha desarrollado el ecumenismo.

Por otro lado, aunque la cubana es una sociedad secularizada, no al nivel de Europa, la religiosidad, la piedad y la espiritualidad se han venido expresando de una manera muy importante desde finales de los años ochenta. Sobre todo en freías iglesias protestantes, nuevos templos se han construido, otros se han ampliado, y de modo llamativo, la educación teológica tiene una amplia demanda tanto en los distintos seminarios denominacionales como en los ecuménicos.

Con respecto al discurso del Papa sobre la unidad, queda la impresión de que la unidad solamente es posible alrededor de la institución eclesiástica católica. Con ello deja por fuera a más de la mitad del pueblo cubano que no es católico romano.

También llamó la atención que en ningún momento hubo confesiones, al menos indirectas, sobre los pecados de la Iglesia Católica. No lo hizo ni cuando se refirió a la colonización, ni al resto de la historia

Finalmente, no importa cuántos reclamos hagamos a lo dicho y hecho en este encuentro de repercusión mundial entre el jefe de la Iglesia Católica y el jefe del gobierno de Cuba. Lo cierto es que estos dos personajes, quizá no acompañados por las burocracias de los dos Estados (el Vaticano y el cubano), y hasta adversados por corrientes existentes dentro de sus propias instituciones, Juan Pablo II y Fidel Castro, son dos de los pocos dirigentes a nivel mundial que en este ambiente postmoderno, aún mantienen convicciones humanistas, creen y defienden el recurso del diálogo y son capaces de concertar, sobre la base del mutuo respeto, por el bien común.